http://www.etnolog.org.ua

СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

ВИПУСК 8
КИЇВ, 2010

http://www.etnolog.org.ua

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

СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

До XV з'їзду славістів

щорічник

Випуск 8

Київ
2010

http://www.etnolog.org.ua

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, проф.*
Мушкетик Л. Г. – *заст. голов. ред.; канд. філол. наук*
Карацуба М. Ю. – *відп. секр., канд. філол. наук*

Грица С. Й. – *чл.-кор. НАМУ, д-р мистецтвознав., проф.*
Дрозд-П'ясецька М. – *д-р габ., проф. (Польща)*
Жулинський М. Г. – *акад. НАН України, д-р філол. наук, проф.*
Загайкевич М. П. – *д-р мистецтвознав., проф.*
Іваницький А. І. – *д-р мистецтвознав., проф.*
Козак С. – *іноземн. член НАН України, д-р габ., проф.*
Онищенко О. С. – *акад. НАН України, д-р іст. наук, проф.*
Паламарчук О. Л. – *канд. філол. наук, проф.*
Пилипчук Р. Я. – *акад. НАМУ, канд. мистецтвознав., проф.*
Радишевський Р. П. – *чл.-кор. НАН України, д-р філол. наук, проф.*
Руда Т. П. – *д-р філол. наук*
Семенюк Г. Ф. – *д-р філол. наук, проф.*
Юдкін І. М. – *чл.-кор. НАМУ, д-р мистецтвознав.*
Яцків Я. С. – *акад. НАН України, д-р фіз.-мат. наук, проф.*

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

Слов'янський світ : щорічник. Вип. 8 / [голов. ред. Скрипник Г. А.] ; НАНУ, С48 ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К., 2010. – 260 с.
ISBN 966-02-2984-4

Щорічник «Слов'янський світ» (випуск 8) присвячений комплексному дослідженню художньої культури слов'ян. У полі зору авторів – важливі проблеми сучасної славістики: художня традиція і сучасна культура, тенденції розвитку слов'янських літератур у XX ст., текстологія фольклору, його жанрова система. Подано короткі відомості про наукову діяльність славістів – літературознавців, мовознавців, фольклористів, етнологів.

Видання призначене для філологів, істориків, етнологів, краєзнавців, аспірантів, студентів.

The annual publication «Slavic World» (Volume 8) is dedicated to the complex research of the Slavic culture. The authors of this edition pay attention to the most fundamental problems of the contemporary Slavic studies, such as artistic tradition and contemporary culture, the tendencies of the development of Slavic literature in twentieth century, and textology and genre system of Slavic folklore. Some biographical information about scholarly work of the Slavic literary critics, folklorists, linguists and ethnologists is given.

This edition will be very useful for historians, philologists, ethnologists, museum scholars and students.

ББК 82.3(0)

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, 2010

http://www.etnolog.org.ua

БІЛЯ ДЖЕРЕЛ СЛОВ'ЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

УДК [223:22.045]:821.161.2 Шевченко

Віктор Радуцький
(Ізраїль)

ДЕЯКІ СТАРОЗАПОВІТНІ ПАРАФРАЗИ ТА АЛЮЗІЇ В ПОЕЗІЇ Т. Г. ШЕВЧЕНКА

У статті йдеться про цикл поезій Т. Г. Шевченка «Псалми Давидові». У своїх переспівах він свідомо об'єднав дві важливі засади – біблійну та національну українську. Поет уперше переконливо і з надзвичайною художньою силою використав у контексті проблем України – національно-поетичних, духовних, соціальних – широку палітру релігійно-філософського та художнього світу Псалтиря.

Ключові слова: Шевченко, псалми, переспіви, мотиви й образи Псалтиря.

Appearance of cycle «The Psalms of David» was defined by poet's life and outlook, he consciously united in his variations two important principles – biblical and nationally Ukrainian. For the first time convincingly and with extraordinary artistic power in the context of Ukrainian problems (nationally poetic, spiritual and social) a wide palette of the religiously-philosophical and artistic world of the Psalter was used.

Key words: Shevchenko, psalms, variations, motifs and types.

Багато слів сказано про те, що Тарас Шевченко має зі своїм народом таємничий зв'язок, який діє не лише на рівні тем та образів його творів, а й на підсвідомому рівні. Його поезія, як пише Володимир Діброва, «завдяки своїй природній магії (або лише нам, українцям, зрозумілому символічному коду), доно-

http://www.etnolog.org.ua

сить до нас певні дуже важливі універсальні істини. Навіть, якщо ми їх і не вповні усвідомлюємо» [Діброва 1997, с. 54]. Такий рідкісний зв'язок поета зі своїм народом намагалися пояснити різними причинами: соціальними, естетичними, містичними, особистими (П. Куліш: «Шевченко перше всіх запитав наші німі могили, що вони таке, і одному тільки йому дали вони ясну, як Боже слово, одповідь»).

Якщо існує такий феномен, як душа народу, то Тарас Шевченко у своїй творчості, безумовно, сягнув її глибин і зміг «поставити за словами» те, що зазвичай звідти вислизає. «Світ Шевченкової поезії (як і українська душа або вдача, яка її породила) – це є стихія. Щедра, бурхлива, емоційно наснажена, ніжна й жорстока» [Діброва 1997, с. 52]. Але, як стверджував Євген Маланюк, «Шевченко був, є і буде явищем згущенонаціональним в такій консистенції, що ще довго залишатиметься герметично-неприступним для більшості чужинців, навіть для українофільськи настроєних найближчих сусідів» [Маланюк 1962, с. 94].

І все ж зауважимо, що природна магія, символічний код, душа народу притаманні не тільки українській культурі та поезії, а й багатьом справді значним явищам людського духу. Навіть більше, можна з упевненістю твердити, що саме «згущене національне» явище в такій «консистенції» робить ці висоти духу надбанням усього людства. Наприклад, Старий Заповіт здається «герметично-неприступним». Коли ж читаємо його мовою іврит, то знаходимо в ньому і природну магію слова й образу, і символічний код, зрозумілий, здавалося б, лише тому народу, який створив цю велич духу, який має власну душу або вдачу, що її породила. Годі заперечувати, що Біблія взагалі та Книга Псалмів зокрема зробили чільний внесок у формування різних культур світу. Біблія та Псалми раз у раз ставали могутнім креативним фактором, який сприяв розвитку національних культур. Східні слов'яни зна-

http://www.etnolog.org.ua

ли псалми приблизно від 863 року, коли Псалтир переклали Кирило і Мефодій [Огієнко 1918], і для українців ознайомлення з Псалтирем розпочалося з часів Київської Русі – саме тоді розповсюджували біблійні книги в церковнослов'янському перекладі Кирила та Мефодія, і Псалтир був найпоширенішою книгою. Найперші списки Псалтиря відомі з XI ст. Рукописний кодекс Київський Псалтир було переписано уставним письмом 1397 року. Появі ж першого в Україні друкованого тексту Святого Письма – Острозької Біблії 1581 року – передувало кілька видань Псалтиря (1569–1570 рр. – Здолбунів; 1576 р. – Вільно; 1580 р. – Острог).

Псалтир, який Шевченко знав напам'ять ще з юних років, глибоко вплинув на поета і своїм змістом, і своєю поетичною красою. Власні твори він неодноразово називав псалмами: «Насміються на псалом той, що виллю сльозами» («До Основ'яненка» [Кобзар 1974, с. 52]); «… Воспою… псалом і тихим, і веселим» («Марія» [Кобзар 1974, с. 530]). Ніби вже з перших поетичних кроків відчував у собі те, що йому судилося: бути псалмоспівцем свого народу, будівничим його духу, його мови, його культури. Ось чому Тарас Шевченко не міг не звернутися до Псалтиря. Адже, Біблія була настільною книгою його життя. Поява циклу «Псалми Давидові» була зумовлена і життям, і світоглядом поета. Він свідомо об'єднав у своїх переспівах дві важливі засади – біблійну та національну українську, уперше переконливо і з надзвичайною художньою силою використав у контексті проблем України – національних, поетичних, духовних, соціальних – широку палітру релігійно-філософських і художніх світів Псалтиря.

Шевченко вибрав псалми для переспіву зовсім не випадково. Десять переписаних ним зі ста п'ятдесяти псалмів, з яких складається Псалтир, є ключовими, бо вони доволі точно відтворюють усю духовну силу цієї важливої книги.

http://www.etnolog.org.ua

Під час дослідження творчості Тараса Шевченка неможливо лишити осторонь біблійні джерела його світогляду або намагатися тлумачити їх як релігійність поета. Тарас Шевченко здавна залучав до своєї творчості біблійні джерела. А народні пісні знав і любив з дитинства. Тому не випадково у переспівах псалмів поет використав свій улюблений розмір – коломийковий вірш. Це відзначила М. Ласло-Куцюк: «Двотактний коломийковий вірш з його чіткою ритмічною організацією і синтаксичною впорядкованістю становив ідеальний засіб передачі українською мовою наскрізного паралелізму біблійного стиха. Це і спричиняється до стислості, енергійності і високої економії шевченківських обробок псалмів. Такої майстерності вже ніхто не досяг після нього. Таїна лежить не тільки в самому розмірі, а у вмілому його використанні, в гнучкості шевченківського коломийкового вірша, бо ж частина Кулішевих перекладів псалмів здійснена коломийковим віршем, та вони слабші за самі ж його переклади, здійснені в ямбах» [Ласло-Куцюк 1979, с. 69].

Як приклад, розглянемо переспіви 132-го, 136-го і 149-го псалмів, зробивши деякі попередні зауваження. Дослідження онтологічного зв'язку поета з Біблією здійснюватимемо із застереженням: ітиметься тільки про Старий Заповіт, про духовну традицію, яка зветься «іудейсько-християнською», про ставлення Шевченка до неї. До речі, обмеження «тільки однією стороною – розкриттям глибинного зв'язку зі Старим Заповітом» запропонувала свого часу М. Ласло-Куцюк: «Розкриття зв'язку з християнськими концептами – завдання окреме, і ми цього аспекту не торкаємось» [Ласло-Куцюк 1979, с. 65].

Псалом – це передусім пісня, яку співають під час Богослужінь у християнських храмах, та ще за різних урочистостей. Пісня, яка наповнює людей побожністю, гарним, святковим настроєм. Така пісня має бути лаконічною, щоб усі могли її легко запам'ятати. Але водночас у ній акумулюється віковіч-

http://www.etnolog.org.ua

на мудрість народу. Яскравим прикладом такої святкової пісні є 132-й псалом. Перед автором переспіву постало завдання, з яким він раніше не стикався. Якщо в попередніх творах йому потрібно було передавати філософські роздуми автора псалма, доносити до читача явний і прихований зміст, то тут Шевченкові довелося відтворювати поетичний шедевр, апробований часом. І йому вдалося це здійснити. Як зазначає В. Щурат, «Шевченко розширив цей псалом, але так вміло, що зробив з нього перлу поезії» [Щурат 1905, с. 27]. Справді, бездоганний мистецький смак поета, його глибоке розуміння суті Святого Письма дозволили йому з трьох віршів першоджерела зробити 22-рядковий шедевр. Читач, який добре знає оригінальний староєврейський текст, не може уникнути відчуття (майже містичного, бо воно, звісно, не є вадою справжньої поезії), що перші два рядки переспіву мають однакову кількість складів, порівняно з івритом, де ці рядки – улюблена споконвіку народна пісня. Це містичне враження посилюється ще й тим, що 22 – це кількість літер в івритській абетці. Порівняймо тексти автора псалма царя Давида і переспів Шевченка. Задля повноти картини подаємо дві версії перекладів: **I** – підрядковий переклад автора статті; **II** – канонізований переклад Біблії українською мовою митрополита Іларіона Огієнка.

I. 1 Як же гарно та любо жити
братам укупі!
2 Немов найліпше миро на голову,
що стікає на бороду, на бороду
Ааронову, що спливає на край
шат його!
3 Немов роса Хермонська, що
спадає на гори Сіони, бо там
наказав Господь благословення
життя по віки.

קלג

[1] שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, לְדָוִד הִנֵּה מַה־טּוֹב וּמַה־נָּעִים;
שֶׁבֶת אַחִים גַּם־יָחַד:
[2] כַּשֶּׁמֶן הַטּוֹב עַל־הָרֹאשׁ, יֹרֵד, עַל־הַזָּקָן
זְקַן־אַהֲרֹן; שֶׁיֹּרֵד, עַל־פִּי מִדּוֹתָיו:
[3] כְּטַל־חֶרְמוֹן, שֶׁיֹּרֵד עַל־הָרְרֵי צִיּוֹן כִּי שָׁם צִוָּה
יְהוָה אֶת־הַבְּרָכָה: חַיִּים, עַד־הָעוֹלָם:

http://www.etnolog.org.ua

II. 1 Оце яке добре та гарне яке, –
щоб жити братам однокупно!
2 Воно – як добра олива,
на голову, що спливає на
бороду, Ааронову бороду,
що спливає на кінці
одежі його!
3 Воно – як гермонська
роса, що спадає на гори
Сіону, бо там наказав
Господь благословення
повіквічне життя

Чи є що краще, лучше в світі,
Як укупі жити,
З братам добрим добро певне
Пожить, не ділити?
Яко миро добровонне
З голови честної
На бороду Аароню
Спадає росою
І на шитії омети
Ризи дорогої;
Або роси єрмонськії
На святії гори
Високії сіонськії
Спадають і творять
Добро тварям земнородним,
І землі, і людям, –
Отак братів благих своїх
Господь не забуде,
Воцариться в дому тихім,
В сім'ї тій великій,
І пошле їм добру долю
Од віка до віка

[Шевченко 2000, с. 63].

Коментуючи переспів цього псалма, В. Щурат зазначає: «Найбільшому розширенню підпав сам конець псалма. Порівняння в церковнім тексті – то більше натяки, ніж порівняння; гадки їх не висловлені до краю. Те, чого з трудом належить догадуватися, Шевченко виразив ясно і прецизно» [Щурат 1905, с. 23]. Отже, Шевченко знову розвиває натяки, які знаходить в оригінальному тексті Священного Писання, насиченому образами й алегоріями. Текст псалма перетворюється на український літературний шедевр. Цей переспів цікавий своєю насиченістю біблійними власними назвами. У деяких творах Шевченко випускає давньоєврейські реалії, наближаючи

http://www.etnolog.org.ua

давній текст до сьогодення. Цього разу – усе навпаки. Біблійний образ, у якому згадується і добровонне миро, і єрмонські роси, і гори Сіонські, і Мойсеїв брат Аарон, чи не вперше сповна передається українським поетом. Головна думка псалма – заклик до єдності народу перед Богом – досконало відтворена в переспіві. Шевченкові близька ця думка, адже він убачає майбутнє в єдності народу, у тому, що ворожнечу та розбрат буде подолано.

І в цьому псалмі, і в усій Біблії наскрізною є думка про те, що народ становить дружну сім'ю. Вона декларується в останніх рядках переспіву. Ці рядки автор використав й у своєму чи не найвідомішому «Заповіті».

Переспівуючи Псалтир, Шевченко немов перевіряє себе і свій талант, з'ясовуючи, чи під силу йому створити вірші, що стали б поряд із біблійним текстом. Вибір псалмів для переспіву підтверджує думку, що поет бажав піддати себе випробуванню. Адже поряд з віршами із ще не зовсім розшифрованим змістом, ми можемо побачити й цілком зрозумілі тексти, як-от щойно розглянутий псалом. Випробування і справді було важким. Витримавши його, Шевченко істотно збагатив свою музу. Поетичні знахідки продовжують своє існування в його творчості, набираючи вигляду наскрізних тем поезії. Переспів 132-го псалма переконливо доводить, що Шевченкові під силу було створити перлину української літератури навіть із загальновідомого та улюбленого твору, адекватна передача якого є непростим завданням. На початку 1861 року Т. Шевченко видав укладений ним «Букварь южнорусский» – посібник для навчання грамоти українською мовою, у якому вмістив 132-й псалом у власному переспіві.

Мабуть, найвідомішим з усього циклу є 136-й псалом. Хронологічно він пов'язаний з подіями початку занепаду держави євреїв за Давида й Соломона. Досить цікавим є

http://www.etnolog.org.ua

сам факт появи цього псалма у збірці, яку традиційно приписують одному з наймогутніших єврейських царів. Автор псалма поєднує описи найвеличніших досягнень з картинами поневірянь. У цьому неважко знайти повчальний зміст. Якщо в Книзі Еклезіаста безпосередньо йдеться про непевність долі, то Книга псалмів змушує читача самостійно переконатися в такій непевності. Стилістично 136-й псалом добре вписується в загальну канву Псалтиря. З одного боку, це цілком природно, адже йдеться про цілісний твір. А з другого боку – це не може не викликати подиву. Адже історичні обставини докорінно змінюються, й автор псалмів має говорити тепер не з позиції зухвалої зверхності, а з позиції приниженості та зневіри.

Очевидно, тут Старий Заповіт подає нам приклад справжньої, духовної, а не поверхової релігійності. Істинна віра полягає в дотриманні Закону Божого, незважаючи на історичні обставини. На вершині могутності Ізраїльського царства, а згодом у вавилонському полоні, євреї не втратили системи координат, шанобливого ставлення до Бога, свого духу, який не дозволяє впадати у відчай у часи скрути чи надмірного вивищуватися в часи благоденства.

Не дивно, що Шевченко обрав для переспіву цей псалом. Він не міг пропустити мінорний текст Псалтиря, який написано за дуже несприятливих зовнішніх обставин. Утім, на цей псалом звернув увагу не лише Шевченко. Він був дуже популярним в українській літературі Шевченкової доби, як, до речі, й сама історична колізія вавилонського полону. Події, відображені у псалмі, у різних контекстах використовували видатні українські письменники, поети та публіцисти. Із цього погляду 136-й псалом є дуже привабливим. Не важко провести паралель між вавилонським полоном євреїв і майже таким самим становищем українців крізь віки. Історія засвідчила остаточну перевагу саме полонених над сво-

http://www.etnolog.org.ua

їми поневолювачами – полонених, які змогли зберегти себе й залишитися в сім'ї народів, у той час, як поневолювачі зійшли з історичної сцени. Аналіз Шевченкового переспіву дозволяє зрозуміти, що саме поет вважав найважливішим у цьому псалмі. Наводимо паралельно власний підрядковий переклад з давньоєврейської (I), переклад митрополита Іларіона тексту псалма 136 (II) і текст Шевченкового переспіву цього ж псалма.

I. 1 Над річками Вавілоні
там сиділи ми й ридали,
як споминали Сіон.
2 На вербах, серед неї,
повісили ми арфи наші.
3 Бо ж там вимагали від нас
поневолювачі наші пісень
і утискувачі наші – веселощів:
«Співайте нам із пісень Сіонських».
4 Як заспіваємо пісню
Господню на чужій землі.
5 Якщо я забуду тебе, Єрусалиме,
хай забудеться правиця моя.
6 Хай язик мій до піднебіння
прилипне, якщо не споминатиму
тебе, якщо не піднесу Єрусалима
понад головну радість свою.
7 Згадай, о Господи,
синам Єдома – про день
Єрусалима, що віщали:
«Руйнуйте, руйнуйте аж
до самих підвалин його!»
8 Дочко Вавілонська,
пограбована дощенту, блаженний,
хто відплатить тобі за твій
чин, що ти нам заподіяла.
9 Блаженний, хто, вхопивши,
розіб'є твої немовлята об скелю.

קלז

עַל נַהֲרוֹת בָּבֶל, שָׁם יָשַׁבְנוּ גַּם־בָּכִינוּ; בְּזָכְרֵנוּ,
אֶת־צִיּוֹן:

2 עַל־עֲרָבִים בְּתוֹכָהּ, תָּלִינוּ, כִּנֹּרוֹתֵינוּ:

3 כִּי שָׁם שְׁאֵלוּנוּ שׁוֹבֵינוּ דִּבְרֵי־שִׁיר וְתוֹלָלֵינוּ
שִׂמְחָה; שִׁירוּ לָנוּ, מִשִּׁיר צִיּוֹן:

4 אֵיךְ, נָשִׁיר אֶת־שִׁיר־יְהוָה; עַל, אַדְמַת נֵכָר:

5 אִם־אֶשְׁכָּחֵךְ יְרוּשָׁלִָם, תִּשְׁכַּח יְמִינִי:

6 תִּדְבַּק־לְשׁוֹנִי לְחִכִּי אִם־לֹ֝א אֲזָכְרֵכִי אִם־לֹ֝א
אַעֲלֶה אֶת־יְרוּשָׁלִַם; עַל, רֹ֝אשׁ שִׂמְחָתִי:

7 זְכֹ֥ר יְהוָה לִבְנֵי אֱדוֹם, אֵת יוֹם יְרוּשָׁלִָם
הָאֹ֥מְרִים עָרוּ עָרוּ; עַד, הַיְסוֹד בָּהּ:

8 בַּת־בָּבֶל, הַשְּׁדוּדָה אַשְׁרֵי שֶׁיְּשַׁלֶּם־לָךְ;
אֶת־גְּמוּלֵךְ, שֶׁגָּמַלְתְּ לָנוּ:

9 אַשְׁרֵי שֹׁ֥אֵחַז וְנִפֵּץ אֶת־עֹ֝לָלַיִךְ, אֶל־הַסָּלַע:

http://www.etnolog.org.ua

II. 1 Над річками Вавілонськими
там сиділи ми та й плакали,
коли згадували про Сіона.
2 На вербах у ньому
повісили ми свої арфи,
3 співу бо пісні від нас
там жадали були
поневолювачі наші,
а веселощів – наші мучителі:
«Заспівайте но нам
із Сіонських пісень!»
4 Як же зможемо ми заспівати
Господнюю пісню
в землі чужинця?
5 Якщо я забуду за тебе,
о, Єрусалиме, – хай
забуде за мене правиця моя!
6 Нехай язик мій до мого
піднебіння прилипне,
якщо я не буду тебе пам'ятати,
якщо не поставлю я
Єрусалима на радість
найвищу свою!
7 Пам'ятай же, о Господи,
едомським синам про день
Єрусалима, як кричали вони:
«Руйнуйте, руйнуйте аж
до підвалин його!»
8 Вавилонськая дочко,
що маєш і ти ограбована
бути, – блажен хто заплатить
тобі за твій
чин, що ти нам заподіяла!
9 Блажен хто ухопить
та порозбиває об скелю і твої
немовлята!

На ріках круг Вавилона,
Під вербами в полі,
Сиділи ми і плакали
В далекій неволі
І на вербах повішали
Орга́ни глухії,
І нам стали сміятися
Едомляне злії:
«Розкажіть нам пісню вашу,
Може й ми заплачем.
Або нашу заспівайте,
Невольники наші».
Якої ж ми заспіваєм?..
На чужому полі
Не співають веселої
В далекій неволі.
І коли тебе забуду,
Ієрусалиме,
Забвен буду, покинутий
Рабом на чужині.
І язик мій оніміє,
Висохне, лукавий,
Як забуду пом'янути
Тебе, наша славо.
І Господь наш вас пом'яне,
Едомські діти,
Як кричали ви: «Руйнуйте,
Руйнуйте, паліте
Сіон святий». Вавилоня
Дщере окаянна!
Блаженний той, хто заплатить
За твої кайдани!
Блажен! Блажен! Тебе, злая,
В радості застане
І розіб'є дітей твоїх
О холодний камень

[Шевченко 2000, с. 70, 71].

http://www.etnolog.org.ua

Можна побачити, що цей переспів відрізняється від решти. У ньому практично немає купюр, порівняно з оригінальним текстом. Натомість деякі фрагменти переспівано навіть детальніше. Вражає ретельність, з якою Шевченко відтворив головні змістові моменти оригінальної поезії. Очевидно, цей твір справив на поета неабияке враження, а тому і ставлення до нього було особливим. Аналізуючи Шевченкові переспіви 43-го і 149-го псалмів, В. Щурат наголошує на тому, що поет випускає частину тексту: «Згадка про Ізраїля і синів сіонських псувала б характер псалма, який случайно виходив щироукраїнським» [Щурат 1905, с. 23]. Із Щуратом важко не погодитися, адже переспів сприймається як цілком сучасний та оригінальний твір. До речі, те саме можна сказати і про всі біблійні переспіви, а не лише про переспіви псалмів.

Шевченко, проводячи паралелі між біблійним змістом і своїм часом, вдається до логічних замін, у результаті чого в старозаповітних текстах з'являються згадки про Україну. Це явище, як свідчить проведений аналіз, можна вважати нормальним для Шевченкових переспівів.

Але 136-й псалом становить виняток із цього правила. У ньому Шевченко йде немовби проти власної традиції. Зберігаючи давньоєврейські реалії, він, що традиційно для переспівів, ретельно стежить за збереженням змістової частини твору. На самому початку в Шевченка з'явився додатковий рядок. Його немає ні в оригінальному тексті, ні в тих перекладах, якими, ймовірно, послуговувався поет. Він наголошує, що люди перебували «під вербами в полі», що означає їхнє вкрай злиденне становище. Єврейські біженці опинилися просто неба, а для Шевченка, який сам добре знав, що таке злидні, це не просто поетичний образ – це констатація жахливого становища людей.

Далі поет описує діалог між гнобителями та гнобленими. Цікаво, що і в оригіналі, і в перекладах едомляни про-

http://www.etnolog.org.ua

сто вимагають від євреїв пісень і веселощів. У Шевченка ж вони глузують зі становища своїх полонених. Це глузування з'являється, очевидно, не випадково. Воно траплялося в оригіналі та переспіві 43-го псалма, де євреї, звертаючись до Бога, кажуть, що вороги глузують з них. Це дуже сильний образ – адже глузування становить крайній ступінь зневаги. Тому Шевченко вирішив використати його в 136-му псалмі тоді, коли треба було підкреслити тяжке становище полонених.

А потім перед Шевченком постає необхідність передати чи не найважливіший момент усього псалма. Немає нічого гіршого для віруючого в Бога єврея, ніж забути Єрусалим, або, якщо розшифрувати ці слова, забути Закон Божий. Знову з'являється в переспіваному псалмі цей мотив, і знову Шевченко ставиться до нього дуже серйозно. Він уводить в українську мову традиційні давньоєврейські звороти. Це вдається йому настільки вдало, що кумедні на перший погляд присягання набирають справді біблійного пафосу. Можна припустити, що в цьому разі Шевченко говорить, власне, і від себе, адже він уже перебував на чужині до того, як написав ці переспіви. Так чи інакше, але слід визнати, що Шевченкове: «І коли тебе забуду, / Ієрусалиме, / Забвен буду, покинутий, / Рабом на чужині. / І язик мій оніміє, / Висохне, лукавий, / Як забуду пом'янути Тебе, / наша славо!» – перевершує всі рядки слов'янських перекладів цього псалма, а також найточніше передає пафос та інтонацію відповідної давньоєврейської формули. Певною мірою Шевченко відроджує у своїй поезії прадавню символіку, яку цивілізація, що розвивається, залишає в минулому.

Нарешті, в останній змістовій третині переспіву поет пом'якшує біблійну жагу помсти, яка особливо яскраво виокремлюється в церковних перекладах. Останні безпосередньо закликають Бога відплатити Вавилонові якнайжорстокі-

http://www.etnolog.org.ua

ше, тоді як Шевченко (цілком у руслі своєї гуманної традиції, що її було закладено в попередніх псалмах) лише констатує, що для злих настане розплата і запорукою цієї розплати є справедливий Бог, який карає неправедних. Гуманістична концепція Шевченка змушує його змінити зміст останнього рядка. Поет не вважає, що блаженною буде та людина, яка наважиться на вбивство дітей навіть із помсти. Він пише, що це зробить «злая», тобто доля, і будь-яка людина буде лише виконавцем цієї долі.

Таким чином, у цьому переспіві ми ще раз бачимо дивовижне розуміння Шевченком біблійної філософії народу, який зберігав себе завжди – і в радості, і в горі. Це розуміння поєднане з християнськими гуманістичними мотивами, без яких неможливо було в XIX ст. переповідати Біблію, написану в значно жорстокіший час.

У псалмі, який приваблював багатьох мистців своєю прихильністю до долі та прагнень українського народу, Шевченко не шукає якихось прямих паралелей. Він продовжує послідовно переносити на український ґрунт велику біблійну істину, яка має допомогти його рідному народові й у години неволі та лихоліть, й у години щастя. Шевченкові не потрібні спрощені аналогії. Він підкреслює це, повністю зберігаючи прадавні деталі псалма. Водночас він робить дуже багато, даючи людям надію та приклад, як поводитися в тих обставинах, у яких, здається, немає виходу. Це важливо, оскільки Шевченко не вдається до буквалістських історичних паралелей. У псалмі, де паралель ніби лежить на поверхні, він утримується від бажання використати її. Він підкреслює той факт, що його переспіви ґрунтуються не на вульгарному, а на поняттєвому, категоріальному паралелізмі. Раніше під час аналізу циклу переспівів було вказано на важливість першого псалма [Радуцький 1996, с. 123–124]. У Псалтирі, яким послуговувався Шевченко, цей псалом, власне, був пе-

http://www.etnolog.org.ua

редостаннім, але за змістом якраз він мав би завершувати весь цикл.

Річ у тім, що більшість псалмів – це молитви та звернення людей до Бога. Грішники живуть у реальному світі, сповненому труднощів і несправедливості, у яких часто винні вони самі. Люди благають Бога звернути на них увагу, посприяти вирішенню їхніх проблем, установити справедливий порядок. З текстів різних псалмів та з їхніх переспівів перед Т. Шевченком постають не герої, а звичайні люди, подібні до кожного з нас. Їхні переживання добре знайомі нам, як і їхні звернення до Бога. Саме така особливість псалмів – через переспіви Шевченка – зумовила їх органічне входження в українську літературу. Звісно, це стало можливим лише завдяки генію народного поета, який зумів розгледіти в давніх священних текстах описи сучасного йому буття. Шевченко, зрозумівши сам, робить зрозумілим і для нас усіх, що його «малі й німі» – рідні брати й сестри «убогих сиріт, злидарів і бідаків» Псалтиря; що проблеми українців XIX ст., які страждають від «злих, лютих, несправедливих», мало чим відрізняються від проблем Давидових сучасників.

Це, мабуть, підштовхує його до створення нового молитовника українського народу на базі найавторитетнішого релігійного тексту, зміст якого втрачається майже на очах. Так з'являються переспіви, у кожному з яких постають одвічні проблеми людства – про боротьбу добра та зла, про вибір шляху в житті, про справедливість, про сім'ю, про народ.

Кожен з переспівів має надихати людей, що впали у відчай. Кожен з них говорить про те, що ми мусимо жити по правді та сподіватися на те, що саме Божа правда врешті-решт переможе, незважаючи на тимчасову перевагу зла. Упевненість у тому, що так усе й буде, виражають завер-

http://www.etnolog.org.ua

шальні псалми Псалтиря. Вони справляють враження, ніби їхні автори дожили до часів перемоги добра. Один з таких псалмів і завершує цикл переспівів Шевченка, який не менше стародавніх авторів розумів важливість радісного фіналу. Порівняємо тексти оригіналу 149-го псалма та його переспіву Т. Шевченком.

I. 1 Співайте Господеві пісню новую,
восхваліть Його на зборі
праведників.
2 Хай Ізраїль радіє
творінням Його,
сини Сіону хай Царем своїм
веселяться!
3 Хай хвалять ім'я його танком,
грою на бубні та архві, хай
співають Йому.
4 Бо благоволить
Господь народові
своєму, прикрашає смиренних
спасінням.
5 Хай торжествують праведні
у славі,
радіють на ложах своїх.
6 Хвала Богові хай буде на устах
їхніх, і меч обосічний – у руці
в них.
7 Щоб помстити народам і
покарати племена.
8 Царів їхніх пов'язати кайданами,
а вельмож їхніх – в залізнії пути;
9 Щоб учинити над ними суд
написаний.
10 Він – величність
всіх праведників
Його!
Алілуйя.

קנ

הַלְלוּ יָהּ שִׁירוּ לַיהוָה שִׁיר חָדָשׁ: תְּהִלָּתוֹ, בִּקְהַל
חֲסִידִים:

יִשְׂמַח יִשְׂרָאֵל בְּעֹשָׂיו; בְּנֵי־צִיּוֹן, יָגִילוּ בְמַלְכָּם:

יְהַלְלוּ שְׁמוֹ בְמָחוֹל; בְּתֹף וְכִנּוֹר, יְזַמְּרוּ־לוֹ:

כִּי־רוֹצֶה יְהוָה בְּעַמּוֹ; יְפָאֵר עֲנָוִים, בִּישׁוּעָה:

יַעְלְזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד; יְרַנְּנוּ, עַל־מִשְׁכְּבוֹתָם:

רוֹמְמוֹת אֵל בִּגְרוֹנָם; וְחֶרֶב פִּיפִיּוֹת בְּיָדָם:

לַעֲשׂוֹת נְקָמָה בגוֹיִם; תּוֹכֵחֹת, בַּל־אֻמִּים:

לֶאְסֹר מַלְכֵיהֶם בְּזִקִּים; וְנִכְבְּדֵיהֶם, בְּכַבְלֵי בַרְזֶל:

לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כָּתוּב. הָדָר הוּא לְכָל־חֲסִידָיו,
הַלְלוּ־יָהּ:

http://www.etnolog.org.ua

II. 1 Заспівайте для Господа
пісню нову,
Йому слава на зборах святих!
2 Хай Ізраїль радіє
Творцем своїм, хай Царем
своїм тішаться діти Сіону
3 Нехай славлять Ім'я Його
танцем, нехай вигравають
для Нього на бубні та гуслях,
4 бо знаходить Господь
уподобу в народі Своїм
прикрашає покірних спасінням!
5 Хай радіють у славі святі,
хай співають на ложах своїх,
6 прославлення Бога – на їхніх
устах, а меч обосічний –
ув їхніх руках
7 щоб чинити між племенами
помсту, між народами – кари,
8 щоб їхніх царів пов'язати
кайданами, а їхніх вельмож –
ланцюгами,
9 щоб між ними чинити суд
написаний!
Він – величний для всіх
богобійних!
Алилуя!

[Переклад
митрополита Іларіона]

Псалом новий Господеві
І новую славу
Воспоєм честним собором,
Серцем нелукавим;
Во Псалтирі і тимпані
Воспоєм благая,
Яко Бог кара неправих,
Правим помагає.
Преподобнії во славі
І на тихих ложах
Радуються, славословлять,
Хвалять ім'я Боже;
І мечі в руках їх добрі,
Острі обоюду,
На отмщеніє язикам
І в науку людям.
Окують царей неситих
В залізниє пута
І їх славних оковами
Ручними окрутять,
І осудять губителей
Судом своїм правим
І вовіки стане слава,
Преподобним слава

[Шевченко 2000, – с. 77].

Отже, основним спрямуванням оригінального псалма є віра в те, що неодмінно настануть щасливі часи, праведники торжествуватимуть, а грішники, царі й вельможі опиняться в кайданах. Однак гармонії в царстві праведників передує акт помсти. Праведники матимуть змогу помститися своїм кривдникам і самі виконають вирок, призначений Богом. Шевченко, який доти пом'якшував усе, що в оригіналі було пов'язане з ідеєю помсти, цього разу, навпаки, ретельно відтворив зміст

http://www.etnolog.org.ua

псалма. У його лексиці навіть з'явилося дещо архаїчне слово «отмщеніє», запозичене з тексту церковнослов'янського перекладу. Чим пояснити таку зміну настрою поета? Чому він так кардинально змінює акценти? Відповідь на ці запитання слід шукати в аналізі контексту вживання поняття «помста» в різних випадках. Річ у тім, що в попередніх псалмах ідеться про буденне життя, яке, на думку псалмоспівця, буквально насичене жадобою помсти. У дохристиянському суспільстві помста була самозрозумілою категорією звичаєвого права. Така позиція, зрозуміло, не могла бути прийнятною для цивілізованої людини в XIX ст. У 149-му псалмі помста набирає характеру остаточної битви між Добром і Злом, символізує прихід нової ери. Такий контекст не змушує Шевченка закликати людей до кривавих розправ. У переспіві він просто констатує, що сили Зла не безмежні й час, коли Добро переможе, неодмінно настане. Природно, що слідом за першоджерелом він використовує образ військової перемоги.

Саме цим можна пояснити й те, що поет вживає не насичене конкретним змістом і всім відоме слово «помста», яке викликає негативні асоціації, а значно абстрактніше поняття «отмщеніє», що має характер радше невідворотного природного явища, якому не потрібно допомагати. Таким чином, Шевченко знову пом'якшив жорстокість, що є в оригіналі, хоча й повністю погодився з його провідною думкою. Цьому також сприяє переспів активного «щоб чинити між племенами помсту», «царів пов'язати кайданами» – пасивним «окують царей неситих». Тобто, у Шевченка знову йдеться про те, що все станеться саме собою і добрим не доведеться брати активну участь у каральних акціях, навіть тоді, коли вони зумовлені справедливим почуттям помсти.

Переспів псалма насичений лексемою «слава», що є однією з найулюбленіших у Шевченка. Далі зупинимося детальніше на вживанні цього поняття у псалмах. Нині ж варто зазначи-

http://www.etnolog.org.ua

ти, що, використовуючи вказану лексему, Шевченко підкреслює урочистий характер псалма. Якщо раніше «слава» зрідка з'являлася в переспівах – часто поруч із «неславою», – то тут цим поняттям насичений буквально весь псалом. Спробуємо простежити за тим, у якій послідовності Шевченко його вживає. По-перше, праведні «славословлять» ім'я Боже. Підносити Божу славу поет закликає постійно. Крім того, «во славі», яка, очевидно, є відлунням всеосяжної «Божої слави», перебувають «преподобнії», тобто праведні. Уживається ця лексема й у значенні «лихої слави», яка збігається з неславою – тієї славою, котра виявляється лише мороком, що врешті-решт розсіюється. Така слава належить «царям неситим», на яких, як відомо, чекають кайдани.

Переспів завершується щирою обіцянкою:

І вовіки стане слава,
Преподобним слава.

Саме слава стає для Шевченка символом прийдешньої гармонії. Остання наступить, на думку поета, тоді, коли остаточно зіллються два ключових поняття: добро та слава.

Цикл Шевченкових переспівів відкриває псалом, у якому йшлося про те, що людина сама обирає свій шлях, за власним розсудом приєднується до табору добрих або злих. Наступні переспіви в тих чи інших варіантах порушують тему одвічної боротьби Добра і Зла, що точиться на землі. А останній переспів циклу сповіщає про невідворотність остаточної перемоги Добра й об'єднання цього поняття з поняттям Слави. Та й сам Шевченко свій переспів 149-го псалма повторює в поемі «Неофіти». Ось що писав про це В. Щурат: «Перше, що Шевченко навіть в найсвобідніших наслідуваннях вірно придержується гадок тексту; друге, що в обсягу тексту він робить незначні зміни в формі пропусків і вставок, або розширень і скорочень, щоб надати своїм псалмам характеру

http://www.etnolog.org.ua

національного, політичного, чи більш світського; третє, що всі зміни, які робить Шевченко в церковнім тексті, виходять лиш на користь єго наслідовань, приспорюють їм ядерности і ясности, декуди звязкости гадок, – а ніколи не будять несмаку» [Щурат 1905, с. 30].

Можна погодитися з думкою літературознавця. Справді, Шевченко у своїх переспівах ретельно зберігає глибинний зміст біблійних текстів, удаючись при цьому до його тлумачення. Тому інколи переспіви видаються зрозумілішими читачам, ніж самі псалми. Це дає нам право стверджувати, що Шевченку вдалося створити те, що він задумав: переспіви, тобто твори, що переносили б екзотичні образи Давнього Сходу на ґрунт української культури. Імовірно, написанню кожного переспіву передували роки роздумів Шевченка над оригінальними псалмами. Можна додати до висновків Щурата, що переспіви Шевченка часто-густо повертають християнам автентичний зміст псалмів, порушений інколи неканонізованими перекладами Біблії на окремі національні мови. Досить часто текст Шевченка точніше передає суть думки, аніж ті переклади, якими він послуговувався. Тим паче, деякі із Шевченкових знахідок використовувалися в подальших перекладах псалмів українською мовою.

Такий феномен можна пояснити насамперед унікальним літературним і мовним хистом Шевченка, титанічною роботою над осмисленням псалмів, чим протягом усього життя переймався Тарас Григорович. Створення переспівів було логічним наслідком регулярних студій мистця й поета над Святим Письмом. Псалми з дитинства стали частиною Шевченкового світогляду. Саме завдяки цьому, за допомогою переспівів, поет зміг зробити Псалтир і всю Біблію органічним складником духовного життя українців.

Звернімося також до теми паралельності історичного буття персонажів книг Старого Заповіту та творів Шевченка. Їх роз-

http://www.etnolog.org.ua

діляють не лише тисячоліття. Ні з погляду історика, ні з погляду культуролога неможливо припускатися думки щодо проведення прямих паралелей у суспільному та особистому житті юдеїв біблійної доби та українців Шевченкової. Користуючись термінологією Освальда Шпенглера, слід зазначити, що культурне життя цих двох цивілізаційних утворень не було ні гомологічним, ні аналогічним (під культурним життям слід розуміти весь обсяг культурної діяльності людини, зокрема й суспільно-політичну активність).

Процеси, що відбувалися на Близькому Сході задовго до зародження сучасної європейської цивілізації, та ті, які бачив Шевченко в Україні першої половини й середини XIX ст., мали зовсім різні характери, відмінні причини та неоднакові наслідки. Якщо про процеси в Україні ми можемо сказати, що розуміємо їхню суть (через хронологічну та культурну близькість до нашого часу), то процеси, свідками яких стали автори псалмів, ми можемо лише намагатися інтерпретувати, адже для їх розуміння нам потрібно було б увійти в простір і час малознайомої для нас культури. Ці процеси так само були не до кінця зрозумілі й Шевченкові, який, до речі, не намагався у своїх творах іти за всіма історичними фактами: згадаймо лише про фрагмент, у якому він змусив єврейського царя пасти свиней [Шевченко 1974, с. 274].

Отже, слід виважено й обережно ставитися до безпосередніх паралелей між історичними долями двох народів, паралелей, які нібито використав у своїй творчості Шевченко. Інакше ми стали б на шлях дилетантизму, примітивізму. Можна навести думку академіка О. Білецького, який до подій біблійних часів підходив із сучасних йому позицій. Це дозволило говорити йому і про «присутність» Біблії, і про Шевченкове її тлумачення так: «Але головним творцем літератури, об'єднаної в Біблію, є все ж народ, який колись у ліриці псалмів висловлював свої невиразні сподівання, у книгах "пророків" протестував проти

http://www.etnolog.org.ua

гніту царів, багатіїв і самої ж жрецької аристократії. Тяжко іноді в цих текстах почути голос народної маси серед інших голосів, які намагаються його заглушити. Шевченко почув його і в Біблії. Твори, які стільки разів служили і служать цілям експлуатації, цілям затемнення, він зумів використати для цілей революційної боротьби» [Білецький 1965, с. 286].

Сьогодні, коли чимало написано про неприйнятність застосування класового підходу у вивченні історії, неповнота (а отже, і некоректність) висновків деяких радянських дослідників стає очевидною. Однак такими ж некоректними є й інші спроби осучаснити біблійні часи, навіть тоді, коли їх роблять з діаметрально протилежних позицій.

Тут читач міг би закинути нам докір щодо розмов про паралелізм. Цей закид є цілком слушним, але віднести його слід передусім до тих дослідників, які намагаються проводити дуже прямі історичні паралелі. Ми ж, роблячи це, підкреслюємо, що вони носять суто літературний характер. Ідеться лише про використання Шевченком біблійної літературної традиції.

Отже, ще раз зазначимо, що будь-які спроби вести мову про те, що Шевченко розкриває паралелі між історичним або культурним буттям прадавніх євреїв і українців XIX ст., є некоректними. Фактично, ті, хто намагаються стверджувати це, звинувачують Шевченка в елементарному історичному та культурному невігластві, відсутності в нього самого історичного чуття.

Аналізуючи твори Шевченка, зокрема біблійні переспіви, ми переконуємося, що ці звинувачення марні й безпідставні. Насправді Шевченко не думав наводити прямі історичні паралелі. Хіба було схожим становище полонених євреїв у Вавилоні та українців у Російській імперії? Достатньо побіжного погляду на ситуацію, аби переконатися, що підстав для порівняння практично не існує. Для історичного періоду

http://www.etnolog.org.ua

вавилонського полону євреїв було властиве існування держав-паразитів, які спеціалізувалися не на виробництві, а на війнах, що приносили їм найбільші прибутки. На той час ці держави лише вступали в стадію економічного розвитку, формувалися багатоетнічні імперії. До таких свого часу належали Єгипет, Ассирія, Вавилон, Мітанні, єврейська держава за часів Давида й Соломона, Персія, Китай, об'єднана єврейська держава (Юдея та Ізраїль) за часів Давида й Соломона.

В історичні часи, які передували вавилонському полону, за царів Давида й Соломона, єврейська держава саме перетворювалася на потугу, яка за рахунок військових перемог збільшила свою територію та зону впливу. (До речі, саме Давида можна вважати досить вдалим правителем-завойовником – фігур, аналогічних йому, історія не знає.) Певний час вона становила гідну конкуренцію послабленим тоді Єгипту, Ассирії та Вавилонії, які, очевидно, вбачали в цій державі своєрідну імперію зла.

В історії України протягом XVI–XIX ст. важко знайти щось подібне. Вона навіть не мала державної незалежності, погрожувати сусідам не могла, а супердержав (у розумінні геополітичної ситуації Стародавнього Сходу) взагалі не існувало.

Надалі, через низку внутрішніх (розпад єдиного царства, династійні чвари, послаблення армії) та зовнішніх (посилення сусідів, їхнє невдоволення геополітичними реаліями, реваншистськими настроями в цих країнах) причин, єврейська держава втратила свою могутність та стала жертвою сусідів. Вавилонська супердержава завдала державі євреїв остаточної політичної поразки. Згодом сталося те, що було цілком природним для суспільно-політичних реалій того часу. Ще ассирійці запровадили примусове переселення народів на нові землі в межах величезної імперії – з метою асимілювати їх та запобігти будь-яким повстанням. Цю практику успішно використовували тоді всі держави-переможниці (зокрема єврейська держава, яка переселила чимало вороже настроєних народів). Не дивно, що

http://www.etnolog.org.ua

до переселення євреїв на нові землі вдалися і правителі Вавилону. У ті часи це не була акція, спрямована саме проти євреїв, а добре відомий запобіжний захід.

Навряд чи хто-небудь зможе згадати приклади масштабного застосування подібної практики в Європі в Новий час, а тим більше – стосовно українців.

Переселений народ втратив свою історичну батьківщину, а тому не міг і думати про автономію або політичну незалежність. Він лише «орендував» вавилонські землі. А тому єдиним політичним гаслом для них могло стати лише повернення до святого Сіону. Нічого схожого неможливо знайти в історії України. Українці ніколи не втрачали своєї батьківщини, а тому гасло повернення до неї було б для них абсурдним.

Вавилонські можновладці практично не вживали заходів, спеціально спрямованих на асиміляцію євреїв. Вони вважали, що саме переселення буде сприяти цьому, і не помилялися, адже більша частина «полонених» справді залишилася на нових землях, асимілювалася. Для євреїв у той час першочерговою стала потреба збереження національних і культурних цінностей, створення неперервної культурної традиції: завдання не стільки політичне, скільки культурне. Отже, жодного історичного або культурного підґрунтя ця паралель не має. Та хочемо ще раз підкреслити, що, реконструюючи навіть такі дуже загальні історичні обставини, ми робимо це з позицій сьогодення, не беручи до уваги світосприйняття як простих людей, так і можновладців тієї епохи, яке – через відмінність культур – суттєво різнилося.

Водночас ми маємо право коректно говорити про пов'язаність біблійних реалій з реаліями часів Шевченка, до яких він вдається і які дозволяють проводити певні літературні, знакові та образні паралелі. Річ у тім, що Шевченко працював не з історичним матеріалом, не з історичними джерелами. Він працював з могутньою культурною традицією, яка формувалася протягом віків на основі біблійного всесвіту.

http://www.etnolog.org.ua

Ця традиція, як ми вже зазначали, вивела Біблію за межі історичних хронік і фактично відірвала її від реальної історії. Отже, Біблія стала позачасовим духовним, моральним та культурним феноменом, наповненим образами святих та символами життя, угодного Богові.

Знову звернімося до думки дослідниці Шевченкової творчості М. Ласло-Куцюк, яка пише із цього приводу: «І внаслідок цієї співзвучності стилю й візії Шевченка та старозаповітних пророків постійна праця конденсування і адаптації моделі відбувається так природно, так невимушено, що розкриття творчого процесу, завдяки якому з'являється новий твір, вимагає з боку дослідника особливої уваги. Це стосується в першій мірі аналізу символів. Шевченко повністю засвоїв мову символів, якими оперує Біблія, він не модернізує і не парафразує біблійну символіку, а проникає в її первісну, архетипову основу» [Ласло-Куцюк 1992, с. 80].

І тут ідеться не так про Біблію-літопис, як про літературний і філософський твір. Таку Біблію знав Шевченко. А така Біблія репрезентувала духовну історію людства і, зокрема, єврейства. Ця історія тримала ся і тримається на широкому колі наскрізних понять. Саме в ній Шевченко знаходить такі поняття, як добро, воля, доля, Бог, Божий суд, Божа кара, слава, які не стосуються справжньої історії євреїв, але складають їх сакральну історію. І саме ця сакральна історія стає паралельною до духовної історії України, до історії Шевченкової України, яка створюється автором як певний ідеал, втілення якого в життя стало б здійсненням віковічних мрій українського народу. Із цього погляду цілком коректно говорити про паралелі, які відкриває Шевченко в Біблії та в житті сучасних йому українців. Адже паралелі ці відбивають лише єдність духовних і моральних категорій, які мають забезпечити добро на землі. Ці паралелі краще було б назвати спробою наблизити Біблію до сьогодення.

http://www.etnolog.org.ua

Виходячи із цього, вважаємо за необхідне звернути особливу увагу на появу в біблійних переспівах наскрізних мотивів Шевченкової творчості та їхню біблійну інтерпретацію. Саме вони дозволяють говорити нам про паралелі, які проводить Шевченко для тлумачення біблійних категорій і образів на ґрунті української історії та культури.

Про національну рецепцію Біблії взагалі та зокрема про наскрізні мотиви й образи Шевченкової творчості та їх подальше опанування в українській поезії кінця XIX–XX ст. останнім часом написано чимало. Згадаємо таких авторів, як І. Дзюба [Дзюба 1998], В. Скуратівський [Скуратівський 1997], відзначимо монографічне дослідження І. Бетко [Бетко 1999], книжки О. Забужко [Забужко 1993, 1997], Г. Грабовича [Грабович 1998]. Розвідку із зазначеної тематики надрукував і автор цих рядків [Радуцький 1996].

Однак тема ця не вичерпана, вона чекає на нових дослідників, бо з року в рік творчі надбання Т. Шевченка постають перед нами все новими й новими гранями [Грабович 1998].

ЛІТЕРАТУРА

Бетко І. Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії XIX – початку XX століття. – К., 1999.

Біблія або Книга Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена [митрополитом Іларіоном Огієнком]. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2007.

Білецький О. Шевченко і західноєвропейські літератури // Зібр. творів: у 5 т. – К., 1965. – Т. 2.

Верещагин Е. Библеистика для всех. – М., 2000.

Грабович Г. Шевченко як міфотворець. Семантика символів у творчості поета. Перше видання. – К., 1991; друге видання. – К., 1998.

Дзюба І. Між культурою і політикою. – К., 1998. – С. 180–203.

http://www.etnolog.org.ua

Діброва В. Поет як структура рідної стихії (Думки з приводу книжки Г. Грабовича «Шевченко як міфотворець») // Сучасність. – 1997. – № 7–8.

Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. – К., 1993.

Забужко О. Шевченків міф України: спроба філософського аналізу. – К., 1997.

Ласло-Куцюк М. Оригінальність українських обробок псалмів // Велика традиція. – Бухарест, 1979.

Ласло-Куцюк М. Шевченківські наслідування пророкам // Вогонь і слово. Космогонічний міф на Україні. – Бухарест, 1992.

Маланюк Є. Книга спостережень: проза. – Торонто, 1962.

Огієнко І. Українська культура. – К., 1918.

Псалтир: книга псалмів. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2008.

Радуцький В. «Псалми Давидові» очима перекладача // Jews and Slavs. Jerusalem, 1996. – Vol. 5 : Jew and Ukraine. – С. 123, 124.

Радуцький В. Навколо 52 і 53 Псалмів із циклу «Псалми Давидові» Т. Шевченка: спроба тлумачення // Праці IV Міжнародного конгресу україністів. Літературознавство. – К., 2000. – Кн. 1. – С. 453–456.

Радуцький В. Ще раз про проблеми інтерпретації «Псалмів Давидових» Т. Шевченка: Мотиви неволі, пророцтва, обраності, відродження // Праці III Міжнародного конгресу україністів. Літературознавство. – К., 1996. – С. 355–363.

Скуратівський В. Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії XIX – початку XX століть. – К., 1997. – С. 3–40.

Шевченко Т. Кобзар. – К., 1974.

Шевченко Т. Давидові псалми. – К., 2000.

Щурат В. Святе Письмо в Шевченковій поезії. – Л., 1905.

В статье речь идет о цикле поэзий Тараса Шевченко «Псалмы Давида», где он сознательно объединил два важных принципа – библейский и национальный украинский. Поэт впервые убедительно и с чрезвычайной художественной силой использовал в контексте проблем Украины – национально-поэтических, духовных, социальных – широкую палитру религиозно-философского и художественного мира Псалтыря.

Ключевые слова: Шевченко, псалмы, вариации, мотивы и образы Псалтыря.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 821.161.2:82 –1“17”

Р. П. Радишевський

САРМАТСЬКО-РОКСОЛАНСЬКИЙ ДИСКУРС УКРАЇНСЬКОЇ ПОЕЗІЇ XVII СТОЛІТТЯ

Статтю присвячено сарматсько-роксоланському дискурсу української поезії XVII ст. Охарактеризовано поняття «сарматизму», висвітлено творчість сарматських ідеологів в Україні – Дмитра Туптала і Касіяна Саковича, подано відомості про основоположників концепції сарматизму Яна Длугоша та Матвія Мєховіту. Проаналізовано ідею сарматизму як символу єднання історико-культурних традицій у творчості українських письменників епохи бароко.

Ключові слова: сарматсько-роксоланський дискурс, українська поезія.

The article is a part of the Sarmathian-Roksolanian discourse of the XVIIth-century Ukrainian poetry. The conception of Sarmathism is characterized, the creative work of the Sarmathian ideologists in Ukraine Dmytro Tuptalo and Kasian Sakovych is elucidated, and the information about the founders of the Sarmathian conception Jan Dlugosz and Maciej Miechovyt is submitted. The notion of Sarmathism is analyzed as a symbol of unity of the historical-cultural traditions in the Baroque Ukrainian writers' creation.

Key words: Sarmathian-Roksolanian discourse, Ukrainian poetry.

У барокову епоху українська культура розвивалася під впливом сарматизму як об'єднувальної формації. Якщо в Речі Посполитій сарматизм функціонував на основі шляхетського руху, то в Гетьманській Україні він поєднувався з низовою культурою козаків. Варто нагадати, що в українській ідеології сарматизм був провідною доктриною, яка на межі XVII–XVIII ст. пропагувала ідею гетьманства в Україні, східним вектором державної ідеології, спрямованим проти впли-

http://www.etnolog.org.ua

вів мусульманського світу для захисту православної віри та Вітчизни. У сарматизмі слід розрізняти міф і доктрину. Сарматський міф був фантазією хроністів і політичних діячів, які ототожнювали його тільки з польською шляхетською традицією. Таке трактування збіднювало українське бароко, адже кілька століть державної гетьманської ідеї пов'язані саме з розвитком сарматсько-роксоланського бароко, що лягло в основу буття козацького народу. На це звертав увагу Павло Чижевський, означуючи бароковий стиль як такий, що найбільше відповідав ментальності українця. На жаль, комплексних досліджень із цієї проблематики наразі немає, існують лише поодинокі вдалі праці Дмитра Наливайка, Франка Сисина, Валерія Шевчука та Наталії Яковенко. Варто нагадати, що низове козацьке сарматське бароко співіснувало на широкому українському терені зі зразками високої культури, носіями якої були козацька старшина та шляхетство. Протиставляти українську шляхетську культуру сарматизмові – помилково, адже згадана ідеологія була лише певним вектором розвитку. Навпаки, саме шляхетсько-старшинська верхівка Гетьманської України плекала та розвивала сарматські елементи культури. Зовнішні ознаки сарматської культури в Україні, що проявлялися у формі традиційного вбрання (наприклад, яскрава ознака козацького сарматизму – зачіска «оселедець», а також елемент строю – шаровари) або в харчуванні (жирна кухня з типовими стравами – українським кулішем і борщем-капусняком), були складниками неповторного національного менталітету.

Одним із провідників сарматської ідеології Гетьманської України за правління Івана Самойловича та Івана Мазепи був батуринський ігумен Дмитро Туптало, який виклав свої думки в праці «Синопсис». Власне, цей твір є літописом української християнської та світської історії. Вірогідно, відомий друкований пізніше список твору був авторським перекладом з української літературної на церковнослов'янську мову під час

http://www.etnolog.org.ua

перебування Д. Туптала в ростовській митрополії, адже багатомовність і перекладацька праця були загальною рисою тогочасного гетьманського письменства. Сарматську ідеологію було представлено в загальнослов'янському контексті. Автор переказав легенду про спорідненість пракиївських правителів із сарматами по лінії Асармата. Таке трактування було спрямоване проти норманської теорії та посягань Москви на давньоруський київський престол. Проте внаслідок відсутності літописних джерел цей переказ залишився лише легендою. «Звідти з тим сарматським ім'ям, – пише Д. Туптало, – мали початок всі наші слов'яноруські предки – Москва, роси, поляки, Литва, поморяне, волинці та інші <…> Від того сарматського та слов'яноруського кореня походить народ руський <…> або роксолани». Під назвами руського народу, або роксоланів, як величала сарматська ідеологія українців, згадували наших предків давнє письменство, духовенство, правителі – гетьмани. Д. Туптало переповів грецькі легенди про колишніх мешканців України, перші відомості про яких сягали часів Геродота, який назвав їх скіфами та сарматами. Лише на берегах Борисфена (Дніпра) він описав царських скіфів, які збудували міста та мали монархічне правління. Уважалося, що вже тоді їхньою столицею був Київ, на відміну від Гелоні (Новгорода). Автор виокремив дві гілки сарматизму, які утворилися внаслідок генеалогічного розколу, – татарську та слов'янську. За Д. Тупталом, Савромація була так іменована греками через зеленуватий колір очей, подібний до ящіркового. Після висвітлення походження династичної традиції в Україні та українського народу автор перерахував великих князів київських, спадкоємцями яких уважав українських гетьманів.

Д. Туптало у своїй теорії передусім спирається на польських хроністів і письменників. Сарматську ідеологію в іншому аспекті було подано в латиномовній поемі «Camoenae Borysthenides» («Дніпрові камені») (1620), якою вшановано

http://www.etnolog.org.ua

прибуття київського католицького єпископа. У поемі вихвалявся лицарський дух козацтва як спадкоємця войовничих сарматів на Дніпрі. Привертає увагу те, що Київ над Дніпром, за твердженням автора Івана Домбровського, був центром географічної Сарматії, адже русини, заклавши столицю в Києві, запанували «над усіма племенами Сарматії». Оригінальність автора полягала в тому, що він назвав прекрасні долини Сарматії «імперією русів». Давньосарматська доблесть була виховним зразком для наслідування козаками. Сарматський міф у цей період виявив себе великою ініціацією, яка перебувала в площині першовитоків і втаємниченості. Саме в межах барокової пошани до старовини в Речі Посполитій серед польських і українських культурних діячів поширилася сарматська ідеологія, що стимулювалася королівською політикою та шляхетськими рухами, метою яких було об'єднання громадян різних національностей на підставі міфу про спільне походження. Цим також обґрунтовувалась експансія на Схід. Дослідники ще мало уваги приділили роксоланському сарматизму, який увібрав елементи української культури й охопив не лише шляхту, а й духовний і козацький стани. Сарматська ідеологія на ґрунті барокового культу «минувшини» спрямовувала українську еліту дошукуватися своїх пракоренів. Польські історики хибно вважали, що в Україні не збереглися «традиції святості Київської Русі для руської шляхти». Давньоукраїнська література від хронік до панегіриків містила достатньо матеріалу, щоб ствердити, як різні стани, зокрема й козацтво, почасти з бароковим перебільшенням, виводили свій родовід з Київської Русі, пов'язуючи себе з давніми володарями цих земель, зокрема князем Володимиром Великим. Сарматизм був одним зі складників регіонального феномену українсько-польського пограниччя – категорії, яка мала широкий діапазон дії в географічному, культурному, релігійному та мовному сенсах. Не меншою мірою сарматизм ви-

http://www.etnolog.org.ua

являв себе у зверненні до минулого та його ідеалізації. Тому таку значну увагу тогочасні творці нової, або відновленої, теорії присвятили з'ясуванню спільної генеалогії та пракоріння слов'янської єдності.

Узірцем сарматської ідеології в літературі став твір Касіяна Саковича, присвячений похорону гетьмана Петра Сагайдачного. Для українських митців, зокрема К. Саковича та Д. Туптала, ця ідеологія стверджувала міф давнього українського правління, починаючи від києворуських часів. К. Сакович писав про Запорозьке Військо:

Племя то єст з нас*і*ня оного Іафета,
Который з Симом покрив отчі*і* секрета
За Олекґа Росского монархи плывали
В чов*н*ах по мору и на Царьґрад штурмовали.
Их то продки з Росским с*я* монархою *х*рестили
Владимером и в в*і*р*і* т*і*й статечне жили.
При котор*і*м и они так стоять статечне,
Же за ню умирати готови конечне.
Бывали межи в*і*йском тым князь*і* и паны,
С которых выходили добрыи гетманы.

Отже, для ідеології сарматизму була важливою гордість за своїх героїчних предків і наслідування їхніх подвигів сучасниками. Варто нагадати, що приклади мужності черпали з двох джерел – з уславлення героїчних вчинків давніх вітчизняних воїнів, а також зі світової стародавньої історії, передусім Греції та Риму. «З Європи поширилося це цнотливе рицарство» – стверджував Мартин Пашковський у брошурі «Minerwa» («Мінерва») (1609).

Сарматська теорія не підтверджувалася біблійною метрикою, бо мала походження з часів Гомера. Уже на початку XIV ст. виник міф про Чеха, Леха та Роксолануса в чеських хроніках (Космас, Даліміл, Пилкава). Русь як рівноправний представник уперше згадується у Великопольській хроніці. Станіслав

http://www.etnolog.org.ua

Оріховський писав: «Переконуємося, що Чех, Лех і Роксоланус були за панування Олександра поважними і славними у військовому ремеслі вождями». Автор стверджує, що від імені Леха постали поляки, від Чеха – чехи, а від Роксолануса – роксолани. Відомий релігійно-освітній діяч та письменник Захарій Копистенський дослідив участь українців у сарматській ідеології в східно-європейському контексті. Під сарматами він мав на увазі слов'ян загалом, насамперед роди, об'єднані засадами християнської релігії. У «Палінодії» (Київ, 1622) були згадані «народове сарматськії – болгарове, сербове, словаци, расциве, харватове, босненсове, моравяне, чехове, угрове, ляхове й ін.».

Не менш важливу роль сарматська ідеологія відігравала на регіональному рівні. В епоху Ренесансу, коли Велике князівство Литовське й Польща об'єдналися в одну державу – Річ Посполиту, широко експлуатували етногенетичний міф про походження народів, що населяли її землі, від спільного або ж єдиного давнього предка. Саме Ренесанс навернув людину та культуру до стійких авторитетних моделей минулого, і тому такою міфооповідною моделлю постала античність, яка стала не лише культурною альтернативою християнській середньовічній моделі, що втрачала силу та впливовість, а й узірцем політичного та соціального устрою. Усе це було придатним для ідеології польської шляхти, що намагалася створити певний стереотип, який би спрямовував до об'єднання в одній державі різних народів чи навіть слов'янських земель. Сарматським міфом широко послугувалися польські хроністи, які й пропагували його ідеологічну сутність, що стала популярною в епоху бароко. За висловом Луїджі Марінеллі, бароко мало «подвійне обличчя» й означало те саме, що «Януса обличчя сарматизму» з топосом «християнського лицаря».

Основу концепції сарматизму було закладено в працях Яна Длугоша [«Annales seu cronicae» («Річники або Хроніки»), 1480] та Матвія Мєховіти, який у добу Ренесансу підтримав і

http://www.etnolog.org.ua

розширив ідею Я. Длугоша про зв'язок поляків і роксоланів з античними сарматами [«Tractatus de duabus Sarmatiis» («Трактат про дві Сарматії»), 1517]. Сарматський міф швидко набув реального образу, втілившись в інших історичних і літературних творах. Особливо слід наголосити на поезії, в якій мотиви сарматизму стали модними та вдало поєдналися з ідеальним образом лицаря, войовника, захисника Вітчизни. У пам'ятках давньої поезії звучала актуальна ідея – кожен сармат повинен пишатися своїми лицарськими предками та дбати про охорону рідного краю. І хоча на той час уже почала руйнуватися закодована раніше лояльність людини до своєї держави, проте розуміння спільності історії та культурних надбань поляків і русинів, що належали до Речі Посполитої, зберігалося. Так, наприклад, видатний бароковий учений і поет Шимон Старовольський у трактаті «Sarmatiae bellatores» («Сарматські войовники») (1631) поміж великих славетних предків поруч з польськими королями назвав київського князя Володимира, князя Костянтина Острозького, а також популярних серед українського народу ватажків – Гаврила Голубка, Остафія Дашкевича, Петра Сагайдачного. Ідею сарматизму як символу єднання історико-культурних традицій сповідували й українські барокові письменники. На цій основі сарматизм увібрав елементи як польської, так і української культур, витворюючи своєрідне сарматське, а щодо України – козацьке і роксоланське бароко.

Вольності, лицарство, любов до Батьківщини та готовність жертовно служити їй стали головними духовними цінностями, оспіваними сарматськими митцями XVI ст. Це виявилося в тогочасній поезії, від малих жанрів (пісні та думи) до великих ренесансних лицарських поем, у яких звеличували діяння охоронців Вітчизни, славили їхні перемоги й оплакували гіркі поразки. Властиво, перепусткою до історії, підставою для звеличення слугували не походження та вроджене шляхет-

http://www.etnolog.org.ua

ство, а лицарські чесноти, заслуги войовника перед Батьківщиною. Тому нарівні опинились і великі, прославлені князі, і козацькі ватажки, які здобули славу своєю звитягою. Саме на польсько-українському пограниччі мали можливість виявити свій лицарський характер численні вояки – прості воїни, гетьмани або полковники, князі або королі.

У суспільній думці, а водночас і в літературі, витворився певний козацький ідеал, що цілком співвідносився із сарматським войовником. Йому притаманні необмежена свобода та військовий обов'язок захищати південні кордони держави від спустошливих набігів татарських орд, забезпечувати військово-політичну стабільність прикордонних земель. Італієць Олександр Ґваґніні (а, можливо, М. Стрийковський) на сторінках популярної праці «Kronika Sarmatiej Europejskiej» («Хроніка Сармації Європейської») (1611; переклад М. Пашковського хроніки «Sarmatia Europeae descripto» польською мовою, уперше виданої латиною в Кракові 1578 р.) подає саме таку характеристику козацтва. Видану латинською мовою хроніку О. Ґваґніні «зусиллями автора» було перекладено на польську мову «заповзятим» поетом польсько-українського пограниччя Мартином Пашковським. Перекладачем його вибрали не випадково, оскільки на той час він уже був автором щонайменше п'яти поетичних «етикетних» брошур козацької тематики. Тобто М. Пашковському були близькими проблеми, викладені в хроніці О. Ґваґніні, і він гідно впорався із завданням перекладача, адже за оцінкою Залуського, це «краща польська книга, від латинської». До польського варіанта книги, яка була зроблена для «кращого розуміння», як писав у передмові сам О. Ґваґніні, «багато нових речей додав і, що краще зрозумів, змінив». Привертає увагу, що в кожному вірші-присвяті автор оспівував лицарські роди, пов'язані з Україною.

Головною метою О. Ґваґніні було описати народи Європейської Сарматії; спираючись на історіографічні джерела попе-

http://www.etnolog.org.ua

редників, він створив свою територіальну й етногенетичну панораму. Центральне місце належало сучаснику-сармату, який наслідував славні традиції попередників героїчних сарматів і скіфів, як найзвитяжніших людей у всьому світі. Так, Станіслав Оріховський характеризував сарматський народ як непоборних «переможців». На підтвердження подібних думок О. Ґваґніні часто посилався на Овідія, залучав окремі елегії латинською мовою та в польському перекладі М. Пашковського про його вигнання в сарматському краї. Автор стверджував, що сармати ослабили Римську державу, якій ніколи не корилися. О. Ґваґніні, хоч і не назвав ім'я поета, але використав під час характеристики козацтва, де посилався на Овідія:

> Tu kędy srogi Turczyn namity rozbija,
> Sztrasznobitny Cyrkaski Kozak się uwija.
> Jest też pod czas i pokój, lecz z nim niemasz wiary –
> Bo gdzie dziś mir, tam jutro patrz krwawej ofiary.

Неважко помітити часове зміщення діяльності козаків, яких О. Ґваґніні переніс до часів Овідія, або це зробив перекладач М. Пашковський. До речі, саме слова про неспокійну вдачу козаків («козацкая война показала свойственное ей непостоянство») навів Лазар Баранович у листі до Симеона Полоцького, ведучи мову про бурхливий 1668 рік. Однак О. Ґваґніні в третій частині хроніки стверджував, що козацький народ («героїчні юнаки») надійно служив Польській державі, обороняючи її від усіляких ворогів, передусім турків і татар, які нападали на українські землі та завдавали їм значної шкоди. У суспільній свідомості та мистецтві витворився певний ідеал козака, який накладався на образ сарматського войовника. Можливо, О. Ґваґніні деякий матеріал для праці запозичив з віршованої книги М. Стрийковського «Wolności sarmackie» («Сарматські вольності») (1572), яку він назвав у хроніці. Варто наголосити, що сарматський міф з лицар-

http://www.etnolog.org.ua

ським ідеалом у XVI ст. мав практичне втілення в героїчних подвигах козацтва. О. Ґваґніні неодноразово порівнював їх і вказував на спадковий зв'язок у героїчному епосі сарматів-роксоланів-козаків. Досить місткою була його думка про уславлення давніх роксоланів-русинів, адресована сучасникам для підняття їхнього героїчного духу: «Багато славних і мужніх справ сармати стверджували, а особливо роксолани, нащадки яких називаються русинами».

Про це мовлено для того, щоб показати героїчний зв'язок роксоланів із сарматами. Зацікавлення старожитністю серед спадкоємців сарматів спонукало істориків і письменників дослідити перебування в сарматському краї Овідія та пов'язані із цим легенди про труну та плиту з написом, а також питання про можливе знання ним польської або слов'янської мови. У 1583 році Петро Венжик Відавський писав у вірші, що Овідій навчився польської мови, натомість О. Ґваґніні стверджував, що латинський поет «володів первісною слов'янською мовою, яка для сарматів, тобто Русі, є природною». Мелетій Смотрицький, посилаючись на М. Стрийковського, у главі «Просодія вірша» у Церковнослов'янській граматиці (1619) писав: «Овидия онаго славного латинскаго поета в сарматских народ затошивша бывша и языку их совершенстве навыкша, славянским диалектом за чистое его красное и любоприемное стихи или верши писавша». На хроніку О. Ґваґніні посилались у своїх творах українські письменники та проповідники Лазар Баранович, Іоанікій Галятовський, Стефан Яворський, Іван Орновський.

Про захисників України йдеться у двох брошурах М. Пашковського «Ukraina od tatar utrapiona» («Україна, татарами гноблена») (1608) і «Podole utrapione» («Поділля гноблене») (1618), де він, називаючи відомі «українні» лицарські роди, дорікав сучасникам за збайдужілість і безвідповідальність щодо оборони сарматського краю:

http://www.etnolog.org.ua

Zacny rodzie Sarmackiej dziedziny
Byś się nie strachał tej sporośnej godziny
O moje drogie me namilsze dziatki,
Ruszciesz się boście wszyscy jednej matki.

М. Пашковський у своїх «okolicznościowych» брошурах постійно зосереджував увагу на проблематиці сарматизму. Часто його вірші ніби продовжують і розширюють окремі факти хроніки О. Ґваґніні. Найхарактернішою в цьому плані є праця «Wizerunek wiecznej sławy sauromatów starych, pobudzający młodź rycerska ku naśladowaniu spraw ich» («Візерунок вічної слави старих савроматів для заохоти молоді, щоб наслідувати їхні справи») (1613). Автор також зізнавався, що давні лицарські справи він замальовував, спираючись на римських істориків, оспівував на прикладі «римських мужів, великих захисників Вітчизни», зокрема таких постатей, як Фабрицій, Ларгій, Сцеволла, Коклес, Брут, Алегул та ін. Автор не оминув і вітчизняних мужніх лицарів, які рознесли славу про себе далеко за межі Польщі, Литви та Русі:

Żijcierz mężni Heroes, kraju sarmackiego,
Urzywają klejnotów swych z wieku dawnego.

Боронячи «золоту вольність», як стверджують ці рядки, сарматських лицарів клейнодами вшановували за мужність. М. Пашковський у поетичному творі подав цілий каталог назв гербів «сарматського лицарства», які уславилися своїми справами, передусім мужністю в боротьбі з ворогом. Класицизація риторичної техніки помітна вже в назві, де фігурують героїчні постаті з античного світу. «Гніздо цнот» сарматських войовників, стверджував автор, також перебувало під опікою богині Паллади. Далі в переліку назв гербів сарматського лицарства двадцять три рази вжито анафору з початковим словом «stąd». Твір М. Пашковського набув широкого розголосу, бо лицарська молодь справді знаходила в ньому давні сармат-

http://www.etnolog.org.ua

ські ідеали для наслідування. Про його популярність свідчать і п'ять плагіатів, відомих у давній літературі, – В. Хлібовського, А. Жоревського, С. Закревського, Egues Polonusza та П. Напольського.

М. Пашковський у своїй ґрунтовній книзі «Dzieje tureckie i utarczki kozackie z Tatary» («Дії турецькі та козацькі сутички з татарами») (1615) розповів про пригоди славного лицаря Якова Камиковського, який певний час служив при дворах Гербурта Щенсного, Радзівіллів і Вишневецьких, потім потрапив у турецьку неволю, з якої через Рим утік до Польщі, а далі до «руського краю», що його порівнював із Содомом. Автор писав, що «сарматську свободу» можна відчути лише порівняно з турецькою неволею. У розділі X своєї книги він вихваляв лицарську мужність християнських народів, зокрема поляків, литовських і руських козаків, хоробрість волинських і подільських «юнаків», а підсумував цей топічний ряд тим, що всі сармати «хоробро били» ворогів. Варто нагадати, що М. Пашковському приписують авторство поеми «Венеція» (1572), а О. Варшавицький ніби видав її як свій твір. В усній та писемній тогочасній творчості лицарські риси козаків гіперболізувалися. Ці ідеальні войовники захищали своїми грудьми Європу від навали східного язичництва та боролися задля християнства та цивілізації. М. Пашковський у «Візерунку вічної слави старих савроматів» кордоном Савроматії вважав Москву, яка розташовувалася між двома морями – Балтійським і Чорним.

Свого часу історичним подіям і героям українського порубіжжя Речі Посполитої було присвячено різноманітну за жанрами та образною тематикою лицарсько-сарматську поезію – пісні та похвали, елегії та шляхетські панегірики, геральдично-гербові вірші, трени-ляменти, епінікіони, епітафії, епіцедіони, героїчні поеми, думи і навіть віршовані політичні трактати та хроніки. Найчастіше поети вшановували героїзм князівських родів Вишневецьких, Острозьких, Корецьких, представники яких

http://www.etnolog.org.ua

уславилися численними перемогами в битвах з татарами, а також українсько-литовсько-польські династії Чарторийських, Заславських, Гулевичів, Тенчинських, Замойських, Хоткевичів, Радзівіллів, Сангушків та ін. Захоплення ренесансно-барокових поетів викликала мужність, відвага й самопожертва козацьких керманичів Гаврила Голубка, Івана Підкови, Івана Свірчевського, Плахти, Шаха, Петра Сагайдачного, Самійла Заборовського. Проте найбільшу славу мали імена Остафія Дашкевича, ватажка запорозького козацтва, барського старости Якуба Претвича та козацького гетьмана Дмитра Вишневецького, адже ці лицарі були головними організаторами козацьких сил, славетними діячами Запорозької Січі. Саме такі козацькі вожді зі своїми лицарськими чеснотами стали показовими, порівняно з дегероїзованою шляхтою, як про це мовилося у творі середини XVII ст.:

> Bywał przedtem Kozackich mołojców ród znaczny,
> Jak Hołubok, Podkowa, Płachta, Sahajdaczny.

Подвиги козацьких гетьманів і ватажків, прикордонних охоронців, зафіксовані в польських та українських хроніках, думах і піснях, були важливою темою книжкової поезії. Чимало поетів польсько-українського пограниччя відтворювали образи лицарів-козаків, наприклад, С. Гроховський, Й. Бєльський, Б. Папроцький, М. Семп-Шажинський, А. Чагровський, М. Стрийковський, Й. Верещинський, М. Коберницький, які славили свободолюбний дух сміливих лицарів-козаків «пограничного краю», зокрема «козака сарматського поля» Голубка, «руського Пирруса і сарматського Гектора» Янгура Скуміна-Тишкевича та інших захисників Вітчизни.

Розлогіший епічний характер притаманний оспівуванню сарматських лицарів у великих батальних поемах, присвячених конкретним історичним особам або подіям. Відомий польський поет Б. Папроцький уклав про лицарів і шляхетські роди українського краю великий віршований гербовник

http://www.etnolog.org.ua

під назвою «Panosza» (1575). Автор стверджував, що місцеві лицарі своїм героїзмом і мудрістю не поступалися славетним грецьким, троянським чи римським звитяжцям. Саме в руському краї народилося славне лицарство, і цим він може пишатися. За висловом польського геральдика та поета XVI ст. Б. Папроцького, який був сучасником становлення козацтва, останнє уславилося «стрільбою, піснями та грою на кобзі». Героїчні вчинки сарматських лицарів відтворив віршованими рядками у хроніці (1582) М. Стрийковський. Він з однаковою симпатією славив поляків, русинів і литвинів, які боролися за свою свободу. М. Стрийковський сам побачив страждання в турецькій неволі представників різних європейських народів і своїм словом спонукав сучасників до визволення з-під османського ярма. Зразком лицарства автор уважав перемоги над турками молдавського князя Івони, який за підтримки козацько-польських сил примножував «славу сарматську». Згадав він також про гак, на якому, як засвідчує відома легенда, був підвішений у турецькій неволі «козак шановний Вишневецький», тобто Дмитро Байда-Вишневецький.

Поезії складали на уславлення княжих і магнатських українсько-білоруських родів – не лише православних, а й греко-католицьких чи протестантських і католицьких. Найбільше таких поетичних творів присвячено династіям, генеалогію яких виводили зі старокиївських княжих родів. Серед них варто згадати Острозьких-Заславських. Привертає увагу творчість поета італійського походження Івана Гучого, діяльність якого пов'язана з двором Заславських. Один з його творів на смерть Юрія Заславського «Heliades abo cory słoneczne» («Геліади або сонячні доньки») двічі друкували в Кракові. У своїй епіцедіальній оповіді І. Гучий використав античну міфологію, зокрема давньогрецьку легенду про Геліад, доньок бога Сонця Геліоса, які оплакували смерть свого брата Фаетона, що впав у річку Ерідан, а їхні сльози перетворилися на краплини бурш-

http://www.etnolog.org.ua

тину. Подібним чином племінники та племінниці оплакували смерть князя Юрія Заславського під час поховання в Заславі над Горинню, що ототожнювалася зі стародавнім Ериданом. За міфом Геродота, цією бурштиновою рікою була Ерідан-Горинь. Це свідчило про важливість для барокового поета матеріалу давніх епох. Риторичне значення для символічно-алегоричної оповіді І. Гучого мала цифра три, що, як відомо, була священною і містично-міфологічною. Тому композиційно твір складався з трьох частин, названих за іменами трьох сестер, які оплакували померлого; а присвячено твір трьом князям Заславським. Автор неодноразово демонстрував високий рівень освіченості, запозичав з античного пантеону найважливіші епіцедіальні мотиви й топоси. До жалоби на смерть князя Заславського, славного лицаря, якого втратили «руські краї», він нагадав сучасникам факти вітчизняної історії про героїзм князівської Київської та Галицької Русі. Автор писав, що «мужні справи шляхетних княжат Острозьких» розпочав славетний Рюрик, а далі славив Ігоря, Святослава, Володимира, Ярослава.

До іншого твору «Wiersz na szczęśliwy przyjazd z cudzych krajów» («Вірш на щасливий приїзд з чужих країв») І. Гучий переніс окремі мотиви попередньої поезії, але цього разу він висловив радість з нагоди повернення Владислава Домініка Заславського, зокрема писав про його перебування в Італії. Автор додав і факти, де Заславський виявив себе як мужній гетьман-охоронець у час, коли «грави військові думи» і треба було відбивати татарсько-турецькі напади на Україну. Військовій тематиці автор присвятив брошуру «Strata Turecka. Apostrofa do wszystkich panów chrześciańskich» («Турецька страта. Апострофа до всіх християнських правителів»), яку було втрачено. І. Гучий був також перекладачем німецького поета Фрідріха Деденінга, книгу якого видав у Кракові (1637) під назвою «Grobijan albo polityka» («Грубіян або політика»), де у зверненні до читача зазначалося, що твір про гарне ви-

http://www.etnolog.org.ua

хування адресовано сарматській молоді, яка мала наслідувати модель «спартанської старожитності»:

Tobie k woli to pisze Sarmacka młodzi
Tobie się przypatrować obyczajom godzi.
Póki lata kwitnące nieupłyną z wodą
W czas obieraj, wierz co z tym pożytkiem, co z szkodą.

Навіть у шлюбному панегірику Самійла Ободзинського «Lutnia niebiańska» («Небесна кобза») (Львів, 1637) на честь Яреми Вишневецького та Грізельди Замойської дошукування поетом родинних зв'язків Вишневецьких велося від Олександра Острозького, чиє коріння сягало Константинополя та Києва:

Stąd krwi twojej początki z księży Ostrogskimi
Z nich zaś iż Cesarzami Constantynopolskimi…
. . . . . .
Włodzimierz książe Ruskie stąd początki dawne
Ostroskich książąt płyną na wszytek świat sławne.
Bazylego S. Konstantym Cesarzów Rodzoną
Anne siostre imieniem Włodzimierz żoną.
Konstanty na polskiego Cesarza Romana
Córką z której zaś córka ukoronowana.
W Polszcze żoną zostaje królowi Polskiemu
Krwią cię gościu z Ostroskich dosięgającem.
Gościu możesz mi ufać swym rycerzem zbrojnym,
Który smoka na koniu bije ustalonym
Drzewcem, żeć też Halickich Włodzimierz prowadzi
Królów i książąt Ruskich, a zaś we krwi sadzi.

В епіцедіальному творі «Trenograf» («Треноґраф») (1625) на смерть Богдана Огінського невідомий автор нагадував про генеалогічну належність княжого роду Огінських до давньокиївських Рюриковичів і старожитньої православної віри. Сильні особистості, захисники Вітчизни та віри були представниками сарматської культури у творі «Євфонія веселобриняча»

http://www.etnolog.org.ua

(1633). Автор переконаний, що коли Петро Могила посів Київський митрополичий престол, то зникли роксоланські смутки та настало сарматське щастя, а Русь тріумфувала:

Помниш, яко пред тым Россія бывала
Славна, як много патронов м*і*вала,
Тепер их мало: тебе хочем мати
В сарматском св*і*ти.

У віршах-панегіриках «Mnemosyne stawy» («Пам'ять слави») (1633) наголошувалося на винятковому значенні й ролі Петра Могили, якому не було рівних ані за шляхетністю походження, ані за благородством учинків. Саме тому не можна вважати формальною гіперболою порівняння гетьмана із сонцем, на яке Русь чекала чотири століття, і тільки за Петра Могили люди зажили в мирі та блаженному спокої, бо мали надійну оборону від внутрішніх і зовнішніх ворогів. «Лавровий вінець», отже, належав Петру Могилі правомірно, адже він розвивав християнську віру, тобто продовжував справу св. Володимира.

Символіка античності владно проникала в українську барокову літературу. В одному з панегіриків, присвячених Петру Могилі, вихваляючи його культурницькі реформи, автор радів за розвиток друкарства та поезії, підносив їх на Парнас і Гелікон, які виростали на його очах у Києві. Характерно й те, що закладена гетьманом друкарня оцінювалася сучасниками як «оздоба роського краю». Картина розквіту нового духовного центру на схилах Дніпра асоціювалася в поемі з «роським Сіоном», а головний подвижник-реформатор, ще не оспіваний роксоланськими музами, порівнювався з апостолом Петром і біблійним Мойсеєм, бо він узявся відродити славне минуле Києва. Отже, сам Петро Могила уособлював тип сарматського войовника, який міг зрівнятися з християнським лицарем передусім як оборонець православ'я. Що-

http://www.etnolog.org.ua

правда, київські панегіристи неодноразово вихваляли його набожність, але нагадували про участь у Хотинській битві і доблесні подвиги під час неї. Згідно з генеалогічною легендою, рід Могил походив від славного оборонця Рима Муція Сцеволли, а предки митрополита переселилися до Греції та молдавської землі. Київське мистецьке оточення Петра Могили порівнювало козацтво-лицарство з античними героями, майже в кожному геральдичному вірші мовилося про «славний клейнод Сармації роської» чи «російської», наприклад, про герб Кисилів (Сильвестр Косов, А. Кальнофойський), герб Стеткевичів (Павло Голодович-Остропольський) тощо.

Проте головною функцією сарматської ідеології в Україні, без сумніву, було обслуговування козацтва та української шляхти. Італієць О. Ґваґніні на сторінках популярної хроніки «Sarmatia Europeae descripto» («Хроніка Європейської Сарматії») дав лицарську характеристику козацтва. Згодом Дмитро Тупталенко переклав О. Ґваґніні українською мовою, виклав у «Синопсисі» тлумачення сарматизму в Україні. Прикладом пропаганди сарматської ідеології в українській літературі був гербовний вірш Даміана Наливайка із «Часослова» (Острог, 1612), у якому автор порівнював князів Острозьких з королями Сарматії:

Не продкують тут кґрецкіи Ахиллесы
Не львосыльныи Геркулесы
Осторзскиі бовєм пляц им заступають,
Которыи в Савроматях с кролми рівняють.

Шимон Пекалід у латиномовній поемі «Про Острозьку війну» (1600) у сарматській генеалогії Острозьких назвав Данила, князя Острозького, коронованим королем. Отже, ішлося про короля Данила Галицького.

Представники польської сарматської поезії Самійло Твардовський, Вацлав Потоцький, Веспізіан Коховський свої епіч-

http://www.etnolog.org.ua

ні твори тематично пов'язували з польсько-українським пограниччям і часами «війни домової» Богдана Хмельницького. Звісно, ставлення до козаків і гетьмана було негативним, проте не можна сказати, що заперечувався їхній лицарський дух. Так, В. Коховський уважав, що козацтво було захисним щитом Польщі, відбивало перші удари турків і татар. Польський поет славив героїчні подвиги Івана Сірка. Він неодноразово писав про Богдана Хмельницького, який, щоправда, у нього «од біса взятий», бо у свою Спарту привів поганців і цим погубив роксоланський народ. Однак, згідно з поетикою бароко, паралелі до цієї героїчної постаті він відшукав у античності, назвавши Богдана Хмельницького українським Спартаком і сарматським Аттилою.

Після Великої Руїни часи гетьмана Івана Мазепи стали періодом розквіту поезії українського бароко, та водночас і часом великих суспільних потрясінь і кровопролить. Тоді в літературі актуалізувався культ лицарства, що був безпосереднім відгуком на життєві реалії, де володарювали сарматські Марс і Беллона. Поети поверталися до ідеї сарматизму, де виразно присутні роксоланські ознаки. Відновилася популярна латинізована назва України й українців – «Роксоланія», «роксолани», «роський». Типовий бароковий український поет того часу міг сказати про власну творчість так, як себе назвав Іван Орновський: «Руського Парнасу, а муз сарматських слуга». За гетьмана Івана Мазепи представниками сарматської поезії в літературі були Стефан Яворський, Пилип Орлик, Іван Орновський і Петро Терлецький. Вони створили багатозначні літературні образи (над Україною світило Роксоланське небо, гетьманові Іванові Мазепі служили Роксоланські музи, українські козаки захищали Вітчизну Сармато-руським мечем). Саме І. Орновський хронологічно розпочав низку присвячених Івану Мазепі польськомовних творів поемою «Muza Roksolańska» («Роксоланська муза»), що з'явилася в Чернігові в річницю гетьмануван-

http://www.etnolog.org.ua

ня Івана Мазепи. В основі книги – емблематично-стематична композиція, якою поет заповідав у очах «сарматського світу» «роксоланською музою» славити шляхетський «Дім» і головні його клейноди, успадковані від «давніх княжат волинських». Таке саме завдання він поставив у віршованій присваті, висловлюючи бажання оспівати військові подвиги гетьмана-вождя, який піде на Крим карати «неприятелів», а тоді «тремтітимуть Бахчисарай і Перекоп». «Голос Сарматії» та «хоробрий сармат» постійно звучали у творчості І. Орновського, а за мужністю гетьман Іван Мазепа порівнювався з давніми сарматами й античними героями. Той самий І. Орновський шлюбний панегірик Семену Лизогубу та доньці «генерального осавула» Ірині Скоропадській назвав «Apollo Sauromacki» («Сарматський Аполлон») (1703), а Пилип Орлик твір про шлюб Івана Обідовського та Ганни Кочубей титулував «Hippomenus Sauromacki» («Сарматський Гіппомен») (1698). На колосоподібній піраміді зі стематично-емблематичної композиції «Alcides Rossyjski» («Руський Альцід») (1695) Пилип Орлик, який переймався південними походами гетьмана Івана Мазепи, умістив риторичний напис: «Non plus ultra» («Ні кроку назад!»), який значився на стовпі Геркулеса. Не скупився поет на хвальбу мудрості та відваги вождя-гетьмана руського Алціда, який промінням вранішньої зорі світив у роксоланському зодіаку та мав велику вагу в сарматському краї:

Niech to zna każdy jak wysokiej wagi
W Sarmackiej stronie sławni Mazepowie.

Отже, сарматська формація виникла й розвинулася на культурному українсько-польському пограниччі з домінацією шляхетської культури. Водночас вагомим був внесок до сарматизму роксоланського елементу, зокрема в дотриманні культу Пресвятої Богородиці та культу святих (адже всі канонізовані католиками ікони – від Белзької, яка тепер Ченстоховська,

http://www.etnolog.org.ua

до Ярославської – мають українське походження). Спільною для сарматизму та бароко була пишнота оздоблення в літературі, малярстві й архітектурі. Тому можна стверджувати, що від кінця XVI до початку XVIII ст. українці-роксолани постійно підтверджували своє сарматське коріння, що мало живити їхній дух – мужність, героїзм і, звичайно, старожитність, а це накладало певні обов'язки щодо продовження справи предків. У сарматизмі реалізовувалася найхарактерніша риса бароко – сміливість перед новим, яке співіснувало з пошаною до старовини. Саме це стало живильним джерелом найвизначніших подій української історії тієї доби. Брестська унія відбулась у силовому полі повернення до давньої єдності та водночас стала новим витвором поєднання двох культурних традицій. Не менш сміливим був крок Богдана Хмельницького у відтворенні козацької республіки на теренах Давньоруської держави. Не викликає сумніву й те, що сарматсько-роксоланська барокова поезія була ідейним підґрунтям гетьмана Івана Мазепи в його прагненні вибороти незалежну гетьманську державу.

Статья посвящена сарматско-роксоланскому дискурсу украинской поэзии XVII ст. Охарактеризировано понятие «сарматизм», проанализировано творчество сарматских идеологов в Украине Дмитрия Туптала и Касияна Саковича, рассказано об основателях концепции сарматизма Яна Длугоша и Матвея Меховиту. Проанализирована идея сарматизма как символа объединения историко-культурных традиций в творчестве украинских писателей эпохи барокко.

Ключевые слова: сарматско-роксоланский дискурс, украинская поэзия.

http://www.etnolog.org.ua

ТЕОРІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ СЛАВІСТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

УДК 801.81:394.3

М. В. Жуйкова

ВЕРБАЛЬНИЙ КОД УКРАЇНСЬКОЇ ГРИ «ГОРЮДУБ» НА ТЛІ ЇЇ БІЛОРУСЬКИХ ТА РОСІЙСЬКИХ ВІДПОВІДНИКІВ

Статтю присвячено аналізу номінацій і вербального супроводу східнослов'янської гри, відомої в українській традиції під назвою *горюдуб* (рос. – *горелки*). Здійснено порівняльний аналіз українських, білоруських і російських варіантів гри, виявлено її міфологічні витоки.

Ключові слова: номінація, фольклорний текст, гра, міфологічна картина світу, реконструкція.

The article is devoted to the analysis of nominations and verbal accompaniment of East Slavic game called *horiudub* (*gorelki* in Russian). Ukrainian, Byelorussian and Russian variants of the game are compared and analyzed; the morphological origin is revealed.

Key words: nomination, folklore text, game, mythological picture of the world, reconstruction.

Традиційні народні ігри належать до найдавніших форм культури, цінних не лише як самостійне культурне явище, а і як спосіб кодування глибинної світоглядної інформації, вік якої може становити декілька тисячоліть. В. Іванов та В. Топоров давно висловили думку про те, що «дитячі ігри значною мірою зберігають елементи схеми основного міфу і так чи інакше пов'язаних з ним ритуалів» [Иванов, Топоров 1975, с. 45]. Отже, народні ігри можна розглядати як рудимент архаїчно-

http://www.etnolog.org.ua

го ритуалу, у якому відтворені певні мотиви, дії та ролі, притаманні давній міфології. Саме В. Топорову належить низка праць, у яких він переконливо продемонстрував зв'язок між деякими народними іграми та основним індоєвропейським міфом, реконструйованим за багатьма текстами традиційної культури. Зокрема, дослідник виявив мотиви основного індоєвропейського міфу в іграх у піжмурки, хованки, ножички, «горілки» та ін.

Мета цієї статті – проаналізувати номінації та вербальний компонент української гри, відомої під назвою *горюдуб* (*у горюдуба*), враховуючи її російські та білоруські відповідники, а також виявити в ній ремінісценції основного міфу.

Гра *горюдуб* та її відповідники (найпоширеніша російська назва гри – *горелки*) зафіксовані в багатьох етнографічних джерелах XIX та XX ст. на різних східнослов'янських територіях. Популярність цієї гри спричиняла те, що деякі збирачі фольклору (зокрема відомий білоруський етнограф М. Нікіфоровський) взагалі не фіксували ані її вербального супроводу, ані кінетичного компонента, вказуючи лише на побутування цієї гри в певній місцевості. Проте очевидно, що будь-яка фіксація архаїчного фольклорного тексту, який у процесі свого функціонування зазнавав чимало видозмін, може виявитися надзвичайно цінною. Окрім відомих записів гри, надрукованих в етнографічних джерелах, ми також використали деякі архівні матеріали, зафіксовані в першій половині XX ст., зокрема з Волині (записи Л. Ленчівського [1]), Дніпропетровщини (записи М. Кравченка [2]), Полтавщини (записи Г. Кононенка [3], П. Мартиновича [4]), Київщини (записи І. Юречка [5]), що зберігаються в Наукових архівних фондах рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України [6].

Перш ніж розглянути власне вербальні компоненти гри, стисло окреслимо основні моменти її рольового, просторово-

http://www.etnolog.org.ua

го та кінетичного складників. Спираючись на описи, здійснені фольклористами й етнографами XIX та XX ст., можна побудувати дещо умоглядну прототипну модель цієї гри.

Рольовий компонент гри

Учасниками гри, які утворюють первісні пари, є хлопці та дівчата передшлюбного віку: «*Становляться хлопці й дівчата по парі*» [Чубинский 1872, с. 101]; «*Холостые парни и девицы устанавливаются парами в длинный ряд*» [Афанасьев 1995, 1, с. 227]; «*Пары преимущественно составляются из мальчика и девочки… или из мужчины и женщины*» [Покровский 1895, с. 110]. У багатьох етнографічних записах зазначено, що в цю гру грають діти; у таких випадках стать дітей спеціально не вказана. Для українського варіанта гри характерна й участь лише дівчат, без хлопців, – у таких випадках гра може зберігати назву *горюдуб*, а може називатися *хрещики* [Барилова 2007, с. 78]. Участь дітей і відсутність дорослих хлопців слід вважати пізнішими трансформаціями, коли архаїчний ритуал виродився в дитячу гру.

У грі обов'язково має бути один учасник, який займає осібну позицію; у нього немає пари. Його вибирають жеребкуванням, інколи ним стає той, хто прийшов останнім. Особлива роль цього учасника гри та його відокремленість від решти гравців маркується спеціальними найменуваннями. В українських варіантах гри його подекуди називають словами *дуб* або *пень*, у російських його найменування найчастіше має корінь *-гор-*: *горельщик*, *горящий*, *горелка* чи *огарыш*. Типова білоруська назва *гарэлыш* походить від того самого кореня.

Питання про стать того, хто водить, інколи не акцентується, тим більше, що ця роль у грі є змінною. Проте форми найменувань, серед яких домінують лексеми чоловічого роду, імпліцитно передбачають чоловічу стать цього персо-

http://www.etnolog.org.ua

нажа. Можна зробити припущення, що первісно «дубом» був саме хлопець. Коли гра виродилася в дівочу, а роль «дуба» почала виконувати дівчина, носії традиції могли усвідомлювати, що вона грає чоловічу роль. Це, зокрема, засвідчує зауваження О. Потебні: «*горящая, изображающая паробка, говорит…*» [Потебня 1883, с. 117].

Таким чином, прототипна гра передбачала в ролі учасників молодь передшлюбного віку, хоча не без того, що в неї грали й одружені молоді пари (на це вказує зауваження Є. Покровського про те, що гравцями можуть бути «*мужчины и женщины*»), пари становили хлопці й дівчата, а тим, хто водить, був хлопець.

Просторовий і кінетичний компоненти гри

Просторовий компонент полягає, з одного боку, у взаємному розташуванні пар та осібного гравця, траєкторії їхніх рухів і забороні на цій траєкторії бігу. З другого боку, до просторового компонента можна зарахувати й місце, де, власне, відбувається гра (мікроландшафт гри). Як переконаємося згодом, воно також має семіотичне навантаження.

Пари, що складаються з хлопця та дівчини, стають у дві довгі лави. «Дуб» стоїть перед ними на певній відстані, обернений до них спиною: «*Вожак становится одиноко, впереди всех, в расстоянии 1–2 аршин от остальных горящих… Позади его выстраиваются вереницей, попарно, одна пара за другой, остальные игроки*» [Покровский 1895, с. 110]; «*Играющие становятся попарно, пара за парой, а впереди, спиною к парам, становится горелыш*» [Романов 1912, с. 569]. В етнографічних матеріалах трапляється інформація про те, що інколи «дуб» стоїть обличчям до пар, проте більш архаїчною формою варто вважати ту, коли «дуб» повернений спиною і не бачить тих, хто позаду нього.

http://www.etnolog.org.ua

У певний момент гри остання пара (тобто максимально віддалена від «дуба») роз'єднується і починає рухатися вздовж лави, наближаючись до «дуба», обходить його ліворуч і праворуч. Мета цих гравців – знову поєднатися за тим місцем, яке від початку гри займав «дуб»: «*Перша пара біжить на два боки горю дуба, щоб потім за ним зімкнутись*» (записи Г. Кононенка); «*Задняя пара разбегается, стараясь соединиться впереди горевшей*» [Иванов 1889, с. 55]. Члени пари можуть бігти лише вперед, їм заборонено повертати своєю траєкторією назад. Під час гри змінюється темп руху: спочатку партнери йдуть повільно, але, зрівнявшись із «дубом», починають бігти. Див.: «*Задняя пара медленно отделяется от ряда, разъединяется по сторонам, один направо, другой налево, сначала идет шагом, обходя стоящих попарно, а, поравнявшись с вожаком, бежит со всех ног вперед, стараясь схватиться за руки*» [Покровский 1895, с. 111]. Водночас «*вожак гонится за любым из них и старается поймать (достаточно только осадить, коснувшись рукой) прежде, чем они снова возьмутся за руки*» [Игры 1985, с. 22]. «Дуб», таким чином, також біжить уперед у тому напрямку, куди він дивився, намагаючись упіймати когось із пари.

В описах гри нема виразних експліцитних вказівок на те, кого саме має зловити передній гравець («дуб»), часто цьому не надається жодного значення. Лише О. Афанасьєв зазначає, що хлопець намагається впіймати дівчину: «…*который горел – тот бросается ловить себе подругу. Если ему удастся поймать девушку прежде, чем она сойдется с своей парою, то они становятся в ряд, а оставшийся одиноким заступает его место*» [Афанасьев 1995, 1, 227]. Вербальний супровід українських ігор також свідчить про те, що архаїчний сенс гри полягав у тому, щоб хлопець упіймав саме дівчину.

Лише поодинокі записи гри містять інформацію про місце, на якому її проводили. Зазвичай називають луг або інше від-

http://www.etnolog.org.ua

крите місце, де можна вільно бігати. Щодо цього найціннішим видається свідчення О. Воропая, який вказує на те, що на Херсонщині для гри обирали схил гори: «*Щоб виконувати "горю-дуба", чи "горю-горю пень", дівчата, звичайно, збираються на високі місця: десь на горбі чи на пригорбку*» [Воропай 1991, 2, с. 26]. При цьому етнограф зазначає, що задня пара рухається донизу: «*Дівчина втікає, біжучи з гори на долину*». Таким чином, якщо прийняти, що таке розташування гравців і напрямок їхнього руху відповідають архаїчній формі ритуалу, під час гри відбувається переміщення пари донизу. Це означає наявність такої вихідної кореляції: пара – верх, «дуб» – низ; або, якщо враховувати лише учасників чоловічої статі, то «задній» гравець – верх, «передній» – низ.

Вербальний код гри

Вербальний код становить вагому частину ритуалу, тому його аналіз може дати важливі відомості для розуміння суті гри. До вербального коду віднесемо, по-перше, ті слова (чи пісеньки), що супроводжують ігрові дії або передують їм, а по-друге – варіанти назви гри та її центрального персонажа (умовно «дуба»).

Незважаючи на певну кількість фіксацій вербального компонента, очевидним є те, що в етнографічній літературі представлено не всі різновиди, які побутували в регіонах України, Білорусі та Росії. Характерно, що українські та російські варіанти вербального супроводу різняться: українські найчастіше розгортаються як діалог між «задніми» і «переднім» гравцями, а російські мають переважно форму монологу (активність виявляють лише члени пари, тобто «задні»).

Українські варіанти зазвичай розгортаються таким чином. Діалог починається з репліки «дуба»: «*Горю, горю, пень*» [Воропай 1991, 2, с. 25], [Чубинский 1872, с. 101], [Иванов 1889, с. 55], [Максимович 2002, с. 70]; «*Горю, горю дуб*» [Максимович

http://www.etnolog.org.ua

2002, с. 70] (у записах М. Кравченка та П. Мартиновича: «*горю горю дубе*»); «*Горю палаю в огні страдаю*» (записи М. Кравченка); «*Гору, гору ясно / Поки ни пугасло*» (записи Л. Ленчівського); «*Горю горю палаю*» (записи Г. Кононенка); «*Гору палаю*» (записи І. Юречка).

Таким чином, початок гри акцентує два аспекти – стан, у якому перебуває «дуб» (*горю, палаю в огні*), а також його самономінація: *дуб* чи *пень*. Звідси виникає образ дерева, охопленого вогнем.

Наступна репліка діалогу належить одному гравцю із задньої пари (інколи говорять усі гравці разом) і становить: «*Чого (ж) (ти) гориш?*» [Чубинский 1872, с. 101], [Максимович 2002, с. 70], [Иванов 1889, с. 55], те саме в записах М. Кравченка, П. Мартиновича; «*О ком горишь?*» [Покровский 1895, с. 110]. Питання спрямоване на те, щоб з'ясувати причину названого стану, тобто горіння.

У російських записах гри діалогу переважно немає (у тих випадках, коли джерела його фіксують, ідеться про записи українського варіанта, наприклад, О. Афанасьєв цитує текст, узятий з книги М. Максимовича; українські варіанти гри знаходимо також у Є. Покровського), а вербальна частина починається здебільшого з імператива «*гори*»: «*Гори, гори жарко*» [Игры 1933, с. 382]; «*Стой, гори на месте*» [Игры 1933, с. 383]; «*Гори, гори ясно / Чтобы не погасло*» [Игры 1933, с. 383]; «*Гори, гори, масло / Гори, гори, ясно / Чтобы не погасло*» [Покровский 1895, с. 110].

Білоруський варіант гри, записаний Є. Романовим, містить діалог, у якому об'єднані репліки обох сторін з повтором предиката «*горіти*». На першу репліку переднього гравця «*Горю!*» йому відповідають задні: «*Гори, гори ясно, штобы не погасло. Пых!*» [Романов 1912, с. 569]. Цей діалог також можна розглядати як контамінацію обох – українського та російського – початків і водночас вбачати в ньому архаїчний прототип.

http://www.etnolog.org.ua

Після введення мотиву горіння вербальні частини українського та російського варіантів гри розгортаються по-різному. В українських текстах з'являється образ дівчини як об'єкта «володіння». Передній гравець оголошує, що хоче (упіймати) молоду дівчину:

– *Горю-горю пень!*

– *Чого гориш?*

– *Красної дівчини хочу!*

– *Якої?*

– *Тебе молодої!* [Воропай 1991, 2, с. 26].

Майже ідентичний текст зафіксовано в записах із Дніпропетровщини:

«Передній:

– *Горю, горю дубе.*

Задній:

– *Чого гориш?*

Передній:

– *Дівки хочу* (Над рядком після слова *"дівки"* іншим почерком: *"піймать"* – *М. Ж.*).

Задній:

– *Якої?* (слово *"якої"* закреслено, згори іншим почерком написано: *"яку же?"*. На рядку після закресленого *"якої"* іншим почерком: *"Кого же хочеш"* – *М. Ж.*).

Передній:

– *Тебе молодої.*

Задняя пара тікає, передній ловить» (записи М. Кравченка).

Дещо інакше розгортається діалог, зафіксований П. Івановим на Слобожанщині:

«В г. Купянске спрашивают:

— *О ком ты горишь?*

— *О красной девке.*

— *О какой?*

— *О тебе, паня, молодой!*

http://www.etnolog.org.ua

— А любишь?
— Люблю.
— А вловишь?
— Вловлю» [Иванов 1889, с. 55].

Після закінчення діалогу пара починає рухатися в напрямку до «дуба», а той ловить одну особу (очевидно, первісно – дівчину).

У російських супровідних текстах немає чіткого сюжету, зате в пісеньках з'являється кілька цікавих мотивів, не пов'язаних безпосередньо з акціональним кодом гри. В. Топоров, який вважає, що саме в пісеньках виявляється зв'язок гри з міфом, виділяє в них такі теми:

– сім'ї («*Едет Захарко, сам на кобылке, жена на коровке, дети на ягнятках, внуки на козлятках*»);

– худоби (її репрезентує той самий текст, а також «*Гори, гори, масло*», де лексема «масло» асоціативно пов'язана з концептуальним полем «худоба»);

– верху, неба та пташок («*Погляди-ка вверх; Взглянь на небо, там птички летают! Глянь на небо: Птички летят; А гляди на небо, Там журавли…*»; «*Погляди на небо, Звезды горят, Журавли кричат…*»);

– вогню, горіння («*Гори, гори, ясно; Гори, гори, жарко…*»; «*Беги как огонь*») [Топоров 2002, с. 98].

Для виявлення міфопоетичних коренів гри важливо встановити паралелі між елементами вербального коду, а також мотивом дуба (пня) та сюжетними елементами «основного» міфу:

1. Протиставлення верху та низу, яке втілене, по-перше, у мікроландшафті гри (якщо припускати, що всі учасники рухаються згори донизу), а по-друге, у мотивах пісеньок (передбачається, що той, хто водить, займає в просторовій матриці положення «нижнього», бо йому належить дивитися вгору). У міфі протиставлення верху та низу реалізується через роз-

http://www.etnolog.org.ua

міщення основних антагоністів (Громовика на небі та його супротивника внизу, коло води), через ідею переміщення стріл Громовика з неба донизу, а також через потрапляння в нижній світ жінки Громовика.

2. Ідея сім'ї в міфі представлена мотивом небесного весілля та небесної пари (Громовик і його жінка), а також мотивом її зради з антагоністом Громовика (богом нижнього світу). Міфологічний любовний трикутник виявляється в утворенні двох пар (первісно – жінка Громовика та сам Громовик, потім – жінка Громовика та його антагоніст).

3. Ідея худоби, яка слабко виражена у вербальному компоненті гри, у міфі посідає одне з ключових місць. Антагоніст Громовика викрадає його худобу та ховає її в печері. Після того, як Громовик вражає свого супротивника стрілою чи каменем, худоба звільняється. Таким чином, у сюжеті міфу в худоби є два власники (як у жінки два партнери).

4. Тема вогню, горіння (настільки важлива для гри, що її основні номінації утворено саме від кореня *-гор-*) у сюжеті міфу з'являється в тій частині, де йдеться про покарання антагоніста Громовика. Останній вражає свого супротивника стрілою чи блискавкою, посилаючи на нього небесний вогонь, і той горить.

5. Тема дерева (дуба), як і тема худоби та сім'ї, в основному міфі виявляється неоднозначно. З одного боку, дуб є деревом Громовика, на що вказують не стільки фольклорні твори, скільки відомості про релігійні практики слов'ян-язичників. З другого, дуб корелює з образом антагоніста, оскільки дерево виступає в сюжеті основного міфу одним з локусів, де ховається антагоніст. Важливо, що в міфі це – саме те місце, де Громовик знаходить і карає свого супротивника вогнем.

Зазначимо, що В. Топоров не назвав ще один мотив, пов'язаний з покаранням антагоніста Громовика, а саме – появу на небі засобу покарання. Цей мотив зафіксований лише

http://www.etnolog.org.ua

в записах А. Соболева з Володимирської губернії: «*Погляди-ка вверх, / Там несется пест*» [Игры 1933, с. 382].

Таким чином, практично всі мотиви, які виявляються у вербальному супроводі гри *в горюдуба* та її російських відповідників, мають паралелі в сюжеті основного міфу. Це дає підстави розглядати гру як вироджений ритуал, відтворення частини основного міфу. У ньому представлено той сюжетний фрагмент міфу, в якому описується покарання антагоніста Громовика.

Звернімося до номінацій гри, зафіксованих на східнослов'янських теренах. Власне назва гри, втрачаючи для її учасників безпосередній зв'язок з акціональним, предметним та іншими ігровими складниками, може у своїй внутрішній формі містити вказівку на архаїчну основу. Як зазначила Л. Івлєва, етнологам «добре відома "архаїзуюча сутність" народної термінології, через що саме назва довше за все зберігає сліди тих значень, які історично були властиві самому явищу» [Ивлева 1994, с. 42].

В українській традиції найбільшого поширення набули назви *горюдуб* (*в горюдуба, горю дубом*) та *горюпень* (*горипни, горю пнем*). У Старокостянтинівщині на початку XX ст. Л. Ленчівський записав також рідкісну назву *кругле пекло*. У білорусів гра знана під назвами *гарэлыш* [Романов 1912, с. 569] та *гарэлкі*.

За даними російського етнографа Є. Покровського, гра мала такі назви: *горелки*, *столбом* (Олонецька губернія), *огарыши*, *разбегиши* (Вятська губернія), *парочки* (Пермська губернія), *разлуки* (Тобольска, Омська губернії), *расколушки* (Таманський півострів), *пень* (деякі російські станиці на Кавказі) [Покровський 1895, с. 110]. Цікаво також, що гра подекуди мала назву, яка належить до поля термінів спорідненості: «В Нижегородской губернии горящая называется *вдовой*, и в некоторых местах игра называется "Во вдовки"» [Игры 1933, с. 384].

http://www.etnolog.org.ua

Деякі з цих номінацій виявляються цілком прозорими – у них чітко простежується зв'язок з ігровими діями. Так, назви *разбегиши, расколушки, разлуки* акцентують розділення, руйнування пари гравців, що співвідноситься зі зміною партнерів у основному міфі. Назва *парочки* вказує на панівний спосіб організації гравців у пари, які формуються чи довільним чином (на початку гри), чи внаслідок спритності ведучого, який ловить дівчину й утворює з нею нову пару.

Значна частина номінацій гри, відомих на всіх східнослов'янських землях, тісно пов'язана не з ігровими діями, а з вербальним супроводом і вказує на вогонь, горіння: російські – *горелки, огарыши;* українські – *горюпень (горипні), горюдуб (горюдуба)*; білоруські – *гарэлкі, гарэлыш.* Назви цього типу безпосередньо орієнтовані на сюжет основного міфу. Українські назви, представлені складними іменниками, у яких дієслівний компонент має сталу форму першої особи однини (*горю*), за класифікацією М. Ключевої можуть трактуватися як назви-цитати [Ключева 2004], оскільки в них міститься безпосередній фрагмент ігрового тексту. Одночасна вказівка і на предикат стану (горіння), і на основний актант цього предиката (пацієнса – того, хто перебуває в зазначеному стані) робить складні номінації високо інформативними. Паралелізм іменних коренів *дуб* і *пень* у складі цих назв дозволяє припустити, що в них відбито дві стадії горіння – початкова та кінцева, коли від згорілого дерева залишається тільки пень (порівняймо з мотивом основного міфу, в якому блискавка – зброя Громовика – потрапляє в дуб і спалює його). Цілком можливо, що таку саму міфологічну основу має і російська назва *столбом*, адже стовп можна розглядати як мертве, згоріле дерево. На фінальну стадію горіння (власне, на його кінцевий результат) опосередковано вказує використання в іншій російській номінації дієслівного префікса *о-* (*огарыши*) із семантикою завершеності дії.

http://www.etnolog.org.ua

До групи номінацій, так чи інакше пов'язаних з темою горіння, відносимо також українську назву «*кругле пекло*». Її об'єкт можна розглядати як одиницю лексико-тематичного поля вогню: пеклом назване місце, на якому «горить дуб». Прикметник *кругле* вказує на траєкторію руху задньої пари, яка, розбігаючись перед «дубом», має знову з'єднатися за ним, таким чином зімкнувши дві лінії бігу. Отже, траєкторія бігу пари в разі успіху замикається навколо «*пекла*», що й дозволяє позначати її прикметником *круглий*.

На нашу думку, міфологічне походження гри засвідчує і російська назва *во вдовки*. Вона відсилає до того фрагменту основного міфу, в якому йдеться про розривання шлюбу, розлучення пари. Оскільки в його сюжеті зміна партнера богині відбувається двічі, складно достеменно визначити, якому саме міфологічному мотиву відповідає ця назва.

Отже, вербальний код гри *горюдуб* цілком узгоджується з її локативним, акціональним і рольовим складниками. До того ж можна з певністю стверджувати, що вербальний компонент гри виявляється більшою мірою міфологізованим, ніж ролі та дії учасників. Відзначимо, що українські складні номінації *горюпень (горипні), горюдуб (горю дубом)* у згорнутій формі містять частину сюжету основного індоєвропейського міфу, в якому йдеться про покарання антагоніст Громовика. Важливо, що варіанти гри, зафіксовані на українських, російських і білоруських теренах, зберігаючи певні риси прототипної гри, максимально наближеної до архаїчного ритуалу, не повторюють, а доповнюють один одного, висвітлюючи окремі мотиви вихідного тексту. Зокрема, в українських номінаціях акцентується об'єкт, у якому ховається супротивник Громовика; тільки російські варіанти гри зберегли в пісеньках мотив худоби; білоруські записи дають уявлення про діалог між двома партіями в грі (представляють двох персонажів-супротивників у міфі) тощо. Таким чином, міфологічну основу гри можна ціл-

http://www.etnolog.org.ua

ком відновити за умови врахування всіх її варіантів і компонентів ігрового тексту.

ПРИМІТКИ

[1] НАФРФ ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Ф. 6, од. зб. 103, арк. 26 зв.; 1896–1925 рр.

[2] Там само. – Ф. 1–7 / 709, арк. 135; 1925–1926 рр.

[3] Там само. – Ф. 1–6, од. зб. 621, арк. 145 зв., 146; 1925–1928 рр.

[4] Там само. – Ф. 11–4, од. зб. 611; 1899–1900 рр.

[5] Там само. – Ф. 14–3, од. зб. 1, арк. 38 зв.; 1945 р.

[6] Висловлюємо щиру подяку Г. Довженок, старшому науковому співробітнику ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАНУ, керівникові Наукових архівних фондів цього Інституту, за надані рідкісні архівні матеріали.

ЛІТЕРАТУРА

Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. – М.: Современный писатель, 1995.

Барилова Г. К. Українська народна гра «Горелки» («Хрещик») // Слобожанська беседа: матеріали І Регіональної наук.-практ. конф. / за ред. проф. К. Д. Глуховцевої. – Луганськ: Альма-матер, 2007. – Вип. 1 – С. 77–79.

Ключёва М. А. Народные подвижные детские игры: к проблеме изучения народной терминологии [Електронний ресурс] // Летняя школа по формальным методам в фольклористике, 2004. – Режим доступу: http://www.ruthenia.ru/folklore/ls04_bolshakova1.htm.

Воропай О. Звичаї нашого народу: в 2 т. – К.: Оберіг, 1991.

Детские игры, преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогией и гигиеной), д-ра Е. А. Покровского: изд. второе, испр. и доп. – М., 1895.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору: сб. ст. памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). – М., 1975. – С. 44–76.

Иванов П. Игры крестьянских детей в Купянском уезде / собрал П. Иванов, с предисл. проф. Н. Сумцова. – Х., 1889.

http://www.etnolog.org.ua

Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. – С.Пб., 1994.

Игры народов СССР: Под ред. В. Н. Всеволодского-Гернгросс. – М.; Ленинград: Academia, 1933. – LXIII.

Игры народов СССР / сост. Былеева Л. В., Григорьев В. М. – М.: Физкультура и спорт, 1985.

Максимович М. Дні та місяці українського селянина. – К.: Обереги, 2002.

Потебня А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. – Варшава: Тип. Земкевича и Ноаковского, 1883. – Т. 1.: Веснянки.

Романов Е. Белорусский сборник. – Вильна, 1912. – Вып. 8: Быт белорусса.

Топоров В. Н. К интерпретации некоторых мотивов русских детских игр в свете «основного» мифа (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки) // Studia mythologica Slavica. – Любляна, 2002. – № 5. – С. 71–112.

Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край; материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. – Петербург, 1872. – Т. 3.

Статья посвящена анализу номинаций и вербального сопровождения восточнославянской игры, известной в украинской традиции под названием *горюдуб* (рос. – *горелки*). В результате провёденного сопоставительного анализа украинских, белорусских и русских вариантов игры выявлены ее мифологические истоки.

Ключевые слова: номинация, фольклорный текст, игра, мифологическая картина мира, реконструкция.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 398.8:801.81 (=16)

О. Ю. Чебанюк

СЮЖЕТОТВІРНА ФУНКЦІЯ КОНЦЕПТІВ *ЖИТТЯ – СТРАЖДАННЯ – СМЕРТЬ* У ЖНИВАРСЬКИХ ПІСНЯХ СЛОВ'ЯН

Концепти *життя – страждання – смерть* генетично пов'язані з архаїчними когнітивними моделями. У слов'янських жниварських піснях релікти цих уявлень збереглися в метафорах битви і боротьби, у мотиві смерті на полі, у жниво-голосіннях та обжинкових піснях з баладними сюжетами.

Ключові слова: страждання, жниварські пісні, балада.

The concepts «suffering» is concerned with the myth about life, suffering and death of plant-god (poppy, hemp, flax, wheat, corn). This myth is geneticaly connected with the cult of ancestors and customs of initiation. Some reaping songs in the Slavic folklore consist the plot of human suffering during the crop works. There are also ballades about woman suffering in the family.

Key words: crop folklore, ballades, suffer.

Цикл жниварських пісень і обрядів слов'ян є одним з важливих джерел для етногенетичних розвідок, пов'язаних з реконструкцією давньої слов'янської духовної культури, відтворенням архаїчної картини світу та найдавніших фундаментальних уявлень про час і простір, взаємозв'язок природи й людини, місце останньої у всесвіті. Порівняльний аналіз жниварської пісенності слов'янських народів дозволяє простежити генетичний зв'язок багатьох пісенних сюжетів і мотивів календарно-обрядового фольклору (а також необрядових пісень, зокрема слов'янських балад) з архаїчними уявленнями, віруваннями та ритуалами.

Тематично й сюжетно жниварський пісенний цикл зосереджений навколо центральної та найважливішої події для

http://www.etnolog.org.ua

кожного землероба – збору врожаю, від якого безпосередньо залежало його власне життя та життя його родини. Однією з основних злакових культур слов'ян було жито (*żyto* – пол., *žito* – чес., слов., *жито* – серб., хорв.), назва якого походить від праслов'янського «жити». В інших слов'янських народів назва цієї агрокультури пов'язана зі словом «родити», «дарувати життя» (*рожь* – рос., *рож* – болг.) [Етимологічний словник 1985, с. 200].

Поле, як засіяна мати-земля, уособлювало жіноче начало, що родить, дарує життя рослинам, як мати-жінка дає життя дітям. У слов'ян-землеробів засіяне житом, пшеницею чи іншими злаками поле є також метафорою життя людини, що відображено в таких пареміях: «на життю, як на довгій ниві», «жизнь прожить, что поле перейти». Поле проектувалося на життя кожної конкретної особи, яка його обробляла. У віруваннях слов'ян певні дії на обробленому полі викликали відповідні зміни в житті людини. І сьогодні в українських селах поширеним є переконання, що спеціальними магічними діями на полі можна вплинути на зміну долі його хазяїна. Так, зробивши на засіяному полі закрутку (жмут зламаного або закрученого у вузол колосся), можна нашкодити та навіть спричинити смерть його власника. Аналогічні вірування є в білорусів, росіян, поляків і болгар [Ганева-Райчева 1990, с. 73]. У поляків останній жмут невижатих колосків називався *pępek* – «пупок», *dziad*, *stary*, що спершу «сприймалося як реальна сполучена нитка із матір'ю-землею, із духами предків (dziad, stary – пор. поминальні обряди дзяди)» [Войтыла-Сведовска 1989, с. 209].

У традиційній культурі слов'ян жнива асоціювалися зі стражданням і муками женців на полі (пор. рос. *страда* – «жнива»), що широко відображено у жниварських піснях: «Утомила нас широкая нива, / Що тепера нам і вечеря немила. / Ой не так нива, як високії гори, Ой не так гори, як широкі

http://www.etnolog.org.ua

загони. / Не так загони, як маленькеє жито, / А вже нам спину як кийком перебито» [Жниварські пісні 1990, с. 73]. У піснях женці скаржаться, що «нахадзіліся ножанькі», «нарабіліся ручанькі», «ручкі не ймуть, наймалися», «насвяціліся вочанькі аж да цёмнай ночанькі» [Federowski 1958, s. 743]. Наприклад:

Zachodź, slonce, zachodź
Za las kalinowy,
Bo my pracowali,
Aż nas bolą glowy
[Dworakowski 1964, s. 161].

Тема страждання жниць на полі генетично корелюється з мотивом життя, мук і смерті рослини. Семантику та символіку мотиву «vita herbae», його місце в календарних обрядах слов'ян детально дослідили фольклористи [Толстой 1994, с. 162; Толстой Н., Толстая С. 1992]. Скажімо, О. Фрейденберг вважала, що мотив «життєвих мук і смерті» злакових рослин – «драма хліба» – пов'язаний з «вузлом образів про життя і смерть» і становить паралель «страждання рослини – страждання людини». В архаїчній свідомості, «яка орудує повторами <…> людина й навколишня дійсність, колектив та індивід дуально злиті; а в силу цієї злитності суспільство, що вважає себе природою, повторює у своїй повсякденності життя цієї самої природи, тобто, кажучи нашою мовою, розігрує сяяння сонця, народження рослинності, прихід темряви тощо»* [Фрейденберг 1936, 54]. У праці «Поетика сюжету і жанру» О. Фрейденберг показала в діахронії розвиток метафори страждання й смерті злаків, плодів, тварин, людей, страсті богів і святих у різних народів, що мають полістадіальний характер і по-різному інтерпретують образ «жертвоприношення» – смерті задля воскресіння.

* Переклад авторки статті. – *Ред.*

http://www.etnolog.org.ua

Збір врожаю пов'язаний також із метафорами боротьби, битви, вбивства та смерті на полі, що лягли в основу численних сюжетів жниварських пісень і балад у слов'янському фольклорі. Жнива як битва найширше представлені у жниварській пісенності українців і білорусів:

У нас сягоння война была,
Усё поле зваявалі,
Усё жыта пажалі,
У капочкі поклалі
[Цит. за: Земляробчы каляндар 2003, с. 263].

У традиційних віруваннях слов'ян поле, нива є пограничним локусом – «своїм» і «чужим» одночасно. На полі не лише працюють люди, а й живуть русалки (схід.-слов.), перебувають самодіви, віли (болг., босн., далмат.), сидить залізна баба (пол.). Як межовий локус поле є місцем, де сходяться два світи – «цей світ» людей і «той світ» духів, локальних і темпоральних демонів, померлих предків. Ці архаїчні уявлення певним чином знайшли своє відображення в деяких жниварських піснях. Так, з культом предків пов'язаний сюжет пісень про зустріч дочки з матір'ю / батьком, які з'являються на полі у вигляді хмари, проливаються дощем, що дає їй можливість відпочити та поскаржитися на тяжку долю. Або, навпаки, відвертають дощову хмару, щоб дочка встигла зібрати збіжжя:

Ой з-за ліса високого
Темна хмара й виступає.
Йа в той хмарі мой батенько
С хмаронькою розмовляє:
«Пожди, дощик, пожди трошки,
Бо ще ж мує дитя в полю
На широкому загону»
[Клименко 1999, с. 154].

http://www.etnolog.org.ua

У виконанні жниварських пісень із сюжетом відвідин батьками дочки, яка тяжко працює в полі, простежуються інтонації голосінь і плачів. За спостереженнями болгарського дослідника А. Примовського, повільна протяжна мелодія підсилює це враження: «І не випадково, слухаючи жниварську пісню, здається, що то скоріше плачуть, ніж співають» [Българско народно творчество 1962, с. 12]. Українські, російські та білоруські етномузикологи за манерою виконання вирізняють пісні з подібними сюжетами в окрему групу *живоголосінь* (З. Евальд, З. Можейко, О. Пашина, І. Клименко), вважаючи їх давньою формою ритуального спілкування з померлими предками. На Псковщині такі голосіння називали *лельоканням*. У них зверталися до сонця та зозулі як до посередників між «цим» і «тим» світами – женцями та померлими предками. Існувала заборона жати після заходу сонця, «щоб померлим рідним гуляти було весело» [Лобкова 1997, с. 9–13]. У піснях скаржилися батькам на тяжку долю, важку працю, суворого чоловіка та злу свекруху. У російських піснях часто звучать відверті прокльони, адресовані немилосердним і жорстоким родичам:

Не пойдём мы домой –
В поле поночуем.

Станем в поле ночевати,
Станем куковати.

Станем куковати,
Свекра проклинати.

Лютого свекра
Да люту свекровку:

«Уж ты дай, дай, Боже,
Чтоб их громом убило.

Чтоб моего мужа
Молоньей спалило!»

[Цит. за: Поэзия крестьянских праздников 1970, с. 509].

http://www.etnolog.org.ua

У болгарських обжинкових піснях жниця помирає на полі від перевтоми, бо свекор гонить її на поле, дівер не приносить обід, а брат не дає води. В іншій пісні легку на руку жницю Ружу просять почати жнива, але братѝ забороняють їй, бо:

Днеска има два празника –
свети Петър, свети Павел. –
Ружа братя не послушала,
а зажнала бяла Ружа,
извила ся й люта змия,
ухапа я между очи,
между очи по челото.
Начас Ружа ослепяла
[Цит. за: Круть 1973, с. 183].

У жниварському фольклорі східних і південних слов'ян є цикл пісень, об'єднаний баладним сюжетом про забуту невісткою на полі дитину, яку розривають вовки або забирають птахи, хижі звірі, віли. Однак, якщо в болгарських варіантах цього сюжету Петкана сама хизується своєю працьовитістю, б'ючись об заклад, що переробить усю роботу, то в східнослов'янських варіантах зла свекруха винна в тому, що примушує невістку понадміру працювати та посилає її на поле в неділю [Круть 1973, с. 69, 70]:

Для моей дити
Четыре няньки,
Четыре няньки,
Серые волки.
Один говорит:
«Я б поколыхал,
Боюсь того –
Колоды сорву».
Другой говорит:
«Я б поцеловал,
Боюсь того,

http://www.etnolog.org.ua

Что укушу его».
Третий говорит:
«Я б понянчил,
Боюсь того,
Что уроню его».
Четвертый говорит:
«Давайте делить –
Кому рученьку,
Кому ноженьку!»
Родной мамочке
Хоть головочку,
Хоть головочку
На утешенье,
Лютой свекрови
На поругание

[Цит. за: Земцовский 1970, с. 513].

Вовк – один із центральних і найбільш міфологізованих персонажів тваринного світу, пов'язаних із хтонічним світом, світом предків та обрядами ініціацій, що діє не з власної волі, а за наказом богів (найчастіше – св. Юрія). Генетичні витоки мотиву розривання на частини хижими звірами дитини О. Фрейденберг убачає в розчленуванні на частини тотемного бога та підкреслює омонімічність бога і тварини, бога і людини, тварини і рослини в архаїчному суспільстві. Для первісного аграрія жнива мислилися жертовною смертю бога рослинності в його власній стихії – на полі [Фрейденберг 1936, с. 94]. Отже, лоно матері-землі, яка його народила, ставало його могилою. Проте смерть не була остаточною, а нівелювалася в календарному колі. Пізніше календарні пісні із сюжетом «через лиху свекруху невістка забула дитину в полі, її розривають дикі звірі, невістка помирає», відокремившись від жниварського обряду, стали частиною баладного фонду і східних, і південних слов'ян [Балади 1988, с. 237–247; Песни южных славян 1976, с. 220–224, 473].

http://www.etnolog.org.ua

Можемо констатувати, що структурна модель *життя – страждання – смерть* належить до генетично найдавніших когнітивних моделей епістемології, у яких людство намагалося осягнути, зрозуміти, пояснити навколишній світ. У діахронії відбулися значні деформації цієї моделі, постійно змінювалося семантичне наповнення й осмислення цього ментефакту, залежно від норм свідомості, притаманних певному історичному періоду. На синхронному рівні фольклорні тексти зафіксували співіснування різностадіальних суб'єктно-об'єктних уявлень, пов'язаних з пізнавальною моделлю *життя – страждання – смерть*. В епоху нерозчленованості первісної свідомості життя і смерть сприймалися в єдиному континуумі, у неподільній єдності. Неодухотворений та одухотворений світи ототожнювалися, земля мислилася одночасно і як місце поховання мертвих (людей, зерна), і як материнське лоно, що дарує життя. Відповідно, і смерть вважалася новим народженням. Тому саме когнітивну модель *життя – страждання – смерть* продуктивно використовували в обрядах ініціації, а пізніше – у календарно-обрядових і весільних обрядах. Ця сама модель знайшла відображення у баладних сюжетах і мотивах.

ЛІТЕРАТУРА

Балади: Родинно-побутові стосунки. – К., 1988.

Българско народно творчество. – София, 1962. – Т. 8.

Войтыла-Сведовска М. Терминология аграрной обрядности как источник изучения древней славянской культуры (на польском материале) // Славянский и балканский фольклор / реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. – М., 1989.

Ганева-Райчева В. Еньовден. – София, 1990.

Жниварські пісні / упоряд. та вступ. ст. О. Ю. Чебанюк. – К.: Музична Україна, 1990. – С. 73.

Земляробчы каляндар. – Мінск, 2003.

Етимологічний словник української мови: в 7 т. – К., 1985. – Т. 2.

http://www.etnolog.org.ua

Клименко І. В. Мелогеографія жнивних наспівів басейну Прип'яті: дис. … канд. мистецтвознав.: дод. – К., 2001.

Крутъ Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. – К., 1973.

Лобкова Г. В. Архаические основы обрядового фольклора Псковской Земли. – С.Пб., 1997.

Песни южных славян. – М., 1976.

Поэзия крестьянских праздников. – Ленинград, 1970.

Толстой Н. И. Vita herbae et vita rej в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. – М., 1994. – С. 139–167.

Толстой Н., Толстая С. Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. – Тарту, 1992.

Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. – Ленинград, 1936.

Dworakowski S. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. – Białystok, 1964.

Federowski J. Lud bialoruski. – Warszawa, 1958. – T. 5.

Концепты *жизнь – страдание – смерть* генетически связаны с архаическими когнитивными моделями. В славянских жатвенных песнях реликты этих представлений сохранились в метафорах битвы и борьбы, в мотиве смерти на поле, в жниво-голошениях и жатвенных песнях с балладными сюжетами.

Ключевые слова: страдание, жнивные песни, баллада.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 791.43–2:364.275 Вайда

О. В. Бабій

МОТИВ СТРАХУ СМЕРТІ У ФІЛЬМАХ АНДЖЕЯ ВАЙДИ

Статтю присвячено дослідженню мотиву страху смерті у фільмах польського режисера Анджея Вайди. Почуття страху, неможливості протистояти примхам долі є одним з найвиразніших мотивів у його фільмах на тему війни. Війна, пам'ять про неї – основна причина страху смерті, що переслідує героїв протягом усього життя.

Ключові слова: мотив страху, Анджей Вайда, тема війни, тема смерті.

The article is about research of motif of fear of death in the films of Polish director Anjei Vaida. The sense of fear, impossibility to resist to the whims of fate is one of the most expressive motives in his films on the war theme. War, memory about it is principal motif of fear of death which pursues heroes during all their lives.

Key words: motif of fear, Anjei Vaida, war theme, theme of death.

Анджей Вайда належить до покоління режисерів, які, власне, створили так звану польську школу кіно, позначену такими рисами, як інтелектуальність і дискусійність змісту, напружена конфліктність сюжету, у центрі якого завжди драматична подія в житті людини, юнацьке презирство до усталених форм кіновиразності.

У своїх творах А. Вайда осмислює сутність героїчного діяння. Персонажі його фільмів завжди несуть на собі відбиток болю від втрат, які з часом усі разом переживуть, але кожен окремо – ніколи.

Генерація людей, до якої належить А. Вайда, позначена травматизмом війни та смерті. Це покоління дітей, які бачили людські трупи, що лежали на вулицях, і будинки, що перетворювалися на купу каміння. Польське кіномистецтво

http://www.etnolog.org.ua

виникло з почуття історичної поразки. Постійне повторення цього мотиву в усіх фільмах польської школи, безвідносно до теми, місця й часу події, дозволяє вести мову про те, що такі фільми, зокрема стрічки А. Вайди, не лише оповідали про безпосередньо змальований у них світ (наприклад, часи війни), а й ставали розмовою на тему настроїв і розчарувань, що непокоїли митців у період створення цих картин і стосувалися також повоєнних часів. «Школа польська» є продовженням романтичних течій у польському мистецтві. Герої її фільмів прагнуть досконалості світу й гармонії, та водночас усвідомлюють неможливість їх досягнення. Невідповідність ідеалу реальному світові гнітить і непокоїть їх, вони неспроможні сприймати дійсність такою, якою вона є, і це призводить до психічних розладів (божевілля музиканта Міхала у фільмі «Канал») або навіть до загибелі (герої картини «Льотна») та свідомого самогубства («Хроніка любовних пригод»).

А. Вайда, розмірковуючи над тим, що спонукало його до кінотворчості та вплинуло на вибір певного кола тем, зазначив: «Весною 1945-го я вперше побачив знищену Варшаву; цей образ залишився у моїй пам'яті як доказ поразки і був сильніший, ніж відчуття сумнівної моральної перемоги. Це була тема, яка непокоїла думки моїх однолітків, саме їй присвячував свою поезію Тадеуш Ружевич, своє малярство – Анджей Врублевський, Анджей Мунк – свої фільми, а Тадеуш Боровський – прозу. Ми розуміли, що ми є голосом наших померлих і що нашим обов'язком є свідчення про ті страшні роки, страшні знищення, страшну долю, яка спіткала польський народ і тих, хто був найкращим. Кінець війни ще раз показав нам, яким випадковим є наше життя. Як сталося, що я не потрапив до Освенціма? Якби не випадок, що трапився – я виїхав з Кракова тоді, коли у моєму районі розпочалися арешти… Якби не ті десятки випадків, я не міг би бути режисером фільму "Попіл і діамант"» [Wajda 1996, s. 8, 9].

http://www.etnolog.org.ua

Отже, те, що А. Вайда окреслив свою тему в кіно як тему смерті, – не випадково. А мотив страху смерті став наскрізним у більшості творів майстра. Ставлення до втрати життя в кожного з героїв А. Вайди різне. Режисера цікавить не змалювання фізіологічної смерті людини, а, радше, емоційне сприйняття її як персонажами фільму, так і глядачами. А. Вайда пропонує нам замислитись про те, що таке смерть узагалі та смерть заради Вітчизни для героя-поляка. Загибель на війні сприймається як щось звичайне і повсякденне, а смерть ворога навіть містить позитивний момент.

Пригадаймо фрагмент дебютної стрічки А. Вайди «Покоління». Головний герой картини Ясь Кроне (Т. Янчар) вирішує вбити фашиста і чекає на нього в кафе. На екрані – розгублені очі Яся. У них страх, адже вбити людину, хоч і ворога, не так легко. Проте в ту мить Ясь над цим не замислюється, він просто повинен виконати завдання. Сп'янілий від зброї, Ясь випускає всі кулі в тіло німця. Після вдалого замаху на фашиста герой втрачає душевну рівновагу, захоплений дивовижною силою зброї. Ясь виявляється здатним на миттєве пересилення страху, на дію-імпульс, але він зазнає цілковитої поразки, коли потрібна справжня людська хоробрість, сила серця і розуму. Він відмовляється допомогти єврейському хлопцю Абраму – і той гине. Тоді Ясь свідомо робить свій вибір: він спокутує провину, рятуючи тих, хто цього потребує. Він допомагає повстанцям з гетто – і сам помирає. Режисер та оператор Єжи Ліпман зробила цю сцену дуже емоційною. Ясь, одягнений у білий плащ, біжить, відстрілюючись. Уже кілька кроків лишилося до бажаної свободи, Ясь відчиняє вікно – і натрапляє на залізні ґрати… Цю яскраву метафору пізніше А. Вайда повторить у «Каналі», в епізоді останніх годин життя Стокротки й Кораба. «Сцена трагічного спокутування своєї провини – найбільш вайдівська сцена "Покоління"» [Рубанова 1966, с. 87].

http://www.etnolog.org.ua

Ясь – перший у галереї героїв А. Вайди. У ньому вже помітні риси героїв «Каналу», є ознаки істеричності та рефлексії, що визначили трагедію Мацека з «Попелу і діаманта», у ньому – виразна схожість з багатьма персонажами «Льотної» та «Самсона».

Вершиною романтичної концепції кіногероя кінця 50-х років XX ст. став фільм А. Вайди «Попіл і діамант» (1958), створений за романом і сценарієм Єжи Анджеєвського. «Попелом і діамантом» закінчується воєнна історія покоління: герой стрічки Мачей Хельміцький зупиняється на порозі мирного життя з дивним присмаком гіркоти, сліз і крові на губах, відчуваючи кінець війни, та водночас і внутрішню поразку.

Головний персонаж картини – рядовий Мацей Хельміцький (З. Цибульський), що не знаходить свого місця у нових реаліях післявоєнного життя. Він боїться нової реальності, тобто життя без війни. Здавалося б, парадокс? Мацек не уявляє свого життя без зброї, пістолет став частиною його самого, він не хоче вбивати, але не може не користуватися своєю зброєю. Мацек носить темні окуляри, що є візуальним образом мотиву засліплення та мотиву страху. Герой боїться подивитися на світ без окулярів і відкрити свої очі світові. Він не може бути чесним із самим собою, адже це лякає його. Мацек боїться покохати, бо знає, що мусить загинути. Його не лякає смерть, але вмирати Мацек не хоче. Проте смерть чатує на героя. Злякавшись патруля, Хельміцький побіг. Герой помирає на смітнику, уражений випадковою кулею. Його смерть страшна – це яскравий експресивний образ.

Почуття страху, навпаки, рятує від смерті героя іншого фільму А. Вайди – поета Тадеуша з «Пейзажу після битви» (1970). Картина починається сценою звільнення в'язнів німецького табору. Поміж колишніх полонених – і поет Тадеуш (Д. Ольбрихський). Пройшовши пекло гітлерівських таборів, Тадеуш усвідомив, що найцінніше у світі – це людське життя, і він хоче жити, як ніколи. Він не випускає з рук шматок хліба,

http://www.etnolog.org.ua

увесь час їсть. Він навіть намагається потай готувати для себе, оскільки йому не вистачає денного раціону для чоловіків, за що і потрапляє до карцеру. Через ґрати Тадеуш бачить книжки, розкидані поруч (до речі, це дуже характерний образ для Вайди – розкидані книжки як символ духовного хаосу); поет не вважає себе вільним, адже його свобода обмежена колючим дротом, яким обнесено табір. Тепер сюди водять екскурсії. Тадеуш розповів одній з екскурсанток (Г. Герман) про страхіття, що відбувалися в таборі. У нього навіть не знайшлося іншої теми для розмови з жінкою, адже герой зосереджений на безвиході. Перебування в замкненому просторі викликає в нього почуття самотності, що зумовлює відповідну поведінку Тадеуша. У фільмі проаналізовано спустошеність людської душі. Постійний страх, страждання, приниження знищують у людині все людське. Ніна (С. Целінська) звинувачує поета в боягузтві, на що той відповідає: «Що ти знаєш про страх? У табір приїхала машина, повна голих жінок. Вони простягали до нас руки, благаючи порятунку, їх везли до газових камер. І ніхто не зрушив з місця, навіть не поворухнув пальцем. Дев'ять тисяч чоловіків. Всі хотіли жити, оскільки живі завжди більше праві, ніж мертві». Протягом перебування в таборі жінка для Тадеуша асоціювалася із запахом волосся гестапівки, яка проводила допит. І лише зараз він знову відкриває для себе жінку. Спочатку Тадеуш відштовхує Ніну, оскільки боїться покохати, але тільки любов здатна зцілити його понівечену душу.

У «Пейзажі після битви» режисер осмислює категорію страху, оскільки все екранне буття Тадеуша побудоване на цьому почутті. Герой діє під його впливом чи всупереч йому. І зрештою, страх рятує Тадеуша від фізичної загибелі.

В останніх кадрах фільму ми бачимо Тадеуша, який стоїть на платформі біля потяга, що їде до Польщі та на якому гордо майорить державний прапор країни. Тадеуш, як і сотні

http://www.etnolog.org.ua

подібних до нього, сподівається на нове, краще життя. Проте він їде в невідоме, і це незвідане – його майбутнє… Ідея фінальної сцени «Пейзажу після битви» бере свої витоки з фіналу «Попелу і діаманта» – Тадеуш їде потягом, на який Мацек уже не встиг.

«“Пейзаж…” – це фільм про “справи поляків”, про їхні слабкості та силу, про те, що їх об’єднує, водночас це фільм про людську слабкість і страх, про острах перед вибором і прагнення здолати це почуття. Але, перш за все, це фільм про кохання, оскільки кохання – фактор, який дає можливість герою знову відродити втрачене почуття людської гідності» – так коротко визначає проблематику свого фільму А. Вайда [Екран 1972].

«Пейзажем після битви» А. Вайда немов завершує оповідь про покоління, сформоване війною, але темі війни він залишається вірним завжди.

Долі «втраченого покоління» присвячено також фільм «Панни з Вілька». Герой фільму, Віктор, повертається в місця своєї юності – туди, де він уперше закохався і де був щасливим. Проте нічого неможливо повернути, і тепер Віктор – не той юнак, у якого були закохані всі без винятку панни з Вілька, він дорослий чоловік, який пройшов війну, і це не могло не залишити слідів у його душі. Жорстокий доторк війни позбавив його сили характеру, здатності до боротьби. Він працює в дитячому будинку і віддає цьому всі свої сили. Він дуже добре виконує свої обов’язки, але не в змозі почати все спочатку. Віктор боїться щось змінити і в усьому звинувачує війну. Адже, якби не війна, яка понівечила його життя, усе було б інакше. Він закінчив би університет і успішно продовжив би свою кар’єру (згадаймо Мацека Хельміцького, який говорив про війну, що не дозволила йому піти вчитися). Віктор тікає від реальності й у спогадах мріє віднайти бажаний спокій, хоче повернутися у довоєнний час – туди, де його родичі були ще молодими. Натомість застає двох самотніх старих, які чекають на смерть

http://www.etnolog.org.ua

та щасливі, що востаннє можуть побачити племінника. Віктор приїздить з Вілька духовно зрілою людиною, залишивши далеко позаду тягар минулого. Його почуття та юнацькі емоції померли разом з його коханою Фелею і нині поховані на старому цвинтарі у Вілько. Він відпливає на плоту рікою, у якій купався з дівчатами з Вілька, залишаючи світ, де колись був щасливим. Тепер він сміливо дивиться в майбутнє, страх перед життям більше не тяжіє над героєм.

Апогеєм осмислення війни та її впливу на психоемоційну сферу людини став один з недавніх фільмів А. Вайди «Катинь» (2007). Це глибоко особистий твір для режисера.

Відомо, що ім'я офіцера польської армії Якуба Вайди було знайдено в сумнозвісному Катинському списку (2010 року світ відзначав скорботну дату – 70-річчя Катинської трагедії, яка на повний голос зазвучала вдруге, уже в мирний час, забравши життя представників польської державної еліти. – *О. Б.*).

Цей фільм А. Вайди став несподіванкою для багатьох. Режисер створив фільм-пам'ятник. Критиків вразила умовність оповіді у стрічці та одновимірний погляд на історію. Проте ніхто не мав сумніву, що це дуже важливий для Польщі фільм. Режисер відкинув пропозиції багатьох сценаристів, навіть тих, хто написав сценарії спеціально для нього. А. Вайда переробив новелу А. Мулярчука «Post mortem» («Після смерті»), і саме цей відредагований текст було покладено в основу кінофільму. Режисер хотів створити картину про чоловіків – офіцерів-жертв Катинського злочину – і жінок, які чекають на своїх рідних і не вірять, що ті вже ніколи не повернуться з війни. Однією із цих жінок, яка аж до смерті чекала на свого чоловіка, була мати А. Вайди. Зазначимо також, що мотив очікування є й у попередніх картинах режисера. Згадаймо хоча б фільм «Хроніка любовних пригод». Юний Вітек прагне дізнатися про свого батька, який не по-

http://www.etnolog.org.ua

вернувся з війни. Він розпитує про нього свою матір, але не отримує належної відповіді. Поодинокі уривки спогадів Вітек намагається поєднати зі знайденими вдома листами та фотографіями. Хлопець розглядає світлини батька (тоді, 1986 року, майже чверть століття тому, А. Вайда зважився показати на екрані фото свого батька – офіцера польської армії, розстріляного в Катині). Мали минути ще двадцять років, аби про цей злочин режисер зміг розповісти всьому світові. На повний голос у фільмі «Катинь» зазвучав ще один дуже важливий мотив у творчості режисера – мотив брехні, що руйнує життя та спалює душі. Зауважмо, що у своїх найщиріших почуттях патріотизму й любові до Вітчизни були обдурені герої стрічок «Канал», «Попіл і діамант» і «Попіл». Пізніше А. Вайда розглянув цю категорію в політичній площині (систему, побудовану на суцільній брехні, піддано критиці у фільмах «Людина з мармуру», «Людина із заліза», певною мірою в стрічках «Диригент» і «Без наркозу»). Мотиви брехні та страху смерті щільно переплетені в картині «Катинь». Тут варто згадати героїв Магдалени Челецької та Анджея Хири. Перша прагне дізнатися хоча б щось про свого зниклого безвісти брата (польського пілота). Вона не йде на жодні компроміси ані з владою, ані з власною совістю. Її не лякає навіть арешт. На всі погрози дівчина наполегливо відповідає: «Мене цікавить лише правда» – правда, якою б вона не була.

Герой А. Хири, майор Єжи, позичає светр з власними ініціалами своєму командиру та другу, ротмістру Анджею, якого згодом розстріляли. Майор намагається осмислити й усвідомити страшну правду. Він випадково виживає і почувається зрадником, адже був свідком злочину та повернувся живим, а його товариші – ні. Глибоко вражає сцена розмови майора Єжи з дружиною генерала (Данута Стенка). Режисер вирішує сцену в експресіоністичній манері. Герої зу-

http://www.etnolog.org.ua

стрічаються в безлюдному парку, довкола – мертва тиша і туман. У тиші пророче лунають слова вдови генерала, звернені до майора: «Вам не можна брехати. Ви свідок і мусите говорити правду. Немає значення, що Ви думаєте, важливі вчинки». На пристрасну промову пані майор відповідає: «Мертвих ніхто не воскресить. Ми мусимо жити». Ця позиція німого споглядання перегукується з поведінкою поета Тадеуша з «Пейзажу після битви», про який ми вже згадували. Майор Єжи, як і Мачей Хельміцький, не знаходить свого місця в реаліях «нової Польщі», він мусить загинути і сам вкорочує собі віку.

Хоча події стрічки «Катинь» відбуваються в 1940–1941 роках, у фільмі про власне Катинську трагедію йдеться менше, ніж про післявоєнну Польщу, яка вже ніколи не буде такою, як до війни. Польський дослідник Рафал Маршалек у презентаційній промові до фільму зазначає: «Перед представниками воєнного покоління, які зустрілися з новою політичною дійсністю, після 1945 року постав трагічний вибір. За життя потрібно було заплатити високу ціну <…> Здавалося б, що саме тут і тепер мали досягти кульмінації сентиментальні спогади з часів війни, які передалися наступним поколінням поляків і так довго приховувались. Натомість, у фільмі Вайди їх немає. "Катинь" – це реквієм за загиблими, що вражає до глибини душі. Він пов'язаний з новітньою польською історією, проте згладжує усілякі закиди про польський націоналізм».

Цікавою в цьому аспекті є постать офіцера радянської армії (С. Гармаш), який допомагає дружині польського ротмістра. Капітан Попов свідомий того, що наражається на смертельну небезпеку, але чинить так, як підказує йому совість, совість людини, а не солдата, який має виконувати накази. Подолавши свій страх, він залишається людиною. Попереду на героя чекає невідоме. Згадаймо Ірену зі стрічки «Страсний тиждень», яка

http://www.etnolog.org.ua

у фінальних кадрах змушена залишити квартиру свого друга, де переховувалася, і піти в нікуди. Режисер досить жорстко дає зрозуміти глядачам, як і самим героям, що їм нема місця в житті. Вони мають піти, залишившись у спогадах про далеку та прекрасну Польщу, яка назавжди пішла у небуття 1 вересня 1939 року.

Почуття страху, неможливості протистояти примхам долі є одним з найвиразніших мотивів у фільмах А. Вайди. Страх – філософське поняття екзистенціалізму, введене С. К'єркегором, який розрізняв звичайний «емпіричний» страх-боязнь і невизначений страх-тугу, тобто метафізичний страх, предметом якого є ніщо і який зумовлений тим, що людина знає про кінцевість свого існування. За Хайдегером, страх відкриває перед «екзистенцією» її останню можливість – смерть. Ці тенденції бачимо й у філософській концепції творів А. Вайди. У своїх «воєнних» фільмах режисер неодноразово повертається до аналізу почуття страху героїв, зокрема в картині «Кохання в Німеччині» (скажімо, герой Д. Ольбрихського, колишній вчитель Віктор, військовополонений, якому доручено вбити свого співвітчизника, в останній момент відмовляється виконати вирок) та в стрічках «Корчак» і «Страсний тиждень». Пошуки витоків почуття страху більшою мірою притаманні фільмам, герої яких духовно спустошені війною. Війна та пам'ять про неї стають основною причиною страху смерті – почуття, що переслідує героїв протягом усього життя. Отже, осмислення філософської категорії страху смерті є однією з площин загальної розробки основної теми режисера – війни як вселюдської трагедії, що позначилася на долях усього покоління. До цього травмованого війною покоління належить і сам Анджей Вайда.

http://www.etnolog.org.ua

ЛІТЕРАТУРА

Экран. Обозрение киногода 1971–1972. – М., 1972.

Рубанова И. Польское кино. 1945–1965. – М., 1966. – С. 87.

Wajda A. Moje notatki z historii // Kwartalnik Filmowy. –1996. – № 15–16. – С. 8, 9

Статья посвящена исследованию мотива страха смерти в фильмах польского режисера Анджея Вайды. Чувство страха, невозможности противостоять судьбе – один из найболее выразительных мотивов в его фильмах на тему войны. Война, память о ней – это основная причина страха смерти, который преследует героев на протяжении всей жизни.

Ключевые слова: мотив страха, Анджей Вайда, тема войны, тема смерти.

http://www.etnolog.org.ua

УДК – 82.091:82-31 (821.161.2+ 821.163.2)

Г. В. Іванова

СИМВОЛ ЯК ХУДОЖНІЙ ЗАСІБ ТВОРЕННЯ ЦІЛІСНОЇ КАРТИНИ СВІТУ В БЕЛЕТРИСТИЦІ ІВАНА ДАВИДКОВА

(болгаро-українські паралелі)

У статті розглянуто синтез раціонального та ірраціонального у творчості болгарських і українських письменників. На прикладі творчості І. Давидкова та В. Шевчука здійснено аналіз інтеграції засобів творення картини світу.

Ключові слова: болгаро-українські паралелі, інтеграція, синтез, раціональне, ірраціональне, символ.

In article sintesis rational and irrational in creativity of the Bulgarian and Ukrainian writers. Integration of ways of creation of a picture of the world is analyzed on a example Davidkov and Shevchyk.

Key words: Bulgarian-Ukrainian parallels, Integration, synthesis, irrational and rational, symbol.

Актуальність статті зумовлена розглянутими в ній питаннями – сенс людського життя, призначення людини у світі, її місія. Автор спонукає читача шукати істину буття, що й досі не відкрита для людства, озброєного передовими технологіями й одночасно беззахисного перед такими поняттями, як час, простір, минуле, майбутнє, вічність, душа, пам'ять. Сучасне людство відчуває: як би не розширився обрій цивілізації, Всесвіт залишається неосяжним. Це ключова ідея статті.

Наукова новизна – у погляді на Всесвіт і людину в ньому крізь призму творчого доробку представників двох слов'янських літератур, під кутом спільності ментальної організації українського та болгарського народів. Предметом дослідження є використання символу в процесі творення цілісної картини світу

http://www.etnolog.org.ua

в літературних доробках болгарського белетриста Івана Давидкова та українського митця В. Шевчука. Матеріалом слугують художні твори болгарських і українських письменників, літературно-критичні й академічно-навчальні публікації.

Відтворюючи картину світу, І. Давидков активно використовує символ, обирає знаки, зрозумілі читачеві. Символ має переносне значення, містить приховане порівняння, зв'язок з предметами побуту, історією та релігією. Це слово, яке умовно виражає суть певного предмета, але не об'єктивну, а таку, що в особистому, індивідуальному розумінні автора є оптимальною. Без символу не можна побудувати ані теорії мови та літератури, ані теорії пізнання взагалі. Не випадково болгарський митець І. Давидков звертається до символіки. Сприймаючи світ таким, яким він є, з усіма негативними реаліями, письменник намагається абстрагуватися. За допомогою символів митець формує власний світ, у його розумінні справедливий. Головне завдання письменника – проаналізувати внутрішній світ героїв, прихований за «фасадами» зовнішності. На відміну від образів, що показують дійсність з реального боку, символ допомагає пізнати її зсередини. Символ є посередником між містичним світом, з одного боку, і читачем, з другого. Через це в художніх творах такого типу виникає своєрідна двоплановість. Символ може бути предметом реального світу та водночас шифром, за яким ховається внутрішній світ людини. На перший погляд може виникнути враження, що така структура твору – таємничість, символічність, інколи зашифрованість – для широкого кола читачів надто ускладнює сприйняття, але тут є свій сенс.

З'ясувавши початковий зміст слова «символ», дізнаємося, що в перекладі з давньогрецької мови воно означає «половинки однієї палиці, розрізаної у довжину». За допомогою цих частинок їхні власники могли впізнати один одного. «Повсякденне життя людини сповнене символами. Символи,

http://www.etnolog.org.ua

у більш абстрактному сенсі, олюднюють часто те, що іншим шляхом… висловити неможливо, наприклад, жінка – символ материнства, родючості землі» [Губский 2003, с. 413]. Вірогідно, за допомогою символів письменник шукає у світі однодумців, близьких йому духовно; символ не може і не повинен бути зрозумілим тим, хто не належить до кола однодумців. Поділяючи погляд про те, що пізнання світу є психічним процесом самосвідомості, письменник підтверджує свою згоду з принципом активного творчого відображення, тобто визнає те, що «процес пізнавання є відображення дійсності у свідомості людини. Пізнання виявляє об'єктивний зміст реальності як діалектичної єдності дійсності та можливості, відображаючи не тільки дійсно існуючі предмети та явища, а й усі їхні можливі модифікації» [Губерський 2003, с. 176]. Митець залучає до свєї творчості елементи символізму, виражаючи в такий спосіб те, що можна передати лише символами. Відтворюючи реальність, болгарський митець застосовує вічні символи.

Герой роману «Рифи далеких зірок», сільський учитель, часто звертає свій погляд у небо, задивляється на зірки. Відчуваючи наближення старості, він дедалі частіше замислюється про те, що існує поза межами земного життя, що залишається від людини, її вчинків, душі, коли здійснено останній подих. «Він думав про те, що вчив розуму не людину, а безсмертну мовчазну тишу, яку він відчував плечем та душею. Кому залишається все? Зіркам, небу, вітру, ранковим і вечірнім зорям. Слова "зірки", "небо", "зорі" символізують вічність, безкінечність, іншу невидиму реальність»* [Давидков 1985, с. 111]. У цьому ж романі дзвони символізують тривогу, біду, її невідворотність. «Христофор Міхалушев уперше був на похованні свого учня, він крокував разом з усіма під сумний звук дзвонів»* [Давидков 1985, с. 111]. Дзвін як

* Тут і далі переклад авторки статті. – *Ред.*

http://www.etnolog.org.ua

символ долі, її фатальності бачимо і в іншому фрагменті роману, що розповідає про затримання нещасного психічно хворого Маккавея, який намагався пояснити, що знищувати його рідне село не можна. «І ось його ведуть святковим містом, під звуки дзвонів – ведуть туди, куди відводять усіх, у кого душа не вміє захищатися нічим іншим, окрім щирого поштовху почуттів і правди»* [Давидков 1985, с. 191]. Хвороба Маккавея символізує беззахисність душі. Про це неодноразово в романі зазначає сам І. Давидков: «Я запитую себе, чи може душа людини коли-небудь знайти спокій? Світ для того і створений, щоб змелювати її, як млин змелює зерно»* [Давидков 1985, с. 183]. Як помітити грань між вразливістю та хворобою? «Цю свою драму Христофор Міхалушев передав разом зі своєю кров'ю до душі сина»* [Давидков 1985, с. 191]. І. Давидков висловлює думку про духовний зв'язок між батьками та дітьми, а символом такого зв'язку вважає кров.

Ріка як символ життя, що плине, незважаючи на жодні обставини, і ніколи не повертається назад, також зображена у творах болгарського письменника. «Ночами ріка жахливо гула, розривала запруди, розмивала прибережні верби, видираючи їх коріння, скалічене гілля глухо тріщало, коли збурена стихія затягувала їх у підводні безодні»* [Давидков 1985, с. 116]. Автору притаманне передбачення екологічного лиха. Він натякає читачеві, що хазяйнування людей неминуче обернеться бідою. «Можливо, тому, що вечір був дуже тихим, цей страшний гул ріки доходив аж до пагорба, де сиділи косарі коло багаття. Їхні очі уважно стежили за тінями, що ворушилися під пагорбом»* [Давидков 1973, с. 128]. У романі «Рифи далеких зірок» є символ, за допомогою якого письменник передає тривогу, невпевненість у своїх вчинках, – це дощ. Завдяки цьому символу письменник наближує читача до емоційного стану героя роману. «Таємничість ночей посилювала тривогу перед розлюченим

http://www.etnolog.org.ua

всесвітом, через шум дощу, через зливу, що своїми монотонними звуками нагадувала кроки безпритульної людської душі у темряві вічності»* [Давидков 1985, с. 116].

Дорога у творчості І. Давидкова є символом очищення, початку нового шляху. Радість героїні роману «Прощавай, Акрополю!» письменник вдало передає за допомогою символу – подорожі. «Квиток пронизував її дивним настроєм, мав чудодійну силу. І зникала її роздратованість»* [Давидков 1981, с. 392]. На думку болгарського письменника, сенс та красу існування можна збагнути не в радощах і достатку, а в стражданнях. І шукати їх треба там, де побут простий. Символом такого незіпсованого життя у творчості митця є образ коней. Вони трапляються в різних сегментах картини світу, яку формує письменник: у полі, на лузі, у небі серед хмар, у воді поміж хвиль, що символізує різноплановість життя та багатогранне сприйняття його автором. Забарвленню коней властива несподівана кольорова гама. «Кінь на дорозі був оранжевий, немов у ньому розгорався вогонь, а синя грива відлітала в білі хмари»* [Давидков 1975, с. 49]. У тому, що письменник бачить коней саме такими, можна бути впевненими, адже такий вигляд вони мають на його картинах. В оранжевих та синіх кольорах змалював І. Давидков цих прекрасних істот, які, на його думку, символізують силу та красу природи.

Нескінченність Всесвіту, його неосяжність для людського пізнання, сила та велич і водночас безпомічність людини, марність її намагань підкорити стихію, особливо коли людина одинока, – такий символічний зміст у творах болгарського письменника має море. Образ самотнього мореплавця є символом самотності людини у світі. Незважаючи на те що в людини може бути багато друзів, вона має самотужки впоратися з проблемами. Письменник використовує словосполучення «самотній мореплавець» на позначення особи, яка не приймає соціального устрою життя з його байдужістю, формальним

http://www.etnolog.org.ua

милосердям, бездуховністю. Човен як символ порятунку серед штормів життя є в «Баладі про самотніх мореплавців». У творах І. Давидкова човен трапляється неодноразово. У романі «Рифи далеких зірок» він з'являється як символ спасіння від стихії. Вода в цьому випадку символізує некеровані сили природи. Звернувшись до роману «Човен Харона», знову бачимо слово «човен», що несе на собі символічне навантаження, але в дещо іншому плані. Тут він символізує зв'язок реального світу з нереальним. «Раптом за бортом човна почала з'являтися мряка – спочатку менша, потім більша, ще більша, наче під двома мандрівниками та провідником парував величезний казан, що кипів на пекельному вогні… з киплячої глибини чулися голоси… здавалося, човен тримався не на темній водній поверхні, а на плечах невидимих людей, що прийшли з небуття, відчувши страх, він подумав, що, мабуть, сам Диявол прийняв вигляд Харона, щоб заманити їх у свій човен, і зараз віз їх крізь темряву, крізь голоси щезлих душ, до потойбічного берега – туди, звідки немає вороття»* [Давидков 1975, с. 42]. Яскравий символ, вдало застосований письменником, додає твору особливого звучання – фактурності, об'ємності; пояснює читачам психологічний стан героїв роману.

Письменник перебуває в опозиції до меркантильної моралі, що охоплює дедалі більші верстви суспільства. Один з його героїв, Есеїст, є носієм такої моралі. Втративши матеріальні прикраси, він загубився в «кам'яних джунглях» великого міста. Символами мегаполіса І. Давидков обрав асфальт, бетон, блоки. Будинки, схожі, як близнюки, не мають індивідуальності, тиснуть на маленьку людину, змушують її почуватися беззахисною та вразливою. Такі споруди в сучасній Болгарії отримали символічну назву «блоки». Асфальт – символ урбанізації, зазіхання міста на життєвий устрій села; він знищує все, роблячи простір довкола красивим і мертвим. І. Давидков не визнає штучності – тільки природне може бути красивим.

http://www.etnolog.org.ua

Символічного значення у творах письменника набуває яблуня, що для нього уособлює жіночність. У романі «Далекі броди» белетрист символічно порівнює молоду яблуньку з юною дівчиною. «Ця яблунька на березі, що ховала поміж гілочок два ніжні і тремтячі, ледь рожеві яблука, яких ще неторкалася рука садівника»* [Давидков 1973, с. 128]. На стосунки між жінкою та чоловіком письменник має власний погляд. Він вважає, що для виникнення ніжного почуття між людьми не достатньо фізичної близькості – обов'язково має бути духовна. «Шаленство плоті, як кажуть поети, минулося, і він шукав стосунків з жінками не заради хвилинного задоволення, тепер його вабила до них скоріш потреба душевної ніжності, аніж плотської близькості»* [Давидков 1981, с. 433]. У романі «Прощавай, Акрополю!» І. Давидков використовує шаль як символ ніжності, душевного комфорту. «Шаль обвивала її похилі й вузькі плечі… пухнаста шаль будила в ньому відчуття лагідності, спокою і затишку»* [Давидков 1981, с. 423].

Символ дерева також часто з'являється у творчості митця. Дерево символізує незахищеність, залежність від волі інших істот. Момент смерті старого дерева асоціюється з кінцем життя терплячої людини. «Дуб повалився з тріском. Гілля його розтрощилося на шматки від сильного удару і злетіло в небо разом з легкою тінню великого дерева, яка була схожа на душу людини»* [Давидков 1975, с. 79].

Серед авторських символів І. Давидкова особливо цікавим є бджола, яку автор асоціює з невтомним працівником. Він бачить у цих створіннях винятковість через змогу практично з нічого робити цілющий мед. «У моїх книгах – це символ творця», – каже письменник [Захаржевська 2008, с. 52].

У романі «Зимові сни левів» образ лева символізує дитячу мрію про далекі подорожі, про свободу. «Левам сниться сонце пустелі, яке найтемнішими ночами веде їх на південь, де мерехтять піски, де воля, де кордон милосердя та жорстоко-

http://www.etnolog.org.ua

сті накреслений тінню птаха»* [Давидков 1975, с. 71]. Ставши дорослим, герой роману співчуває нещасним тваринам у зоопарках. «Мене не полишало відчуття, ніби десь тут, за дюнами, за імлистою магмою долини, блукають сни Лева, який лежав на смердючій соломі, циркового фургона,… що вмів долати біль, самоту й неволю у своїх довгих, щасливих снах, котрі ніхто не міг у нього відібрати»* [Давидков 1975, с. 72]. Словосполучення «сни левів» символізує занурення у внутрішній світ людини, яка не приймає дійсний стан речей, але не може змінити ситуацію.

Зв'язок між реальним і містичним світами відображає постать Провідника в романі «Човен Харона»: «Людина з люлькою дивилася жахливими, побілілими від старості очима, крізь які виглядали таємниці всіх століть»* [Давидков 1975, с. 5]. Символічним є порівняння учнів Христофора Міхалушева з апостолами Ісуса Христа в романі «Рифи далеких зірок». «Іуди не було серед них. Але, можливо, він ховається під іншим ім'ям?»* [Давидков 1985, с. 12]. Вікна як символ очей будинків, крізь які визирає душа, письменник також використовує у своїй творчості: «село дивилось осліпленими очима затоплених вікон»* [Давидков 1985, с. 7]. Бездушні очі великих будинків – символ, який автор застосовує у відтворенні картини великого міста, передаючи таким чином відчуття самотності, розгубленості, безпорадності людини, що несподівано потрапляє у «світ неонових вогнів».

Аналізуючи творчість болгарських та українських письменників другої половини XX ст., можемо помітити, що активне звернення до символічності заради художніх цілей є характерним явищем. Такий прийом використовують як визнані майстри, так і молоді представники письменства. Серед них можна згадати класика болгарської літератури Йордана Радичкова. В оповіданні «Ніжна спіраль» читач відчуває ворожість природи завдяки символу вампірячих очей, вдало вплe-

http://www.etnolog.org.ua

теному в канву твору. «Вампірячий погляд» виникає лише в уяві людини, яка відчуває свою провину, а насправді – це плоди шипшини, що яскраво вирізняються на тлі білого снігу. Авторським символом письменника є верблюд. Він уособлює нечисту силу. Верблюд руйнує те, що створив Бог, намагається все навколо перетворити на пустелю.

У романі-притчі «Ноїв ковчег» порушено проблему світосприйняття. Сама назва символічна, вона викликає асоціації з біблійними сюжетами, наштовхує на думку про те, що людина повинна замислитись над спасінням своєї душі. Автор застосовує слово «трюм» як символ людської душі, де буває темно, брудно, розкидані речі, мешкають жахливі істоти. У певні моменти деякі кутки можуть освітлюватись, але вся душа ніколи не буває світлою.

Залучення символіки є й у творах вітчизняних митців. Лідером у такому способі зображення дійсності можна вважати класика української літератури Павла Тичину. Його ліриці притаманні синтетичність, поєднання різноманітних стильових тенденцій (символізму, неоромантизму, експресіонізму, імпресіонізму). Через слово він передає звуки, музику, сонячне світло, дощ, вітер – утілює в матеріальних символах предмети нематеріального світу. Авторське бачення позначене синкретичним художнім мисленням, що дозволяє сприймати буття як єдину, вічну картину існування всього в усьому одночасно. П. Тичина стверджує, що Всесвіт – це величезна музична ріка, у якій зливаються голоси природи та людини.

Активно вплітає символи у свої твори й Валерій Шевчук. У романі-баладі «Дім на горі» дім сприймається з двох позицій – як звичайний образ рідної домівки та як символ вмістилища прадавньої таємниці. Схожість доль жінок, господинь цього будинку, не є випадковою. У такий спосіб письменник демонструє циклічність усіх подій у Всесвіті. Анатолій – образ-

http://www.etnolog.org.ua

символ, який фігурує одночасно у двох світах – реальному та містичному, має дві подоби – чоловіка та птаха. Останній символізує швидкість, з якою може виникнути та зникнути пристрасне кохання між людьми. Присутність Анатолія у двох вимірах символізує те, що кохання так само реальне, як і містичне – ніхто не має сумніву щодо його існування, але й ніхто не знає, звідки воно з'являється і в які світи зникає.

Мова письменника сповнена метафор – символів, що роблять твори фантастичними. Справжнє естетичне задоволення отримує читач, знайомлячись з такими рядками: «Біла печаль сіла їй на плече, як пташка» [Шевчук 1989, с. 90]. Діаманти – це символ дівочої недоторканості, щирості молодої людини, кожна сльоза якої сповнена правди, безкорисливості, що і є справжнім скарбом у житті. «Великі сльози з'явилися на її очах, і єдиний, хто побачив ці сльози, був місяць. Ударив по них жовтими, як павутиння, тонкими списиками і перетворив їх у діаманти» [Шевчук 1989, с. 72]. Творчість письменника пронизана впевненістю в тому, що людина – це часточка Всесвіту. Тому логічним є взаємовплив окремих його компонентів, у цьому випадку – людини та місяця. «Росила сльозами траву, і сльози рожево грали й світилися. Весь світ довкола зрошувався від її плачу, а співчував їй місяць» [Шевчук 1989, с. 90]. Сповнений символіки й роман В. Шевчука «Око прірви». Власне, назва роману – це вже символ зв'язку між цим та іншим світами. Світ надреального періодично вказує людству на те, що він існує, але людство не готове його побачити. Прірва – це символ нерозуміння людиною того, що вона не може осягнути органами чуття (можливо, на цьому історичному відтинку, коли ми ще недостатньо розвинені, а можливо, й ніколи. Щоб не поринути в темряву, треба пізнавати, вивчати цей світ, бути відвертим із самим собою, адже обманювати себе означає знищувати себе, зникати у прірві. «Наука ніколи не є пізня, коли до неї відкрито серце» [Шевчук 1996], – ствер-

http://www.etnolog.org.ua

джує письменник вустами героя Созонта. Молоді митці вдало застосовують символи, їхню двовимірність, задля розкриття свого художнього задуму.

Зазвичай дракон – це символ ворожості, жорстокості, кровожерливості, дикунства, недосвідченості, невихованості та багатьох інших виявів жахливого, негативного та неприємного. Однак не в повісті-казці Юрія Винничука «Місце для дракона». Письменник використав цей символ, але, застосувавши гротеск, талановито перевернув його навпаки та вклав у нього інший сенс. Тепер це втілення зовсім протилежних якостей – доброти, милосердя, відвертості, доброзичливості. Проте людство не може сприйняти таку невідповідність шаблонам. Безглузда смерть доброго дракона, сприймання його лише як злодія символізують формальність у людських стосунках, байдужість до іншої людини, особливо, якщо вона не така, як усі.

Молодий український письменник Олександр Яровий в оповіданні «Розвіяний попіл» порушує вічні питання. У цьому творі є образ-символ східної, давно померлої жінки, котра уособлює щодо кількох конкретних людей, які необережно та безсоромно порушили її вічний сон, те покарання, що може позначитися на всьому людстві. Здавалося б, випадкові смерті, каліцтва, втрата здорового глузду, що випадають на долю учасників експедиції, занадто впевнених у своїй правоті, насправді символізують помсту історії людству, яке її не поважає. «Ми – майже чотири мільярди кумедних двоногих істот – з ідіотською впевненістю вважаємо себе царями всесвіту… А про час знаємо лише одне: того, що вже минуло, нема. Та воно, голуб'ята, є. І крізь дивовижні моторошні вікна, що існують подекуди в матеріальному світі, до нас можуть вриватися вихори, геть не наших часів… Як мститься живе матеріальне, так може помститися й живе нематеріальне, оболонка котрого нам видається давно мертвою…» [Яровий 1999, с. 67].

http://www.etnolog.org.ua

В Україні та Болгарії в період соціалістичного «будівництва» під красивими гаслами розбудови щасливого майбутнього для всіх фактично нищилася духовність кожного. Влада запевняла громадян у тому, що людина – найрозумніше творіння природи, якому підвладні стихії та яке може повністю осягнути Всесвіт, створювати моря, повертати ріки. Духовність, повага до таємниці виникнення світу, релігійні почуття, віра в Бога, дотримання законів Божих висміювалися, знищувалися та викидалися на «смітник» історії. Це призводило до появи розгубленості від того, що природа чинить дедалі більший опір, який виявляється в природних катаклізмах, у появі нових епідемічних захворювань, у разючому соціальному розмежуванні мешканців планети, у безпрецедентному занепаді суспільної моралі. Враховуючи спорідненість суспільно-політичного розвитку в розбудові держави на початку – в середині XX ст., логічним видається те, що комплекси проблем, які порушували письменники України та Болгарії у другій половині – кінці XX ст., збігаються. Це питання внутрішнього світу людини, її почуттів, роздумів, переконань. Задля означення та вираження таких тонких категорій письменники України та Болгарії застосовують образи-символи. Це дає їм змогу яскраво висвітлити душу людини в усій її багатогранності, демонструючи і негативні, і позитивні риси. Письменники охоче послуговуються як вічними символами, здобутими багатьма попередніми поколіннями, так і власними авторськими.

ЛІТЕРАТУРА

Губский Е. Ф., Кораблёва Г. В., Лутченко В. А. Философский энциклопедический словарь. – М.: Инфра М, 2003.

Губерський Л. В., Надольний І. Ф., Андрущенко В. П. Філософія: навч. посіб. – К.: Вікар, 2003.

Давидков И. Далечните бродове. – София: Народна младеж, 1973.

http://www.etnolog.org.ua

Давидков І. Зимові сни левів / пер. з болг. О. Кеткова // Всесвіт. – 1984. – № 2.

Давидков И. Лодката на Харон. – София: Български писател, 1975.

Давидков І. Прощавай Акрополю! // Сучасна болгарська повість / пер. з болг. В. Захаржевської. – К.: Дніпро, 1981.

Давидков И. Рифове на далечните звезди. – София: Свят, 1985.

Захаржевська В. Болгарські фрески. Розмова з Іваном Давидковим. – К.: КМЦ Поезія, 2008.

Шевчук В. Дім на горі // *Шевчук. В. А.* Вибрані твори. – К.: Дніпро, 1989.

Шевчук В. Око прірви. – К.: Український письменник, 1996.

Яровий О. Чекання несподіванки. – К.: Український письменник, 1999.

В статье рассмотрен синтез рационального и иррационального в творчестве болгарских и украинских писателей. На примере творчества И. Давидкова и В. Шевчука сделан анализ интеграции способов создания картины мира.

Ключевые слова: болгаро-украинские параллели, интеграция, синтез, рациональное, иррациональное, символ.

http://www.etnolog.org.ua

ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СЛАВІСТИКИ

УДК 398(+16):167

Любинко Раденкович
(Сербія)

ДЕЯКІ АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ СУЧАСНОЇ СЛОВ'ЯНСЬКОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Автор статті звернувся до важливих і актуальних питань сучасної фольклористики як у Сербії, так і в країнах західнослов'янського та східнослов'янського регіонів. Об'єктом уваги є критичні видання, у яких розглянуто фольклорні твори, предмет і методи дослідження в сучасній фольклористичній науці, специфічні ознаки нового фольклору.

Ключові слова: фольклор слов'ян, жанри усної народної творчості, мова фольклорних записів, традиційна усна народна творчість, новий фольклор.

In the article the author pays attention to the important and actual questions in the modern folklore studies both in Serbia and in the countries of West Slavic and East Slavic regions. Critical editions are the objects of attention, where folklore works, research object and methods are analysed in the modern folklore science, specific signs of new folklore.

Key words: Slavic folklore, genres of verbal folk works, language of folklore records, traditional verbal folk work, new folklore.

Слов'янські народи мають надзвичайно багатий фольклор. Про це свідчать томи опублікованих матеріалів, які вміщують усі жанри усної народної творчості, та описи контексту, у якому їх реалізовано. Інтенсивно збирати та публікувати слов'янський фольклор почали в XIX ст., а ґрунтовно його досліджувати – у другій половині XX ст. Не всі слов'янські народи однаково розвивали і зберігали свою фольклорну спад-

http://www.etnolog.org.ua

щину. Скажімо, у західних слов'ян не зафіксовано епічних героїчних пісень, тоді як у деяких землях, населених південними та східними слов'янами, їх можна у певному вигляді зафіксувати й сьогодні. Відомо, що на окремих слов'янських територіях у межах однієї держави традиційні фольклорні форми збереглися краще, ніж на інших. Зазвичай, якщо яка-небудь область була меншою мірою задіяна в міграційних процесах (коли вона перебула на периферії розселення одного народу), то в ній зберігаються більш давні форми мови та культури цього народу. Водночас спільноти, які оточені іншими, неблизькими, народами, особливо представниками інших конфесій, мають тенденцію до плекання своїх цінностей і фольклору.

З поширенням писемності уповільнилося чи взагалі припинилося усне запам'ятовування окремих жанрів фольклору. У східних слов'ян так сталося із замовляннями, які в певний час почали записувати й передавати у вигляді нотаток у зошиті. Імовірно, саме передрук і розповсюдження збірників епічних народних пісень Вука Караджича в сербів вплинули на співаків таким чином, що вони почали вивчати та виконувати пісні саме із цих збірників, а не наявні зразки своїх попередників.

Критичні видання фольклору

Надзвичайно актуальним сьогодні є питання збереження фольклору як першорядної культурної пам'ятки для майбутніх поколінь. Інакше кажучи, як його опрацьовувати й публікувати – у друкованому вигляді чи в цифровому форматі. Тут виникає щонайменше дві проблеми, які слід розгляну-ти. Перша з них випливає з того, що в усіх слов'янських народів було чимало безвідповідальних збирачів фольклору. У XVIII ст. і навіть пізніше вважали за прийнятне виправлення та доповнення фольклорних записів. Свідомо або через

http://www.etnolog.org.ua

недбалість окремі особи публікували повністю фальсифіковані зразки фольклору, які в такому вигляді ніколи не існували. Деяким з них вдалося ввести в оману й сучасних необережних дослідників. Після багатьох років праці відомий сербський фахівець із фольклору Воїслав Йованович підготував бібліографію підроблених записів усної народної творчості, яка охоплює понад півтори сотні збирачів фольклору в південних слов'ян (вона нещодавно вийшла друком у Сербії [Јовановић 2008, с. 379–500]). А в Москві вийшла книга «Рукописи, яких не було» («Рукописи, которых не было»), де автори дбайливо проаналізували підробки російського, чеського, білоруського та українського фольклору [Рукописи… 2002].

Друга із зазначених проблем стосується мови фольклорних записів. Багато старих нотаток опубліковано актуальною на той час графікою. Так, білоруські тексти зафіксовані в російській і польській орфографії, македонські – у сербській і болгарській, словенські – в італійській і німецькій. У Сербії є цінний рукопис народних пісень XVIII ст. сербською графікою того часу, знайдений в Елангені (Німеччина). Ідеальним варіантом було б знову публікувати подібні рукописи в оригіналі й у тому вигляді, у якому їх потрібно читати, тобто зі вказівками в примітках на всі помилки збирача. Неприйнятним є той факт, що тексти таких рукописів у деяких нових наукових розвідках змінюють і пристосовують до сучасної літературної мови. Однак це можна дозволити в навчальних і популярних виданнях.

Предмет і методи дослідження

Сьогодні славістична фольклористика розглядає низку інших питань, однак, безумовно, найважливішою проблемою є межі предмета і методи дослідження, оскільки від цього за-

http://www.etnolog.org.ua

лежить її статус (недостатньо чіткий) у колі гуманітарних наук. Причину тут варто шукати в різноманітті тлумачень поняття «фольклор». У слов'янських народів воно насамперед є синонімом *усної народної творчості*, або, як раніше казали, народної словесності. Про це свідчать і нині актуальні назви: хорватською – *усмена књижевност*, сербською – *народна књижевност,* болгарською – *народна поезия и проза*, *народно творчество* тощо. Таким чином, до фольклору залучено понятійну систему теорії літератури, перш за все – поділ на *роди* і *види* (*жанри*). За такого розуміння, без заглиблення в питання, до фольклору належать: *лірична поезія* (обрядові й необрядові ліричні пісні), *епічна поезія* (усі наративні форми – епічні пісні, балади, казки та вірування), *народний театр* (слабко розвинений) і *пареміологічні форми* (так звані малі фольклорні форми – прислів'я, приказки, загадки). За межами цієї класифікації чи на межі видів перебувають деякі форми *дитячого фольклору* (скоромовки, лічилки й подібні жанри), а також *замовляння, народні молитви* і т. п. У замовляннях і народних молитвах предмет фольклору завжди зводиться до певного типу *вербального тексту* (у пареміологічних формах також мінімум тексту), який до моменту запису запам'ятовували й усно передавали в межах окремого колективу. Природа пам'яті й усної передачі протягом тривалого часу спричинила те, що фольклорний текст, як правило, існував у кількох варіантах. Якщо цієї особливості немає, тоді й чинник наслідування – під сумнівом. У цьому випадку йдеться або про рідкісні тексти, або про індивідуальну творчість, яка є лише імітацією фольклорного тексту [Пропп 1976, с. 24].

Паралельно з фольклором, що сприймається в такий спосіб, розвивається фольклористика, яка як предмет вивчення залучає до наукового аналізу народну музику і танок (*етномузикологія, етнохореографія*). Водночас художній складник фольклору вивчає мистецтвознавство.

http://www.etnolog.org.ua

Слово та поведінка

Обмеження фольклору тільки вербальним або тільки музичним чи образотворчим компонентом суперечить такій його властивості, як синкретичність, у якій він часто виявляється і яку в науці вже давно зафіксовано. В. Пропп писав: «У росіян увесь віршований фольклор співається. Вивчати його поза зв'язком з музикою – значить розуміти тільки половину справи» [Пропп 1998, с. 176]. Зведення обрядового фольклору лише до його вербальної частини призводить до втрати основних елементів, важливих для розуміння повідомлення, заради якого він існує. Наприклад, якщо ми не знаємо, як виглядають колядники, коли здійснюють хід, і яким чином вони виконують обряд, ми не зрозуміємо змісту першого рядка сербської колядки «Ми йдемо, вість несемо» (за масками та антиповедінкою стає зрозумілим, що вість несуть з потойбічного світу). Відповідь на це питання дала семіотика, а пізніше – етнолінгвістика, уводячи ширшу дефініцію тексту – як повідомлення, яке можна передати за допомогою різноманітних знакових систем (як вербальних, так і стереотипних різновидів ритуальної поведінки й окремих предметів чи реалій навколишнього світу). Таким чином, синкретичність фольклору заснована на практиці передачі його повідомлень у різноманітних кодах – вербальному, акціональному, предметному, просторово-часовому [пор.: Толстой 1995, с. 27–77]. Аби ці коди були правильно сприйняті, потрібно розуміти, яким чином колектив, якому належить той чи інший фольклорний текст, сприймає навколишній світ, як він оцінює категорії часу та простору, як класифікує рослин і тварин, інтерпретує окремі форми, кольори й числа. Інакше кажучи, для розуміння обрядового тексту слід знати, як окрема громада моделює навколишній світ.

Іноді фольклорний текст реалізується в комбінації рухів і вербального вираження. Повідомлення про те, що

http://www.etnolog.org.ua

дехто намагається бути розумним, а насправді не є таким, у Сербії показують спеціальним жестом. Спочатку обома руками вказують на свою голову, яка вона велика, промовляючи: «Глава, ха!» («Голова, ха!») (*голова з вигляду розумна*), а потім пальцем торкаються до верхнього зуба й говорять: «А у глави, ни ха!» («А в голові ні ха!») (*але голова порожня*, тобто людина нерозумна).

Комплекс необрядового фольклору, до якого належать казки, наративні пісні, прислів'я, легко перекласти іншою мовою, а його «закриття» в національних кордонах перешкоджає його адекватному дослідженню. Прислів'я «Ворон ворону око не виклює» (сербською – «Врана врани очију не вади») знаходимо в багатьох мовах. На питання «Чиє воно?» можна відповісти так: «Того, чиєю мовою воно виголошується і в чиєму суспільстві використовується». Це означає, що прислів'я спільне для багатьох народів.

Значно продуктивніше вдається вивчати різновиди фольклору в межах широких культурних зон, де протягом тривалого часу існував контакт між різноманітними етносами, або наднаціональні форми, які утворюються за певними універсальними принципами народної художньої творчості [пор.: Пермяков 1979].

Новий фольклор

З поширенням писемності почали виникати й інші форми фольклору, що становлять нові способи комунікації за допомогою написаних стереотипних концептів і виразів, – від епітафій (які існують з античних часів) і таких різновидів, що з'явилися значно пізніше (некрологи та вишиті написи на кухонних рушниках), до сучасних графіті. Ці зміни засвідчили початок розпаду традиційної, народної, чи сільської, культури, яку заступила так звана масова культура.

http://www.etnolog.org.ua

Першим під удар забуття потрапив обрядовий фольклор, оскільки він базується на усталеному розумінні часу і простору та на незмінних принципах вибору його виконавців (за ознаками: чоловік / жінка, старий / молодий, заміжня / незаміжня тощо). Зміна оточення та сприйняття світу, нова динаміка життя призводять до скорочення деяких наративних форм фольклору (наприклад, чарівної казки) і дедалі більшого поширення анекдоту [пор.: Gašpariková 1986]. Замість міфологічних уявлень, заснованих на традиційних повір'ях, виникають «міські легенди», у яких немає такої чіткої наративної структури, як у традиційних формах фольклору. Замість ворожінь з'являється, наприклад, така форма фольклору, як викликання «халяви» для отримання позитивної оцінки на екзамені. Естетичний компонент нової фольклорної творчості виражений слабко або ж його зовсім немає. Завдання нового фольклору полягає в тому, аби без значних зусиль у пошуках відповідної символічної форми відтворити певний емоційний стан окремого індивіда чи прошарку суспільства.

Не дивно, що в такому випадку виникає потреба в новій фольклористиці та нових методах вивчення сучасного фольклору. Дещо раніше відбулися зміни в лінгвістиці, коли слід було перенести увагу з мови як заданої знакової системи чи мови «інституції», на мову реалізації, тобто в суспільному контексті. Дехто в цій вимозі вбачав кінець традиційної лінгвістики, яку повністю, як вони вважали, замінить соціолінгвістика.

Частина сучасних фольклористів, заявляючи про припинення існування традиційної усної народної творчості, повністю повернулася до аналізу деяких стереотипних різновидів символічної комунікації між людьми, шукаючи їх мотивацію в збережених ментальних концептах старого суспільства. Тим самим вони віддалилися і від більш ранньої

http://www.etnolog.org.ua

тези: предметом вивчення повинен бути стабільний і варіативний текст, розповсюджений у широкому просторі певного суспільства, яке за його допомогою формує своє традиційне колективне сприйняття світу, цінності людського життя, естетичні погляди. Процес варіативності, на якому базується фольклорний текст і завдяки якому можливі реконструкції його більш раннього стану, почав розвиватися по-іншому. Він уже не є змінною формою певних постійних сюжетних елементів – тепер це побудова аналогічних структур без необхідного повторення тих елементів значення, за якими його розпізнають. У пошуках методу дослідження нова фольклористика дедалі більше віддаляється від теорії літератури, лінгвістики, міфології та наближається до соціології. Широка перспектива «народу», «традиційної картини світу» зводиться до вузької – «людина як індивідуум у сучасному суспільстві». Саме тому такі дослідження містять прикметник «антропологічний»; за мету вони ставлять розгляд повсякденних культурних практик, вивчення поведінки малих груп, беручи до уваги соціальні параметри – стратифікацію колективу, встановлені вікові та гендерні ролі; орієнтуються переважно на сучасну міську культуру, де шукають ритуалізовані форми поведінки.

Не існує беззаперечних причин не вивчати нові форми культури та не розвивати методології таких досліджень. Заради чіткості розуміння, можемо вдатися до порівняння з мовою. Існує фонд мовлення певної «живої» мови, що складається з усіх лексем, зафіксованих до того, як мову починають вважати своєю. Глибші прошарки мови належать до історичної лексикології. Паралельно з мовою повсякденного спілкування побутує сленг. Чи можна припустити, що нам не потрібні словники народних і літературних мов, а потрібні тільки словники жаргону? Безперечно, ні. Однак не варто нехтувати той факт, що мова змінюється, а комунікації висо-

http://www.etnolog.org.ua

коосвічених людей і кримінальних угруповань у межах однієї мови неоднакові.

Постійна руйнація традиційної культури та зникнення чи видозміна різновидів фольклору не означають, що фольклористика філологічного або семіотичного напряму втратить предмет свого дослідження. Навіть за умови зникнення суспільств, які пам'ятають і усно передають давні форми фольклору, фольклористика, заснована на них, і надалі існуватиме. Предметом філології є й мертві мови (наприклад, хетська, тохарська, санскрит, давньогрецька, латинь), що мають неабияке значення для вивчення граматичної системи індоєвропейських мов і світогляду давніх індоєвропейців. Зрештою, предметом археології, зокрема, є артефакти багатьох давно зниклих народів і культур.

У кожному разі слід налагодити діалог між прихильниками різних підходів до вивчення фольклору. Насамперед потрібно стати на захист фольклорної спадщини як важливого елементу національної ідентичності в той момент, коли її існуванню загрожує навала глобалізації.

ЛІТЕРАТУРА

Пермяков Г. Л. Пословицы и поговорки народов Востока. Систематизированное собрание изречений двухсот народов. – М., 1979.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М., 1976.

Пропп В. Я. Поэтика фольклора (собрание трудов В. Я. Проппа) / сост. А. Н. Мартыновой. – М.: Лабиринт, 1998.

Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. – М.: Ладомир, 2002.

Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995.

Јовановић. Необјављени рукопис Војислава Јовановића «Зборник (антологија) лажне народне поезије». Приредио Мирослав Пантић // Сло-

http://www.etnolog.org.ua

венски фолклор и фольклористика на размеђи два миленијума: зборник радова. – Београд, 2008. – Књ. 101. – С. 377–500.

Gašpariková V. Slovenská l'udová próza a jej súčasné vývinové tendencie. – Bratislava, 1986.

Переклад з російської М. Карацуби

Автор статьи рассматривает важные и актуальные проблемы современной фольклористики как в Сербии, так и в странах западнославянского и восточнославянского региона. Объектом внимания послужили критические издания, в которых проанализированы фольклорные произведения, предмет и методы исследования в современной фольклористической науке, специфические особенности нового фольклора.

Ключевые слова: фольклор славян, жанры устного народного творчества, язык фольклорных записей, традиционное устное народное творчество, новый фольклор.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 398.21:81'373.22(439.5)

Л. Г. Мушкетик

СЛОВ'ЯНСЬКІ ТА НЕСЛОВ'ЯНСЬКІ КАЗКОВІ АНТРОПОНІМИ УКРАЇНСЬКИХ КАРПАТ

Антропоніми, вивченням яких займається ономастика, широко побутують у літературі та фольклорі, несуть у собі історичне, соціальне й емоційне навантаження, відображають традиції того чи іншого народу. В українських і угорських казках Українських Карпат герої загалом наділені власними іменами, адже казка є героєцентричною. Особливий інтерес становлять так звані промовисті імена, що мають певне семантичне, смислове наповнення, яке реалізується в ході сюжету казки.

Ключові слова: народна казка, антропоніми, Українські Карпати, український, угорський, промовисті імена.

Antroponyms, studied by onomastics, widely function in the literature and folklore, and carry in itself a large historical, social and emotional charge, reflect traditions of one or another people. In the Ukrainian and Hungarian fairy tales of Ukrainian Carpathians them mostly have heroes of works, in fact Fairy tale is hero-centric. The special interest is caused by so called semantic names which have the certain semantic, meaning, emotional filling that are realized during the plot of fairy-tale.

Key words: folk tale, antroponyms, Ukrainian Carpathians, Ukrainian, Hungarian, telling names.

Власні імена та назви, які є об'єктом вивчення ономастики, широко побутують у літературі та фольклорі й несуть у собі історичне, соціальне та емоційне навантаження, відображають традиції того чи іншого народу. «Ономастичний матеріал (власні імена та назви) в історико-географічних межах даної мови, в її писемних пам'ятках становить своєрідний шар лексики (ономастичну лексику), що відрізняється від усіх інших своєю екстралінгвістичною функцією, тобто функцією індивідуального знака чи функцією індивідуалізації і ідентифікації,

http://www.etnolog.org.ua

та виявляє різноманітні зв'язки з апелятивними (просегоричними, "загальними") елементами лексики від безпосереднього зв'язку до відсутності будь-якого зв'язку, крім фактичного та графічного» [Білецький 1990, с. 3].

До казкових найменувань зараховують імена осіб, міфічних і фантастичних істот. Особливими в казках є й антропоніми. Низка таких імен поряд з літературними належить до скарбниці культури багатьох народів, вони стали називними: Іван-царевич, Іван-дурник, Котигорошко, Олена Прекрасна, Спляча Красуня, Попелюшка, Лудаш Маті, Диво-Краса Ілона, Білосніжка та ін. Антропоніми часто слугують назвою художнього твору чи його частини, можуть зазнавати іррадіації тощо.

Казкові персонажі та їхні найменування здавна цікавили дослідників. Власне, їх розглядають у всіх значних фольклористичних працях, присвячених казці, зокрема наголошують на їхній ролі в сюжеті та мотивах, номінації й атрибуції, вони дають характеристики основних якостей героїв та їхніх супротивників [Ведерникова 1975; Аникин 1959; Дунаєвська 1998; Мушкетик 2004; Зуева 1978; Honti 1945; Braun 1923; Kovács 1979; Voigt 2007–2009; Boldizsár 2004]. Угорськими науковцями підготовлено тезаурус власних назв у казках країни, більшу частину якого становлять назви персонажів [Marosi 1981; Balázs 1983; Balázs, Várkonyi 1987; Balázs, Barati, Wolosz 1989]. Оніми в казках вивчають і з погляду сучасної лінгвофольклористики та етнолінгвістики [Редьква 2008; Порпуліт 2000], що є свідченням актуальності цієї проблематики.

Запропонована стаття побудована на слов'янському та неслов'янському (переважно угорському) казковому матеріалі Українських Карпат. Її об'єктом є герої та персонажі народних казок, предметом – особливості їхньої номенклатури. За мету ми поставили визначення семантичного навантаження казкових антропонімів, його витоки та реалізацію в ході розвитку сюжету казки.

http://www.etnolog.org.ua

За семантичним значенням власні імена та назви дослідники поділяють на такі категорії: «1) назви-знаки, назви-мітки, що не мають власного змісту, а лише називають об'єкт; 2) назви, що мають певний семантичний зміст; 3) назви, що залежно від контексту змінюють свою належність до однієї з перших груп» [Влахов, Флорин 1980, с. 211].

Усіх казкових персонажів об'єднує головний персонаж чи герой казки, навколо якого обертається основне дійство. Герой значною мірою впливає на сюжет і композицію твору. Він веде всю дію, починає та завершує казку. Угорська дослідниця Л. Дег писала: «Цікаво, що чарівна казка може бути коротко визначена як життєва історія, яка включає мандрівку пригодами від дитинства до зрілості, структуровану етапами набуття нових можливостей через трансформації» [Дег 1997, с. 86].

Ця героєцентричність є однією з основних особливостей казки. Герой казкового наративу значно відрізняється від літературного персонажа, насамперед тим, що казкар через цей образ має донести до слухачів сформовані протягом віків правила виживання в суспільстві, усталені моральні норми, які треба наслідувати. Адже казка є своєрідним ідейно-естетичним і етичним кодексом народу, у ній втілені моральні поняття та уявлення людини. Тобто на перший план тут виходить повчальне, дидактичне спрямування твору, що й визначає специфіку формування образів. У структурі морального ідеалу казки найзначнішим є «ідеологічний бік», який зумовлює природу поведінкової нормативності. Позитивний герой – це соціально-ідеологічний канон, зразок для наслідування.

Саме тому він є втіленням найкращих людських якостей, прекрасним як зовні, так і внутрішньо, тобто досконалим у всьому; його вчинки та дії є показовими, еталонними. Отже, герой є ідеалом людини, наближеним до ідеалу всього люд-

http://www.etnolog.org.ua

ства, адже уявлення про найкращі людські риси формувалися віками та згідно з чітким поділом на позитивне і негативне в навколишньому світі й у самій людині.

Таким чином, художній образ у зв'язку зі специфікою фольклорного узагальнення набуває «групової індивідуалізації», тобто стає типом. Він зберігає стійкі, характерні для нього ознаки, хоч під яким би іменем він діяв у казці. До того ж він існує в кількох планах: в окремому творі, у сумі його варіантів, у циклі творів про цього персонажа.

Образи героїв казок є схематичними, чіткими та закінченими, їхні характери не розвиваються у творі, а є вже готовими, заданими, тобто незмінними. Саме ця статичність характеру персонажа за динамічної зміни ситуацій, у які він потрапляє, надає його образу особливої переконливості, впливовості, упізнаваності, а в умовах різкої зміни ситуації найкраще окреслює гостроту та чіткість життєвого конфлікту.

У більшості випадків герой не має імені, а діє в казці як узагальнений тип, що має певний соціальний, віковий, статевий, етнічний статус. Це може бути просто *хлопець, чоловік, царевич*, *солдат, бідняк, пастух* тощо. У казках Українських Карпат з'являються також герої з характерним етнічним статусом: *русин,* жителі гір – *гуцул* і *верховинець*, – які легко, зрештою, як і інші, можуть замінятися на *чоловіка, хлопця, бідного чоловіка* тощо, що свідчить про широкий діапазон ролей певного образу в казці, його популярність у народі, типовість, звичайність. В угорців це також *простий хлопець, бідний хлопець, сирота, хлопчик-підпасок, свинопас, візниця, королевич* та ін. Саме ця звичайність і простота героя дає можливість слухачеві ніби ставати на його місце, переживаючи разом з ним цікаві пригоди та події.

Герой може мати звичайне ім'я або ж прізвисько, які є засобом номінації та індивідуалізації персонажів за подібними особливостями – соціальними, психологічними, віковими,

http://www.etnolog.org.ua

фізичними, функціональними. Прикладами чоловічих імен у казці є *Михайлик, Петрик, Філіп;* дещо рідше, ніж у казках Східної України, тут трапляється ім'я *Іван* (*Іванко, Івонець, Іван Русин*); з жіночих – *Галина, Марійка, Юліанка* та ін.

Поряд зі звичними українськими іменами в народній прозі регіону можуть траплятися менш поширені, запозичені від сусідніх етнічних спільнот. До прикладу, з угорської мови прийшли антропоніми *Лайош, Маріка, Ілонка, Ружа* та ін. Власні імена, крім номінативної, виконують також кумулятивну функцію та мають певне семантичне навантаження. Семантичні відтінки містить більшість власних назв, тільки в одних вони вже забулися й не сприймаються без пояснення, а в інших – зрозумілі, легко вловлюються. Так, угорські прізвища *Ковач*, *Сабо* колись слугували назвами професій (коваль, швець); імена *Рожа*, *Ібоя* – квітів (троянда, фіалка). Власне, навіть імена людей, що є номінативними та не мають якогось значення, також пов'язані з певними асоціаціями в мові.

Здатність давати імена виникла в людства давно у зв'язку з потребою орієнтації в суспільстві, вироблення певної поведінки, розмежування друзів і ворогів. Імена давали за часом чи періодом народження дитини, розташуванням зірок, обставинами народження, бажаними якостями дитини тощо. Уважалося, що ім'я впливає на долю, характер, здібності людини, її життєвий шлях.

У казках віддзеркалюються й сільські звичаї, коли за певними, здебільшого негативними, ознаками людині дають так звану прозивалку, яка може не лише навіки закріпитися за нею, а й переходити на інших членів сім'ї, навіть в інші покоління, тобто в розмовній мові вживатися замість прізвища. Прозивалки бувають дуже влучними, смішними, багатими на різні асоціації, іноді й образливими, адже замкнута мораль села була досить жорсткою. Вони побутують і сьогодні.

http://www.etnolog.org.ua

Особливий інтерес викликають казкові антропоніми, що мають певне семантичне навантаження, адже антропонімія цих творів є стилістично функціональною. Їх називають «промовисті імена», «смислові назви», «імена з прозорою семантикою», «імена, що промовляють».

Ім'я не лише виокремлює персонаж, а й підкреслює його певні характерні ознаки як образу. Антропоніми можуть містити також емоційно-експресивну характеристику дійової особи.

Герої чарівних казок отримують казкові імена залежно від: а) обставин народження; б) особистісних якостей; в) становища в суспільстві, життєвих умов.

Часто на початку казки виникає ситуація, коли сім'я не має дитини. Це вважалося великим горем у всі часи. Батьки дуже через це журяться. Бідні люди – переважно тому, що немає кому допомагати по господарству, не буде кому «догледіти на старості», «розвеселити» тощо. Цар переживає, бо не матиме спадкоємця, якому він може передати царство, залишити державу та своє багатство. Та найбільше сумує жінка, яка не може реалізувати свого материнського інстинкту. Зневірена, вона просить у Бога дати хоча б якого сина чи доньку: «Жінка подивилась – маленький рачок лізе спереду неї. Плачучи, говорить: "*Боже, дай мені хоча б таку дитину, як оцей рачок*"» [Казки одного села 1979, с. 45]. Бог дає хлопчика, якого називають *Рачок*. В угорській казці «Королевич від змії» королева, що не мала дітей, побачила в лісі змію та побажала мати хоча б таку дитину. Хлопчика, що знайшовся в неї, назвали *Малий Яношка, що походить від змії. Медвеже Вушко* народився від шлюбу дівчини з ведмедем (ATU 650 A). Тут ми бачимо відгук давніх тотемічних вірувань, уявлень про першопредка-тварину – захисника роду. Із захисною метою хлопчика з однойменної казки назвали *Козячою Лапкою*, аби він не мав людського імені та його не вкрали, як інших дітей.

http://www.etnolog.org.ua

Івана Яворового з однойменної казки батько витесав з явора, так його й охрестили. *Василь-царевич* отримав своє ім'я під час хрещення, «коли ксьондз подивився до календаря, яке свято тої днини. А там написано, щоб інакше ім'я не надати, лишень *Василь-царевич*, і на те ім'я охрестили хлопця» [Кольберг 2001, с. 105].

Про те, що ім'я дають під час хрещення, згадується і в угорських казках. Так, витязь має вертатися додому з далекої подорожі лише для того, щоб похреститися й отримати ім'я, бо без імені не можна блукати світом (казка «Рудольф та Юдінка»).

В одній з казок діти дивним чином вилуплюються з яйця. Так, дванадцятого з братів прозвали *Вилупком* тому, що його виколупали з яйця, сам він не міг вийти на світ.

Сина можуть називати за порядком народження в сім'ї, це число стає магічним, адже його підказує бідному чоловікові король білок. Із цим ім'ям – *Дев'ятий* – пов'язані надзвичайні здібності хлопця: «Hát ez a *kilenc a kilencedik* napon már futkározott, a *kilencedik* héten növekedésben utolérte legidősebb bátyait is, a *kilencedik* hónapban pedig fogta magát, kiment az erdőbe, vágott egy csépnyelet… A csépnyel egy tizenegy méteres szálga volt» [Három arany 1973, p. 113]. – («Тож цей *Дев'ятий* на *дев'ятий* день уже бігав, на *дев'ятому* тижні за зростом наздогнав найстарших братів, а на *дев'ятий* місяць зібрався, пішов до лісу, вирізав держак для ціпа <…> Довжина держака була одинадцять метрів») *.

Жінка в казці може зачати дитину чудесним способом, зокрема, шляхом «партеногенезису» (незайманого зачаття), віра в який сягає епохи материнського роду. В угорській казці «Янош-квітка» дівчина несла батькові обід і заблукала, опинилася на чудовому полі, де яро зеленіла трава, запаморочливо пахли дикі квіти. Над головою в неї співали солов'ї,

* Тут і далі переклад авторки статті. – *Ред.*

http://www.etnolog.org.ua

час від часу вона зривала та вплітала у вінок польову квітку. Увечері на полі стало дуже красиво від срібного місячного сяйва. Дівчина почала танцювати й угледіла велику квітку, підійшла ближче та побачила срібну колиску, а в ній – хлопчика, який називав її мамою і просив нагодувати. Її груди налилися молоком, і вона погодувала немовля, яке відтоді стало її сином *Яношем-квіткою*.

В іншій угорській казці дружина короля, який пішов на війну, доглядала в саду за квітами та понюхала одну з них. Від цього завагітніла і, боячись гніву чоловіка, подалася за 77 країн і там у лісі серед квітів народила хлопчика, якого назвала *Квітковим Ароматом*.

Дитину називають і за місцем її знаходження. Так, *Березовабія* знайшли під березою, тому так і назвали. Так само між дубами й березами натрапили на іншого маленького хлопчика, якому дали ім'я *Дуб-береза*.

Реалістичними деталями наповнений початок казки «Пригоди Найди». Починається вона з того, що дівчина завагітніла, таємно від усіх народила в лісі дитину, сплела кошика, поклала туди хлопчика й пустила на воду. Кошик той підібрав мельник, приніс додому, а там його жінка також народила дитину. Подружжя почало виховувати обох хлопчиків, видаючи їх за близнят. Та, як і в житті, таємниця поступово розкривається, брат *Найди* підозрює, що той нерідний і насміхається з нього. У казці психологічно точно описано душевну трагедію нерідної дитини: «Повиростали оба великі. Одного разу посварилися оба. Той сказав знову тому: "Ти, Найдо!" – Скажіть мені, тату, чи я Найда? – Каже мельник: – Де ти найда, ти мій син. – А він пішов у місто, купив собі троє пістолет, приходить до дому і каже до мельника: – Кажіть мені, чи я найда, бо як не кажете, то одно пістоле у вас, друге в маму, а третє в брата. – Взяв та сказав мельник, що його найшов тоді» [Кольберг 2001, с. 238].

http://www.etnolog.org.ua

В іншій казці до імені *Найда* додано означення «водоплив», оскільки його знайшли у воді.

Номінація персонажів пов'язана також з їхніми особистими якостями, зовнішніми чи внутрішніми. Так, герої-богатирі мають відповідну зовнішність, є ставними, могутніми, через це їх називають *Іван Грубий, Гриць Залізняк, Іван-богатир, Бориня-змієборець, Кожум'яка* та ін.

Блискучий Янош з однойменної угорської казки отримав своє ім'я за красиву, сліпучу зовнішність, бо якщо на сонце ще можна дивитися, то в його сяючі очі не міг ніхто. Навіть відьма, яка нібито вже звикла до золотого сяйва його очей, раз, звівши погляд на Яноша, трохи не осліпла. *Короля Дроздобородa* з угорської казки так прозвала принцеса за довгий ніс.

Дівчина славиться насамперед красою, що й відображено в її імені – *Настуня-красуня, Білосніжинка, Червона Квіточка*. В угорських казках трапляються *Чіпкеружіка (Спляча Красуня), Тюндерсеп Ілонка (Казково Красива Ілонка, Диво-Краса Ілонка), Вілагсеп Ілонка (Красива на весь світ Ілонка)* та ін. В українських казках Закарпаття це ім'я звучить як *Сейпентел Ілонка, Тіндер-Сейп-Ілонка* тощо.

В європейському фольклорі відомі імена красунь-сестер *Білосніжинки* та *Червоної Квіточки*, врода яких полягає в контрасті природних кольорів: чорного, червоного й білого. *Білосніжинка* з гуцульської казки своєю вродою завдячує матері, яка під час вагітності спостерігала за білими пухкими сніжинками, що кружляли в повітрі, і загадала, щоб її дівчинка була біла, як сніг: «Личко біле, як сніг, щічки червоні, як та кров. А очі чорні» [Казки Гуцульщини 2003, с. 302].

Дівчата отримували імена, пов'язані й з іншими природними явищами: «Úgy éltek ott, mint valami kiskirály. Mert a fiúk mindig csak vadásztak, a lyány meg csak a viragzó rétet meg az eget bámulta. Különösen hajnálkor vót nagy az öröme, mert akkor szebb vót az erdő, jószágú vót a virág, s a madarak olyan szépen

http://www.etnolog.org.ua

énekeltek, hogy szinte sírt az örömtül a kislyány. Fel is kőtt minden hajnalba, és ment a napfelkeltét nézni, meg a madárdalt hallgatni. El is nevezték *Hajnalkának*» [Felsőtiszai 1956, p. 158]. – («Жили там, ніби якісь королевичі. Бо хлопці все полювали, а дівчина спостерігала за квітучим лугом і за небом. Особливо раділа на світанку, бо ліс тоді ставав красивішим, пахли квіти, птахи співали так прекрасно, що дівчина мало не плакала від радості. Уставала щодня на зорі, ішла дивитися на схід сонця та слухати птахів. І назвали її *Гайналкою* (*Світанкою*)»). Під час весілля вона з *Гайналки* перетворюється на *Королеву Сонця*.

Імена героїні отримують і за свої здібності. Дівчина з угорської казки *Селіке – Королівна Вітерець* уміє бігати швидко, як вітер. У *Ружатневетьо – Королівни, що сміялася трояндами*, справді під час сміху з рота сиплються троянди. Царівна *Загадкова* та *Анна Престоянна* вміють чаклувати.

Інколи герой чи героїня можуть бути маленькими на зріст, просто крихітними. Так, персонаж однойменної угорської казки отримує прізвисько *Янко-горошина*, *Янко-біб*: «Hol vót, hol nem vót, vót eccer egy szeginy ember, felesígivel. Azoknak valahogy nem akart lenni gyerekök. Hát az asszony fohászkodott, hogy legalább csak ojan kisfiacskája születhetne, mint egy borsszem. Azzal is meg lenne eligedve. Hát úgyis történt, hogy eccer lett nekik gyerekök. Hát az *ojan kicsike vót, mint egy borsszem*. Csak az nem akart megnyőni» [Ungi népmesék 1989, p. 129] («Було, де не було, був раз один бідний чоловік з дружиною. Якоїсь їм не вдавалося мати дітей. Тож дружина все зітхала, мовляв, хай би народився хоча б такий невеличкий, як горошина перцю. І цього б їй вистачило. І так сталося, що з'явився в них хлопчик. Та був *таким малим, як горошина перцю*. Й не ріс далі»). Через свій крихітний зріст Янко переживає багато прикрих пригод: він засинає під листком, його з'їдає віл, він потрапляє йому до черева, далі їх пожирає вовк тощо. Та згодом саме через свою особливість Янко досягає успіхів у житті – він ховається в ки-

http://www.etnolog.org.ua

шені розбійника, який разом з іншими хоче пограбувати короля, і попереджає останнього про напад, а згодом забирає скарби розбійників та одружується з дочкою короля. А насамкінець, випивши води з чарівного джерела, стає високим богатирем.

Так само *Янко – вівсяне зерня* з однойменної угорської казки отримав своє ім'я через те, що народився на вівсяній землі й на зріст був не більшим від вівсяної зернини.

У багатьох народів світу популярною є казка про *Хлопчика-мізинчика* [ATU 700 (Хлопчик-мізинчик)]. Так, крихітний хлопчик величиною з найменший палець на руці виявляється найрозумнішим з п'яти братів, а згодом рятує їх – спершу від загибелі в лісі, залишаючи на шляху мітки камінчиками, зарубками на дереві та хлібом, а згодом – від людожера, міняючи місцями його дочок і братів. Він характеризується як хвацький і розумний.

Епітет «маленький», вжитий щодо дівчини, не викликає асоціацію зі слабкістю, а означає тендітність, ніжність, чарівність. *Крихітка* з однойменної угорської казки є не просто маленькою, а справді крихітною, тому мати спершу лякається, але згодом приймає дитину, як Господній дар. Та якщо *Крихітка* народжується маленькою, то *Безручка* стає такою в ході сюжету, за перенесені страждання та терплячість її руки згодом відростають.

У подібних описах використовують такий художній засіб як літоту – зображення якостей людини, предмета чи явища в навмисне зменшеному вигляді. Вона слугує засобом або передачі симпатії та любові до персонажа, м'якого гумору, або ж сатиричного осміяння. Так, герої казок є часто такими маленькими, що асоціюються з рослинами чи предметами, які годі порівнювати з людиною. Однак цих крихітних людей описують зворушливо, із симпатією, адже, незважаючи на свої розміри, вони виявляються кмітливими та добросердими. Для

http://www.etnolog.org.ua

виразності портретної характеристики персонажа літоту інколи поєднують з гіперболою.

За розум чи його відсутність героїв прозивають *Іван-дурень, Мудрий Шевчик*; за шкодливість – *Шибеник, Грицько Перчик;* за брехливість – *Петер-дурисвіт* тощо. У казках з гумором обігрується прізвисько героя, що вживається і в прямому, і в переносному значенні: «Жив на світі парубок, який називався *Свербиногою*. Був годний і здоровий. Брешу… Не зовсім і здоровий був – він мав один ґанч: *свербіли п'яти*. Так дуже свербіли, що як посидить день-два дома, то вже його треба водою відливати – помирає сарака. А як пошвендяє десь трохи, даймо надто, на третє село, то гейби його медом нагодували. Ставав нараз веселий та ґречний» [Казки Буковини 1973, с. 178].

Кожен за своєю надзвичайною властивістю отримують імена богатирі – помічники головного героя, які й виявляють її протягом казки, допомагаючи йому у виконанні складних завдань чи рятуючи в скрутних обставинах: *Перепийвода, Сирозем, Мороз, Валигора, Ломидерево, Вертиземля, Всепоїдайло, Всевипивайло, Побігайло, Далекогляд, Далекометайло, Сучиплита.* Такі імена нагадують деякі характерні українські складні (з двох частин) прізвища, що трапляються й нині. В угорців це *Віллямдьорш* – Швидкий, як Блискавка; *Гедьгордо* – Той, що носить гори; *Юлталалто* – Той, що швидко знаходить, та ін. (ATU 513A).

За незвичайні здібності отримав своє ім'я *Бджолиний Янош* (дослівно *Донго Янош* – Яношь, що гуде по-бджолиному). *Бджолиний Янош* дійсно вміє гудіти, як бджола, за що останні його не чіпають. Він допомагає людям виловлювати рої тощо. Часто на полі йому на голову сідає ввесь рій. А такий рій, як відомо, приносить удачу. Тож Янош завжди має трохи грошей.

Ім'я *Незнайко* хлопцю з угорської казки «Витязь на сімнадцять країн» (ATU 532) дав чарівник – добрий божок, який наділив парубка здатністю в особливих обставинах пере-

http://www.etnolog.org.ua

творюватися на сильного та мужнього витязя. Та щоб не виказати таємниці, хлопець повинен відповідати на все «не знаю»: «No, ídes gyermekem, amerre fogol menni, úgy foglak tíged hívni, hogy *Nemtudom és Nemtudom és Nemtudom*. Mer neked egyáltalán neved nincs» [Ungi népmesék 1989, p. 102] («Ну, любий сину, куди не йтимеш, скрізь тебе називатимуть *Незнайко, і Незнайко, і Незнайко*. Бо ти взагалі не маєш імені»).

В іншому варіанті казки мовчати королевичу велить його чарівний кінь: «A fiú beszökött a kertbe, és a kertíszhez juhászkodott. Rögtön segídkezett: a vedret vette, locsolt, vizet hozott, gyomlált. A kertísz csak figyelt, és elkezdte kérdezni: – Ki vagy te? Mi járatba vagy? Hogy gyöttél? Mikor gyöttél? Honnat gyöttél? De a fiú nem szólt. Mindenre azt mondta: – Nem tudom. – Teltek a napok, múltak. A kertísz csak kérdezgeti a fiut. De ő csak mindenre: "Nem tudom" és "Nem tudom". – Hogy híjnak? – kérdezte. – Arra is csak azt mondta: "Nem tudom". Mijen nevet adjon a kertísz neki, mijen nevet? "Azt nem tudom, hogy hogy hívják, honnan jött, vagy ki ez, mi ez? Legyen *Nemtudomka*!"» [Ibid. p. 109]. («Хлопець увійшов до саду й став на службу до садівника. Одразу почав допомагати: носив відра, поливав, подавав воду, полов бур'яни. Садівник пригледівся до нього, а потім став розпитувати: – Хто ти? Куди прямуєш? Як сюди прибув? Коли прибув? Звідки прибув? Та хлопець не казав. На все відповідав: – Не знаю. Йшли-минали дні. Садівник усе розпитував хлопця. Та він на все: "не знаю" і "не знаю". – Як звати? – спитав. На це він лише казав: "Не знаю". Яке ж ім'я має дати йому садівник, яке ім'я? "Я не знаю, як його звати, звідки він прийшов, хто він, що він? Хай буде *Незнайко*!"»).

Здебільшого ім'я героя відповідає своєму власникові, його риси розкриваються в сюжеті чи мотиві казки, тобто герой слідує семантиці свого імені протягом усього твору.

Самі за себе говорять популярні антропоніми *Іван-царевич, Василь-царевич, Іван-королевич,* які вказують на станову на-

http://www.etnolog.org.ua

лежність героя, тобто він походить із царської родини, є сином царя чи короля.

Інший соціальний статус має бідняк: «В одному гуцульському селі біднішого чоловіка не було як *Лесь Бідарюк.* Недарма люди склали про нього приказку: "*Сім бід тягнеться до Леся на обід*". Було в Леся семеро дітей, одне від одного менше. Тяжко було годувати малих Бідарюків та Бідарючок. Жінка хворіла, та й Лесь ледве ноги волочить» [Правда та Кривда 1982, с. 217].

Парубок-переможець та *Бориня-змієборець* отримали прізвиська за перемоги над зміями. Так само і *Справжній Юшка* з однойменної угорської казки є правдивим героєм, переможцем багатоголових зміїв, про що йому було напророчено ще з дитинства. До того ж він у кінці казки доводить свою «справжність» як переможець зміїв і визволитель принцес, якому перешкоджали зловмисники.

З древніми могутніми богатирями асоціюються імена *Єруслан Лазаревич, Фет-Фрумос,* які походять від іноетнічних традицій. Казкарі, що часто мандрували, приносили із собою казки інших народів. Так, з російської казкової традиції, де часто діють билинні богатирі – Ілля Муромець, Альоша Попович та інші, було запозичено твір «Єруслан Лазаревич» (СУС 650 B*). Цю казку почув колись і переніс на місцевий ґрунт закарпатський казкар. У казках регіону діє й популярна героїня російського фольклору *Єлена Прекрасна*. У народній прозі Буковини трапляються молдавські, турецькі реалії, зокрема богатир *Фет-Фрумос*. Позначився на казках регіону й уплив південнослов'янського фольклору, де діють юнаки-богатирі, які борються з турками; у наративах трапляються королевич *Марко,* його друг *Рильо Позарович* та ін. («Про королевича Марка»).

Серед угризмів, поширених в українському фольклорі, можна знайти й імена угорських історичних героїв – короля Матяша, його батька Гуняді, князя Ракоці, Лайоша Кошута, які іноді модифікуються, пристосовуючись до місцевої традиції. Антро-

http://www.etnolog.org.ua

поніми можуть передаватися як *Матіяш, Матей, Матвій, Гунядій, Ракоцій, Павло Киниж* (угорське Пал Каніжаї) тощо.

Промовистими є оніми польського походження. Це негативний персонаж *Ванда Холендерська*, недоумкуватий інфантильний *Мундзьо*. У казках нерідко вживається зменшувальна форма слова, що підкреслює симпатію до героя, наприклад, *Адамик*.

До вибору імені може долучатися чудесний покровитель. Дух лісу в нагороду за порятунок зробив сина бідного чоловіка королем. Батько, побачивши сина в пишних шатах, вигукнув: «Ejnye az árgyélusát, de szép fiam van! Így aztán *árgyélus király* lett belüle» [Felsőtiszai 1956, p. 14]. – («Ох, чорт забирай, ну й красень мій син! Так він і став королем *Чорт Забирай*»). Ім'я героєві може дати Бог, якого він зустрічає в дорозі, – це *Божий Фін, Божий Іванко*.

Деякі герої отримують прізвиська за назвою своєї професії. До прикладу, *Силач-Кожум'яка*, який має сильні руки, чи *Кушнірик*. Так само гончар: «Жив на світі бідний чоловік. Не знав він, за що взятися, щоб якось прожити з сім'єю, не вмерти з голоду. – Немає кращого ремесла, як ліпити нові горшки й дротувати розбиті! – сказав він якось жінці й вирішив *стати гончарем, а заодно й горшки дротувати*. – Так і прозвали того чоловіка – *Горшкодротар*. Влітку чоловік робив з глини горшки, обпалював їх, возив до міста продавати. Зимою ходив по селах, дротував розбиті горшки, глечики та інший посуд. Непогано заробляв: за подротований – пів горшка» [Правда і кривда 1982, с. 128].

Прихований герой на початку казки видається ледачим, а його вчинки – нерозумними та невмотивованими, за це йому дають різні образливі прізвиська. Та він не ображається, а наполегливо йде до своєї мети й розкривається несподівано для всіх. Власне, це приховування якостей часто стає йому в пригоді: «А ті парубки мали наймолодшого брата за дурного та й його прозивали *Дзіньголосом*. Але *він не був дурним, а був най-*

http://www.etnolog.org.ua

розумніший від них усіх, та й він не противився тому» [Кольберг 2001, с. 76].

Попелюх отримує ім'я від попелу, в якому він сидить і ним же пересипається; *Івана Пецовського* так прозвали за те, що «лише любив котів і сидів на пецу». *Божевільний Янко* з однойменної угорської казки отримав таке ім'я тому, що «у нього щось трохи не те було з головою».

Відповідними є й прізвиська прихованих героїв і героїнь – *Вошливка, Попелюшка* (угор. *Гамупіпьокьо, Гамупепейкьо*), *Кормошка* (у сажі). *Кормошка* щодня чистила піч, сажа покривала її від голови до п'ят, тому її так і прозвали в палаці. І хоча вона була добросердою й умілою, та через вигляд усі уникали її. В однойменній угорській казці дівчина отримала ім'я *Волохата Кучка* за те, що вона навмисне непривабливо виглядала, аби вберегтися від інцестуальних посягань свого батька. Закохавшись у принца, вона зняла старий одяг і стала красунею. *Оксанку-нетіпаху* так прозвала зла мачуха, яка не любила й принижувала її, хоча дівчина була роботящою та вродливою.

Відомий герой угорського фольклору *Гусячий Мамі* (*Ludas Mátyi*) «взагалі не працював, а лише пантрував материних гусей». За мотивами казки угорський письменник Мігай Фазекаш написав комічний епічний твір, який поставив на сцені Іштван Балог. Ці твори розповсюдилися через лубкову літературу та сприяли ще більшій популярності казки, яка відома в усій Європі. Її основою є потрійне покарання багатія за несправедливу образу бідного хлопця [ATU 1538 (*Помста обдуреної людини*)].

Самі за себе говорять імена *Іван Навиворіт* («що б не робив, усе робить навпаки») та *Пригода* («бо в нього все йшло шкереберть»). Інколи трапляються й досить екзотичні найменування: «Жила собі вдова. Мала вона одного сина. Ніяк він її не кликав, лише "Матусю". Навіть як говорив поза очі,

http://www.etnolog.org.ua

то так і казав – *моя матусю*. Через це і прозвали його *Матусею*» [Срібні воли 1995, с. 26].

До імен героїв можуть додаватися назви тварин, птахів тощо у випадках, коли їх перетворюють на цю істоту: *Лицар Лебідь* з однойменної угорської казки; *Змій-королевич*, обернений змієм; *Герумія* – перетворений на жабу царевич тощо. Мотив метаморфози дуже поширений у казках і сягає витоками язичницьких уявлень.

Отже, слов'янські та неслов'янські казкові антропоніми Українських Карпат слугують переважно на позначення героїв і героїнь казок. Особливий інтерес становлять так звані промовисті імена, що несуть у собі певне семантичне, смислове, емоційне наповнення, яке реалізується в ході сюжету казки. Багато з них стало називними.

ЛІТЕРАТУРА

Аникин В. П. Русская народная сказка. – М.: Учпедгиз, 1959. – 256 с.

Білецький О. І. Літературно-критичні статті. – К.: Дніпро, 1990. – 254 с.

Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе. – М.: Высш. школа, 1986. – 416 с.

Ведерникова Н. М. Антитеза в волшебной сказке // Фольклор как искусство слова / ред. Н. И. Кравцова. – М.: Наука, 1975. – С. 66–79.

Дег Л. У центрі уваги митець: творення та виконання традиційних казок // Усна епіка: етнічні традиції та виконавство / матеріали міжнар. наук. конф. – К.: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 1997. – Ч. 1. – С. 85–105.

Дунаєвська Л. Ф. Українська народна проза (легенда, казка): еволюція епічних традицій. – К.: КНУ, 1998. – 382 с.

Зорівчак Р. П. Реалія і переклад: на матеріалі англомовних перекладів української прози. – Л.: Вид-во при Львів. ун-ті, 1989. – 215 с.

Зуева Т. В. Сказка «чудесные дети» в фольклоре восточных славян (Происхождение и историческое развитие): автореф. дис. … канд. филол. наук. – М., 1978. – 19 с.

Мушкетик Л. Г. Відьма в українських чарівних казках Закарпаття // V službach etnografie. Zbornik na počest sedemdesiatin Ondreja Krupu. – Békéscsaba, 2004. – С. 226–239.

http://www.etnolog.org.ua

Казки Буковини / запис та літ. підготов. текстів М. Г. Івасюка: упорядкув. М. Г. Івасюка та В. С. Басараба; ред. В. С. Басараба. – Ужгород: Карпати, 1973. – 240 с.

Казки Буковини: в 4 кн. / запис., упорядкув., прим. і слов. М. А. Зінчука. – Чернівці: Прут, 2008. – Кн. 2. – 376 с.

Казки одного села / запис текстів, післямова та прим. П. В. Лінтура; упорядкув. Ю. Д. Туряниці. – Ужгород: Карпати, 1979. – 368 с.

Кольберг О. Казки Покуття / упорядкув., підгот. текстів, вступ. ст., прим. та слов. І. В. Хланти. – Ужгород: Карпати, 2001. – 330 с.

Кравцов Н. И. Искусство психологического изображения в народном поэтическом творчестве // Фольклор как искусство слова. – М.: Наука, 1969. – С. 5–35.

Порпуліт О. О. Ономастичний простір українських народних казок (у зіставленні з російськими казками): автореф. дис. … канд. філол. наук. – О., 2000. – 20 с.

Правда і кривда: казки / передм., упорядкув. і прим. І. В. Хланти. – Ужгород: Карпати, 1982. – 352 с.

Редьква М. І. Семантико-функціональна система особових найменувань в українських народних чарівних казках (у записах XIX ст.): автореф. дис. … канд. філол. наук. – Івано-Франківськ, 2008. – 19 с.

Срібні воли: Казки гір і Підгір'я в записах Степана Пушика. – К.: Веселка, 1995. – 398 с.

Казки Гуцульщини / запис, упорядкув. і літ. опрацюв. М. Зінчука. – Л.: Світ. – 2003. – Кн. 1. – 384 с.; 2004. – Кн. 2. – 312 с.; 2008. – Кн. 3. – 328 с.

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

Balázs G. Tulajdonnevek a magyar népmesékben. – Bp., 1983. – 66 p. – II Magyar Névtani Dolgozatok 30.

Balázs G., Várkonyi A. Tulajdonnevek a magyar népmesékben. – Bp., 1987. – 69 p. – IV Magyar Névtani Dolgozatok 72.

Balázs G., Barati A., Wolosz R. Tulajdonnevek a magyar népmesékben. – Bp., 1989. – 72 p. – III Magyar Névtani Dolgozatok 80.

Boldizsár I. Mesepoétika. Írások mesékről, gyerekről, könyvekről. – Bp.: Akadémiai K., 2004. – 312 p.

Braun S. A népmese. Bevezetés az összehasonlító mesekutatásba. – Bp.: Geniusz K., 1923. – 205 p.

http://www.etnolog.org.ua

Három arany nyílvessző. Magyar népmesék. – Bp.; Ungvár: Móra-Karpati, 1973. – 130 p.

Honti J. A mese világa. – Bp.: Pantheon K., 1937. – 162 p.

Honti J. Az ismeretlen népmese. – Bp.: Officina Ny., 1945. – 36 p.

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

Kovács Á. A hősmese. Népmese műfajai és a népmesekatalógus I // Ethnographia. – 1979. – XC. – P. 457–480.

Marosi T. Tulajdonnevek a magyar népmesékben. – Bp., 1981. – 66 p. – I Magyar Névtani Dolgozotok 13.

Ungi népmesék és mondák / Gyűjt. és bev. rész irta Géczi J. – Bp.: Akadémiai K.; Madách K., 1989. – 620 p.

Voigt V. Meseszó. Tanulmányok. – Bp.: MTA ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport, 2007–2009. – 420 p.

Антропонимы, изучением которых занимается ономастика, широко функционируют в литературе и фольклоре, несут в себе большой исторический, социальный и эмоциональный заряд, отражают традиции того или иного народа. В украинских и венгерских сказках Украинских Карпат герои большей частью имеют имена собственные, ведь сказка является героецентричной. Особенный интерес вызывают так называемые выразительные имена, имеющие определенное семантическое, эмоциональное наполнение, реализующееся в ходе сюжета сказки.

Ключевые слова: народная сказка, антропонимы, Украинские Карпаты, украинский, венгерский, выразительные имена.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 821.162.1

І. Б. Кияк

РОЛЬ ВИПАДКУ І ЗАКОНОМІРНОСТІ У СТАНОВЛЕННІ ФАНТАСТА-ФІЛОСОФА СТАНІСЛАВА ЛЕМА

(до 90-річчя від дня народження письменника)

У статті здійснено спробу через оцінні погляди Станіслава Лема на власне життя, насамперед у «львівський період», розкрити причинно-наслідкові зв'язки, поєднувальні містки між випадками та закономірностями у творчому житті видатного польського фантаста-футуролога.

Ключові слова: фантастика, футурологія, випадок, закономірність, літературна творчість, інтелект.

In these studies there was made an attempt, using Stanislaw Lem's views about his own life, especially his «Lviv period», to reveal a causal connectivity, combining links between cases and regularity of the famous Polish science fiction writer Stanislaw Lem's life.

Key words: fantasy, futurology, case, regularity, literary creativity, intelligence.

У першій філософській пам'ятці періоду розвитку національних ідей у Європі, якою вважають трактат Я. Коллара «Про літературну взаємність між слов'янськими племенами і наріччями» (1836), моральна гуманістично-світоглядна антитеза сформульована таким чином: «Слава нації нині не ґрунтується ні на її чисельності, ні на дужій тілесній будові..., ні на видатному хисті помщатися за кривди; вона ґрунтується не на сліпому наслідуванні французьких мод і звичаїв, а на морально-інтелектуальних критеріях, духовній діяльності та самостійності духу» [Коллар, с. 236].

Сьогодні на постінформаційному етапі розвитку суспільства констатуємо, що його ядром стають групи спеціалістів

http://www.etnolog.org.ua

з творчої та наукової сфер, ідеї та рішення яких базуються на стратегічній інтуїції як поєднанні аналізованого досвіду та натхнення. Незаперечним рушієм як минулого, так і сучасного поступу є когорта інтелектуалів, які стають «опорами» збудованих ними ж інтелектуальних мостів і виявляють значний інтерес до міждисциплінарних досліджень, до переосмислення суспільних цінностей, до прогнозування майбутнього.

До когорти таких «стійких принців» (як назвав свого часу Станіслав Лем Єжи Ґедройця) належить і автор цього висловлювання – видатний польський письменник, який народився у Львові та провів у цьому галицькому місті перші 25 років свого життя.

Тому є актуальною і не викликає жодних заперечень потреба наблизитися до джерел творчості С. Лема, сформулювати бачення не лише його літературних творів, але й насамперед – людини, що зробила перші кроки на нашій землі. Узяти хоча б таке запитання: «Якого типу популярності прагне автор-фантаст?». Американський письменник Роберт Шеклі відповів на нього так: «Я хотів би мати нехай невелику, але реальну популярність. І насамперед перед самим собою: добре робити свою роботу, розпочату багато років тому, що і сформувало мене як людину і як письменника... Головне прагнення будь-якого автора – щоб його книги читалися якомога ширшим колом публіки, бажано в якомога більшій кількості країн, якомога більшою кількістю мов».

Не менш важливими є питання, на які має давати відповіді фантастика як літературний жанр. Можливо, її намагання спрямовані на пришвидшення перебігу процесів дійсності, на втечу від неї або на розкриття її безконечних горизонтів? Чи це застереження від імовірного майбутнього трагічного кінця людства, своєрідна спроба його прогнозування? І нарешті, фантастика акцентує увагу на технічних подробицях чи головним об'єктом її розгляду є Людина?

http://www.etnolog.org.ua

Отже, творчість письменника-фантаста нерозривно пов'язана з філософським осмисленням дійсності. У нашому дослідженні спробуємо розкрити анонсовану заголовком тему, відповідаючи на низку пов'язаних з нею питань і спираючись на спогади та літературну творчість Станіслава Лема.

1. «Парадоксально: цивілізація Австро-Угорщини (кінця XIX – початку XX ст.), що заходила, поступово згасаючи, залишала все більше можливостей для своєрідного культурного ренесансу. Саме тому, що цивілізація імперії була неживою, плодоносило дерево культури. Власну культурну ауру створювали найбільші центри імперії – Прага, Будапешт, Львів. Можливо правим був Музіль: "Дунайська монархія тому й погинула, що була країною для геніїв". Звільнившись після розпаду імперії, духовна енергія відбитим світлом освітлює шляхи сучасного світу» [Фісанов, с. 86].

Як вплинула атмосфера Львова на формування світогляду майбутнього фантаста С. Лема? Хто, як не сам письменник, може показати свою «творчу кухню», змальовуючи її в історичній послідовності, у часових межах віх свого життя. Ось що С. Лем писав про себе: «Я був тираном. Норберт Вінер почав свою автобіографію словами: "Я був чудовою дитиною". Я міг би почати свою: "Я був чудовиським". Хоча, чудовиським – це, може, певне перебільшення. Але те, що я, ще зовсім маленький, тероризував оточуючих – це правда... На четвертому році життя я навчився писати, хоча й не мав якихось особливих новин для письмового повідомлення» [Лем, Високий Замок].

Категорії випадку та долі ввійшли у свідомість десятилітнього Станіслава з розповіді батька про те, як він вижив під час Першої світової війни. Це спричинило бажання перенестися у вигаданий світ ще за часів довоєнного дитинства. С. Лем згадує: «Мої перші книги були цілком особливого виду. Не вміючи ще читати, я гортав анатомічні атласи

http://www.etnolog.org.ua

і медичні посібники батька; зрозуміти що-небудь в них мені було не під силу хоча б тому, що медична бібліотека батька в основному складалася з німецьких, французьких книг. Моє перше знайомство зі світом книг було пов'язане з малюнками скелетів і акуратно прооперованих черепів, детальними і різнокольоровими малюнками мозку, зображеннями внутрішніх органів. Безперечно, лазити в батьківській бібліотеці мені було заборонено; саме тому вона вабила мене, як щось заборонене і таємниче.

...Я був фанатом книг. Читав усе, що попадало мені під руки; шедеври національної поезії, романи, науково-популярні книжки».

Спогади дитинства С. Лема мають кілька «інформаційних зрізів»: це і гімназійне життя з улюбленими предметами та професорами, що викликали повагу або острах; це і збережені в пам'яті карта вулиць і розташування кав'ярень Львова 1930–1940-х років; це і відчуття свободи, що охоплювало учнів під час колективних прогулянок стежками Високого Замку та Кайзервальда, де кожен відкривав своє «я», де маленький міський житель мав першу можливість наблизитися до природи, пізнавати її.

До своїх гімназійних творів, які отримували чимало компліментів з боку вчительки літератури, Станіслав ставиться з певною іронією: «вони були довжелезні»; «у мене назавжди лишилися незаповнені лакуни в царині історії літератури»; «я є прикрим зразком людини, яка, хоч і склала іспити на атестат зрілості, але не має… уявлення про граматику». Але він добре пам'ятає той домашній твір, у якому він «залетів аж на Венеру і передер чималий кавалок із книги професора Виробека про дива природи». Щодо цієї літературної спроби, С. Лем робить нищівний висновок: «початком моєї літературної кар'єри, який припадає ще на гімназійні роки, був найбанальніший у світі плагіат». «Ґрунтовкою душі» називає він той пер-

http://www.etnolog.org.ua

ший пласт досвіду, хай і дитячого, що залишається незмінним протягом усього життя.

На окрему увагу заслуговують описи винаходів, технічних креслень, проекти не лише машин, але й тварин, якими були заповнені зошити гімназиста Станіслава. Різні моделі, у тому числі й робочі, були навіяні науково-популярними книжками «Дива природи» і «Таємниці Всесвіту», якими захоплювався хлопець. Чи був Лем першовідкривачем? Хай би як там було, але він щиро зачаровувався різними речами та предметами, вважаючи їх стійкішими, порівняно з живими, менше залежними від катастроф часу.

У 1939–1940 роках він навчався у львівському медінституті, хоча спочатку складав іспити до Політехніки – туди, куди його вабило покликання. «Я дебютував 1946 року новелою "Людина з Марса", уривки з якої були надруковані в "Nowym Świecie Przygód". Попри це, я писав вірші й оповідання, які… публікувалися в "Tygodniku Powszechnym", "Żołnierzu Polskim", "Kuźnice". 1948 року взявся за свою першу повість "Незгаяний час", яка через проблеми з цензурою вийшла… вісьмома роками пізніше». У 1948–1950 роках С. Лем працював молодшим асистентом у науковій лабораторії, яку очолював доктор Мечислав Хойновський. Зустріч із Хойновським стала зламним моментом у його житті.

«...1950 року я зустрівся в Будинку літераторів у Закопаному з одним гладуном, і ми разом пішли до Чорного ставу. Це був Єжи Панський – голова Видавничого дому "Czytelnik". Під час гірської прогулянки ми багато розмовляли про відсутність у польській літературі жанру наукової фантастики. Мій супутник запитав, чи не зважився б я на таку працю, маючи в кишені видавничу угоду. Я, не знаючи до пуття, з ким маю справу – для мене він був просто таким собі гладуном, – відповів ствердно. За якийсь час я, як то не дивно, і справді підписав угоду з видавництвом. Навіть не знаючи, до чого це приведе,

http://www.etnolog.org.ua

я вивів назву майбутнього твору: "Астронавти" і... за відносно короткий час написав книжку. І це був мій дебют».

Доля С. Лема була визначена, як він вважає, богинею Мойрою ще в колисці, а самовизначення таїлося в ньому самому, у його спадковості. Він писав у автобіографії: «моє перо притягує два протилежні полюси. Один з них – випадковість, другий – закономірність, яка організовує наше життя. Чим було все те, в результаті чого я з'явився на світ і, хоча смерть мені погрожувала неодноразово, вижив і став письменником, і до того ж, письменником, який намагається поєднати вогонь і воду, фантастику і реалізм?».

«Невже це лише довга низка випадковостей?» – запитує він себе вже в 1983 році під час досить тривалого періоду перебування в Берліні. С. Лем здійснює спробу відповісти на подібні питання, оцінити місце випадковості в житті, причинно-наслідковість життєвого шляху. Зокрема, на важливість випадку в житті письменника вказано у псевдорецензії на книгу "De Impossibilitate Vitae" ("Про неможливість життя") зі збірника "Абсолютна пустота"».

Вище вже мовилося про такі протиставлення: «випадковість – закономірність», «збіг обставин – визначення». І тільки взявшись за написання «Високого замку», С. Лем почав розуміти: «моя доля, тобто моє письменницьке призначення, вже перебувало в мені, коли я розглядав скелети, галактики в астрономічних атласах, різнокольоровий людський мозок в анатомічних посібниках. Можливо, це були зовнішні причини, чи, краще сказати, імпульси і подразники, під впливом яких складалася моя душевна організація, про що я, звісно, не мав ніякого поняття».

Розглядаючи «львівський період» життя С. Лема, доречно буде знову наголосити на тогочасній важливості категорій «випадковості» та «закономірності» для молодого письменника. Насамперед це стосується воєнних років, коли він це відчув «інстинктив-

http://www.etnolog.org.ua

но, власною шкірою – не як мисляча людина, а як переслідуваний, загнаний звір». Тоді він на практиці міг переконатися, що життя і смерть залежать від найнезначніших обставин.

Підсумком спостережень С. Лема за причинно-наслідковими зв'язками між пережитим і тим, чого йому вдалося досягнути як письменнику, є думка, що в його книгах важливою є роль випадку як творця долі. А оцінка тієї епохи, у якій йому судилося жити, має апокаліптичний відтінок: «Та епоха зламала всі попередні умовності і прийоми літературної розповіді. Неминуча нікчемність людського життя перед лицем масового знищення не може бути передана засобами літератури, яка в центрі розповіді ставить окремих людей або невеликі групи».

Чому ж усе-таки С. Лем обрав шлях наукової фантастики? Його думка із цього приводу така: «Наукову фантастику я почав писати тому, що вона має чи повинна мати справу з людським родом (і навіть з можливими видами розумних істот, одним з яких є людина), а не з якимись окремими індивідами».

2. «Світ... з одного боку – усуціль воля, з другого – усуціль уява» (А. Шопенгауер).

Замислюючись над питанням, що варте уваги відбулося в польській літературі за кілька останніх десятиліть, Станіслав Бересь у статті «Книжок багато, шедеврів мало» змушений був констатувати: «Я не знаходжу там тієї сили, сугестивності й правди, у яку захотів би повірити або дозволив себе переконати, коли ті книжки з'явилися» [Бересь, с. 37]. Недооціненим і водночас надзвичайно важливим явищем він вважає процес повернення в польську літературу мемуаристики, щоденників, есеїстки, історіографії. Однак найбільшого розчарування йому завдала польська проза. Щодо фантастики С. Бересь зазначає, що в середовищі академічної критики наукова фантастика ніколи не мала пошани, навіть тоді, коли її амбіції сягали найвищих інтелектуальних

http://www.etnolog.org.ua

і професійних висот. Проте література жанру *фентезі* становить найбільшу частину книжкового ринку в Польщі, а ерудиція її авторів істотно перевищує те, що спостерігаємо в «мейнстримі». Це спонукає до роздумів над цим феноменом, бо стількох шанувальників не має жодна інша літературна течія в Польщі. Також слід відмітити величезний і, безперечно, найбільший у країні письменницький форум на літературних блогах. Відвідувачі юрмами заходять на веб-сторінки професійних письменників, і насамперед це стосується С. Лема.

Письменник зі світовим ім'ям – Станіслав Лем – цікавий читачу не лише як фантаст, але і як філософ, футуролог, людина з власними поглядами щодо багатьох проблем буття теперішнього, минулого та майбутнього. Це талановита особистість, із широким світоглядом, що базується на неабиякому інтелекті.

С. Лем – письменник, мислитель, який задумав створити *естелопедію* (енциклопедію майбутнього), який писав рецензії на неіснуючі книжки, розробляв сценарії контактів з позаземними цивілізаціями – саме таким бачимо його сьогодні. Жанровій поліфункціональності наукової фантастики С. Лема, пріоритетам і особливостям його футурології присвячено попередні дослідження авторки цієї статті [Кияк 2009, с. 335; Кияк 2010, с. 417].

Станіслава Лема не стало 27 березня 2006 року. Він покинув світ, не завершивши ювілейний 85-й рік свого життя та 50-й рік літературної творчості

Польське суспільство глибоко засмутила ця втрата. Усі засоби масової інформації рясніли матеріалами про видатного письменника. Ось лише кілька назв газетних статей: «Філософ майбутнього», «Учений, митець, пророк», «Похмурий філософ», «Лем, або ж перехід межі». У виданні «Gazeta wyborcza» в ці дні було опубліковано розлогі матеріали, до яких увійшли автобіографія, написана Станіславом Лемом у Берліні в 1983 році та перекладена Томашем

http://www.etnolog.org.ua

Лемом, і літературознавчі дослідження його творів. Епіграфом до них стали такі слова письменника: «Мої повісті я писав, послуговуючись методом, який я не в змозі пояснити – він виник з нічого. Однак, якби я чекав, що в моїй голові з'явиться цілком дозріла думка, – я б ніколи нічого не написав» [Lem, s. 16]. А професор Єжи Яжемський, відомий історик літератури та критик, знавець світу Станіслава Лема, аналізуючи засоби і стиль його творчості, його філософсько-футурологічні есеї про еволюцію розуму, його погляди на світ, прийшов до такого висновку: «Не космічні потвори є у Станіслава Лема найбільшою загрозою для людини, а вона сама та її думки» [Jarzębski, s. 19].

Щоб почути думки Станіслава Лема, звернемося до його останнього фейлетону, опублікованого в «Tygodniku powszechnym». Отримавши понад 50 запитань молодих російських інтернавтів, С. Лем відповів кожному з них на місцевому Інтернет-порталі. Ось деякі фрагменти його відповідей: «Часто цитують мій вислів про те, що світ необхідно міняти, бо інакше він неконтрольовано змінюватиме нас самих»; «Якщо ви питаєте про майбутнє людства, то, думаючи про це, я завжди відчуваю неспокій. Ми йдемо прямо до ядерного конфлікту. Це страшний прогноз, але підтверджений фактами»; «Необхідно дивитися в майбутнє, а не в минуле. Усі наші копання в історії полягають у тому, що, якщо один ідіот щось скаже, то потім із цим не впораються сорок філософів. Такий стан нашої громадянської свідомості. І над цим необхідно працювати, а не над минулим, якого вже нема і не буде»; «Політики віддають перевагу розповіданню казок. А уряд повинен займатися створенням довготермінової програми, наприклад, щодо гідрування вугілля, що зробило би нашу економіку ефективнішою. Знаєте, якщо не засукати рукави і не почати що-небудь робити, то все закінчиться говорильнею. А світ справді рухається до провалля»; «Єдине, чим ми можемо себе втішати, – це свобода преси і відсутність інституту цензури. Усе

http://www.etnolog.org.ua

інше виглядає так, як воно є насправді. Наприклад, інтелігентів, що мають вагу в сьогоднішній Польщі, можна помістити в невелику кімнату. У нас у сфері науки немає жодного Нобеля, так про що говорити? Сьогодні в Польщі кожен може стати професором, професорів у нас багато, проте ця загрозлива кількість не переходить у якість»; «Поляки, як сказав Норвід, – це чудесний народ і нікчемне суспільство. Поети, що кидаються на штики, – це завжди будь-ласка, а ось бути в міру чесною людиною і не робити нічого особливо високого – це вже проблема». А на питання, чи не думає С. Лем, що знання про цей світ може позбавити бажання жити, письменник відповів: «Може. Але моя особиста думка така: у безмежній зоряній порожнечі несподівано відбувається маленький, чи навіть мікроскопічний проблиск свідомості – моєї або вашої, мурашки або якої-небудь пташки, – а потім, коли закінчується життя, він гасне, і продовжується це нескінченне ніщо».

Приходимо до висновку, що творчість Станіслава Лема сучасна не лише за часом написання фантастичних повістей, футурологічних есеїв, апокрифів, мемуарів, але й за тематикою – це філософські проблеми світу, космосу, пізнавальні можливості розуму, нові інформаційні технології та їхній вплив на суспільство. Однак треба ще багато осмислити в багатогранній творчості Станіслава Лема, сприйняти та усвідомити його філософські думки, далекоглядні прогнози, навіть якщо вони матимуть гіркий присмак.

ЛІТЕРАТУРА

Береcь С. Книжок багато, шедеврів мало // Критика. – 2004. – Чис. 9/10. – С. 36, 37.

Кияк І. Жанрові пріоритети фантастики Станіслава Лема // Київські полоністичні студії: збірник наукових праць. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2009. – Т. 15. – С. 335–340.

http://www.etnolog.org.ua

Кияк І. Природа фантастичного в контексті творчості Ст. Лема // Київські полоністичні студії: збірник наук. праць. – К.: «МП Леся», 2010. – Т. 16. – С. 417–424.

Лем С. Високий Замок. – Л.: ЛА «Піраміда», 2002.

Фісанов В. П. Re Commendationem. – Чернівці, 2006. – С. 86.

Коллар Я. О литературной взаимности между славянскими племенами и наречиями // Антология ческой и словацкой философии. – М.: Мысль, 1982. – С. 236.

Jarzębski J. Lem, czyli o przekraczaniu granic // Gazeta Wyborcza. – 1.04.2006.

Lem S. Autobiografia // Gazeta Wyborcza. – 1.04.2006.

В статье сделана попытка, используя оценочные взляды Станислава Лема на собственную жизнь, прежде всего «львовского периода», раскрыть причинно-следственные связи, соединяющие мосты между случаями и закономерностями в творческой жизни выдающего польского фантаста-футуролога.

Ключевые слова: фантастика, футурология, случай, закономерность, литературное творчество, интелект.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 398.2:801.81:94 (438=161.2) «1947»

Л. С. Халюк

ВПЛИВ АКЦІЇ «ВІСЛА» 1947 РОКУ НА СУСПІЛЬНЕ ТА КУЛЬТУРНЕ ЖИТТЯ УКРАЇНСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ В ПОЛЬЩІ
(за усними оповіданнями переселенців)

У статті розглянуто вплив акції «Вісла» 1947 року на суспільно-культурне життя українського населення в Польщі. Основну увагу приділено усним оповіданням переселенців щодо проблеми збереження української культури, релігії та рідної мови.

Ключові слова: акція «Вісла», переселенці, освіта, церква, культура.

In the article an author considers influence of the action «Wisla» in 1947 on publicl and cultural life of the Ukrainian population in Poland. Basic attention is given consideration of verbal stories of migrants in relation to the problem of preservation of the Ukrainian culture, religion and the mother tongue.

Key words: an action «Wisla», migrants, education, church, culture.

Депортацію українського населення з Холмщини, Лемківщини та Південного Підляшшя в 1947 році під назвою «Вісла» правомірно розглядають у науковій літературі як трагічну подію, що призвела до розпорошеності українського населення в поліетнічному середовищі та суттєво вплинула на його суспільне та культурне життя. Тож недарма значна частина усних оповідань переселенців стосується саме акції «Вісла» і тих змін, що сталися з українцями вже на нових землях.

Про справжню мету акції «Вісла» свідчить Таємна інструкція Міністерства возз'єднаних територій від 10 листопада 1947 року. У ній, зокрема, ішлося про таке: «Основною метою переміщення виселенців "В" є асиміляція їх у новому польсько-

http://www.etnolog.org.ua

му середовищі. Належить докласти всіляких зусиль, щоб цієї мети було досягнуто. Не вживати щодо цих виселенців позначення "українець". У разі, якщо з виселенцями на возз'єднані території дістанеться інтелігентський елемент, належить його беззастережно поміщувати окремо й далеко від громад, де живуть виселенці по акції "В"» [З таємної інструкції… 1995, с. 3].

Цей документ підтверджує, що першочерговою причиною депортації українського населення в 1947 році з теренів Південного Підляшшя, Лемківщини та Холмщини була потреба в його цілковитій полонізації та асиміляції, нищенні всього, що вказувало на українське коріння мешканців цих земель. Це було жорстоке намагання «підігнати» етнічну географію до політичної географії новоствореної Польської держави.

Навіть після переселення на північно-західні землі українці перебували під пильним наглядом польської влади, не мали права збиратися гуртом, на ніч змушені були завішувати вікна [Drozd 2001, с. 184], а за найменшу провину відбували покарання.

Серед українського населення було створено легіон агентів, завдання яких полягало в запобіганні виявам антидержавної діяльності. Таких агентів часто набирали поміж самих українців [Heiger 2001, с. 205].

Ярослав Зарічний (ґміна Осташево, воєв. Поморське):

«Лише пізніше ми збагнули, що кожна сім'я мала свого наглядача (члена Польскої Робітничої Партії, переважно неробу, п'яницю або іншого виду "активіста")» [Зарічний 2006, с. 55].

Варто зауважити, що було заборонено вживати слово «українець»; його замінили терміном «поселенець з акції "Вісла"» [Hałagida 1997, с. 43]. Таким чином українця було перетворено на другосортного громадянина. Будь-які прояви активної діяльності українців розцінювалися як акт націоналізму, у буденному житті слово «українець» стало синонімом слова «бандит».

http://www.etnolog.org.ua

Оля Яценік (с. Луги, воєв. Любузьке):

«Rodzice po wysiedleniu bali się Polaków, bo Polaków nastawiono, że to bandyci przyjechali. Ale później to dobrze razem żyli. Dzieci do szkoły zaczęły chodzić, sąsiedzi od słowa do słowa się zaprzyjaźnili. Łemkowie przestali bać się Polaków, Polacy przestali się bać Łemków» [Z łemkowskiej skrzyni… 2004, c. 86]. – *(Після депортації батьки боялися поляків, тому що полякам було сказано, що приїхали бандити. Але потім добре разом жили. Діти почали ходити до школи, сусіди стали друзями. Лемки перестали боятися поляків, поляки перестали боятися лемків)**.

Польське населення ставилося до переселенців акції «Вісла» неприхильно та навіть вороже. Часто це було зумовлено традиційним польсько-українським антагонізмом часів Другої світової війни (Волинь, 1943 р.), а також потенційним погіршенням матеріальної ситуації польського населення (поділ землі, примусове прийняття українських поселенців, зменшення карткових пайків) [Heiger 2001, c. 207]. Негативне ставлення поляків до українців було спричинене й позиціонуванням останніх владою як людей другої категорії, так званого «елементу непевного» [Drozd 2001, c. 184]. Переселенці повсякчас зазнавали нападів, грабунків, мародерства, їх називали українськими бандитами [Drozd 2001, c. 183]. Усе це призвело до певної ізоляції українців від поляків, взаємної неприязні, упередженості. Проте, як зазначає польський учений Р. Дрозд, стосунки між українцями та поляками більше залежали від індивідуальних характеристик, ніж від наказів центральної влади [Drozd 1997, c. 57].

Стефан Філяк (с. Луги, воєв. Любузьке):

«Pierwsze spotkanie z Polakami tu na ziemiach zachodnich? Było różnie. Niektórzy mówili, że przyjechali oprawcy… Nie chcę tego powtarzać, bo nie ma sensu. Lepiej zapomnieć o tym, niż to

* Тут і далі переклад авторки статті. – *Ред.*

http://www.etnolog.org.ua

rozgrzebuwać, to do niczego nie prowadzi. Młodsze pokolenie już tego nie odczuwa, co ja doznałem od swoich rówieśników. Nie wiem, dlaczego tak było. Była silna propaganda. "Mordercy, banda UPA" – tak nas przezywano. W polskich rodzinach dziadkowie tak nastawiali dzieci, a one nam to potem powtarzały…

Wydaje mi się, że dziciaj więcej jest wzajemnego zrozumienia. Kiedyś dużo spraw było zatajonych, to komunizm tak zrobił. Za mało o tym mówiono. Za dużo było fałszu i zakłamania, wrogości. Dsiciaj wszystko zależy od człowieka, od jego rozumowania, od tego jakie ma poglądy, jak chce na to spojrzeć» [Z łemkowskiej skrzyni… 2004, c. 95]. – (*Перша зустріч з поляками тут на західних землях? Було по-різному. Деякі говорили, що приїхали кати… Я не хочу цього повторювати, бо немає сенсу. Краще забути про те, ніж знову згадувати, це ні до чого не приведе. Молодше покоління вже не відчуває того, що я зазнав від своїх ровесників. Я не знаю, чому так було. Була сильна пропаганда. «Вбивці, банда УПА» – так нас прозивали. У польських родинах дідусі так наставляли дітей, а вони нам це потім повторювали…*

Здається мені, що сьогодні є більше взаєморозуміння. Колись було багато таємних справ, то комунізм так зробив. Дуже мало про те говорять. Надто багато було фальші та брехні, ворожості. Сьогодні все залежить від людини, від її міркувань, від того, які має погляди, як хоче все це бачити).

Пропагуючи тезу про однонаціональну Польщу, унаслідок чого про національні меншини в засобах масової інформації навіть не згадувалося, центральна влада Польщі тривалий час «недобачала» українців. Українське населення було позбавлене прав на існування культурних та освітніх товариств, можливості спілкуватися рідною мовою і задовольняти релігійні потреби у власному обряді [Racki 1995, c. 174]. Прихильники такої політики були переконані, що внаслідок обширного розпорошення та зумовленого ним прискорення асиміляційних процесів незабаром сам час розв'яже «українське питання».

http://www.etnolog.org.ua

Євген Шівєц (с. Луги, воєв. Любузьке):

«Historia składa się z różnych elementów. Pozbywając się jednego, można zatracić wszystko. Za kilkadziesiąt lat okaże się, że nikt nie pamięta, że była taka społeczność jak Łemkowie. Nawet tu. W Ługach, cmentarz niemiecki jest ogrodzony. Na wszystkich świętych palimy tam lampki na grobach. A w górach – albo ktoś nie dopilnował, albo chciał zrobić interes i pozbawił łemkowskiej tożsamości pochowanych tam ludzi. Trudno mi określić, co to mogło być» [Z łemkowskiej skrzyni… 2004, c. 84]. – (*Історія складається з різних елементів. Позбавившись від одного, можна втратити все. За кілька десятків років виявиться, що ніхто не згадає, що була така спільнота, як лемки. Навіть тут, у Лугах, німецьке кладовище обгороджене. На всі свята ми палимо на могилах лампадки. А в горах – чи хтось не доглянув, чи хотів позбавити лемківської тотожності похованих там людей. Важко мені визначити, що це могло бути*).

Так, польський учений М. Хейгер у своїй розвідці наводить слова начальника відділу переселення В. Бружика, який розповідає про якнайшвидше перевиховання української молоді в «майбутніх польських громадян» і сприйняття старшого покоління як «втраченого», за яким варто організувати нагляд [Heiger 2001, c. 206]. Таким чином, можемо стверджувати, що від 1947 року годі й говорити про будь-яку форму громадської активності українців.

Варто зазначити, що критичною була ситуація і в українському шкільництві. Діти українців, переселених у межах акції «Вісла», не мали можливості вивчати рідну мову, тоді як німці, євреї, а згодом і греки та македонці мали свої школи. Лише починаючи з 1952 року, можна вести мову про виникнення в Польщі перших закладів навчання, де викладали українську мову, коли Міністерство освіти і виховання Польщі подало директиви щодо організації вивчення тут української мови. У них зазначалося, що таке навчання можна організувати лише за згодою та за бажанням батьків, а вчителями

http://www.etnolog.org.ua

могли бути лише особи, які добре володіли українською мовою [Kmita 1997, с. 200].

Так, на Вармії та Мазурах лише в 1956 році було відкрито декілька шкіл, у яких викладали українську мову, зокрема в Банях Мазурських, Асунах, Сонгнітах [Racki 1995, с. 175]. Школа в Тшенсачу почала свою діяльність у 1957 році. З вересня 1958 року відкрито українську початкову школу в Білому Борі. У 1956–1957 роках початкову школу з українською мовою навчання заснували в Ярошівці, що на Вроцлавщині [Сирник 2006, с. 106].

Зауважимо, що значна частина оповідачів вказують на низький рівень знання рідної мови молодшим поколінням.

Міхал Хавран (с. Луги, воєв. Любузьке):

«Мало które dziecko umie po teraz po łemkowsku, choć oboje rodziców pochodzi z Łemków, to mówią po polsku. Mam tu po sąsiedzku Siwca co te Watry organizuje to u niego dzieci po polsku mówią, choć on do cerkwi chodzi i dzieci czasem przychodzą i żona na wszystkie wielkie święta jest w cerkwi» [Z łemkowskiej skrzyni… 2004, с. 63]. – (*Мало яка дитина зараз вміє лемківською мовою розмовляти, хоча батьки походять з лемків, проте розмовляють польською. Я маю тут сусіда Шівца, що ці Ватри організовує, то в нього діти польською говорять, хоч він до церкви ходить і діти часом приходять, і дружина на всі великі свята є в церкві*).

Богдан Шівєц (с. Луги, воєв. Любузьке):

«Z żoną mówię po polsku. Czuję pewien niedosyt mówienia po łemkowsku. Do dzieci staram się zwracać po łemkowsku, tylko że to jest juz inne pokolenie. Rozumieją wszystko, ale nie zawsze mówią. Ja też na przykład lepiej potrafię wypowiadać się w języku polskim, lepiej mi się precyzuje myśli w tym języku, ale czuję się lepiej, mówiąc po łemkowsku. Pewnie dlatego odczuwam taki głód łemkowskiego, że dokoła wszędzie jednak język polski panuje.

Łemkowie kiedyś, jak mieszkali w swoim skupisku, to po łemkowsku tylko rozmawiali. A tutaj bardzo chętnie i szybko przechodzą na

http://www.etnolog.org.ua

język polski. Jeżeli zbierze się piętnastu Łemków i przyjdzie jeden, czy dwóch Polaków, to już po polsku mówią. Nie wiem czy na skutek tego. że są taktowni, czy nie chcą. A na przykład Cyganie zawsze po swojemu rozmawiają» [Z łemkowskiej skrzyni… 2004, c. 82, 83]. – (*З дружиною розмовляю польською мовою. Мені не вистачає лемківської мови. До дітей я намагаюся звертатися лемківською мовою, проте то вже інше покоління. Розуміють все, але не завжди говорять. Я також, наприклад, краще вмію висловлюватися польською, мені легше міркувати цією мовою, але почуваюся краще, коли розмовляю лемківською. Напевно, тому відчуваю такий голод до лемківської мови, що всюди панує польська.*

Лемки колись, як мешкали окремо, то розмовляли лише лемківською мовою. А тут дуже охоче і швидко переходять на польську. Якщо зберуться п'ятнадцять лемків і прийде один чи два поляки, то вже будуть польською розмовляти. Я не знаю, чи внаслідок того, що тактовні, чи не хочуть. А, наприклад, цигани завжди своєю мовою розмовляють).

Польська комуністична влада добре усвідомлювала роль церкви в житті населення, особливо греко-католицької, та її вплив на формування національної самосвідомості українців. Греко-католицька церква завжди була для українців центром не лише релігійного, а й народного та культурного життя. Уже від перших днів після переселення спонтанно, без формальних дозволів, православні священики надавали допомогу та морально підтримували потерпілих на організованих службах [Колянчук 2006, с. 88]. Проте польські служби ретельно пильнували й усіляко перешкоджали будь-яким спробам українського духівництва зорганізувати навколо себе українську громадськість [Urban 1994, c. 22].

Так польський учений І. Цепенда описує становище греко-католицького костьолу в 1948 році в Ольштині: «…місцева влада не дозволяє відновлення українського руху і саме тому унеможливлює створення греко-католицької парафії. Греко-

http://www.etnolog.org.ua

католики змушені ходити до римо-католицьких костьолів» [Cependa 2002, p. 139].

Як слушно зауважує відомий український діяч з Польщі В. Мокрий, «для української національної меншини в Польщі, яка проживає внаслідок виселення з рідних земель у розпорошенні, серед назагал незичливо, а то і ворожо настановленого польського суспільства, церква стала єдиним місцем, де українці не є наражені на свідому, а найчастіше несвідому зневагу на адресу їхньої національності. Для українських християн церква – це єдине благодатне місце, джерело християнського життя та єдина зматеріалізована духовна вартість, з якою вони хочуть і можуть ототожнюватись» [Мокрий 1993, с. 82]. Незаперечним фактом є те, що церква відіграє позитивну роль у консолідації етносу та стала центром духовного життя українців.

Єва Пухир (с. Бжози, воєв. Любузьке):

*«Cerkiew to bardzo ważne miejsce. Chyba najważniejsze. Tam przychodzą ludzie dobroduszni, szczerzy, nie idą żadni bandyci, grzecznie się modlą. Cerkiew łączy ludzi» [*Z łemkowskiej skrzyni… 2004, c. 105]. – (*Церква – то дуже важливе місце. Мабуть, найважливіше. Сюди приходять добродушні, щирі люди, і не йдуть жодні бандити, усі щиро моляться. Церква об'єднує людей*).

Польський історик С. Заброварний у 1980-х роках провів соціологічні дослідження, що засвідчили важливу роль греко-католицької церкви як чинника, який підтримує і формує національну свідомість українців. Так, 81 % опитаних охарактеризували церкву як місце, де можна вільно висловлювати свої думки, молитися, співати, чути рідну мову [Kmita 1997, c. 191].

Анна Гарбера (с. Луги, воєв. Любузьке):

«Na zachodzie początkowo chodziliśmy do cościoła do Dobiegniewa. Nie mogliśmy tak bez nichego, bez cościoła nawet żyć jak tu przyszliśmy. Nie było nic, to chociaż do cościoła. W domy się też chodziło do Krynicy. Jak się mleko sprzedało, to się szło do cościoła. Nie widziałam różnicy. Modliłam się też w Krynicy w cościele. Mi

http://www.etnolog.org.ua

bez różnicy. Jest jeden Bóg» [Z łemkowskiej skrzyni… 2004, c. 66]. – (*На заході спочатку ми ходили до костьолу в Добєгнєв. Ми не могли так без нічого, без костьолу навіть жити, як сюди прийшли. Не було нічого, то хоч до костьолу. Удома також ходила до Криніци. Як молоко продала, то й ішла до костьолу. Я не бачила різниці. У Криніци я теж молилася в костьолі. Мені без різниці. Є один Бог*).

Богдан Шівєц (с. Луги, воєв. Любузьке):

«Łemkowie zawsze chodzili do cerkwi. Dawniej to była cerkiew grekokatolicka, ale wiem, że ludzie nie przywiązywali większej wagi. Bo jaka to różnica? Po prostu głową cerkwi grekokatolickiej jest Papież, a prawosławnej – patriarcha Konstantynopola. Nawet nie wiem, czy wierni łemkowscy byli tego świadomi. Nie było to dla nich istotne. Msze odbywały się w ich języku, w cerkwi i to im w zupełności wystarczało.

W Ługach była większa świadomość, bo tutaj co najmniej jedna trzecia Łemków mieszkała. Dzięki cerkwi pozostali oni przy swoich tradycjach. Dopóki sił ludziom starcza-chodzą do cerkwi» [Z łemkowskiej skrzyni… 2004, c. 81, 82]. – (*Лемки завжди ходили до церкви. Спочатку то була греко-католицька церква, але я знаю, що люди не надавали ваги. Бо яка різниця? Просто главою греко-католицької церкви є Папа Римський, а православної – патріарх Константинополя. Навіть не знаю, чи вірні лемки усвідомлювали це. Не було то для них істотно. Меси в церкві проходили їхньою мовою, і того їм було достатньо.*

У Лугах була більша свідомість, бо тут мешкала щонайменше одна третя лемків. Завдяки церкві залишилися вони при своїх традиціях. Поки людям сил вистачає, то ходять до церкви).

Польська дослідниця М. Кміта також стверджує, що польська влада добре розуміла важливість греко-католицької церкви для формування та підтримки національної свідомості, духовної та матеріальної культури українців. Свята й обряди сприяли збереженню релігійних пісень, народних пісень

http://www.etnolog.org.ua

і оповідань, таких народних промислів, як живопис та іконопис. Церква завжди була для українців центром духовного й культурного життя [Kmita 1997, с. 192]. Власне, храм був єдиним місцем, де можна було вільно розмовляти, молитися, співати пісень рідною мовою, і не лише під час літургії, як зауважує молодше покоління українців [Kmita 1996–1997, с. 203].

Як видно з представленого матеріалу, ситуація, у якій змушені були жити українці в Польщі, не була й не є сприятливою для збереження національної самосвідомості, а також розвитку культурної спадщини, релігії та навіть мови предків.

Теперішнє становище української меншини в Польщі повністю доводить, що акція «Вісла» суттєво вплинула на їхнє подальше суспільне та культурне життя. Розглянувши усні оповідання, бачимо, що повної асиміляції українців не відбулося, хоча для досягнення зазначеної мети було докладено чимало зусиль. Проте значна частина української спільноти, особливо в третьому поколінні, чиї батьки народилися після війни, знає мову своїх предків лише пасивно, а контакти з рідною культурою та мовою обмежені переважно службою в церкві.

ЛІТЕРАТУРА

Cependa I. Polityka władz PRL wobec ukraińskiej mniejszości narodowej w latach 1944–1989 // Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze. – Warszawa, 2002. – № 13–14. – S. 133–146.

Drozd R. Akcja «Wisła» a kwestia ukraińska w Polsce // Pamiętny Rok 1947 / pod redakcją Marii E. Ożóg. – Rzeszów, 2001. – S. 175–185.

Drozd R. Ukraińcy na Pomorzu Zachodnim w latach 1947–1952 // Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji «Wisła» 1947 roku. – Kraków, 1997. – S. 49–58.

Hałagida I. Życie Ukraińców na ziemiach zachodnich po akcji «Wisła» // Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji «Wisła» 1947 roku. – Kraków, 1997. – S. 37–48.

http://www.etnolog.org.ua

Heiger M. Osiedlenie ludności ukraińskiej w województwie gdańskim w ramach akcji «Wisła» // Pamiętny Rok 1947. – S. 201–208.

Kmita M. Cerkiew greckokatolicka w życiu Ukraińców w Polsce po akcji «Wisła» 1947 roku // Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze. – Kraków, 1996–1997. – T. 5/6. – S. 203–209.

Kmita M. Wpływ akcji «Wisła» na życie kulturalne ukraińców w PRL // Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji «Wisła» 1947 roku. – Kraków, 1997. – S. 185–211.

Racki A. Ewolucja zmian w świadomości i języku ukraińców Warmii i Mazur w latach 1947–1993 // W kręgu kultury ukraińskiej. – Olsztyn, 1995. – S. 173–182.

Urban K. W przededniu Akcji «Wisła» // Над Бугом і Нарвою. – 1994. – Rok IV Nr 6 (16). – S. 22–24.

Z łemkowskiej skrzyni. Opowieści z Brzozy i okolic. Część druga. – Strzelce Krajeńskie, 2004. – S. 280.

Z łemkowskiej skrzyni. Opowieści z Ługów i okolic. Część pierwsza. – Strzelce Krajeńskie, 2004. – S. 151.

З таємної інструкції Міністерства возз'єднаних територій (10 листопада 1947 р.) // ПУ. – 1995. – № 3. – С. 3.

Зарічний Я. З-над Солокії до Балтики // Український альманах. – Варшава, 2006. – С. 55–57.

Колянчук О. Холмщаки та підлящуки на Вармії і Мазурах // Український альманах. – С. 87–97.

Мокрий В. Церква в житті українців. – Л.; Краків; Париж, 1993.

Сирник М. Досвід організації українського шкільництва у Польщі після 1947 року // Український альманах. – С. 103–117.

В статье рассмотрено влияние акции «Висла» 1947 года на общественно-культурную жизнь украинского населения в Польше. Основное внимание уделено устным фольклорным рассказам переселенцев относительно проблемы сохранения украинской культуры, религии и родного языка.

Ключевые слова: акция «Висла», переселенцы, образование, церковь, культура.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 811.163.2:81'373.45

І. С. Огієнко

ФУНКЦІОНАЛЬНО-СЕМАНТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ДИСКУРСИВНОГО СЛОВА «*АМАН*»

(на матеріалі текстів сучасних болгарських мас-медіа)

Стаття присвячена дослідженню походження, значення та функціонування запозиченого дискурсивного слова *аман* у сучасній болгарській мові. Описано його вихідну концептосферу, зроблено комплексний аналіз семантичних, морфологічних, синтаксичних, структурних і комунікативних характеристик.

Ключові слова: *аман*, дискурсивні слова, запозичення, семантика.

This article describes the ethymology, semantics and functions of borrowing discourse word aman in modern Bulgarian language. The analysis demonstrates the ethymology of concept aman, semantic, morphological, syntactic, structural and communicative characteristics of aman.

Key words: *aman*, discourse words, borrowing, semantics.

Дослідження дискурсивних слів є актуальною проблемою сучасного мовознавства. Цю групу слів активно вивчають з 50-х років ХХ ст. Існує значна кількість праць, присвячених опису дискурсивних слів, що відрізняються методами та підходами до їхнього аналізу. Це пояснюється неоднорідною частиномовною належністю вказаної групи лексем, їхньою семантичною і функціональною багатозначністю.

На сьогодні термін «дискурсивні слова» широко застосовують у дослідженнях з мовознавства. Він пов'язується з «особливою групою слів, принципово важливою властивістю яких є їх безпосередній зв'язок з функціонуванням дискурсу» [Дискурсивные слова… 1998, с. 7] для забезпечення його формально-граматичної та змістової зв'язності. У болгарській

http://www.etnolog.org.ua

мові значна кількість дискурсивних слів запозичена з турецької. Це зумовлено тривалим тісним контактуванням болгарської та турецької мов і ситуацією білінгвізму, що існувала протягом кількох століть. До таких дискурсивних слів і належить лексема *аман*.

Мета цього дослідження – проаналізувати контекстуальні випадки вживання дискурсивного слова *аман* і визначити його семантичні та граматичні характеристики, місце у структурі висловлювання.

Ілюстративний матеріал для статті добрано зі сторінок газет «Сега», «Дума», «Труд», «Луд труд», частину контекстів підібрано в довільному порядку з мережі Інтернет за допомогою пошукової системи Google (www.google.com), яка дає можливість використовувати Інтернет як великий хаотичний корпус. Деякі приклади взято зі статті А. Лазарової [Лазарова 2005].

Основна проблема під час опису дискурсивних слів полягає в тому, щоб пов'язати значення таких слів, яке подається у словниках, зі значеннями в контекстах, де вони вживаються [Левонтина 2005]. У більшості лексикографічних описів дискурсивні слова представлені як лексеми без значення; наводяться лише типи контекстів, у яких вони використовуються; або ж наводиться дуже узагальнене значення, і при цьому залишається не зрозумілим, як воно реалізується в конкретних контекстах. Оскільки дискурсивні слова тісно пов'язані з контекстом, а розмежування значення такого слова та значення контексту є доволі складним, то для багатьох дискурсивних слів характерна здатність повністю збігатися з контекстом, дублюючи семантику його окремих фрагментів. На думку І. Левонтіної [Левонтина 2004, с. 305], ототожнити тлумачення дискурсивного слова ще складніше, ніж повнозначного. Порівняно з повнозначними словами, вживання дискурсивних значною мірою недоосмислене та невідрефлектоване [Левон-

http://www.etnolog.org.ua

тина 2004, с. 305]. Формулювання тлумачень дискурсивних слів не базується на мовній свідомості – у носія мови не виникає відчуття, що, вживаючи таке слово, він передає значення.

Дискурсивне слово *аман* має арабське походження та запозичене в мови балканського мовного союзу – болгарську, грецьку, сербську і румунську – через посередництво турецької.

У турецькій мові *aman* є релігійно-культурним концептом, що виражає поняття про божу милість як збереження життя. У турецько-болгарському словнику Михайла Янчева [Лазарова 2005, с. 245] *aman* представлено у двох окремих статтях: *aman 1* «милість, помилування, пощада, прощення» і *aman 2* «ох! на жаль! О, Боже мій! Помилуйте!». Іменник *aman* пов'язаний із законами шаріату, що є живим у мовленнєвій свідомості сучасних турків. Священна війна – джихад – часто закінчувалася мирним договором про підкорення ворогів мусульманам. Переможці отримували право на життя за умови, якщо заплатять за нього. Саме акт примирення називався «*аман*», тобто пощада, помилування. У сучасній турецькій мові *aman* вживається насамперед у функції вигуку. Слово *aman* виражає попередження про небезпеку чи загострює увагу адресата на якійсь прихованій загрозі, виражає захоплення чи незадоволення.

Саме останнє значення було запозичене й розвинуте в болгарській мові. На сьогодні ідея про Боже помилування та прощення не усвідомлюється болгарами. Це значення збереглося лише в словниках – прохання милості, пощади в муці та відчаї [Речник на турските думи... 2000] чи настійливе прохання про допомогу [Лазарова 2005, с. 244]. *Аман* у значенні «помилування, пощада» зрідка вживається в текстах на історичну тематику. Наприклад: «*Когато вие се изправихте срещу нас, ние ви помолихме за аман (милост) за нас, нашето потомство, нашата собственост и хората от нашата общност*». – *(Коли ви піднялися проти нас, ми вас попросили помилувати нас,*

http://www.etnolog.org.ua

наших нащадків, нашу власність і людей нашої спільноти»)* [www.bulgares.org/prosveta/istoria_11/22.3.html]. Пояснення в дужках свідчить про те, що це значення слова *аман* може бути незрозумілим. Можна припустити, що в сучасній болгарській мові субстантивне значення слова *аман* імпліцитно наявне у вислові-проханні *аман-заман* – «маю крайню потребу; допоможіть!» [Речник на чуждите думи… 2002; Тълковен речник… 2003]; «ради Бога» [Лазарова 2005, с. 246], яке в турецькій мові – *aman zaman* – має значення «не буде помилування» [Речник на чуждите думи… 2002]. Слово *аман-заман* може бути засобом підсилення прохання, наприклад: «*Един човек… отива при него да го моли за услуга: "Аман-заман, Тодоре, имам голяма нужда, помогни ми!"*». – (*Якийсь чоловік прийшов до нього просити про послугу*: «*Ради Бога, Тодоре, маю велику потребу, допоможи мені!*») [Луд труд]. В інших випадках слово *аман-заман* вживається з іронічним, глузливим відтінком, наприклад: «*Аман-заман, господин Станишев, нали вий, социалистите, ще спечелите следващите парламентарни избори…, та, господин Станишев, кой тогава ще стане министър-председател*». – (*Ради Бога, пане Станишев, адже ж ви, соціалісти, переможете на наступних парламентських виборах…, і хто ж тоді, пане Станишев, стане прем'єр-міністром?*) [Сега, 21.09.04].

У мовленнєвій свідомості сучасних болгар слово *аман* означає лише емоційний стан чи ментальний акт мовця, і в сучасних болгарських словниках воно подається тільки як вигук. Мабуть, це зумовлено тим, що запозичене слово *аман* втратило зв'язок з мусульманським релігійно-культурним концептом про Божу милість.

Семантичне тлумачення вигуку як мовного знака, що виражає емоційні стани, почуття, експресивні оцінки, вольові спонукання мовців, пов'язане з описом емоцій. В основі

* Тут і далі переклад авторки статті. – *Ред.*

http://www.etnolog.org.ua

словникових тлумачень вигуків лежать назви емоцій. Слово *аман* виражає емоційні стани, більшість з яких містять агресивний компонент і описані в болгарських словниках як незадоволення [Български етимологичен речник 1962; Български тълковен речник 2001; Левонтина 2005; Речник на чуждите думи... 2002]; набридання [Български тълковен речник 2001; Речник на чуждите думи… 2002]; роздратування [Речник на турските думи… 2000]. Під агресією, вираженою засобами мови, слід розуміти будь-яке негативне чи критичне ставлення мовця до адресата чи до чогось іншого, пов'язане з бажанням зміни [Апресян].

В основі слова *аман* лежить суб'єктивна емоційна реакція людини на вплив чогось об'єктивно неприємного, що наявне постійно, багаторазово повторюється, чи таких подразників є кілька. Загальне значення слова *аман* можна описати такою схемою: щось, одне або декілька, (Р) відбувається постійно / багаторазово і викликає в людини (Х) негативні емоції.

Слово *аман* виражає негативне чи критичне ставлення мовця до чогось або до когось. Це може бути пов'язане з такими факторами:

1) дії людей: «*Аман от твоите шмекерии!*» – (*Набридли твої шахрайства!*) [Сега, 10.01.04], «*Софиянски и Антоан пак дадоха евтино терен по схемата "Берберян". Аман*». – (*Софіянський і Антоан знову дешево виділили землю за схемою «Берберян». Набридло*) [Сега, 06.08.01];

2) власне люди: «*Аман от сценаристи в политиката!*» – (*Набридли сценаристи в політиці!*) [Труд, № 136, 22.05.00, с. 10], «*Аман от цигани!*» – (*Набридли цигани!*) [Труд, № 79, 24.03.00, с. 3]);

3) стан людини: «*Летен вирус ни тръшна. Аман с тези болести!*» – (*Ми підхопили вірус влітку. Осточортіли ці хвороби!*) [www.clubbiberonbg.com/read.php?14,246472];

4) предмети: «*Аман от тия компютри!*» – (*Набридли ці комп'ютери!*) [www.techbg.com/lofiversion/index.php/f15.html],

http://www.etnolog.org.ua

«*Аман с тези антени!*» – (*Набридли ці антени!*) [www.mazdabg.com/viewtopic.php?t=5997];

5) зовнішні обставини: «*В София вали от три седмици, температурите са към 17–18… Аман*!» – (*У Софії три тижні дощить, температура 17–18°… Набридло!*) [www.bghelp.net/showshread/php?t=5089];

6) події: «*Аман от побоища и погроми!*» – (*Набридли побоїща і погроми!*) [www.cska.bg/php?p=73712] тощо.

Слово *аман* вживається або тоді, коли щось негативне неодноразово повторюється («*Софиянски и Антоан пак дадоха евтино терен по схемата "Берберян"*» [Сега, 06.08.01]), або коли існує послідовність різних неприємностей: «*В София вали от три седмици, температурите са към 17–18, пускам печка вечер, не мога да си нося новите летни дрехи и сандали, счупих два чадъра! Аман!*» – (*У Софії три тижні дощить, температура 17–18°, щовечора протоплюю, не можу носити новий літній одяг і сандалі, поламав дві парасолі! Набридло!)* [www.bghelp.net/showshread/php?t=5089]).

Характер негативної емоції може бути різним: від незначного роздратування: «*Аман от брумбари!*». – (*Набридли жуки!)* [Труд, № 218, 12.08.00, с. 3]), до обурення («*Аман*! *Само една тема за политиката ни трябва*» – (*Набридло! Лише про політику й говоримо*) [www.yako.bnt.bg/php?p=13804]) чи навіть злості: «*Аман ти казвам! Колко още ще експерементирам с нервите си?*» – (*Досить, кажу тобі! Скільки ще буду експерементувати зі своїми нервами?*) [www.emotion.bg.com/viewtopic.php?t=2011]).

Лексема *аман* може вживатися в контекстах, які розкривають причину негативного переживання: «*Аман от тия! Пак не са свършили работата!*» – (*Не можу більше їх терпіти! Знову не зробили роботу!*) [Лазарова 2005, с. 250].

Слово *аман* поєднується з прийменниками *от, с, на*, вигуками *уф, ей, ай сиктир*, частками *бре, бе*, прислівником *вече*.

http://www.etnolog.org.ua

Найчастіше слово *аман* вживається у сполученні з прийменником *от*: «*Аман от псевдопатриоти, аман от псевдонационалисти, аман от псевдополитиците!*» – (*Набридли псевдопатріоти, набридли псевдонаціоналісти, набридли псевдополітики!*) [www.estnet.bg/viewtopic.php?t=2638&start=0&sid=0bedd25d8].

На думку Анни Лазарової [Лазарова 2005, с. 247], поєднання слова *аман* з прийменником *от* могло сформуватися під впливом інших складників, що формують семантичну парадигму «ставати неприємним»: *омръзна ми* (мені набридло), *писна ми* (мені осточортіло), *до гуша ми дойде* (ситий донесхочу), – кожен з яких сполучається з прийменником *от*. Наприклад: «*Аман от бръмбари!*» [Труд, № 218, 12.08.00, с. 3], «*Писна ми от бръмбари! До гуша ми дойде от бръмбари! Омръзна ми от бръмбари!*». Кожен член цього синонімічного ряду представлений безособовою конструкцією, до складу якої входить дієслово на позначення ментального стану мовця у третій особі минулого доконаного часу та займенник першої особи однини чи множини. Слово *аман*, виступаючи як евентуально рівноправний член цього ряду, у поєднанні з прийменником *от* набуває значення і функцій дієслова.

Оскільки маркерів особи та числа немає, то суб'єкт, що характеризується цим ментальним станом, стає відомим лише з контексту. Це дозволяє виражати солідарну негативну думку більшості про певних осіб, факти, події тощо, які стосуються всього суспільства чи певного його прошарку: «*Аман от сценаристи в политиката!*» [Труд, № 136, 22.05.00, с. 10], «*Долу политиците, аман от политиката!*» – (*Геть політиків, набридла політика!*) [Сега, 19.09.00].

Слово *аман* вживається як у звертанні до співрозмовника або прямо («*Аман от тебе!*» – (*Ти мені набрид!*) [Лазарова 2005, с. 248], «*Божилов, аман с твоите тъпотии като народен трибун!*» – (*Божилов, досить вже з твоїми безглуз-*

http://www.etnolog.org.ua

дими висловлюваннями як для народного трибуна!) [Новинар, www.novinar.org/?act=news&act1=det&sql=MjE0Mz]), або непрямо: «*Колко трябва да вземем? – Ами, не помня… – О-о-о, аман от такива дето не помнят!*» – (*Скільки треба взяти? – Ну, не пам'ятаю… – Набридли такі, які не пам'ятають!*) [6, 248]), так і у висловлюванні про третю особу або третіх осіб («*Аман с тези вратари и нападатели*» – (*Годі з тими воротарями і нападаючими*) [www.sport1.bg/sport1/node/33784]) чи навіть про себе самого: «*Аман, значи, пак си забравих чантата в офиса!*» – (*Чорт, знову забув сумку в офісі!*) [Лазарова 2005, с. 248]).

Слово *аман* зазвичай вживають за неофіційних обставин і при певній близькості між комунікантами. Це пояснює відсутність цього слова в серйозних текстах медійного дискурсу.

Вживання лексеми *аман* характерне для ситуацій спонтанного зближення й очікуваної одностайної емоційної реакції, що виникає в незнайомих людей, наприклад, на вулиці: «*Аман от тия задръствания!*» – (*Набридли вже ці пробки!*) [Лазарова 2005, с. 248].

Можна припустити, що вживання слова *аман* зі сполучником *с* розвинулося під упливом болгарського *стига с* (досить з, годі з) як більш експресивний його відповідник: «*Аман с темата за бездомните кучета!*» – (*Годі вже з темою про бездомних собак!*) [www.pro-anti.net/show.php?issue=720&article=3]. Часто спостерігаємо випадки їх паралельного вживання: «*Стига с това кисело мляко и аман с тая роза…*» – (*Досить із цим кислим молоком і досить із цією трояндою…*) [www/unibg.org/lofiversion/index.php/t13474.html]; «*Аман с тоя Майк Райли. Стига с тия комплекси! Ако днес предполагаме, че сме загубили заради съдията, значи ли това, че друг път сме печелили заради съдията?*» – (*Досить із цим Майком Райлі. Годі із цими комплексами! Якщо цього разу вважаємо, що програли через*

http://www.etnolog.org.ua

суддю, то чи не означає це, що іншого разу перемагали за допомогою судді?) [www.dariknews.bg/view_article.php?article_id=55370].

Інколи спостерігаються випадки поєднання слова *аман* зі сполучником *на*. Наприклад: «*Аман на държавната софра от специалисти като Даневци, Божиновци, Дибрекцияновци и др. хрантутници около тях*». – (*Набрид уже державний стіл з таких спеціалістів, як Даневі, Божинові, Дибрекціянові та інших дармоїдів разом з ними*) [Капитал, www.capital.bg/blog.php?storyid=30692]. Можна припустити, що тут застосовано інверсію – зміну у висловлюванні звичайного порядку слів на стилістично маркований. Інверсія в цьому разі має комунікативну мету – звернути увагу реципієнта на ту частину висловлювання, що становить для мовця найбільше значення, є інформативно-семантичним центром (тут це *държавна софра* – державний стіл). Оскільки початкова позиція висловлювання є сильною семантично, інформативний центр переноситься мовцем саме на його початок. Порядок слів у виразі словом *аман* змінений під впливом тенденції наближення мови медіа до розмовної мови.

Слово *аман* може поєднуватися з прислівником *вече* (вже). Еліас Канеті [Лазарова 2005, с. 249.] зазначає, що це слово часто вживається в ситуаціях, які є останніми у низці негативних подій, і має іллокутивну силу останнього попередження про те, що в мовця от-от урветься терпець: «*Аман вече от тази комунистическа лъжа…*» – (*Набридла, що несила терпіти, ця комуністична брехня…*) [www.pro-anti.net/show/php?article=3&issue=684]; «*Не е нужно да си специалист по всичко, аман вече от себенаричащи се майстори по всичко, които сами си оправят печката, пералната, тръбите, телевизора…*» – (*Не потрібно бути спеціалістом з усього, не можу терпіти майстрів-самозванців, що можуть самі ремонтувати і плиту, і пральну машину, і труби, і телевізор…*) [www.retroradio.bg/new/viewtopic.php?p=3093].

http://www.etnolog.org.ua

Негативна семантика висловлювання посилюється, коли слово *аман* поєднується з вигуками *уф, ох, ай сиктир* і частками *бе* і *бре*: «*Жените прекарват средно 31 година от живота си, спазвайки някаква диета. Уф, аман от диети!*» – (*У середньому 31 рік свого життя жінки дотримуються якихось дієт. Ну, досить з тими дієтами*!) [www.emotion.bg.com/php?t=1299]; «*Ох, аман с тия простотии за блондинки и брюнетки…*» – (*Ну, досить із цими дурницями про блондинок і брюнеток*) [www.kaldata.com/index.php/t30432]; «*Аман от евтин популизъм. Ай сиктир!*» – (*Набрид уже дешевий популізм. До чорта!*) [www.vratza.com/index.php?topic=2235.45]; «*Трябва ли Великите Българи да са българи? Аман, бе! Орлин Горанов пред Паисий Хилендарски! Росица Кирилова веднага след Райна Княгиня… Аман бе!*» – (*Чи треба, щоб серед Великих Болгар були наші сучасники? Невже це нормально!? Орлін Горанов перед Паїсієм Хілендарським! Росиця Кирилова відразу після княгині Райни… Невже так буде?!*) [www.delian.blogspot.com/2006/07/blog-post_29.html]; «*Циганите нещо много започнаха да си търсят правата и пренебрегват българите. Аман, бре, аман!*» – (*Цигани щось почали шукати свої права і ставитися зі зневагою до болгар. Куди ж це годиться!*) [www.it-lit.net/index.php?showtopic=672]; «*Аман вече бе! Ще взема да си поръчам превалявания без гръмотевици… Аман от бури!*» – (*Ну, осточортіло вже! Замовлю собі опади без грому… Набридли грози!*) [www.gyx.blogspot.com/2005_05_01_article.html].

Лексема *аман* може входити до складу висловлювання, а може вживатися окремо. У самостійній позиції воно вживається і перед висловлюванням («*Аман! Само една тема за политиката ни трябва!*» [www.yako.bnt.bg/viewtopic.php?p=138048&sid=d688bbb2ebedfad1fc24d597f027481a]), і після нього («*Софиянски и Антоан пак дадоха евтино терен по схемата "Берберян"*» [Сега, 06.08.2001]).

У складі висловлювання слово *аман* переважно вживається в кінці, наприклад: «*В "прибран" вид леглото изглеж-*

http://www.etnolog.org.ua

да като диван – адски удобно нещо, сега е абсурд да намериш такива да се продават – само с поръчка, аман…» – (*Зібране ліжко має вигляд дивана – надзвичайно зручне, зараз не можна знайти таких у продажу – треба лише замовляти, на жаль…)* [www.napravisam.bg/viewtopic.php?t=1570].

Інколи слово *аман* вживається для створення ефекту каламбуру: «*Някой може ли да каже, къде мога да видя как вървят мачовете в Оман? Аман с тия Оман!*» – (*Чи може хтось сказати, де можна подивитися матчі, що відбуваються в Омані? Набрид уже той Оман!*) [www.bettinginfos/php?p=18472&sid=f9].

Слово *аман* без визначеного значення [Български тълковен речник 2001; Геров 1975; Речник на чуждите думи… 2002] вживається у приспівах народних пісень. Це сприяє створенню відповідного ритму: «*Градил Илия килия, градил Илия килия, ох, аман аман на пътя, на кръстопътя*» [www.kpt-aleko.hit.bg/textove/pesnopoika.txt]. Під впливом фольклорних текстів для забезпечення стилізації слово *аман* поширилося в сучасному поп-фолку: «*Аман, аман само твой ще бъда! Аман, аман, ти отровна гъба! Аман, аман, аман, пощади ме! Да не ходиш с други закълни се!*» (Ростислава «Отровна гъба») [www.textove.com/text.php?song=6946].

Дискурсивне слово *аман* є важливим складником сучасної болгарської мови. Воно запозичене в болгарську мову з арабської через посередництво турецької. У сучасній болгарській мові слово *аман* втратило зв'язок з вихідною концептосферою про Божу милість і виражає лише емоційний стан людини. Воно може позначати незадоволення, роздратування, обурення, досаду, злість. Слово *аман* вживають тоді, коли щось негативне неодноразово повторюється чи існує послідовність неприємностей. *Аман* може існувати поза висловлюванням або входити до складу висловлювання, може вживатися самостійно чи в поєднанні з прийменниками *от*, *с*, *на*, вигуками *уф*, *ей*, *ай сиктир*, частками *бре*, *бе*, прислівником *вече*.

http://www.etnolog.org.ua

ЛІТЕРАТУРА

Апресян В. Ю. Имплицитная агрессия в языке [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http: www. russian.slavica.org/article487.html.

Български етимологичен речник. – София: Издателство на българската академия на науките, 1962. – Т. 1.

Български тълковен речник / Л. Андрейчин, Л. Георгиев, Ст. Илиев и др. / 4 изд., допълнено и преработено от Димитър Попов. – София: Наука и изкуство, 2001. – 1093 с.

Дискурсивные слова русского языка: опыт контекстно-семантического описания / под ред. К. Киселевой и Д. Пайара. – М.: Метатекст, 1998. – 447 с.

Геров Н. Речник на българския език. Фототипно издание. – София: Български писател, 1975. – Т. 1.

Лазарова А. Комуникативните биографии на аман в съвременния български и в новогръцкия език // Сб. изследвания в чест на Стойна Пороманска / съст. и ред. Кирил Павликянов. – София: Фабер, 2005. – С. 243–260.

Левонтина И. Б. Ишь / И. Б. Левонтина // Сокровенные смыслы: Слово. Текст. Культура: сб. статей в честь Н. Д. Арутюновой / отв. ред. Ю. Д. Апресян. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 305–318.

Левонтина И. Б. Об одной загадке частицы ведь [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.dialog.ru/archiv/2005.

Речник на турските думи в съвременния български печат / Весела Кръстева. – София: Лаков ПРЕСС, 2000.

Речник на чуждите думи в българския език с приложения / Иван Габеров, Диана Стефанова / 5 изд. – Велико Търново: GABEROFF, 2002.

Тълковен речник на турцизмите в българския език / Весела Кръстева. – София: СКОРПИО ви, 2003. – 248 с.

A dictionary of turkisms in Bulgarian /Alf Grannes, Kjetil Rå Hauge, Hayriye Süleymanoğlu. – Oslo: Novus forlag, 2002.

Статья посвящена исследованию происхождения, значения и функционирования заимствованного дискурсивного слова *аман* в современном болгарском языке. Раскрыта вытекающая концептосфера *аман*, комплексно проанализированы его семантические, морфологические, синтаксические, структурные и коммуникативные характеристики.

Ключевые слова: *аман*, дискурсивные слова, заимствование, семантика.

http://www.etnolog.org.ua

МІЖНАРОДНІ НАУКОВІ ПРОЕКТИ

Проект державного фонду фундаментальних досліджень
Проект № Ф29.5/004
Цивілізаційний внесок Білорусі та України у формування загальноєвропейського культурного простору
Керівник – акад. Г. А. Скрипник

УДК [398:17.035.3](476)

О. В. Морозов
(Білорусь)

БІЛОРУСЬКИЙ АВТЕНТИЧНИЙ ФОЛЬКЛОР І ПОСТФОЛЬКЛОР: НАЦІОНАЛЬНЕ ТА ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКЕ

У статті порушено актуальне для сучасної білоруської фольклористики питання: взаємодія національних та інтернаціональних компонентів у білоруському фольклорі та постфольклорі. Об'єктом уваги дослідження є білоруський автентичний фольклор, насамперед його функціональні ознаки та жанрова специфіка.

Ключові слова: білоруський фольклор і постфольклор, славістична фольклористика, уснопоетична народна творчість, генетична типологія, міграційна типологія.

In the article the actual question for the modern Belarusian folklore studies is raised up: co-operations of national and international components in Belarusian folklore and post-folklore. Belarusian authentic folklore becomes the object of research attention, first of all, its functional features and genre specifics.

Key words: Belarusian folklore and post-folklore, Slavic folklore studies, orally-poetic folk work, genetic typology.

http://www.etnolog.org.ua

Фольклор відіграє важливу роль у духовному житті слов'янських народів, виконуючи різноманітні функції: естетичну, пізнавальну, аксіологічну, нормативну, виховну, світоглядну, ігрову. Значення фольклору як мовного джерела, як високохудожнього посередника між минулим, сучасним і майбутнім, як скарбниці народної мудрості та мистецтва, як одного із засобів виховання патріотизму, національної самосвідомості, як доказу слов'янської єдності вимагає дбайливого ставлення до цього духовного багатства, переданого нам пращурами.

Білоруська славістична фольклористика почала формуватися ще в дореволюційний період, коли численні збирачі й дослідники, представники різних наукових шкіл і напрямів (З. Доленга-Ходаковський, А. Рипінський, Я. Чечет, О. і К. Тишкевичі, П. Шейн, Є. Романов, Є. Карський та ін.) виявили значну кількість паралелей між творами народної поезії та прози білорусів і відповідними зразками фольклору інших слов'янських народів. Здійснений аналіз обрядової основи пісень, їхнього міфологічного наповнення дозволив виявити, що в ранніх формах культури фольклорні твори несуть значне змістове навантаження: висловлюють і узагальнюють вірування, підтримують заданість обрядів і культів, містять практичні правила людської поведінки. Календарно-обрядова поезія слов'ян відбиває розпізнавану свідомістю людини закономірну впорядкованість явищ природи, в основі якої – уявлення про постійне (ритмічне, циклічне) відтворення традиційної форми. Тексти обрядового фольклору зафіксували «генну» програму всього народного календаря: міфологічні та релігійні уявлення як віра пращурів не потребували логічного обґрунтування, відтак природа виконання відповідних обрядів є переважно колективно-несвідомою. Наприкінці XIX ст. з'явилося перше дослідження, спеціально присвячене білорусько-російським фольклорним зв'язкам [З-ч 1897].

http://www.etnolog.org.ua

У післяжовтневий період білоруська фольклористика стала частиною радянської науки про уснопоетичну народну творчість: увагу білоруських фольклористів було зміщено на явища сучасності. Здійснювалася кампанія з «творчої допомоги» народним виконавцям, казкарям і співакам, твори яких містили теми радянської дійсності. Водночас надання фольклористиці статусу філологічної дисципліни, складової частини літературознавства, дало можливість науці про уснопоетичну творчість розвинути перспективні напрями, незважаючи на складну соціально-культурну ситуацію, що сформувалася в 1930-х роках. Продуктивним став обмін науковими поглядами фольклористів з республік колишнього СРСР, зокрема щодо порівняльно-історичного вивчення уснопоетичної творчості. Специфіка фольклору різних народів визначалася історичними умовами формування тієї чи іншої етнічної спільноти, особливостями її суспільного життя, взаємозв'язками з природою. Розбіжності в уснопоетичній культурі створюють враження багатоманітності історичного процесу та його яскравості, оскільки фольклор кожного народу неповторний та унікальний. Аналіз міжнародних фольклорних зв'язків у межах історико-літературного процесу дозволив уникнути однобічних тлумачень подібності фактами запозичень. Порівняльно-історичний підхід ґрунтувався на аналізі художніх взаємодій як між видами та жанрами фольклору, окремими творами, так і між усною народною поезією та різними видами мистецтва.

Характерною рисою розвитку післявоєнної білоруської фольклористики стала поява типологічних досліджень (праці В. Єлатова, К. Калашникова, Г. Барташевич, А. Федосика, А. Лиса, З. Можейка, А. Гурського, Г. Петровського, А. Вагилевича таін.). Було продемонстровано, що типологічні відносини поширюються на білоруський фольклор загалом як на специфічний тип культури (спільність основних ознак, універсалій, законів

http://www.etnolog.org.ua

виникнення і соціодинаміки); на принципи взаємодії фольклору та дійсності (функціональність, фольклорна свідомість, ціннісні орієнтири й ментальні установки авторів і виконавців творів); на родові, видові та жанрові структури; на сюжетно-образну систему; на форми і способи функціонування в соціальному оточенні (побутування і відтворення, закономірності наслідування, передачі від покоління до покоління). Визнання важливості ролі законів типології та подібності в історії фольклору привело до поширення в білоруській фольклористиці другої половини XX ст. історико-типологічного методу дослідження міжнаціональних зв'язків білоруської уснопоетичної творчості. Так, у праці К. Кабашникова [Кабашнікаў 1981] висвітлено розвиток компаративного дослідження білоруського фольклору славістами. У іншій монографії [Кабашнікаў 1988] науковець, спираючись на аналіз численних фактів, простежив витоки спільної фольклорної спадщини східних слов'ян, продемонстрував неперервність і плідність культурних зв'язків двох народів.

З 1970 року почала виходити друком серія «Беларуская народная творчасць» («Білоруська народна творчість», далі – БНТ), за підготовку якої колектив працівників Інституту мистецтвознавства, етнографії і фольклору АН БРСР отримав Державну премію Білорусі (1986). У всіх томах БНТ презентовано найкращі зразки жанрів і видів фольклору; матеріали класифіковано і систематизовано відповідно до естетичних, функціональних, тематичних і ритміко-музичних принципів (останнім принципом послуговуються в піснях, зокрема частівках). Умісту кожного тому передують ґрунтовні вступні статті, у яких подано стислий огляд історії збирання та вивчення творів певного виду чи жанру фольклору, обґрунтовано систематизацію текстів, наведено їхню характеристику. У вступних статтях до томів, присвячених пісенній творчості, висвітлено її ритміко-музичні особливості; до

http://www.etnolog.org.ua

багатьох пісень подано нотації. Наукові коментарі містять відомості про збирачів фольклорних творів, інформантів, час і місце їхнього запису та наявні варіанти. Фольклорно-етнографічні матеріали, об'єднані серією БНТ, – це важливе джерело вивчення історії та національної культурної спадщини, основа розвитку професійної майстерності, засіб ідейно-естетичного виховання.

Поміж фольклористичних видань 1990-х років зі славістичною тематикою безсумнівний історіографічний інтерес становить колективний збірник працівників Інституту мистецтвознавства, етнографії і фольклору АН БРСР «Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян» [Узроўні агульнасці... 1993], у якому вперше на різноманітному матеріалі проаналізовано спільні витоки жанрової й образної системи пісень, сюжетного складу та ідейної направленості казок і легенд білорусів, росіян та українців. Розкрито специфіку фольклору східних слов'ян, внесок кожного із цих народів до скарбниці світової культури. У фольклорі різних народів (зокрема й білоруського) типологія може виникати як результат незалежної творчості (так звані типологічні подібності). Подібність зумовлена і традиційним наслідуванням фольклору спільної для близьких народів вихідної творчості (генетична типологія, наприклад, у слов'янських і балтських народів). Повторюваність є також наслідком міжетнічних контактів, тобто запозичення і поширення певних творів (міграційна типологія).

Словник наукової та народної термінології [Восточнославянский фольклор 1993], підготовлений спільно українськими і російськими вченими, – це перша спроба створення зведеного переліку фольклористичних термінів і понять, що належать до всіх видів фольклору білорусів, росіян і українців: словесного, музичного, ігрового, драматичного, хореографічного. Цим виданням охоплено всі різновиди народного мистецтва, за основу взято термінологію традиційної усно-поетичної творчості.

http://www.etnolog.org.ua

Проблеми дослідження слов'янських фольклорних зв'язків висвітлено в доповідях білоруських учених (К. Кабашников, А. Федосик, З. Можейко, О. Морозов тощо), які були включені до програм XI (Братислава, 1993 р.), XII (Краків, 1998 р.), XIII (Любляна, 2003 р.) і XIV (Охрид, 2008 р.) Міжнародних з'їздів славістів.

Поряд з вивченням різноманітних творчих зв'язків білоруського фольклору та фольклору інших слов'янських і неслов'янських народів першорядну роль було відведено й дослідженню національних особливостей творів народної поезії та прози. Учені яскраво продемонстрували, що специфіку білоруського фольклору насамперед визначає обрядова поезія, зокрема календарна. Як зауважив К. Кабашников, календарно-обрядова поезія білоруського народу «чіткіше, порівняно з творчістю інших східних слов'ян, поділяється на чотири цикли при максимальній єдності вербального, музичного, ритуального та інших компонентів фольклорно-етнографічних комплексів. У зимовому циклі художньою своєрідністю вражають колядні пісні, своєю неповторністю, унікальністю – колядна гра "Жаніцьба Цярэшкі", у весняному – "волочені", що є специфічним явищем у східнослов'янському фольклорі, а також такі локальні явища, як обряди і пісні при "водінні стріли", "Кущ", русальні пісні; у центрі літнього циклу – різноманітні за змістом і тональністю купальські пісні, поетичні й водночас соціально загострені жниварські; у піснях осіннього циклу, що також є показовими для фольклору білоруського, переплітаються трудові і шлюбні мотиви» [Восточнославянский фольклор 1993, с. 380, 381].

Досліджуючи сімейно-обрядову поезію білорусів, А. Федосик постійно підкреслював її унікальне багатство (родинні пісні представлені в білоруському репертуарі повніше, аніж у решти східнослов'янських народів): вона супроводжує всі етапи весільного обряду, а також містить поховальні та поминальні голосіння [Фядосік 1997].

http://www.etnolog.org.ua

У білоруській народній прозі відображено стратегії поведінки та світосприйняття, що сформовані в різні періоди соціокультурного розвитку й зафіксовані історичною пам'яттю народу. До найдавніших стійких стереотипів універсального характеру належить намагання пояснити основні досягнення діяльністю «культурних героїв» і легендарних пращурів («асілкаў», «волатаў» тощо). Століттями передавали легенди про велетнів, які колись жили на території сучасної Білорусі та залишили по собі давні міста й велике каміння з відбитками своїх пальців. У білоруському фольклорі представлено всі жанрові різновиди казкового епосу, і в кожному з них дослідники простежують сюжети, яких немає у творчості інших слов'янських народів (найбільшу кількість таких сюжетів виявлено в соціально-побутових казках).

Наприкінці XX – на початку XXI ст. історизм постає важливим принципом вивчення білоруського фольклору в загальнослов'янському контексті (як змінного в часі та просторі духовного надбання народу, що розвивається). Уперше здійснене системне вивчення білоруського фольклорного фонду стало методологічною основою дослідження видів і жанрів народної поезії та прози в їхніх різноманітних зв'язках із фольклорними творами інших слов'янських народів, що сприяло розкриттю багатоманітності ідейно-художніх і стилістичних характеристик, притаманних традиційній усно-поетичній творчості білорусів, а також удосконаленню фольклористики на тогочасному етапі розвитку. Результати такого комплексного дослідження були відображені у виданих протягом 2001–2004 років шести томах академічної серії «Беларускі фальклор: жанры, віды, паэтыка» («Білоруський фольклор: жанри, види, поетика») [Беларускі фальклор 2001–2004], численних монографіях і статтях фольклористів-філологів. Вивченню творчих зв'язків національного фольклору з народною поезією та прозою слов'янських і неслов'янських народів присвячені монографічні досліджен-

http://www.etnolog.org.ua

ня К. Кабашникова [Кабашнікаў 1998], О. Морозова [Морозов 2005]. З погляду виокремлення в слов'янському фольклорі міфологічних обрядів, що беруть початок від дохристиянських уявлень слов'ян, цінними є роботи Р. Ковальової [Кавалёва 2005], І. Казакової [Казакова 1999], А. Ненадавця [Ненадавец 2009], Т. Шамякіної [Шамякіна 2001], І. Швед [Швед 2006] та інших білоруських учених, у чиїх працях досліджено ранні світоглядні структури в традиційній уснопоетичній творчості.

Розглядаючи білоруський фольклор як загальнонаціональне явище, дослідники водночас виокремлюють у ньому такі регіони, як Центральний, Подніпров'я, Поозір'я, Понемання, Східне і Західне Полісся, що відрізняються передовсім сформованими фольклорно-етнографічними комплексами, а також обрядовою поезією. У 2001 році започатковано видання шеститомної науково-популярної серії «Традыцыйная мастацкая культура белорусаў» («Традиційна художня культура білорусів»), мета якої – продемонструвати в розгорнутій формі автентичну білоруську культуру кожного із шести історико-етнографічних регіонів Білорусі на межі II і III тисячоліть. Протягом останніх п'яти років до перших томів серії про культуру Могилевського Подніпров'я [Традыцыйная мастацкая культура беларусаў 2001], Вітебського Подвиння [Традыцыйная мастацкая культура беларусаў 2004] було додано томи, присвячені традиційній художній культурі білорусів Гродненського Понемання [Традыцыйная мастацкая культура беларусаў 2006] і Брестського (Західного) Полісся [Традыцыйная мастацкая культура беларусаў 2008–2009].

Чимало збірників, присвячених фольклорному репертуару окремих регіонів, видано працівниками Гомельського державного університету ім. Ф. Скорини [Лоеўшчына… 2007; Морозов 2005; Народная духоўная культура... 2007]. У монографії В. Литвинко [Ліцьвінка 2006] розкрито становлення і розвиток обрядово-святкової традиції в східній і центральній час-

http://www.etnolog.org.ua

тинах Полісся – регіоні праслов'янської культури, який у наш час має зловісну назву Чорнобильського. У цій праці також проаналізовано місце фольклору й етнічної культури в сучасному культурологічному контексті, сконструйовано сучасну модель обрядово-святкової традиції розглядуваного регіону, показано її роль у подоланні морально-психологічних проблем «чорнобильського синдрому».

Поміж публікацій останніх років увагу науковців привертає двотомна енциклопедія «Беларускі фальклор» («Білоруський фольклор») [Беларускі фальклор 2005–2006] – перше в історії національної культури галузеве видання, яке висвітлює питання духовної культури білорусів, багатство та неповторність їхньої багатовікової художньої творчості. В енциклопедії вміщено близько трьох тисяч статей, у яких ідеться про обряди, звичаї, традиції та вірування білорусів, про їхню уснопоетичну творчість, народне мистецтво. Значна частина статей присвячена фольклористичній науці, її історії, основним тенденціям розвитку, а також дослідникам білоруського фольклору, його збирачам і популяризаторам.

Сьогодні перед білоруськими фольклористами стоїть першочергове науково-дослідницьке завдання щодо ідентифікації системи цінностей і закономірностей соціокультурної динаміки сучасної народної творчості білорусів у багатоманітності жанрів, у контексті розвитку слов'янської культури і сучасної світової цивілізації загалом. Реалізація цього завдання стала основою науково-дослідницького проекту відділу фольклористики та культури слов'янських народів Інституту мистецтвознавства, етнографії і фольклору ім. К. Крапиви Національної академії наук Білорусі «Традиції білоруської народної творчості в слов'янському світі доби глобалізації: аксіологія, соціодинаміка, жанрово-видова різноманітність фольклору (2001–2010 рр.)», який включений до Державної програми комплексних фундаментальних досліджень на 2006–2010 роки

http://www.etnolog.org.ua

«Історія білоруської нації, державності і культури». Проект має міждисциплінарний характер і спрямований на розгляд білорусознавчих і слов'янознавчих досліджень з історії, етнографії, фольклору та культури.

У процесі дослідження розроблено комплексну методику, засновану на синтезі різних методів – як загальнонаукових (логіко-філософських, конвент-аналізу, моделювання, системного аналізу), так і спеціальних (ретроспективного, культурно-історичного, компаративного, типологічного, структурно-функціонального). Основними завданнями дослідження є: пропаганда білоруської культурної спадщини у слов'янському світі доби глобалізації; створення сприятливих умов для взаємодії національної культури білорусів з народною творчістю слов'ян та інших європейських народів; удосконалення ідеології слов'янської єдності на основі поєднання культурно-історичного досвіду білоруського народу та реалій сучасності; формування слов'янського культурно-інформаційного поля та розвиток способів його регіонального, національного і транснаціонального опосередкування.

Сучасна народна творчість нерозривно пов'язана з автентичним фольклором і нерідко походить від нього. Професійну фольклоризовану творчість також не можна відділити від традиційних уснопоетичних жанрів. Твори, розраховані на вокальне виконання, безперечно, мають значну перевагу над творами оповідних жанрів: без пісень не відбувається ні свято, ні бесіда, ні вечірка в клубі, ні весілля. Вони звучать і під час переглядів художньої самодіяльності. Пострадянська піснетворчість тісно пов'язана з пісенною традицією минулого. Традиційну народну пісню і нині виконують на конкурсах художньої самодіяльності, «обробляють» у нових, фольклоризованих, аранжуваннях професійні виконавці й численні фольк-гурти (серед білоруських естрадних гуртів особливо вирізняються «Песняры» і «Беларускія песняры», «Юр'я»,

http://www.etnolog.org.ua

«Крыві» і «Троіца», виконавці Ірина Дорофеєва і Костянтин, серед українських – гурт «Воплі Відоплясова» і виконавиця Руслана, серед російських – ансамблі «Русская песня» і «Русская душа»).

Водночас, сучасна фольклорна творчість зумовлена сутнісними характеристиками етносоціального розвитку слов'ян в умовах глобалізації (універсалізація цінностей, урбанізація, інформатизація та міжкультурна взаємодія поряд із самоідентифікацією і відродженням традицій у межах національних держав). Основна закономірність функціонування слов'янського фольклору на сучасному етапі розвитку – переважання в народній творчості принципово нових явищ постфольклору, які активно взаємодіють з масовою культурою за змістом і стилістикою, функціональністю і ціннісними орієнтаціями [Марозаў 2008, с. 307–320]. При цьому власне масова культура відтворює низку родових властивостей фольклору (його дидактичну і соціально-адаптивну спрямованість, тенденцію до втрати авторського начала, панування стереотипу тощо). Міський фольклор росіян, українців і білорусів більшою чи меншою мірою спирається на національні традиції та водночас має багато спільних рис, особливо в пісенному репертуарі, значну частину якого становлять фольклоризовані твори поетів. Сучасні форми міського постфольклору мають тенденцію до тематичної та естетичної інтернаціоналізації (тоді як традиційний фольклор – локальний і регіональний). Нові явища відтворюються «серійно», у вигляді неможливих для усної творчості ідентичних копій, чому сприяє поширення постфольклору за допомогою Інтернету.

В умовах глобалізації та інформатизації білоруський постфольклор значною мірою втрачає національні риси, притаманні автентичному фольклору. Семантика й аксіологічні значення сучасної пісенної та прозової творчості білорусів, росіян і українців зазнають істотних змін в умовах доміну-

http://www.etnolog.org.ua

вання інформаційної культури та зміни середовища функціонування шляхом подальшої субкультурної диференціації східнослов'янських соціумів. Вербальна специфіка – арго і сформований фольклор – виступає найбільш яскравою і легко фіксованою ознакою існування субкультури, а часто – її єдиним зовнішнім виявом. Окрім того, спостерігається невпинне зростання етносоціальної «ареальності» фольклорних явищ з притаманною кожному з них специфічною семантикою. Чітко простежується тенденція до більшої творчої активності мікросоціуму: коло носіїв фольклорного репертуару та відповідних аксіологічних знань часто виявляється меншим, ніж конкретне соціальне середовище; можна вести мову про репертуар, його поширеність і відповідну семантику в межах не лише певної субкультури, а й однієї компанії, об'єднаної спільними інтересами. У створенні зразків постфольклору найактивнішою є молодь, яка реалізує свій творчий потенціал у таких модифікаціях: студентський, туристський, солдатський фольклор і фольклор фанатів, творчість програмістів, блогерів, антиглобалістів тощо.

Традиційний («класичний») фольклор відображає дійсність дедуктивним методом: вічні цінності віддзеркалюються лише в життєвих деталях – спільне є головним. Логіка постфольклору розвивається у зворотному, індуктивному, напрямі: фрагменти мозаїчної дійсності складаються в картину світу – тут важливішою є конкретика. Твір традиційного фольклору, відбиваючи дійсність, спрямований у минуле: у ньому зберігається зв'язок з давнішими пластами культури (життя села, що не знало писемності, століттями залишалося статичним як у матеріальному, так і в ідеологічному сенсі). Сучасне ж суспільство інформативно перевантажене, тому постфольклорний текст пов'язаний з багатьма фрагментами дійсності, зокрема й культурної, його завдання – художньо висвітлити деталі та наповнити їх семіотично актуальним змістом. Поряд з передаванням постфольк-

http://www.etnolog.org.ua

лорних явищ за допомогою Інтернету, один з важливих напрямів соціокультурної динаміки фольклору східних слов'ян у XXI ст. – це поширення народних культурних цінностей засобами масової інформації (радіо, телебаченням, кіно, періодикою) і знайомство з ними учнів у школі. Як підсумок, провідною тенденцією в розвитку народних традицій залишається орієнтація переважно на вторинні форми (фольклоризм), для яких характерним є залучення елементів, що маркують етнічну свідомість, у сучасні побутові й естетичні системи (музику, мультфільми, літературу, національний костюм, який одягають у святкові дні, тощо). Так, у соціокультурних умовах східних слов'ян анекдот поступово з певного фольклорного жанру перетворюється на полікультурне явище. Відбувається збагачення повсякденного мовного вжитку, коли до цитат з популярних книжок і кінофільмів додають ключові фрази з анекдотів.

На сучасному етапі поміж усіх фольклорних видів найбільш плідно розвиваються пісенна і танцювальна творчість, зазвичай у межах самодіяльних і професійних колективів, а також на спеціалізованих факультетах окремих навчальних закладів. Тексти постфольклорної прози східних слов'ян беруть безпосередню участь у процесі міфологізації міського простору шляхом залучення різноманітних легенд, повір'їв і меморатів. Це одна з ознак міської культури, а саме – «освоєння» мешканцями міста середовища свого проживання, залучення «людського виміру» до міського світу.

Для постфольклорної форми народної творчості поняття «усності» вже не є панівним. Сутнісні характеристики посттрадиційного фольклору детерміновані семіотичними (спільність ціннісних орієнтацій, символіки, культурного коду, картини світу) властивостями поведінки (ритуали, правила, норми, моделі й стереотипи поведінки) міських субкультур Білорусі, України, Росії, які можуть бути класифіковані за принципом консолідації відповідних спільнот: статево-вікових,

http://www.etnolog.org.ua

соціально-професійних і (чи) вільночасових; етнічних і (чи) релігійних; територіальних. У сучасних соціокультурних умовах утилітарно-практичний характер семантики й акцентологічних значень (у широкому контексті) традиційних творів замінюється розважальним компонентом постфольклорних творів із чітко окресленим гедоністичним, рекреаційним і (чи) маніфестаційним спрямуванням.

Здійснений аналіз виявив, що для соціодинаміки постфольклору східнослов'янських народів характерними є такі особливості:

– поєднання літературних і власне фольклорних традицій;

– відображення реалій сучасного життя в текстах творів усіх жанрів;

– активне використання традиційних пісенних жанрів у репертуарі сучасних професійних виконавців;

– різке збільшення питомої ваги міського фольклору в різних його модифікаціях, пов'язаних з потребами субкультур;

– зміна жанрового складу – на першому плані жанрові комплекси відносно недавнього походження (наприклад, міські пісні й анекдоти) або суттєво модифіковані комплекси – сучасні меморати і вірування (зокрема й неоміфологічні);

– «серійне» відтворення постфольклорних творів за допомогою сучасних електронних засобів інформації, насамперед у мережі Інтернет.

В умовах стандартизації та нівелювання цінностей провідного значення набуває реалізація завдання щодо формування єдиного слов'янського культурно-інформаційного поля фольклорної творчості та його регіонального, національного і транснаціонального безпосереднього втілення за допомогою сучасних електронних засобів інформації. На наш погляд, важливе значення має консолідація зусиль фольклористів для ви-

http://www.etnolog.org.ua

роблення і різноманітного використання фольклорних архівів і колекцій їхніх країн. Це пов'язано з активними процесами інтеграції науково-дослідницьких програм, розвитком інформаційних технологій, а також невпинним зростанням інтересу європейських учених і політиків до етнокультурних процесів, бурхливий розвиток яких ми спостерігаємо в першому десятиріччі XXI ст.

Уважаємо, що першочерговими завданнями є такі:

1. Перезапис зафіксованих фольклорних цінностей на сучасні електронні носії інформації (слід переходити від застарілих, аналогових, систем до сучасних, цифрових).

2. Створення в кожній країні еталонної бази даних творів фольклору для подальшого включення до національних списків нематеріальної культурної спадщини.

3. Визначення ареалів побутування зафіксованих явищ нематеріальної культури слов'янських народів (картографування).

4. Створення мультимедійних компакт-дисків компаративного характеру з окремих видів нематеріальної спадщини.

5. Розробка основних положень, принципів збереження, систематизації, вивчення та паспортизації нематеріальної спадщини.

6. Пропаганда політики ЮНЕСКО щодо збереження нематеріальної спадщини і поширення міжнародних матеріалів із цієї проблематики.

7. Співпраця з відповідними організаціями й установами з метою вивчення та збереження нематеріальної культурної спадщини слов'янських народів.

Розробка зазначеного пріоритетного напряму наукових досліджень у галузі гуманітарних наук передбачає широку міжнародну співпрацю з ученими СНД, слов'янських країн, а також із такими організаціями, як ЮНЕСКО, Міжнародне товариство фольклористів і етнологів (SIEF), Міжнародна

http://www.etnolog.org.ua

організація з народної творчості (IOV). Вивчення й узагальнення актуальних питань соціокультурної динаміки білоруського фольклору в загальнослов'янському контексті не лише дозволить розвинути наукове дослідження на новому теоретичному рівні, а й підсилить його практичне значення. Найважливіше призначення культури – встановлення та підтримка системи цінностей, яка сприятиме стійкому розвитку суспільства і не призводитиме до криз.

Білоруські вчені зацікавлені в широкій співпраці з ученими слов'янських держав щодо вивчення традиційної та народної культури. Повніший обмін інформацією сприятиме формуванню в наших народів норм і цінностей, що відповідають вимогам цивілізації XXI ст. Небезпекою для майбутнього слов'янських держав стає інтелектуальна криза самосвідомості та неадекватне розуміння власне феномену слов'янської культури та його ролі в збереженні суспільно-політичної стабільності країн. У перспективі, як результат взаємовигідної співпраці вчених і діячів культури Білорусі, України та Росії, доцільно створити єдину східнослов'янську електронну базу текстів творів народної поезії та прози.

Проблема збереження і пов'язана з нею проблема актуалізації східнослов'янського фольклору узгоджується з гуманістичною місією освіти та просвітництва, яка полягає в залученні до суспільного життя духовних цінностей, норм та ідеалів як смисло-стверджувального начала людського буття, у налагодженні діалогу культур, у відкритті перспектив соціокультурного розвитку на базі поєднання національних і загальноцивілізаційних орієнтирів та інтересів. Фольклор, що розвивався протягом багатьох століть, – утілення самобутності слов'ян і кожного зі слов'янських народів. Обмін між поколіннями культурно-історичним досвідом і представленими в традиційному фольклорі правилами, нормами, традиціями, естетичними канонами – запорука стійкості та життєздатності будь-якої держави.

http://www.etnolog.org.ua

ЛІТЕРАТУРА

Беларускі фальклор: жанры, віды, паэтыка: у 6 кн. / рэдкал.: К. П. Кабашнікаў, А. С. Ліс, А. С. Фядосік. – Мінск, 2001–2004.

Беларускі фальклор: энцыклапедыя: у 2 т. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў і інш. – Мінск, 2005–2006.

Восточнославянский фольклор: словарь научной и народной терминологии / редкол.: К. П. Кабашников (отв. ред.) и др. – Минск, 1993.

З-ч А. Белорусские свадебные обряды и песни сравнительно с великорусскими. – С.Пб., 1897.

Кабашнікаў К. П. Беларускі фальклор ў параўнальным асвятленні: Гістарыяграфічны нарыс. – Мінск, 1981.

Кабашнікаў К. П. Беларуска-рускія фальклорныя сувязі. – Мінск, 1988.

Кабашнікаў К. П. Малыя жанры беларускага фальклору ў славянскім кантэксце. – Мінск, 1998.

Кавалёва Р. М. Абрысы рытуальна-магічнай сферы беларускага фальклору: зборнік артыкулаў. – Мінск, 2005.

Казакова І. В. Сімволіка і семантыка славянскіх міфалагем (на матэрыялах беларускага фальклору). – Мінск, 1999.

Ліцьвінка В. Фальклор і этнакультура Чарнобыля. З нагоды 20-годдзя сусветнай катастрофы. – Мінск, 2006.

Лоеўшчына… Бэзавы рай, песенны край: Сучасны стан традыцыйнай культуры Лоеўшчыны / уклад., сістэм., тэкстал. праца В. С. Новак. – Гомель, 2007.

Марозаў А. У. Фальклорная творчасць і сучасныя культурныя працэсы ў славянскіх краінах // Мовазнаўства. Літаратуразнаўства. Фальклярыстыка: XIV Міжнар. з'езд славістаў (Охрыд, 2008). – Мінск, 2008.

Морозов А. В. Фольклор в духовной культуре восточных славян: ментальные предпосылки функционирования. – Вильнюс, 2005.

Народная духоўная культура Брагіншчыны: фальклорна-этнаграфічны зборнік / складальнікі: В. С. Новак, У. І. Коваль. – Гомель, 2007.

Народная духоўная спадчына Гомельскага раёна: зборнік / аўтар-укладальнік В. С. Новак. – Гомель, 2007.

Ненадавец А. М. Міфалогія маіх продкаў. – Чарнігаў, 2009.

Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. / Т. Б. Варфаламеева, В. І. Басько, М. А. Козенка і інш. – Мінск, 2001. – Т. 1. Магілёўскае Падняпроўе.

Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. / Т. Б. Варфаламеева, А. М. Боганева, М. А. Казенка і інш.; складальнік Т. Б. Варфаламеева. – Мінск, 2004. – Т. 2. Віцебскае Падвінне.

http://www.etnolog.org.ua

Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. / В. І. Басько [і інш.]; агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай. – Мінск, 2006. – Т. 3. Гродзенскае Панямонне. У 2 кн.

Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. / В. І. Басько [і інш.]; агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай. – Мінск, 2008–2009. – Т. 4. Брэсцкае Палессе: у 2 кн.

Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян / под рэд. К. П. Кабашнікава, А. С. Фядосіка. – Мінск, 1993.

Фядосік А. С. Беларуская сямейна-абрадавая паэзія. – Мінск, 1997.

Шамякіна Т. А. Беларуская класічная літаратурная традыцыя і міфалогія. – Мінск, 2001.

Швед І. А. Космас і чалавек у дэндралагічным кодзе беларускага фальклору. – Брэст, 2006.

Переклад з російської М. Карацуби

В центре внимания предложенного исследования находятся вопросы, которые не утратили актуальности для современной белорусской фольклористики, а именно: взаимодействие национальных и интернациональных компонентов в белорусском фольклоре и постфольклоре. Объектом внимания выступает белорусский аутентичный фольклор, прежде всего его функциональные особенности и жанровая специфика.

Ключевые слова: белорусский фольклор и постфольклор, славистическая фольклористика, устнопоэтическое народное творчество, генетическая типология, миграционная типология.

http://www.etnolog.org.ua

(1–192.2)(=162.1=161.3=161.2):341.23

Л. К. Вахніна

СУЧАСНЕ БАЧЕННЯ ПОЛЬСЬКО-БІЛОРУСЬКО-УКРАЇНСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ

У статті висвітлено питання щодо тлумачення феномену польсько-білорусько-українського пограниччя в контексті завдань сучасної гуманітарної науки. Окреслено напрями дослідження цієї проблеми на сучасному етапі, подано конкретні наукові розробки та запропоновано заходи, спрямовані на її вирішення.

Ключові слова: польсько-білорусько-українське пограниччя, культурна політика, славістична фольклористика, міждержавний діалог.

In this article are analyzed the problem of the phenomena of Polish, Belarus and Ukrainian boundaries into the context of the modern humanitarity science. The author of this article illustrated the modern tendentious into the folklore science.

Key words: Polish, Belarus and Ukrainian boundaries, cultural politic, Slavonic folklore science, the dialog between societies.

Вивчення пограниччя в наш час потребує комплексного аналізу в історичному, культурологічному, етнопсихологічному, літературознавчому та фольклористичному аспектах функціонування цілої системи різнонаціональних культурних традицій, яка постійно змінюється під впливом сучасних трансформаційних процесів. Результати таких досліджень є важливими для формування культурної політики добросусідства й толерантності національних спільнот в етнічному розмаїтті сучасного світу.

Дослідження порубіжних територій сьогодні стало одним з найактуальніших питань не лише в сучасній славістичній фольклористиці України. Поняття етнокультурного та фольк-

http://www.etnolog.org.ua

лорного пограниччя є об'єктом порівняльного аналізу у фольклористиці та етнології, лінгвістиці та літературознавстві, історії та соціології багатьох як слов'янських (переважно України, Польщі, Чехії, Словаччини, Білорусі та Росії), так і неслов'янських країн (Угорщини, Румунії, Німеччини, Франції та Іспанії). Підвищена увага до пограниччя в деяких регіонах зумовлена культурною політикою ведення міждержавного діалогу. Ареал порубіжжя став об'єктом багатьох спільних міждержавних проектів (наприклад, єврорегіон «Буг») та наукової співпраці Академій наук різних країн Європи, зокрема Польщі, Литви, України, Словаччини, Угорщини, Росії, Білорусі та Латвії, учасниками якої водночас є дві або три сторони. Вивченням згаданої проблеми також займаються народознавчі та культурні товариства, як-от Польське народознавче товариство у Вроцлаві. У багатьох регіонах пограниччя здійснено різноманітні польові дослідження, отримані матеріали опубліковано, узагальнено, а конференції подібної тематики стали традиційними.

І це не випадково, адже наше сьогодення характеризується гострими етнічними конфліктами в усіх куточках планети, масштабними міграційними процесами, економічними, культурними, психологічними та іншими негараздами, пов'язаними з проживанням представників різних народів і національностей на спільних територіях. Тому вивчення земель, де впродовж століть спонтанно (і не спонтанно) формувалися регіони спільного проживання різнонаціональних спільнот, може стати в пригоді під час вирішення багатьох теоретичних і практичних проблем.

Фольклорне пограниччя в Європі розглядають з наукових позицій у різних контекстах, зокрема слов'янських, з урахуванням комплексного міждисциплінарного підходу, що передбачає цілі блоки питань – етнополітичних, мовно-культурних, національно-ідентифікаційних, історичних, географічних,

http://www.etnolog.org.ua

конфесійних та багатьох інших. Не останню роль тут відіграють фольклорні дослідження, зокрема порівняльні, що мають давню традицію і сприяють кращому розумінню процесів, які відбуваються на прикордонних землях.

Фольклорна взаємодія виявляється на матеріалі різних жанрів – пісень, народної прози, вірувань, обрядів тощо. Із цих питань цікавий і багатоплановий матеріал зібрали вчені з різних країн, які на його основі пропонують власні теоретичні узагальнення, терміни, визначення тощо. З огляду на це, нового теоретичного осмислення потребує як власне термінологія, так і підходи й методи дослідження пограниччя, засоби їхньої уніфікації у світовій науці [Witkowski, 2000].

Сучасна фольклористика по-новому висвітлює різнобічні аспекти функціонування фольклорної культури національних спільнот у контексті питань культурної автономії та інтеграції в європейський простір. Тому нових рис набуває і вивчення фольклору національних меншин та міжетнічних зв'язків майже в усіх країнах Центрально-Східної Європи. На перспективності таких досліджень наголошують українські дослідники [Гайдай 2002]. Нові тенденції простежуються й у вивченні міжкультурних взаємин України із сусідніми державами – на рівні етнофольклорного порубіжжя. У зв'язку із цим актуальною є проблема самоідентифікації національних меншин, зокрема поляків в Україні та українців у Польщі. Особливу увагу останнім часом приділяють висвітленню питань національної ідентичності, самосвідомості, збереження й захисту національних культур, взаємної толерантності й недопущення міжнаціональних конфліктів, визначення місця національностей в сучасній Європі, міжетнічних процесів, що відбуваються на пограничних територіях.

Для сучасних дослідників українсько-польського порубіжжя, безперечно, істотне значення має європейський досвід вивчення проблем ідентичності, запроваджений у Західній

http://www.etnolog.org.ua

Європі ще на початку 1980-х років як в етнологічних, так і у філософських та соціологічних розвідках – від власне визначення термінів «ідентичність» та «пограниччя» до низки праць про етнічні процеси на рівні регіональної та національної специфіки етнокультурних традицій окремих регіонів (Бретань, Басконія, Ельзас – Франція) та узагальнених розвідок відомого французького етнолога Жана Кюїзеньє, окремі з яких цього року вперше були опубліковані українською мовою («Етнологія Європи» та «Етнологія Франції», остання у співавторстві з Мартін Сегален).

Жан Кюїзеньє – один з перших західноєвропейських дослідників, хто звернув увагу на етнічні процеси в пограничних регіонах, національну специфіку та міжкультурні взаємини різних народів, зокрема й в Україні. Тому його теоретичні висновки та практичний досвід польових досліджень, у тому числі на румунсько-українському пограниччі, варто врахувати як українським, так і польським дослідникам.

Ще в 1999 році за підтримки ЮНЕСКО в Будапешті було створено Інститут європейських досліджень (директор – М. Гоппал), діяльність якого зосереджена на проблемах самоідентифікації, документації, екології, а також популяризації традиційної європейської культури. Інститут ставить за мету збільшити обсяги міжнародної кооперації та взаємообміну знаннями, стимулювати ширше визнання урядом цінностей традиційної культури, підвищувати професіоналізм у галузях, пов'язаних з традиційною культурою, покращувати якість життя завдяки глибшому усвідомленню самоідентифікації, сприяти вихованню взаємоповаги між етнічними групами й народами.

На жаль, у Польщі Інститут дослідження національних спільнот із самостійної установи ПАН у Познані було реорганізовано і передано до складу Інституту славістики ПАН як

http://www.etnolog.org.ua

відділ, очолюваний професором Войцехом Бурштою. Мовні ж процеси на пограниччі вивчають відомі польські мовознавці, серед яких особливе місце належить професору Янушу Рігеру.

Порубіжжя стало надзвичайно важливим простором не лише взаєморозуміння, але й взаємовпливу традицій, переходу їх до іншого мовного середовища, де культури, зокрема фольклор, різних народів взаємодіяли, взаємозбагачувалися і навіть синтезувалися. Проживання в різноетнічному середовищі вже саме по собі забезпечує нове розуміння інших культур, мов та релігій, що дозволяє їм безконфліктно співіснувати.

Так, польові дослідження як українських, так і польських учених, проведені впродовж останніх років, дозволяють вести мову про типологію певних жанрів, зокрема про українські та польські балади. Водночас увагу науковців привертає такий жанр, як колядка, функціонування якого саме на українсько-польському пограниччі вивчали Є. Бартмінський та Г. Капелусь.

Актуальним також залишається дослідження низки текстів, які можуть побутувати одночасно двома чи трьома мовами, що є типовим явищем для порубіжжя. Саме цю тенденцію відомий польський славіст, професор Берлінського університету Олександр Брюкнер, доля якого була пов'язана з Тернопільщиною, детально проаналізував у серії статей «Польсько-українські пісні», що були опубліковані ще на початку XX ст. Більшість дослідників не визнавали такі зразки фольклору, вважаючи їх менш вартісними за естетичними критеріями. Прикметно, що ця тенденція й нині характерна для українсько-польських прикордонних теренів, а також трапляється в місцях компактного та змішаного проживання поляків в Україні. Декілька нових зразків нам вдалося записати від Ярослави Павлюк з Любара на Житомирщині.

http://www.etnolog.org.ua

Можна виділити особливий тип людей пограниччя з їхнім місцевим менталітетом як певних носіїв різних етнічних фольклорних традицій, до яких варто зарахувати і саму Я. Павлюк. Не випадково спеціальне дослідження на цю тему здійснила польський етнолог Анна Шифер у книзі «Ludzie pogranicza» [Szyfer 2006]. Родом з Бродів Львівської області, Я. Павлюк уособлює культурні традиції двох народів – українського та польського. Звичаї польсько-української родини, з якої вона походить, засвідчують її подвійну самоідентифікацію – вона пише вірші двома мовами, які обидві є для неї рідними.

Я. Павлюк, певний час проживаючи на Закарпатті, засвоїла там ще й угорські та німецькі народні пісні, які також увійшли до її репертуару. Таких людей можна знайти чимало, як в Україні, так і в Польщі. Поєднання в їхніх родинах кількох уснопоетичних традицій вказує на різноманіття народної культури. Своєрідним пограничним острівцем збереження польського фольклору в Україні можна назвати с. Пулемець Любомльського району Волинської області, де фольклорним експедиціям Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – ІМФЕ ім. М. Т. Рильського) вдалося записати ще в 1971 році кілька надзвичайно рідкісних старовинних народних балад. Можливо, деякі з них міг чути та відтворювати у своїх поетичних образах А. Міцкевич, адже с. Пулемець розташоване на українсько-польсько-білоруському пограниччі в краю казкових озер та фантастичної природи.

Сьогодні польські народні балади побутують у цьому селі в українському мовному середовищі, оскільки більшість його жителів – це представники саме українського етносу. Характерно, що типові для зазначеного середовища виконавці балад, скажімо, Марія Берко чи Катерина Лошак, виконуючи їх польською мовою, самі підкреслюють давність цих творів, що збереглися в місцевих фольклорних традиціях як своєрідні реліктові явища.

http://www.etnolog.org.ua

Це підтверджує, наприклад, балада, записана фольклорною експедицією ІМФЕ ім. М. Т. Рильського від Марії Берко, – «We wsi Malinówce stała chatka mała», текст якої наводимо нижче повністю, оскільки він зберігає в традиційному сюжеті трагічних взаємин чоловіка та жінки всю притаманну пограниччю специфіку:

We wsi Malinówce stała chatka mała,
Stara kowalicha męża nie lubiła.
W nocy, u północy miał się kowal w kuźni,
A młody czeladnik żył z kowalką drużny.

Czasem się podsował, czasem pożartował,
Czasem ją przycisnął,
Czasem pocałował.
A jednego razu mówi kowalicha:
– Zabij mego męża, zabij go do licha

(Записано експедицією ІМФЕ ім. М. Т. Рильського в с. Пулемець Любомльського р-ну Волинської обл. від Берко М. П. у 1971 р. // НАФРФ ІМФЕ. – Ф. 14–5, од. зб. 421/2, арк. 109, 110).

Від цієї виконавиці вдалося також записати один з давніх епічних творів – польську народну баладу «W Wyrokach na wioskie». Окрім балад, у репертуарі носіїв фольклору в Україні поширені польські військові та патріотичні пісні.

Окреме місце варто приділити аналізу виконавської майстерності носіїв фольклору. Це стосується як самого виконання творів, так і сприйняття їх слухачами. Домінування епічної традиції в поєднанні з індивідуальністю самого виконавця, що ми бачимо на прикладі К. Лошак та М. Берко, уміння зорієнтуватися на слухача, а також чудовий імпровізаційний та музичний талант дозволяють вести мову про усталеність традицій своєрідної баладної школи в Україні, що стосується як українських, так і польських балад, популярних не лише серед поляків, а й серед українського населення.

http://www.etnolog.org.ua

Балада стала втіленням так званих «романтичних ідеалів», «романтичної душі», які до сьогодні збереглися в народній творчості й віддзеркалюють трагічні переживання та образи минулого. Не випадково дослідження баладних мотивів, підготовка міжнародних покажчиків народних балад залишається в центрі уваги Міжнародної комісії з вивчення народних пісень і балад при SIEF у різних країнах світу. Балади в Україні та в Польщі досі є одним з улюблених жанрів сучасного фольклору.

Дослідження взаємодії міжнаціональних фольклорних традицій необхідно проводити на багатьох рівнях, у різних регіонах України та Польщі, а також у сусідніх з ними країнах, щоб краще зрозуміти типологію розглядуваних явищ у контексті сучасних трансформаційних процесів.

Останнім часом європейські вчені почали зіставляти традиції окремих регіонів у своїх країнах з більш віддаленими. Ґрунтовне дослідження такого типу, присвячене проблемі ідентичності двох малих міст (одного в Болгарії, другого в Бельгії), здійснила директор Інституту фольклору БАН Міла Сантова.

Так, у Польщі увагу привернула проблема самосвідомості етнічних груп пограниччя – Сілезії [Sląsk – pogranicze kultur... 1994] та Вармії [Szyfer 2006]. Комплексне регіональне вивчення одночасно обрядів та творчості двох народів, які різняться своїм менталітетом, – поляків та македонців – здійснили А. Задрожинська, Т. Вражиновський та К. Вроцлавський [Zadrożyńska, Vražinovski, Wrocławski 1998].

Зацікавлення етнічною проблематикою в сучасній фольклористиці залишається важливим у контексті суспільних трансформацій, що відбулися у зв'язку з очікуваною інтеграцією низки країн до європейського економічного та культурного простору. Вагому роль у цьому мав відіграти перепис населення в низці країн, зокрема в Україні та Поль-

http://www.etnolog.org.ua

щі, але, на жаль, результати виявилися не зовсім втішними як для національних меншин, так і для дослідників. Адже частка українців у Польщі, як і поляків в Україні, зменшилася майже вдвічі.

Однією з чільних проблем для фольклористичної науки стало вивчення фольклорної культури й традицій своїх діаспор. Найбільш переконливих результатів у цьому плані досягли польські дослідники. На початку 1990-х років значно посилилося зацікавлення поляками, які проживали на території колишнього СРСР, у регіонах, що раніше були недоступними для науковців з Польщі.

Основна увага була прикута передусім до поляків, які населяли території Казахстану, а також землі Західної Білорусії, України та Литви. Опубліковано праці, де розглянуто минуле поляків [Jasiewicz 1992], і розвідки, присвячені сучасному стану їхніх традицій та культури [Konflikty etniczne... 1995]. Дослідники поляків на Сході простежили формування нової самосвідомості, уникаючи узагальнень та антагонізму згаданого етносу з його іноетнічним оточенням.

Проблему *свій – чужий* розглядають як у Польщі, так і в Росії, де об'єктом стали взаємини різних національностей, зокрема поляків і росіян, євреїв і росіян тощо. Російські науковці звернулися до вивчення культури «малих народів». У Польщі одночасно значна увага фольклористів зосереджена на народній творчості жителів пограниччя як своєрідного етнокультурного обшару. Із цієї проблематики проведено низку конференцій та видано розвідки, які заслуговують на окреме висвітлення.

Усі ці питання є особливо важливими для сучасних фольклористики та етнології в контексті дослідження етнічних конфліктів, пошуків можливостей та шляхів їх уникнення в суспільстві. Не випадково в Польщі саме в Інституті археології та етнології Польської академії наук ще в 1994 році відбу-

http://www.etnolog.org.ua

лася наукова конференція, присвячена етнічним конфліктам, у якій узяли участь етнологи, фольклористи та історики (В. Кравчик-Василевська, Д. Сімонідес, М. Герліх) [Konflikty etniczne... 1995].

Сучасна фольклористика пострадянських країн дедалі активніше долучається до європейського та світового наукового процесу, разом з тим жодна з них не втрачає своєї специфіки та національної своєрідності. Взаємодіючи з етнологією, історичною та культурною антропологією, вона шукає нових підходів до концепції сучасного світу та традиційних уявлень про нього.

Пограниччя висуває перед дослідниками широкий спектр проблем, які потребують нових оцінок і підходів та вирішення яких дасть можливість виявити особливості міфологічного бачення крізь призму народної поезії слов'ян.

Наукові співробітники ІМФЕ ім. М. Т. Рильського присвятили цим питанням кілька праць, які за часів тоталітарного режиму в колишньому СРСР розглядалися з погляду інтернаціонального та національного. Національна ідентичність завжди чітко регламентувалася і не виходила за рамки тогочасної цензури. Тому збірник наукових праць «Під одним небом. Фольклор етносів України» [Під одним небом... 1996] став одним з перших, як і попереднє видання Інституту, присвячене фольклору української діаспори – «Фольклор українців поза межами України» [Фольклор українців... 1992], – де різнобічно висвітлено народну творчість українців, які проживають за кордоном. Однією з найновіших розвідок стало видання «Пісенна культура польської діаспори України» [Пісенна культура... 2002], де опубліковано тексти народних пісень поляків України з нотами.

Категорія пограниччя останнім часом привертає особливу увагу дослідників різних наук, насамперед істориків, етнологів, фольклористів та літературознавців, які дедалі частіше

http://www.etnolog.org.ua

звертаються до вивчення локальних явищ культури, зокрема на міжрегіональних рівнях. Підвищену увагу дослідники польської культури приділяють явищам, які відбуваються на польсько-українському, польсько-білоруському чи польсько-німецькому та польсько-чеському порубіжжі.

Фольклорні традиції українсько-польського пограниччя пов'язані з низкою спільних історичних та культурних традицій, які повсякчас поєднували наші народи. В українсько-польських взаєминах у сфері культури важливу роль завжди відігравали саме народні традиції, що як у минулому, так і сьогодні привертають увагу відомих учених з різних країн (О. Кольберг, О. Брюкнер, К. Мошинський, Г. Капелусь, Є. Бартмінський, С. Грица, Р. Кирчів та ін.), під час збирацької діяльності яких зафіксовано величезну кількість фольклорних та етнографічних матеріалів, зокрема чимало давніх текстів.

Проблема етнофольклорного пограниччя стала об'єктом спільних проектів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського з Інститутом археології та етнології Польської академії наук та Інститутом етнографії Угорської академії наук.

Українські фольклористи й етнологи провели ряд експедицій на українсько-польському пограниччі, зокрема в східні регіони Польщі – Північне Підляшшя та Волинь, – результати яких було опубліковано (С. Грица, Р. Кирчів, Л. Вахніна, В. Борисенко). Важливість дослідження фольклорної культури порубіжжя також показала міжнародна наукова конференція «Україна–Польща. Етнічне та культурне пограниччя», організована Польським народознавчим товариством за участю ІМФЕ ім. М. Т. Рильського (серпень 2006 р.), яка продовжила низку попередніх конференцій, присвячених цій проблематиці (польсько-німецьке, польсько-чеське, польсько-білоруське пограниччя), що були започатковані в Польщі.

У 2006 році Центром етнології Інституту археології та етнології ПАН з ініціативи М. Дрозд-П'ясецької з метою

http://www.etnolog.org.ua

розгляду проблем пограниччя було проведено Літню школу для молодих дослідників Центрально-Східної Європи, у межах якої відбулася тематична конференція (Казимеж-Дольний).

Важливим чинником при дослідженні згаданої проблеми українськими науковцями є не тільки їхня участь у конференціях, організованих в Польщі та інших країнах, а й перенесення європейського наукового досвіду на український ґрунт. Таким показовим явищем стало видання спецвипусків журналу «Народна творчість та етнографія», присвячених угорській, французькій, польській, болгарській, македонській, японській та білоруській етнології, зініційованих директором ІМФЕ ім. М. Т. Рильського академіком Ганною Скрипник. В одному з номерів (2007, № 1) увагу було приділено польській етнології (наукові координатори – Л. Вахніна та М. Дрозд-П'ясецька). Серед його авторів – відомий дослідник українсько-польського пограниччя іноземний член НАН України Стефан Козак.

Питанням самоідентифікації продовжують займатися як фольклористи, так і етнологи ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Із цієї теми традиційними стали щорічні наукові конференції та спільні проекти, адже сучасні дослідження дедалі більше потребують комплексного та міждисциплінарного підходів.

Вивчення українсько-польського етнокультурного пограниччя, як і збереження фольклорних традицій, неможливе без врахування «білоруського» фактору. Це підтвердили як наші дослідження на Волині (у Любомльському районі, на польсько-українсько-білоруському пограниччі), так і записи українського фольклору на Північному Підляшші, де місцевих українців на польсько-білоруському пограниччі протягом багатьох повоєнних років вважали білорусами, тоді як вони були носіями українського фольклору та мови, залишаючись мешканцями своєї «малої» батьківщини.

http://www.etnolog.org.ua

Важливу роль у дослідженні має відіграти комплексний та міждисциплінарний підхід до розгляду нової моделі ідентичності з врахуванням сучасних факторів міжкультурної європейської взаємодії та етнокультурного розмаїття порубіжних районів. Це сприятиме залученню етнічної проблематики до кола об'єктів вивчення інших соціальних наук (політології, соціології, демографії, географії, лінгвістики тощо), що вже відбувається в європейському просторі.

Проведення такого вивчення відкриє перспективи виходу українських дослідників на рівень сучасної європейської науки та забезпечить гідне місце української культури в міжкультурній взаємодії, що дозволить дати оцінку її внескові в європейську цивілізацію.

В ІМФЕ ім. М. Т. Рильського спільно з білоруськими вченими впродовж останніх років здійснювався проект, присвячений дослідженню українсько-білоруського пограниччя.

З 2009 року за підтримки Державного фонду фундаментальних досліджень Міністерства освіти та науки України виконується новий проект – «Цивілізаційний внесок Білорусі та України в загальнокультурний європейський простір». Передбачено продовжити згадане дослідження разом з польськими та білоруськими фольклористами.

До питань, що потребують особливої уваги, належать етнофольклорний та культурологічний аспекти вивчення проблеми національної самоідентифікації, збереження мови та культури, асиміляції тощо.

Важливим внеском у дослідження цієї тематики стала наукова дискусія під час проведення міжнародної наукової конференції «Процеси самоідентифікації на українському порубіжжі» (Київ, 12 грудня 2007 р.), у якій також узяв участь відомий дослідник етногенезу, науковий співробітник Інституту етнографії Угорської АН професор Петер Вереш (Угорщина).

http://www.etnolog.org.ua

Вивчення пограниччя на сучасному етапі потребує комплексного історичного, культурологічного, лінгвістичного та етнопсихологічного аналізу запозичень і взаємодій. Результати таких досліджень матимуть важливе значення для національно-етнічного, політичного та культурного розвитку сучасного світу.

ЛІТЕРАТУРА

Гайдай М. Перспективи дослідження фольклору слов'янських нацменшин в Україні // Слов'янський світ. – 2002. – Вип. 3. – С. 120–125.

Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (когнітивна антропологія). – К., 2001.

Грица С. Трансмісія фольклорної традиції. Етномузикологічні розвідки. – К.; Т.: Астон, 2002.

Грица С. Фольклор у просторі і часі. – Т., 2000.

Кирчів Р. XXI ст. в українському фольклорі (основні аспекти наукової розробки) // Народознавчі зошити. – 1999. – № 3. – С. 31.

Під одним небом. Фольклор етносів України / упоряд. Л. Вахніна, Л. Мушкетик, В. Юзвенко. – К., 1996.

Пісенна культура польської діаспори України / упоряд. Л. Вахніна. – К., 2002.

Померанцева Э., Чистов К. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. – М., 1979. – С. 3–15.

Фольклор українців поза межами України. – К., 1992

Folklor i pogranicza / pod redakcją A. Staniszewskiego i B. Tarnowskiej. – Olsztyn, 1996.

Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana Dorocie Simonides. – Opole, 1999.

Jasiewicz Z. Polacy z Ukrainy w Kazachstanie. Etniczniść i histiria // Lud. – 1992. – T. 75 – S. 11–54.

Konflikty etniczne. Źródła, typy, sposoby rostrzygania / red. Kabzińska I., Szynkiewicz S. – Warszawa, 1995; *Kabzinska I.* Wśród «Kościebnyck Polaków». – Warssawa, 1999.

Simonides D. Górnoślązacy. Grupa regionalna czy etniczna? // Lud. – Poznań. – 1995. – T. 78.

http://www.etnolog.org.ua

Sląsk – pogranicze kultur. Materiały z sesji popularnonaukowej zorganizowanej w dniu 15 listopada 1993 roku. – Opole, 1994; Regiony kulturowe a nowa regionalizacja kraju / praca zbiorowa pod redakcją Jerzego Damrosza i Marka Konopki. – Ciechanów, 1994.

Sulima R. Antropologia codzienności. – Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000.

Szyfer A. Ludzie pogranicza. – Poznań, 2006.

Zadrożyńska A., Vražinovski T., Wrocławski K. Ludowe obrzędy i podania. Etnograficzne i folklorystyczne studia porównawcze wsi polskiej i macedońskiej. – Warszawa, 1998.

Węglarz S. Tutejsi i inni // Łódzkie Studia Etnograficzne – Łódź, 1997. – Cz. 1: O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej. – T. 36.

Witkowski L. Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji. – Toruń, 2000.

В статье освещён вопрос истолкования феномена польско-белорусско-украинского пограничья в контексте задач современной гуманитарной науки. Определены направления исследования этой проблемы на современном этапе, представлены конкретные научные разработки и меры, направленные на её решение.

Ключевые слова: польско-белорусско-украинское пограничье, культурная политика, славистическая фольклористика, межгосударственный диалог.

http://www.etnolog.org.ua

УДК [351.858+17.035.3]: 316.7 (477+476) «312»

Г. Б. Бондаренко

ЕТНОКУЛЬТУРНІ ПАРАЛЕЛІ В ПОСТРАДЯНСЬКОМУ РОЗВИТКУ УКРАЇНИ ТА БІЛОРУСІ

У статті досліджуються сучасні етнокультурні процеси в українському та білоруському суспільствах та основні чинники, що впливають на їхній розвиток, здійснюється порівняльний аналіз спільного та відмінного в національно-культурному розвитку сусідніх держав.

Ключові слова: етнокультурні процеси, етноідентифікація, етнокультурна спадщина, мовний чинник, конфесійний чинник.

The article researches modern ethnocultural processes in Ukrainian and Belarussian societies, as well as the fundamental factors of their development. It also contains comparative analysis of similarities and differences in the national and cultural development of the neighbouring countries.

Keywords: ethnocultural processes, ethnoidentification, ethnocultural heritage, language factor, confessional factor.

Особливості сучасного національно-культурного розвитку України та Білорусі визначаються одними й тими ж чинниками, найважливішими з-поміж яких залишаються геополітичний, релігійний, мовний та міжетнічний фактори. За часів державного суверенітету України та Білорусі зросла роль етнокультурної спадщини у формуванні їхнього сучасного культурного простору, визначилася роль національних еліт та засобів масової інформації в питаннях національної консолідації. Спільним для них є також перебування під потужним тиском російських мас-медіа, під їхнім впливом на внутрішні культуротворчі процеси в обох країнах.

За повідомленнями російських джерел у російській пресі за кількістю публікацій і частотою згадувань домінують колишні республіки СРСР, серед яких найчастіше трапляється Україна

http://www.etnolog.org.ua

(1605 публікацій), Грузія та Абхазія (1418) і Білорусь (1342) [Заяц 2002]. Проаналізувавши матеріали за 1997–2000 роки, дослідник Дмитро Заяць приходить до висновку про суб'єктивність висвітлення української теми російськими ЗМІ: «Украина… наряду с Белоруссией во всех смыслах – этнокультурном, экономическом, геополитическом и стратегическом – наиболее генетически близка России. Несмотря на частичную переориентацию правящей элиты Украины на Запад, связи с Россией остаются очень тесными, что проявляется во взаимозависимости политической ситуации в двух соседних странах. В России обостренно и неравнодушно воспринимают любую информацию из Украины, как положительную, так и негативную. Давние культурные и человеческие связи способствуют крайне высокому рейтингу страны во всех без исключения российских СМИ независимо от их политической направленности» [Заяц].

Домінування чужих культурно-інформаційних продуктів у медіа-просторі України та Білорусі (фільмів, програм російського та американського походження) справляють враження провінційності, маргінальності національних культурних здобутків. Білоруський публіцист Сергій Дубовець у статті «Тест на провінційність» пише: «Попри все бажання, Білорусь національно розвиненою країною не назвеш. На місці національності – у нас провінційність, яка займає те місце, де в сусідів – своя культура і завершена модель власного світогляду. Так відбувається не тому, що столицею і метрополією для нас залишається Москва, і не лише тому, що велика російська культура – це наше все. І не тільки тому, що живемо в російському медіа-просторі, де свої власні програми є відбитками московських. Якщо зазирнути в корінь, то відносно країни корінь – це свої традиції, мова; край світу для тебе – на твоїй землі, саме те, що відрізняє національність від провінційності. "За нами Москва" чи "За нами Варшава" – це значить, відступати нікуди, а "За нами Мінськ" – не звучить» [Дубавец].

http://www.etnolog.org.ua

Схожими за змістом публікаціями – про провінційність сучасної української культури – рясніє й українська преса [Окара]. Для політологічних аналітичних матеріалів в українських та білоруських медіа характерною є акцентуація на схожості зовнішньополітичних ситуацій (у сфері взаємин з Росією), особливо напередодні виборів. Напади російських ЗМІ на президента О. Лукашенка, створення його іміджу кривавого диктатора (серія фільмів «Хрещений батько» на каналі НТВ), пародія на українського Президента «Віктор Всемогутній», що вийшла на першому каналі російського телебачення 31 жовтня 2010 року «на тлі найвищого ступеня прояву любові нинішніх українських високопоставлених чиновників до російської влади», на думку громадськості, є спробою Кремля контролювати зовнішню політику країн-сусідів [Эйдельман].

Ностальгійна «радянськість» сучасної Білорусі, про яку пишуть журналісти, на рівні побутової свідомості українців має вигляд соціалістичного лубка: у країні – стабільність, працюють підприємства, безкоштовна освіта, «люди живуть значно краще, як у нас». Саме соціальна спрямованість політики О. Лукашенка позбавляє білоруську опозицію підтримки широкого загалу, на відміну від української, яка за кожного керівника держави мала багато соціально невдоволених прихильників.

На сучасному етапі міжкультурні взаємини України та Білорусі існують у декількох площинах: на офіційно-державному, громадському, родинно-особистісному, сусідському та міфологічному рівнях. Спільність історичної долі українського та білоруського народів зумовила важливість історичного чинника в сучасних етнокультурних процесах. Історично склалося так, що на територіях обох держав мешкає значна кількість представників сусіднього народу. За даними Всеукраїнського перепису 2001 року, в Україні тоді проживало 275,8 тис. білорусів, що на 37,3 % менше, ніж у 1989 році. Однак за свідченням активістів культурно-освітнього товариства білорусів в Україні

http://www.etnolog.org.ua

«Німан», лише в Донецькій області їх проживає 150 тис. (газета «Донецкий кряж», № 1704 від 15.07.2005), за офіційною ж статистикою – 45 тис. Фахівці пояснюють тенденцію до зменшення кількості росіян і білорусів в Україні впливом державницького фактора на етноідентифікаційні, етноконсолідаційні процеси, що ставить індивіда перед вибором: зберегти національну ідентичність у статусі національної меншини чи втратити її з подальшим переходом до чільного етносу. Подібні процеси відбуваються і з українцями Білорусі, із тією лише відмінністю, що конфлікт ідентичностей тут триває ще від XIX ст. Заступник головного редактора мінської газети «Наша Ніва» Андрій Скурко з цього приводу зазначає: «І найскладнішим є питання самоідентифікації нації: східноєвропейці змушені були самі визначатись у тому, хто вони. За незалежності змінювався сам підхід до розуміння терміна "нація", тоді, коли він відходив від якихось етнічних речей до речей державницьких. Тому тепер більшість населення Берестейщини усвідомлює себе швидше не Поліщуками, українцями, а білорусами. Беруть за основу не так етнічний чинник, як державний» [Українці Берестейщини].

Проблему розселення українців у Білорусі вивчено недостатньо. Пояснюють це насамперед тим, що переписи дають щодо кількості українців різні, часто дуже суперечливі результати. Дослідження інтенсивності та територіальних напрямків міграційних потоків з України до Білорусі, районів в'їзду та виїзду мігрантів, а також їхньої національної структури дозволяє зробити висновок, що незначне й поступове збільшення частки українців серед населення Білорусі відбувається внаслідок кількісного переважання українців, що прибувають у республіку, над чисельністю українців, які її лишають. За даними перепису 1989 року, у Білорусі нараховували 291 тис. українців. Чільне місце за кількістю українців належить суміжним з Україною Гомельській та Брестській областям, а також Мінську. У цих регіонах розселено понад 60 %

http://www.etnolog.org.ua

усіх українців Білорусі. На територіях поблизу України дуже інтенсивно відбувається денаціоналізація українців. Лише в одній області – Брестській – частка українців, які вважають рідною мовою українську, становила 65,5 %. Білоруська газета «Наша Ніва» наводить свою статистику, пов'язану з мовами в Білорусі. Українці виявляються третьою меншиною після росіян і поляків. Українців – 237 014 чоловік, при цьому українською вдома послуговуються 14 562 білоруські українці (газета «Україна молода» від 6.08.2003). І якщо Українська держава взяла на себе зобов'язання фінансово підтримувати мови та культури національних меншин (зокрема й білорусів), то українці Білорусі (зареєстровано п'ять українських об'єднань, які представляють десять общин і чотири центри розвитку української самобутності) можуть розвивати свою культуру та вивчати рідну мову лише власним коштом. На думку фахівців, проблема тривалої «білорусизації» українців ще від позаминулого століття має геополітичний характер [Гаврилюк].

Важливим аспектом дослідження, що дозволяє краще розуміти ментальність народу та характер його стосунків з іншими етносами, є конфесійний чинник. Західні українсько-білоруські землі як особливий етнокультурний регіон суттєво впливали на перебіг подій соціально-політичного життя Європи завдяки тому, що були своєрідним кордоном між Сходом і Заходом, місцем розподілу сфер конфесійного впливу. Дослідження цього важливого питання переважно обмежувалися періодом Речі Посполитої, однак існує і сучасний зріз проблеми, не менш важливий для розвитку національних культур обох країн. Російські ЗМІ, як світські, так і церковні, зазначають, що основну опозицію єдності білоруського та російського народів становлять католики або вихідці з католицьких родин, тобто 14 % населення зорієнтовано на Захід [Махнач].

Так само традиційними стали звинувачення в антиросійських настроях населення західноукраїнських земель – «західників»,

http://www.etnolog.org.ua

«западинців». Стосунки влади й католицької церкви в Білорусі спочатку були складними через те, що тривалий час білоруська інтелігенція «польської орієнтації» утворювала ядро опозиції. Крім того, римо-католицька церква активно апелює до білоруської та польської етнічних самосвідомостей, проводячи служби цими мовами. Після погіршення стосунків з Росією О. Лукашенко взявся налагоджувати стосунки між Москвою та Римом, запропонувавши ієрархам церков зустрітися в Мінську. Білоруські греко-католики (близько 3 тис. осіб) мають п'ятнадцять парафій, об'єднаних у деканат. Екуменічна діяльність греко-католицької церкви, сучасні методи організації молодіжного релігійного руху (злети, фестивалі, таборівки) є досить привабливими для білоруської молоді, даючи можливість її представникам спілкуватися з ровесниками за кордоном. Незважаючи на заборону, католики Білорусі проводять фестивалі на кордоні з Литвою, дотримуючись правил конспірації; оголошення про час і місце фестивалю розсилають електронною поштою.

Створення 3 жовтня 1989 року Білоруського екзархату Російської православної церкви (також відомого як Білоруська православна церква) на чолі з Митрополитом Мінським і Слуцьким Філаретом (Вахромєєвим), Патріаршим Екзархом Білорусі, що має одинадцять єпархій, стало початком історичного реваншу православ'я на білоруській землі. Одним з найбільш масштабних сучасних церковних проектів є спорудження в Мінську Всехсвятського собору – храму-меморіалу на згадку про всіх безвинно вбитих. Тут зберігатиметься земля з полів усіх великих історичних битв, а також із місць поховання мирних жителів, які загинули від воєн і репресій. Храм, що вміщатиме 1200 прихожан, є другий за висотою (74 м) на всьому пострадянському просторі (після Храму Христа Спасителя в Москві). Його зводять за активної підтримки держави, зокрема й науковців Академії наук Білорусі, які виявляють нові місця поховань білорусів у світі та встановлюють їхні імена.

http://www.etnolog.org.ua

У сучасних умовах конфесійної толерантності України зросла кількість греко-католицьких і римо-католицьких громад, у тому числі на сході та півдні країни. Сьогодні саме греко-католицька церква, що володіє потужним арсеналом освітньо-педагогічних та культурних засобів впливу на молодь (молодіжні християнські табори, фестивалі, благодійні паломницькі тури), претендує на роль національної церкви. Подібно до ситуації в Білорусі, значна частина населення католицького віросповідання проживає в західних областях України і є неоднорідною за національним складом – це українці, поляки, чехи, німці. Міжконфесійний конфлікт найбільш гостро дається взнаки трьом гілкам православних церков, а нині його посилює ще й офіційна підтримка главою держави православної церкви Московського патріархату.

Щодо зростання ролі етнокультурної спадщини у формуванні сучасних культурних просторів України та Білорусі, то значною мірою це пов'язано з державною підтримкою фольклорно-етнографічних досліджень в обох країнах. В Україні за роки державної незалежності зріс попит на етнографічну та історичну літературу, відповідно зросла кількість народознавчих, етнологічних наукових центрів (у Кіровограді, Вінниці, Харкові, Чернігові, Опішному). Поява нових наукових і популярних видань з народної творчості та етнографії дозволила залучити до інформаційного обігу матеріал, що раніше був відомим лише вузькому колу фахівців. У радянський час багато народознавчих тем були табуйованими. Сьогодні зростає науковий інтерес до дослідження традиційної культури на українсько-білоруському пограниччі. Експедиційні дослідження виявили тут побутування архаїчних форм обрядовості та фольклору як серед білоруського, так і серед українського населення. Деякі із цих жанрів, наприклад, обряди водіння Куста, окремі весняні ігри та пісні («Ящур», «Володар»), замовляння, що належать до найдавніших пластів слов'янської культури, стали відомі широкому загалові

http://www.etnolog.org.ua

завдяки телебаченню й періодичним виданням, які нині активно популяризують духовну спадщину народу. Поширеними стали етноярмарки, дні ремесел. Популярності серед української та білоруської молоді набули історико-етнографічні реконструкції визначних подій, середньовічного побуту, етнофестивалі, нові напрями етномузики (етнопанк, етнорок).

У сучасній Білорусі, населення якої на референдумі проголосувало за дві державні мови, мовне питання так само актуальне, як і в Україні, де час від часу (особливо перед виборами) воно істотно актуалізується. Білоруською мовою сьогодні розмовляють представники білоруської інтелігенції та сільські мешканці. Проте навіть слабкі спроби білоруської опозиції надати білоруській мові статусу єдиної державної мови викликає шалений спротив серед російського населення в самій країні та в Росії, якій ці заходи видаються «спробою політичної еліти республіки з конструювання ідеології білоруського етнонаціоналізму» [Фролов]. Державний статус російської мови в Білорусі є взірцем для тієї частини української еліти, що прагне такого самого статусу для російської мови в Україні, і навпаки, відсутність цього статусу в Україні – це приклад, на який найчастіше посилається національно орієнтована частина білоруської еліти. У білоруському сегменті мережі Інтернет серед користувачів блогів (інтернет-щоденників) декілька років тому навіть виник рух «Білоруський газават», учасники якого бойкотують звернення та записи російською мовою, прояви великодержавного шовінізму у висловлюваннях учасників інтернет-форумів (http://palitekanom.livejournal.com/266942.html). На думку білоруських фахівців, нині в Білорусі існує парадоксальна державна мовна політика, яка, з одного боку, витісняє мову з освітньої та адміністративної сфер, а з другого – фінансує культуру [Амосова].

Значного резонансу в пресі набув так званий загальнонаціональний диктант, що проводили в Білорусі з ініціативи громад-

http://www.etnolog.org.ua

ських організацій і метою якого було визначення всіма охочими їхнього рівня володіння рідною мовою; власне, це був акт вияву громадянської непокори. Цікаво, що такий диктант проводили навіть у закордонних представництвах Республіки Білорусь (в Естонії, Німеччині). Варто зазначити, що ставлення до національних мов як до другорядних – це та спадщина радянської доби, що за часів незалежності зумовила запровадження окремої законодавчо-правової підтримки для суверенних мов. Прагнення населення оволодіти мовою «міжнаціонального спілкування», яка вважалася престижнішою, призвело до зниження цінності рідної мови серед її носіїв, сьогодні в Україні і в Білорусі сфери використання рідної мови регламентуються спеціальними законами. На всьому пострадянському просторі (у країнах Балтії, Середньої Азії, Кавказу) схожих мовних проблем не виникало – слов'янське населення цих країн змушене було вивчити мову країни проживання.

Проблеми національної консолідації, що існують в Україні та Білорусі, сьогодні неможливо вирішити поза системою освіти та виховання. Тому було розроблено відповідні національні програми, які передбачають широке використання етнокультурної спадщини в сучасному освітньо-виховному процесі. В українських школах програмами з української мови та літератури, історії, планами роботи народознавчих клубів і гуртків передбачено ознайомлення школярів із фольклором та етнографією. У Білорусі існує досвід функціонування етношкіл (наприклад, на базі середньої школи № 3 м. Мінська, програма якої передбачає «етнізацію особистості, котра дає реальні можливості для виховання людини з глибокою базовою і етнохудожньою освітою»). При цьому керівництво школи наголошує, що програма втілюється в умовах білінгвізму, що практично означає викладання основних дисциплін російською мовою, а білоруською – лише проведення окремих свят та фольклорних заходів. Усе це викликає сумніви щодо можливості згада-

http://www.etnolog.org.ua

ної «етнізації». Значно успішнішими засобами національно-патріотичного виховання видаються російські освітні проекти на кшталт «Людина в історії Росії. XX століття», переможці якого отримують грошові премії, можливість опублікуватися в престижному виданні, пільги при вступі до вузу.

Для того, аби масова свідомість могла засвоїти якусь ідею, зокрема національну, потрібно сформулювати її лаконічно та однозначно, а це мало відображає реальну складність історичних процесів. Прагнучи мати за взірець реальних героїв, історичних особистостей, українська та білоруська молодь шукає їх у своїй історії. Головним позитивним героєм української минувшини став козак – воїн, захисник Вітчизни. Уроки патріотичного виховання в сучасній українській школі найчастіше пов'язані з темою козацтва. Укотре переглядають концепцію походження слов'янства, обраності того чи іншого народу; із сучасного переосмислення історичних реалій постали ідея «українського аріанства», на базі якої навіть спробували утворити політичну партію («Третя сила»), та ідея створення білоруського епосу. Шукаючи сучасного епічного героя, розглядали різні кандидатури як історичних постатей, так і літературних персонажів (починаючи від Всеслава Полоцького, до Конрада Валенрода та Василя Дзятліка) [Adelka].

Утім, створення та побутування сучасних міфів, благодатним підґрунтям для яких є етнічна історія, укотре підтверджує зростання ролі символічного чинника в сучасній культурі.

Українські політологи відзначають нинішній розподіл орієнтацій української політичної еліти на Москву та Варшаву. Білоруська опозиція (культурна та політична) так само сподівається на Литву та Польщу, передусім на їхню інформаційну підтримку. В обох країнах сьогодні немає сил, що відстоюють власний цивілізаційний шлях, на якому держава була б рівним партнером як західних, так і східних сусідів. Шлях до формування інтегративної моделі національної культури в сучасних

http://www.etnolog.org.ua

Україні та Білорусі є можливим за умов державних гарантій збереження та розвитку етнокультурної спадщини, звернення уваги влади на проблеми міжнаціональної сфери.

ЛІТЕРАТУРА

Заяц Д. Географические образы в зеркале СМИ // Отечественные записки. – 2002. – № 6 (7).

Заяц Д. Географические образы в зеркале СМИ // www.strana-oz.ru/?numid=7&article=300.

Дубавец С. СВАБОДА. Тэст на правінцыйнасць // naviny.by/rubrics/opinion/2007/11/07/ic_articles_410_153805.

Окара А. Провінційність – поняття не географічне, а духовне // http://blogs.pravda.com.ua/authors/okara/4a6c3ebd74047.

Эйдельман Д. Виктор Всемогущий // http://davidaidelman.livejournal.com/786065.html.

Українці Берестейщини: минуле і сучасне. Радіо Свобода. 15.10.2003 р. // http://www.ukrcenter.com/Форум/27121.

Гаврилюк Ю. Українці і білоруська проблема на Підляшші. Міфи і факти // etno.uaweb.org/lib/hawryluk2.html.

Махнач В. Великие и белые: такие разные русские // belaya-russia.narod.ru/civis/russkie.html

Фролов К. Старые и новые мифы // Материк. Информационно-аналитический портал постсоветского пространства // http://www.materik.ru/print.php?section=analitics&bulsectionid.

Амосова Т. Языковая политика в Белоруссии: прошлое и настоящее http://homoliber.org/ru/rp/rp030114.html.

Adelka. Беларускі эпічны герой – хто ён? // http://community.livejournal.com/by_mova/397532.html.

В статье исследуются современные этнокультурные процессы в украинском и белорусском обществе и основные факторы, влияющие на их развитие, проводится сравнительный анализ общего и отличительного в национально-культурном развитии соседних государств.

Ключевые слова: этнокультурные процессы, этноидентификация, этнокультурное наследие, языковой фактор, конфессиональный фактор.

http://www.etnolog.org.ua

ПЕРСОНАЛІЇ

Ю. Л. Булаховська

МАКСИМ РИЛЬСЬКИЙ ЯК СЛАВІСТ
(до 115-річчя від дня народження)

Славістика (інша термінологічна назва – *слов'янознавство)* – це, за визначенням усіх авторитетних енциклопедій, зокрема й УРЕ, сукупність наукових дисциплін, що вивчають мови, історію, культуру та літературу слов'янських народів, а точніше кажучи, вивчають усе це в історичному, історико-літературному, лінгвістичному й етнографічному аспектах.

Славістика як наука почала складатися наприкінці XVIII – на початку XIX ст. у зв'язку з формуванням слов'янських націй і піднесенням національно-визвольного руху західного та південного слов'янства, яке перебувало під гнітом Пруссії, Австрії, султанської Туреччини. Перші дослідження в галузі слов'янознавства обмежувалися, як правило, викладом фактів, що свідчили про взаємозв'язок слов'янських народів, зокрема про близькість їхніх мов і літератур; публікаціями давньо- і старослов'янських рукописів тощо. Ці дослідження проводилися, головним чином, у філологічному напрямі. Лише в другій половині XIX ст. відбулася виразніша диференціація славістики на низку самостійних дисциплін – історію, археологію, мовознавство, фольклористику, етнографію, літературознавство, – сукупність яких і становить сучасне поняття славістики – слов'янознавства [УРЕ, XIII 1963, с. 234, 252].

Практично, зокрема і в Україні, славістика почала розвиватися орієнтовно із середини 40-х років XX ст., коли в Київ-

http://www.etnolog.org.ua

ському та Львівському університетах було відкрито кафедри слов'янської філології. Важливою подією став IV (а насправді – I) Міжнародний з'їзд славістів у Москві 1958 року. Відтоді з'їзди відбуваються періодично, кожні п'ять років, у різних видатних містах слов'янських країн. Відповідно, виходять друком численні матеріали до цих з'їздів і попередніх конференцій, а також «славістичні» наукові збірки, як-от «Слов'янський світ», «Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур пам'яті академіка Леоніда Булаховського», «Полоністичні студії».

У сучасній науці поняття «славістика» побутує і в досить широкому розумінні (навіть у зв'язках із західноєвропейським і американським «гуманітарним світом»), і в цілком конкретному (комітет славістів; випускник університету філолог-славіст), і в доволі «різноманітному», наприклад, стосовно філолога-славіста як фахівця, який займається історією, літературою, фольклором, етнологією, а головне – мовами слов'янських народів.

Що можемо сказати про таку філологічно освічену та творчо обдаровану людину, як Максим Рильський, у контексті поняття «славіст»? Мабуть, слід вести мову про його літературні доповіді й нариси про письменників, його «наукові нотатки» (скажімо, про етнографію), його не лише адміністративну посаду директора Інституту мистецтвознавства, фольклористики й етнографії Академії наук УРСР та пост голови саме Комітету славістів України (1961 і 1964), а також про його участь у вивченні та розв'язанні мовних питань (у сфері словників).

Перше, що слід виділити в цьому колі проблем, – це блискучу доповідь науковця «Про переклад з однієї слов'янської мови на іншу» на IV Міжнародному з'їзді славістів у Москві 1958 року. Ця доповідь майже цілком була побудована на фактичному історико-літературному матеріалі з власного поетичного досвіду видатного майстра-перекладача, а саме – з тих

http://www.etnolog.org.ua

мов, з яких Рильський перекладав, – російської, польської та французької. Ця доповідь була не лише *практичною*, з конкретними прикладами, пропозиціями та образними лексичними варіантами перекладу, а й *теоретичною*, проте не у вузькій галузі тогочасного перекладу, а справжньою розвідкою, перш за все *філолога-славіста*.

Друге, на що варто звернути увагу, – це його *«нариси-портрети» письменників*. Не всі без винятку, але деякі з них є довершеними з погляду філології. Скажімо, «Росії вічная любов» про О. Пушкіна, де дослідник-славіст ґрунтовно проаналізував, у чому ж полягає *життєвість* художньої творчості О. Пушкіна та незмінний інтерес до нього сучасного читача. Цікавим і зараз (саме з філологічного погляду) є зіставний, «типологічний» нарис М. Рильського під назвою «Пушкін і Шевченко», у якому він спробував з'ясувати, у чому полягає їхня невмируща «спільність» у літературі – таких неповторних і таких різних.

Щодо нарису М. Рильського «Про поезію Тараса Шевченка», то науковий співробітник Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України І. Бажинов, описуючи історію цього Інституту, зокрема шевченкознавства в ньому, відзначав, що серед найчисленніших розвідок про поезію Т. Шевченка найкращими досі лишаються дві – «Про поезію Тараса Шевченка» М. Рильського та «Мовні засоби інтимізації в поезії Тараса Шевченка» Л. Булаховського.

Для славістів-полоністів не втрачає своєї актуальності «нарис-портрет» М. Рильського «Адам Міцкевич», де є чимало цікавих міркувань про прямий зв'язок біографії та художньої творчості великого польського «вєща», зокрема про значення його *балад*, бо «саме вони, балади, були тим грізним знаряддям, яким озброювався романтик Міцкевич проти класицизму, якому в часи ранньої своєї молодості віддав короткочасну данину» [Рильський 1955, III, с. 307].

http://www.etnolog.org.ua

До речі, сьогодні несправедливо залишають поза увагою на численних ювілейних промовах і навіть доповідях (зокрема й на Міжнародних з'їздах славістів) дуже змістовний нарис М. Рильського «Наш Гоголь», де йдеться переважно про Гоголя-сатирика та гумориста. Можливо, не з усіма твердженнями дослідника тут можна погодитися, але не варто забувати, що «дискусійність» є неодмінною ознакою справжньої творчості, зокрема й філологічної.

Слід згадати про М. Рильського і як про *філолога-мовника*. Тут процитуємо двох академіків – О. Білецького та Л. Булаховського, – котрі по-різному, але виразно висловились із цього приводу.

О. Білецький у статті «Творчість Максима Рильського» писав так: «На стінах – полиці з улюбленими книжками, а серед них на видноті стоять словники, з яких безперервно здобуваються самоцвіти і золото народної мови. У книзі "Троянди й виноград" є вірш-заповіт досвідченого майстра. Не можна втриматися, щоб не процитувати цей вірш: "Не бійтесь заглядати у словник: Це пишний яр, а не сумне провалля; Збирайте, як розумний садівник, Достиглий овоч у Грінченка й Даля"» [Білецький 1966, III, с. 203].

Л. Булаховський, досліджуючи багатогранну майстерність М. Рильського як славіста-філолога, зазначає: «Дохідливість поезії Рильського не меншою мірою відзначається й тим, що майже в кожній з них є своєрідно загострені тропи й фігури, які спалахують художньою думкою, тропи й фігури, які, можливо, легко могли б бути підведені під певні рубрики теорії словесності, але своєї дієвості поетичної набули в художніх контекстах як справжні винаходи великого майстра. <…> Він довів (як поет з усією переконливістю факту), що українська мова має все потрібне для повного художнього висловлення як ідей, образів, емоцій, що органічно зросли на українському рідному ґрунті, так і всього, що зросло на ґрунтах

http://www.etnolog.org.ua

чужих: від культур Сходу до холодної витонченості французького класицизму XVII-го століття. Тому така цінна й та робота, якій віддає себе Рильський як працьовитий і вдумливий філолог – виконувана ним робота члена Редколегії "Російсько-українського словника"» [Булаховський 1977, II, с. 596].

Додамо також, що М. Рильський плідно виконував свої обов'язки, будучи головою Українського комітету славістів (від 1961 року). З неабиякою увагою він ставився до робіт працівників свого Інституту мистецтвознавства, фольклористики й етнографії, приділяючи окрему увагу не лише фольклору, а й *етнографії* (збереглися його друковані нотатки із цього приводу); брав безпосередню участь у колективній доповіді на V Міжнародному з'їзді славістів 1963 року.

Отже, не виникає сумнівів, що спогади, критичні нотатки, літературознавчі та мовознавчі розвідки про М. Рильського (зокрема, у галузі лінгвостилістики й теорії перекладу) завжди є подією в культурному житті.

ЛІТЕРАТУРА

Рильський М. Адам Міцкевич // *Рильський М.* Твори: у 3 т. – К.: ДВХЛ, 1955. – Т. 3. – С. 307.

Булаховський Л. А. Максим Рильський – поет патріот // *Булаховський Л. А.* Вибрані праці: у 5 т. – К.: Наукова думка, 1977. – Т. 2. – С. 596, 600.

Білецький О. Творчість Максима Рильського // *Білецький О.* Зібрання праць: у 5 т. – К.: Наукова думка, 1966. – Т. 3. – С. 203.

Українська радянська енциклопедія. – К., 1963. – Т. 13. – С. 234, 252.

http://www.etnolog.org.ua

О. Б. Червенко

ДО 100-РІЧЧЯ БОЛГАРСЬКОГО ФОЛЬКЛОРИСТА АКАДЕМІКА ПЕТРА ДИНЕКОВА

Петро Динеков

17 жовтня 2010 року виповнилося 100 років від дня народження відомого болгарського літературознавця та фольклориста академіка Петра Динекова, якого можна назвати знаковою постаттю болгарської славістики XX ст. Його наукова та науково-організаційна діяльність як голови Болгарського комітету славістів була тісно пов'язана з вченими багатьох країн, серед яких Україна займає одне з пріоритетних місць. Тісна співпраця пов'язує його з ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України та Українським комітетом славістів, очолюваним у 1960-тих роках М. Т. Рильським, у творчості якого Болгарія та її волелюбний народ також знайшли творче втілення.

Саме завдяки ініціативам академіка П. Динекова українсько-болгарські наукові зв'язки набувають нових перспектив та конкретної реалізації в багатьох наукових виданнях та збірниках. В ІМФЕ ім. М. Т. Рильського постає справжня наукова школа болгаристики (О. Мордвінцев, Н. Шумада, Д. Степовик, В. Захаржевська, Т. Руда, Я. Конєва, І. Горбань, Н. Задорожнюк, А. Єрьома та ін.). Продовженням її діяльності стало також видання з ініціативи директора Інституту академіка Г. Скрипник спецвипуску журналу «НТЕ» (2008, № 2), присвяченого болгарській фольклористиці.

http://www.etnolog.org.ua

Безперечно увагу науковців слов'янських країн приверне нове унікальне видання *«Спомени и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му» (София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2010. – 397 с.)*, яке відображає його особистість та наукову діяльність в загальнослов'янському контексті. Поряд зі статтями та науковими есе болгарських учених – Р. Савової («П. Динеков і його родовід»), С. Стойкової («Записки про проф. П. Динекова. Сторінки щоденника»), Н. Димчевої («Перший літературний досвід. З архівного спадку акад. П. Динекова»), Ю. Ніколової («Професор П. Динеков у Пловдіві»), Б. Димитрової («П. Динеков – вчений і людина»), С. Бояджиєвої («П. Динеков, фольклор і фольклористи») тощо опубліковано також дві статті польських славістів і болгаристів Генрики Чайки та Кшиштора Вроцлавського, адже П. Динеков започаткував полоністичні дослідження в Софії, а його ученицею стала відома в Польщі та в Україні фольклористка Катя Михайлова, яка і як член редакційної колегії доклала чимало зусиль до підготовки та публікації згаданого видання. П. Динеков підтримував наукові контакти з відомим польським літературознавцем і фольклористом Юліаном Кшижановським, із професором М. Кравцовим, засновником кафедри російського фольклору МГУ ім. М. Ломоносова, де вивчення болгарського фольклору займало особливе місце і де в аспірантурі готували наукові кадри також і для Болгарії. Серед авторів книжки є імена російських учених – фольклористки-болгаристки А. Кулагіної та І. Амроян, чиї спогади стосуються російсько-болгарських фольклористичних взаємин.

Багато років співпраці поєднували українських славістів Н. Шумаду та В. Захаржевську з П. Динековим. Спогади Н. Шумади відображають не тільки роль видатного болгарського вченого в її особистому становленні як фольклориста, а й також вплив його на розвиток славістичної фольклористики в Україні в другій половині XX ст. та діяльність відділу

http://www.etnolog.org.ua

слов'янської фольклористики, створеного 1969 року в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, який він відвідував неодноразово. Доповіді академіка Петра Динекова стали постійними на вчених радах ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка та УКС. Багаторічний учений секретар УКС В. Захаржевська присвячує П. Динекову своє наукове есе «Київ та Київська Русь та творчий світ Петра Динекова. Деякі болгарсько-українські літературні ремінісценції».

Видання доповнюють бібліографічні матеріали та фотоілюстрації, де представлено також менш відомі факти з життя та діяльності Петра Динекова, зокрема його зустріч із Папою Іоанном Павлом II під час візиту до Риму болгарської делегації (24 травня 1979 р.).

П. Динеков завжди підтримував зв'язки з болгарськими дослідниками, які виїхали до США, та американськими славістами. Ця сторінка його творчої діяльності, зокрема поїздка до Колумбійського університету, також знаходить своє відображення у виданні. Адже учні та послідовники наукової школи П. Динекова сьогодні працюють у багатьох славістичних центрах світу – в Польщі, Чехії, Великобританії, Бельгії, Франції та США. Творча співпраця поєднувала його з відомим французьким етнологом, іноземним членом БАН Ж. Кюїзеньє.

Жаль, що до книжки не потрапили світлини з поїздок вченого в Україну, де його виступ на Міжнародному з'їзді славістів у Києві (1983) зустріли бурхливими оплесками.

Науковий доробок П. Динекова, безперечно, заслуговує на нову оцінку й висвітлення в Україні, де з його іменем асоціюється розвиток українсько-болгарських наукових зв'язків. Болгаристика продовжує посідати сьогодні важливе місце як в Національній АН України, так і багатьох університетських центрах Києва, Харкова, Одеси та Бердянська.

У жовтні 2010 року в Софії також відбулася міжнародна наукова конференція, присвячена ювілею славетного вченого.

http://www.etnolog.org.ua

Т. П. Руда

ПАМ'ЯТІ ВИДАТНОГО СЛАВІСТА
(до 90-річчя від дня народження Григорія Вервеса)

Григорій Вервес

Григорій Давидович Вервес належав до того покоління вчених, яке зростало в тяжких умовах голодного дитинства та воєнного лихоліття, однак завдяки природному таланту й наполегливій праці зуміло досягти значних успіхів і зробити помітний внесок у розвиток вітчизняної, а іноді й світової науки.

Біографія Г. Вервеса багато в чому типова для творчих людей його часу. Він народився 15 квітня 1920 року в с. Петрове (тепер – смт Петрове Кіровоградської обл.) у великій селянській родині, був останньою дитиною вже немолодих батьків. Сім'ї довелося пережити і голодомор 1930-х років, і арешт батька, визнаного ворогом народу. Г. Вервес з юних літ мусив працювати, але школу закінчив, а в 1942 році, уже в евакуації, отримав диплом Об'єднаного українського університету (м. Кзил-Орда, Казахстан).

Учасник Великої Вітчизняної війни, був офіцером-артилеристом, воював на 1-му Українському та 2-му Білоруському фронтах, нагороджений бойовими орденами та медалями.

http://www.etnolog.org.ua

Ще до війни, навчаючись в університеті, він цікавився слов'янськими культурами. Найглибше вивчав польську мову, любов до якої зміцніла під час перебування у лавах Червоної армії на польських землях.

У 1949 році Г. Вервес захистив кандидатську дисертацію на тему «Адам Міцкевич в українській літературі XIX століття» (у 1952 р. вийшла друком монографія за темою дисертаційної роботи). Докторська дисертація Г. Вервеса «Іван Франко і питання українсько-польських літературно-громадських відносин 70–90-х років XIX століття» також була опублікована 1957 року окремою книгою. У 1962 році Григорій Давидович Вервес здобув звання професора, у 1978 – члена-кореспондента, а в 1995 році – академіка НАН України.

Упродовж багатьох років Г. Вервес був завідувачем відділу слов'янських літератур Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка, згуртувавши навколо себе потужний колектив талановитих учених-славістів, більшість з яких були його учнями: Ю. Булаховська, В. Вєдіна, В. Захаржевська, Р. Радишевський, В. Моренець, Г. Сиваченко, О. Гайнічеру та ін.

Із середини 1960-х він фактично очолив українську славістичну школу і до останніх днів життя залишався її лідером. Григорій Давидович був одним із найвидатніших представників полоністики в Україні, його знали й поважали в європейському науковому світі. Він чимало зробив для підготовки славістичних кадрів: викладав у Київському національному Славістичному університеті (де ініціював створення кафедри полоністики, яку й очолив). У цих навчальних закладах учений читав спецкурси про творчість А. Міцкевича, Ю. Словацького, польських романтиків так званої «української школи». Надзвичайно ерудована людина, чудовий оратор, він умів заволодіти увагою студентської аудиторії, пробудити інтерес і до польської літератури, і до процесу наукового пошуку. Дехто з його колишніх студентів сьогодні успішно займається

http://www.etnolog.org.ua

дослідницькою діяльністю на ниві славістики і, зокрема, полоністики. З повагою та доброзичливістю він ставився до своїх молодших колег, завжди був готовий підтримати їх, дати цінну пораду, прочитати, попри значну завантаженість, чужий рукопис, зробити доречні зауваження. Г. Вервес керував роботою аспірантів, брав участь у спеціалізованих радах з питань захисту дисертацій, також часто був опонентом. Автор цих рядків вдячно згадує Григорія Давидовича за відгук на кандидатську дисертацію та безцінну допомогу під час підготовки докторської, науковим консультантом якої він був.

Г. Вервес написав низку фундаментальних монографій, опублікував близько чотирьохсот статей, доповідей, передмов до наукових і художніх видань, рецензій тощо. Проблематика його праць надзвичайно різноманітна: комплексне вивчення слов'янських літератур, методологія сучасного літературознавства (зокрема розробка теоретичних питань компаративістики), міжслов'янські літературні взаємини, українська література в загальнослов'янському та світовому контексті. У низці монографій Григорій Давидович розглянув творчість видатних польських та українських письменників і їхнє місце в історії літературних зв'язків між Україною та Польщею: «Юліуш Словацький і Україна» (1959), «Владислав Оркан і українська література» (1962), «Шевченко і Польща» (1964), «Ярослав Івашкевич: Літературно-критичний нарис» (1978), «Адам Міцкевич: життя і творчість» (1979) та ін. У працях 1980–1990-х років головну увагу науковець приділив загальнотеоретичним проблемам міжнаціональної взаємодії літератур, а також характеристиці багатоманітних і розгалужених взаємин української літератури з іншими слов'янськими та європейськими літературами («В інтернаціональних літературних зв'язках. Питання контексту», 1983; «Польська література і Україна», 1985; «Як література самоутверджується у світі: Дослідження», 1990; «Українці на рандеву з Європою», 1996).

http://www.etnolog.org.ua

Деякі його монографії та статті були видані польською та російською мовами («Tam, gdzie Ikwy falą płyną: Z dziejów stosunków literackich polsko-ukraińskich w XIX i XX wieku», 1972; «Ярослав Ивашкевич: Литературно-критический очерк», 1985 та ін.).

Підсумком багаторічної наукової діяльності вченого стало створення за його ініціативою та участю фундаментального дослідження «Українська література в загальнослов'янському та світовому літературному контексті». Активну участь він брав і в підготовці п'ятитомної «Історії української культури».

За діяльність у галузі полоністики 1972 року Г. Вервеса нагородили медаллю «За заслуги перед польською культурою».

Григорій Давидович поєднував наукову, педагогічну, науково-організаційну та громадську роботи, багато зусиль доклав для поширення і зміцнення міжнародних зв'язків вітчизняної науки. Г. Вервес був заступником голови та головою Українського комітету славістів, членом бюро Міжнародної асоціації з вивчення і поширення слов'янських культур при ЮНЕСКО. Починаючи із середини 1950-х років, він брав участь у багатьох славістичних з'їздах і конференціях, часто їздив у відрядження за кордон, де спілкувався з колегами-славістами.

У своїх доповідях на Міжнародних з'їздах славістів науковець завжди порушував актуальні питання тогочасного літературознавства, що були в центрі уваги на наукових симпозіумах, у колективних студіях і монографічних дослідженнях. Наприклад, на V з'їзді (Київ, 1963) Г. Вервес виголосив доповідь (підготовлену разом з В. Вєдіною та Ю. Булаховською) «Українсько-польські літературні взаємини в XX ст.». У ній були розглянуті форми зв'язків між національними літературами (переклади, запозичення, співтворчість, особисті контакти, розробка «інонаціональної» тематики тощо), тобто проблеми компаративістики, хоч автори не визнавали цей термін,

http://www.etnolog.org.ua

як, власне, і таку галузь науки (згідно з тогочасними ідейно-методологічними упередженнями). У доповіді «Традиційне і новаторське в слов'янській поезії XX ст.» (VI Міжнародний з'їзд славістів, Прага, 1968 р.), спираючись на широкий матеріал, було висловлено думку про своєрідність творчості відомих слов'янських поетів, її проблематику, поетику, експериментальні пошуки, звернення до традицій класики.

Доцільно також згадати і про взаємини вченого з М. Рильським. Г. Вервес з великою повагою ставився до М. Рильського, підтримку та доброзичливе ставлення якого він відчував уже на початку свого наукового шляху. Максим Тадейович був офіційним опонентом на захисті його кандидатської дисертації в 1949 році. Він високо оцінив деякі праці молодшого колеги; так, у листі до В. Струтинського (10 травня 1959 р.) писав: «З великим задоволенням прочитав я цікаву й змістовну статтю Г. Д. Вервеса "Юліуш Словацький і Україна". Опублікування цієї статті до ювілейної дати буде цінним подарунком нашим читачам». В епістолярній спадщині М. Рильського ім'я Г. Вервеса згадується неодноразово.

У вчених були спільні наукові інтереси, насамперед творчість і життєвий шлях Адама Міцкевича. М. Рильського, як відомо, визнано кращим у слов'янському світі перекладачем «Пана Тадеуша», а також лірики, балад, поем видатного польського поета. Він був автором праці «Поезія Адама Міцкевича», упорядковував і редагував видання українських перекладів творів А. Міцкевича (одне з них, до речі, вийшло друком з передмовою Вервеса).

Григорій Давидович, окрім дисертації та виданої за її темою монографії, написав ще кілька науково-популярних розвідок про польського митця: «Зустріч з Міцкевичем: Літературно-критичний нарис» (1968), «Адам Міцкевич: життя і творчість» (1979). У першій з них він розповів про освоєння поетичної спадщини польського лірика в Україні та надзвичайно висо-

http://www.etnolog.org.ua

ко оцінив внесок М. Рильського в цю справу; розглянув також питання поетики найкращих ліричних віршів і поем А. Міцкевича, познайомив читача з етапами його життєвого шляху.

У 1972 році вийшла друком монографія Г. Вервеса «Максим Рильський в колі слов'янських поетів» (1981 р. її видали ще й російською мовою в Москві). Це була данина пам'яті вчителю й однодумцю. Тут автор знову порушив питання про певні типологічні риси слов'янської поезії XX ст., зупинившись на процесах міжлітературних взаємовпливів (ще раз використавши типово «компаративістську» термінологію – «література, що створює», «література, що сприймає», «диференціюючі та інтегруючі» форми взаємодії тощо, хоча на вимогу часу начебто відмовлявся від «буржуазного трактування теорій впливів»). Проте головне для Г. Вервеса – неповторна творча індивідуальність М. Рильського, багатогранність його особистості та діяльності, місце видатного поета в літературному процесі XX ст., його роль у поширенні міжнародних контактів української літератури. Григорій Вервес брав активну участь у підготовці двадцятитомного видання творів М. Рильського, був відповідальним редактором 10-го і 14-го томів.

Його дружина, Галина Кіндратівна Сидоренко, яка викладала на філологічному факультеті КДУ, була відомим теоретиком літератури, авторкою цінних праць із віршознавства. Вона була лагідною, спокійною жінкою, з Григорієм Давидовичем вони були гармонійним подружжям і протягом тривалих років спільного життя навіть зовні стали схожими один на одного. Коли Галини Кіндратівни не стало, Григорій Давидович тяжко переживав утрату, і лише постійна напружена праця підтримувала його, допомагала переносити самотність. Він зберігав кімнату дружини в такому вигляді, якою вона була за її життя, – здавалося, хазяйка кудись вийшла і має ось-ось повернутися. Григорій Давидович пишався своїм робочим кабінетом, що справді був облаштований зі сма-

http://www.etnolog.org.ua

ком – великі шафи з книжками, картини на стіні, масивний письмовий стіл, на підлозі й низенькій канапі – вовняні картаті килими ручної роботи. Григорій Давидович часто приймав гостей, пригощав їх кавою, декламував вірші (особливо любив цикл «Зів'яле листя» І. Франка) або тихенько наспівував щось із народної лірики.

Здоров'я з роками слабшало, за кілька років до смерті Григорій Вервес переніс важку хворобу, після повернення з лікарні ходив з ковінькою, трохи накульгуючи. Повторного нападу хвороби він не пережив і помер на 81-му році життя.

У спогадах авторки цих рядків він залишився задумливим, сивочолим, з лагідною усмішкою.

http://www.etnolog.org.ua

Л. К. Вахніна

ДОРОТА СІМОНІДЕС – ЗНАКОВА ПОСТАТЬ СУЧАСНОЇ ПОЛЬСЬКОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Дорота Сімонідес

Дороту Сімонідес, без сумніву, можна зарахувати до яскравих представників польської еліти, у які поєднують у собі розуміння власного призначення та відповідальності перед народом, природну шляхетність, блискучий розум і водночас надзвичайну скромність, що, безперечно, характеризує європейців, з якими нам доводилося зустрічатися на різних рівнях. Родом з маленького шахтарського містечка, де вся її родина від прадіда до батька присвятили своє життя гірничій справі, вона також свої творчі наукові інтереси пов'язала з дослідженням фольклору рідної Сілезії, зокрема народної прози цього регіону, з дослідженням проблем ідентичності сілезців, яких одні відносять до німецької меншини, інші – до чехів тощо. Хто вони є насправді на своїй малій батьківщині, якою буде їхня подальша доля в сучасній Польщі та Європі? Ці питання професор Д. Сімонідес неодноразово ставила і у своїх численних наукових працях, і в політичних дискусіях, і на Комісії з проблем національних меншин Європарламенту в Брюсселі, де вона представляла Польщу. Не випадково Д. Сімонідес саме за підтримки своїх земляків протягом п'яти каденцій обирали сенатором від «Солідарності»

http://www.etnolog.org.ua

до польського уряду. Протягом багатьох років вона опікувалася і долею національних меншин у Польщі, зокрема німців, та поляків на Сході, у тому числі в Україні.

Опольський університет став для Д. Сімонідес «альма-матер», де вона очолювала спочатку кафедру дитячої та молодіжної літератури (1970–1972), була директором Інституту польської філології (1974–1980), від 1971 року – керівником першої в Польщі кафедри фольклористики, професором якої є досьогодні. Вона була пов'язана як докторантка з Вроцлавським університетом, де в 1973–1974 роках очолювала також кафедру етнографії. Вроцлав і сьогодні залишається одним з найважливіших для польської та європейської науки народознавчим центром, що репрезентує Польське народознавче товариство, головою якого професор Д. Сімонідес була від 1999-го до 2006 року. Протягом 30 років вона є членом редколегії фольклористичного журналу «Literatura Ludowa, започаткованого ще Юліаном Кшижановським, згодом головним редактором був Чеслав Гернас, сьогодні – Йоланта Луговська.

Як справжній фольклорист, своєю улюбленою справою Д. Сімонідес вважає роботу з носіями народної культури. Досліджування фольклору в Польщі не є особливо престижним серед представників гуманістики. У більшості вищих навчальних закладів країни такого предмету немає в навчальних програмах філологічних факультетів, іноді він викладається як спецкурс на факультеті етнології. Тому фольклористична діяльність Д. Сімонідес, її особистий приклад, повністю відкидає дуже поширені, на жаль, негативні тенденції зневажливого ставлення до народної культури як меншовартісної тощо. Декларація ЮНЕСКО про необхідність збереження народної культури протягом усього життя красномовно засвідчує саме приклад постійних польових досліджень особисто Д. Сімонідес, яка інтерес до проведення експедиційних досліджень передала своїм учням, а це плеяда відомих польських фоль-

http://www.etnolog.org.ua

клористів, – Тереза Смолінська, Пьотр Ковальський – які продовжують її справу в університеті м. Ополе, де нею була започаткована перша в Польщі кафедра фольклористики.

Слід зазначити, що Д. Сімонідес належить до відомих польських славістів, протягом багатьох років вона очолювала польську фольклористичну секцію при Польському комітеті славістів, є почесним членом Міжнародної комісії з дослідження слов'янського фольклору при Міжнародному комітеті славістів, учасником багатьох міжнародних конгресів славістів, зокрема і IX МЗС, який відбувся 1983 року в Києві, де разом з нею серед членів польської делегації була також її учениця Тереза Смолінська, яка сьогодні очолює кафедру фольклористики Опольського університету. Це була тоді перша моя зустріч з відомою польською фольклористкою. Своїх учнів Д. Сімонідес направляла до ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, з яким вона співпрацює багато років, вважаючи його одним із провідних центрів народознавчої науки в Україні.

Вона неодноразово бувала в Києві і як сенатор РП, член урядових делегацій, опікувалася також долею поляків в Україні.

Перебуваючи на найвищих щаблях влади, Д. Сімонідес завжди пам'ятала про актуальність народознавчих досліджень, підтримала ініціативу створення в Польщі Інституту Оскара Кольберга, усіляко сприяла розширенню видавничої дільності Польського народознавчого товариства, була членом журі фольклористичних конкурсів та фестивалів у рідній Сілезії, підтримували польську науку, яку сама репрезентувала, на європейських рівнях. Дослідниця врятувала від розпорошення бібліотеку відомих польських фольклористів Юліана Кшижановського та Гелени Капелусь, адже під час повені в Ополе, яку вона пережила, їй довелося втратити власний книгозбірню у затопленому будинку.

Д. Сімонідес удостоєна багатьох урядових нагород і відзнак Польщі та інших країн, їй було присуджено звання почесного

http://www.etnolog.org.ua

доктора Опольського університету, її наукова діяльність широко знана в багатьох країнах Європи, вона виступає з лекціями в багатьох університетах Німеччини, Швейцарії, Бельгії, є постійним автором багатотомного видання «Енциклопедія казок» у Геттінгені, шанована Німецьким фольклорним архівом у Фрайбурзі.

Її дослідницькі інтереси завжди мали конкретну мету, більшість її праць стосувалася дослідження регіону Сілезії, польсько-німецького пограниччя, зокрема народних оповідань та казок. Регіональне дослідження фольклору Д. Сімонідес вважала пріоритетним, вона на власному практичному досвіді доводила концепцію «локальності», ідею «малих батьківщин» у Європі,

Професор Д. Сімонідес є автором понад 20 видань, серед яких частина присвячена дослідженню народної прози, її функціонуванню та традиціям виконавства.

Одна з її перших книжок «Сучасна сілезька народна проза» (1969) стала подією для польської фольклористики та етнології, тут уперше розглядався типологічний зв'язок між оповідачем і текстом. Вона започаткувала у фольклористиці нові методи дослідження та підходи, зокрема соціологічні та антропологічні. Не випадково невдовзі за її редакцією вийшла книжка «До проблем соціології фольклору» (1977). Опольська фольклористична школа, засновником якої вона стала, – це не лише численні польові дослідження сучасного фольклору Сілезії, це також досягнення теоретичного характеру. За її участю кафедра фольклористики опублікувала низку видань, присвячених проблемам сучасної народної культури: «Фольклористика. Дилеми та перспективи» (1995), «Фольклористика в контексті етнології та інших суспільних наук», «Поняття фольклору в європейській науці», «Сучасний фольклор дітей та підлітків» (1976), «Книжка народного гумору» (1981). Можна було б окремо представити ґрунтовні праці її учнів, співробітників кафедри, – Т. Смолін-

http://www.etnolog.org.ua

ської, П. Ковальського та ін. Слід зазначити, що сучасна польська культурна антропологія, весь коплекс етнологічних дисциплін, будується на багатьох її починаннях, методах і засадах. Людина як носій народних традицій, як представник власного народу, свого міста чи села для неї завжди є не тільки цікавою для дослідження та спілкування, але й становить найвищу вартість. Д. Сімонідес як сенатор завжди залишалася зі своїм народом, цьому сприяли і її власна доля, її діяльність як визначного польського фольклориста, що продовжується в нових завжди актуальних та цікавих публікаціях, у її учнях, які зміцнюють позиції польської фольклористики на слов'янських та європейських обріях.

Її науковій діяльності було присвячено спеціальний випуск журналу «Literatura Ludowa» (3, 2008). У журналі «НТЕ» в номері, присвяченому польській етнології, читачі можуть ознайомитися також з її статтею «Меморати та фабулати». Розмова, яка подається нижче, з пані професором Д. Сімонідес відбулася у Вроцлаві під час міжнародної наукової конференції «Поляки поза кордонами Польщі на початку XXI ст.» у жовтні 2009 року. Сподіваємося, що вона зацікавить широке коло наших читачів.

http://www.etnolog.org.ua

Г. Б. Бондаренко

ДІАЛОГ З ДОРОТОЮ СІМОНІДЕС ПРО АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНОЇ НАУКИ В ПОЛЬЩІ

Розмова голови Національної асоціації україністів України, кандидата історичних наук, провідного наукового співробітника ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України Галини Бондаренко з професором, доктором габілітованим, сенатором 5-ти каденцій уряду Польщі Доротою Сімонідес

Г. Б.: **Сучасні явища глобалізації, культурної трансформації багатьма науковцями в Україні сприймаються як загроза культурній самобутності країни. Входження Польщі до Європейського Союзу, процес формування єдиного економічного та культурного європейського простору викликає подібні побоювання і в польських учених.**

Що Ви, як людина, яка має і науковий, і політичний досвід, думаєте із цього приводу?

Д. С.: Вступаючи до Європейського Союзу, ми передусім вивчали різні законодавчі документи і звернули увагу на те, що збереження національної ідентичності в країнах Євросоюзу не лише гарантоване потужною законодавчою базою, але й підтримується фінансово. Уважається, що культурні здобутки різних народів будуть збагачувати Європу, а не збіднювати її, протидіючи глобалізації та уніфікації, інакше цей процес був би небезпечним. Виділяються кошти на підтримку культурної спадщини різних регіонів, збереження місцевих мов, звичаїв та обрядів. Скажімо, уже ніде не розмовляють кельтською мовою, але в Євросоюзі є можливості для її відродження, не функціонує більше полабська мова, що побутувала колись у Пруссії, але є наміри її реконструювати, щоб відтворити звучання. Культур-

http://www.etnolog.org.ua

не багатство Європи має бути різноманітним, а не уніфікованим, і це дуже істотно.

Цікаво, що саме селяни, які з острахом дивилися на Європейський Союз, отримали найбільшу користь. Не приховую, що нашій державі також потрібні були кошти на будівництво доріг, автострад, мостів, на що вона отримала багато мільярдів. Сьогодні всі бачать, що Європейський Союз нам допоміг, а не зашкодив, бо в Польщі особливо боялися втратити національну ідентичність.

Важливим є відповідний акт Європейського Союзу про верховенство національних законів над загальноєвропейськими. Кожний новий член Євросоюзу може так, як Ірландія, зробити припис щодо відповідного закону (ішлося про право на аборт), стосовно етичних та етнічних питань ця держава має власну думку, що вноситься до відповідного протоколу при вступі до Євросоюзу.

Наша держава нічого не мала декларувати при вступі, адже Польща, як і Україна, уже понад тисячу років у Європі, ми завжди мислили по-європейськи, хоча тільки зараз стали складовою Європейського Союзу.

Г. Б.: **Пані професор, скажіть, чи можете Ви якось визначити державні пріоритети в гуманітарній сфері, зміни, які в ній відбулися за час Вашого перебування на державній посаді?**

Д. С.: У Польщі, як і в інших країнах, де відбувалися процеси демократизації, нашим обов'язком стало відстоювання інтересів особи, а не суспільства, яке мало стати дійсно громадянським, таким, щоб місцева влада могла щось вирішувати. Якщо місцева влада не хоче перейменовувати якусь вулицю, то так і має бути; її право також вирішувати, що будувати: лікарню чи школу. Якщо йдеться про суспільні речі, то ми прагнули досягти тих п'яти європейських стандартів, які захищають людину. Це, власне, Декларація прав людини та свободи вибору, Конвенція Ради Європи про охорону прав національних меншин та свободу віроспові-

http://www.etnolog.org.ua

дання, Європейська конвенція про регіональні мови. Кожен має право на визнання своєї регіональної мови та користування нею, і держава повинна створити умови для підтримки мов усіх національних меншин. Ми в Польщі ввели, крім згаданої Конвенції Ради Європи, додаткову Постанову про національні меншини. Якщо ж говорити про гуманітарний бік, то в Польщі побудовано низку лікарень служби охорони здоров'я, що мають бути доступними для всіх. Одночасно діє мережа приватних медичних закладів, створення яких підтримано урядом, що займався приватизацією окремих сфер. Наприклад, якщо якась установа збанкрутувала, а хтось хоче її купити, то влада веде перемовини з покупцем про працевлаштування людей для того, щоб не було значної кількості безробітних. Ще одна проблема, яку ми намагаємося вирішити, – це проблема дошкільних дитячих установ, яких існує замало. Щоб жінки, які народили дітей, могли працювати й повернутися до своєї професії, мають працювати ясла. Та крім цього, важливо змінити ментальність, аби чоловіки допомагали з дітьми, а жінки змогли працювати за своєю спеціальністю. Щодо ментальності, то сьогодні найскладніше змінити колишню «радянську» на нову.

Г. Б.: **Мені здається, що населення Польщі було менше вражене «радянською ментальністю», ніж країни колишнього Радянського Союзу. Але у зв'язку зі сказаним Вами вище хочу запитати, чи переглядалися на державному рівні системи освіти та виховання, чи реформувалися програми шкільної та вищої освіти, чи видавалися нові підручники?**

Д. С.: Безперечно, відбулася реформа всієї шкільної освіти. Це важливо, бо раніше було восьмирічне навчання, а за ним – дворічне, після якого отримували атестат і можна було вступати до вузу. Усе це змінено, тепер – чотири роки початкової школи, потім – гімназія, ліцей, де складають іспити на атестат, а затим – вступні іспити до університету. При цьо-

http://www.etnolog.org.ua

му зреформовано і спосіб навчання: є нові підручники, почали більше дбати про вивчення молоддю іноземних мов. Сьогодні без володіння трьома іноземними мовами неможливо знайти нормальну роботу. Польща підтримує тісні зв'язки з навчальними закладами Заходу, куди молодь виїздить за обміном. Реалізуються міжнародні програми «Еразмус», «Сократес», які дають змогу студентам навчатися протягом семестру в Італії, Франції, Німеччині, Англії та США; існує перспектива продовження освіти в згаданих країнах.

Г. Б.: **Чи знадобився Вам досвід науковця в політиці? За публікаціями, зокрема в спецвипуску журналу «Народна творчість та етнографія», знаємо Вас як висококваліфікованого фахівця з фольклористики, етнології. Чи не бракувало Вам юридичного, політичного досвіду?**

Д. С.: Багато чого мала навчитися сама, хоча Комісія, до якої я належала, займалася меншинами. Для мене як етнолога це було щось відоме. Представники етнічних меншин, з якими я зустрічалася під час поїздок, прагнули показати свою культурну відмінність. Будучи також членом Комісії з європейської інтеграції, брала участь в обговоренні питань генної інженерії, генетично модифікованих продуктів, медицини, зокрема, хто має видаляти зуби – стоматолог чи тільки хірург. Брала також участь у голосуванні, для сприяння входженню Польщі до Європейського Союзу мала ознайомитися з усім європейським законодавством. Вивчення законодавчих тонкощів, мови закону протягом сімнадцяти років роботи в парламенті так розширило мої знання, що в одному з інтерв'ю в пресі я сказала, що ввійшла до парламенту як професор етнології, а вийшла як професор усіх наук.

Хотілося б сказати і про вплив науки на суспільну свідомість. Так склалося, що я створила першу в Польщі кафедру фольклористики в Ополе, і ця кафедра потім розвинулася. Ми брали на стажування науковців із-за кордону, з інших універ-

http://www.etnolog.org.ua

ситетів, які приїздили до Польщі. Сучасна фольклористика, з одного боку, стала частиною етнології, а з другого – частиною культурології. Досліджуючи прояви народної культури всіх суспільних прошарків чи фольклору як народного знання (ми досліджуємо фольклор певних професійних груп: таксистів, лікарів, політиків, професорів), поступово входимо до культури, якою цікавляться всі. Вивчаючи обряди та звичаї, намагаємося встановити причини їхньої трансформації та змін, яку функцію вони виконують сьогодні, що означають. Вийшла друком моя книжка «Народна мудрість», де показано символізм народної культури, спрямований на те, щоб людина не залишалася самотньою, щоб відчувала підтримку спільноти тоді, коли втратить когось із близьких. Якщо люди танцюють під час обрядів, то це для того, щоб радіти і розділити свою радість з іншими, бо людина не може витримати тривалого перебування в напрузі, стресі. Тобто важливо зрозуміти, які з фольклорних явищ актуальні, чому одні побутують, а інші зникають.

У нас налагоджені зв'язки із Заходом. Співпрацюємо з «Енциклопедією казок» в Геттінгені, з американськими університетами, етнологами всього світу, з Польським народознавчим товариством, яке я очолювала протягом кількох років.

***Г. Б.:* Чи досліджує польська фольклористика нові форми комунікації?**

Д. С.: Коли ми бачимо, що замість традиційних вечорниць люди їдуть на дачу, і там усі збираються на гриль, то це вже є формою потреб нової спільноти, нових знайомих. Якщо раніше на хрестини дитину могли нести лише рідні, то тепер можуть колеги по роботі. Видно, що наші зв'язки з колегами є ближчими, ніж з рідними, які проживають десь далеко. Бачимо, що змінилося в нас, у цих зв'язках, у нашій культурі повсякденності, і це антропологія повсякдення.

http://www.etnolog.org.ua

Г. Б.: **Важливим завданням сучасної української гуманітарної науки є створення правдивого образу народу, нації. Зміна жорсткої ідеологічної цензури, що панувала в науці, на вседозволеність часто призводить до порушення наукової етики через комерційний інтерес до певних фольклорно-етнографічних тем (еротики, гендерних взаємин, етнопсихології). Чи можете прокоментувати питання етичності та комерціалізації сучасних польських наукових досліджень? На таку думку мене навела назва одного з наукових польських видань із соціології – «Krach niewienności».**

Д. С.: Фольклор у його повному варіанті ніколи раніше не призначався для друку. У вузькому колі можна було собі дозволити розповісти якусь еротичну чи навіть вульгарну байку, але з матеріалів, що йшли до друку, все це вилучалося. Так само, як і в живому побутуванні фольклору: «міцні» слова, солоні жарти на весіллі одразу змовкали, коли входила дитина чи ксьондз. Тобто у виконавця була автоцензура. А тепер, коли щось опублікуємо без купюр, це може потрапити до рук і дитини, і ксьондза, і літніх людей. На все це сьогодні впливає комерція. Наприклад, я завершила роботу над книжкою «Народна візія світу». І думаємо з видавцем, яку назву обрати, щоб книжку купували. Назву «Народна візія світу» я дала для того, щоб люди знаходили відповіді на запитання: звідки все виникло? Як Бог створив світ, чому люди голодні, або чому чоловік має кадик. Півбіди коли заради комерції змінюємо назви книг, гірше, якщо з фольклору вибираємо тільки окремі речі. Романтики XIX ст. не видавали анекдотів, уважаючи, що народ не зіпсований, не п'є, кохає лише платонічно, а з кожного нещасливого кохання одразу постає чудова пісня. Як можна псувати фолькльор бридкими анекдотами? Звісно, така картина не відповідає дійсності, наш народ мав розвинену сміхову культуру. Нещодавно я видала збірку вибраних анекдотів.

http://www.etnolog.org.ua

Г. Б.: **З досвіду роботи польських громад на пострадянському просторі видно, що Польща добре опікується своєю діаспорою. Які форми роботи, крім фінансової підтримки, ви проводите сьогодні в цій сфері?**

Д. С.: Думаю, що Польща підтримує поляків за межами країни більше морально, ніж фінансово, бо нині, у період кризи, таких можливостей не маємо. Але сьогодні ми звернулися до різних місцевих органів влади, до маршалків і воєвод, щоб, наприклад, родини запрошували польських дітей з Казахстану на свої терени і щоб знаходили місцеві кошти для їх утримання. Стало традицією приймати дітей з діаспори на Різдво. Так виникли чудові дружні зв'язки. Утім, здійснити репатріацію ми ще не готові, та й не всі захочуть. Я дотримуюсь думки, що кожен, там де мешкає і працює, повинен інтегруватися в державу проживання, не асимілюючись при цьому. У Конвенції Ради Європи особливо підкреслено, що меншина не має бути причиною зародження конфліктів, вона має шанувати право більшості. Якось прийшов до мене студент, який хотів стати польським лікарем, але в Литві, то я йому сказала, що передусім він має бути лікарем для хворих, а не для поляків, литовців чи росіян, а найголовніше – хорошим лікарем. Те саме вийшло з польською католицькою місією. Душпастирство існує для того, щоб допомагати віруючим, а не для поширення польськості, бо для Бога немає значення, якої національності людина.

Г. Б.: **Чи є у Вас хобі?**

Д. С.: Хобі – це мій чоловік, з яким ми разом 56 років. Утім, моїм захопленням є насамперед класична музика. Завдяки чоловікові в нас чудова колекція, іншої музики не визнаємо. У нас троє правнуків, четверо внуків, а також не бачу свого життя без спілкування з людьми.

Переклад з польської Л. К. Вахніної

http://www.etnolog.org.ua

РЕЦЕНЗІЇ ТА ОГЛЯДИ

І. Є. Головаха-Хікс

ПІДРУЧНИК ЗІ СЛОВ'ЯНСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ В КАНАДІ

Kononenko N. Slavic Folklore: a Handbook. – Westport (Connecticut); London: Greenwood Press, 2007. – 209 pp.

Протягом XX ст. слов'янська фольклористика через тогочасні історичні обставини розвивалася, не маючи активного діалогу зі світовою фольклористикою, формуючи власні напрями, шляхи розвитку та пріоритети. Унаслідок цього більшість концепцій і методів, запропонованих слов'янськими вченими, залишилися невідомими поза їхнім світом. Лише окремі теорії та прізвища набули світового визнання. Безумовно, кожен фольклорист знає праці М. Азадовського та В. Проппа, на які постійно посилаються у своїх доповідях і статтях сучасні американські, німецькі, фінські дослідники. Але більшість досліджень і, що особливо прикро, величезні масиви фольклорних матеріалів ніколи не перекладали, тож вони поширилися у світовій фольклористиці менше, ніж тексти індіанців або австралійських аборигенів, які принаймні вивчали та перекладали західноєвропейські й американські дослідники.

Так само західні концепції до середини 1990-х років були маловідомі в середовищі слов'янських дослідників (особливо у східнослов'янській фольклористиці). Протягом десятиріч слов'янська та західна науки розвивалися паралельно, і до сьогодні тексти слов'янського фольклору не є основою теоретичних досліджень західних фольклористів. А теоретичні концепції, популярні в слов'янському світі, практично не відомі на Заході.

http://www.etnolog.org.ua

Розвиток фольклористики й етнології у слов'янському середовищі, особливо фіксація традиційних прозових і музичних жанрів, відбувався протягом усього XX ст. надзвичайно активно. Збирачами та дослідниками кінця XIX – початку XXI ст. зафіксовано величезний масив фольклорного матеріалу та інформації щодо виконавців і осередків. Починаючи із середини XIX ст., учені, письменники, діячі культури та збирачі активно опрацьовували народну творчість. Інтерес до фольклору був жвавим за різних історичних часів та обставин не лише в середовищі науковців. Так склалося, що він завжди перебував у центрі соціально-політичного та культурного життя – або як шлях до романтизації народу за посередництвом його творчості, або як засіб політичної пропаганди, або як свідчення національної ідентифікації та джерело гордості нації. Тому слов'янські вчені завжди надавали перевагу фіксації «монументальних» традиційних жанрів: казок, легенд, балад, історичної епіки.

У середині 1990-х років слов'янські фольклористи й етнологи активно долучилися до світового наукового життя, праці західних учених почали перекладати, а ідеї слов'янських науковців пропагувати у світі. Однак і сьогодні слов'янський фольклор залишається маловідомим на Заході. Майже не існує фундаментальних теоретичних досліджень, присвячених слов'янській фольклористиці. Бракує також підручників, за якими студенти й аспіранти могли б вивчати історію та теоретичні питання слов'янських фольклору і фольклористики.

Саме тому підручник «Слов'янський фольклор», виданий канадською науковицею Н. Кононенко у 2007 році (*Кононенко Н.* Слов'янський фольклор: Підручник. – Вестпорт (Коннектикут); Лондон: Грінвуд Прес, 2007. – 209 с.), є надзвичайно важливою публікацією як для західної фольклористики, так і для слов'янської науки. Насамперед це видання стає в пригоді вченим, які цікавляться історією слов'янської фольклористики, теорією традиційного фольклорного жанру, а також

http://www.etnolog.org.ua

загальними питаннями слов'янських фольклористики та етнографії. Крім того, воно може знадобитись усім, кому небайдужі історія, культура й етнографія слов'янських народів. Ця книга не є популярною, бо передбачає знання слов'янської історії та розуміння фольклористики як наукової дисципліни. Підручник розрахований не на широку аудиторію, а, радше, на фахових науковців, викладачів, студентів і аспірантів. Цікавим він є й для слов'янських учених, оскільки дає можливість побачити, як вітчизняну науку сприймають на Заході.

Структуру «Слов'янського фольклору» побудовано в такий спосіб, щоб допомогти читачеві повільно ввійти у світ слов'янської фольклористичної спадщини, зрозуміти слов'ян як етнічну єдність, ознайомитися з історією релігії (зокрема з її найдавнішими формами) та скласти уявлення про жанрову класифікацію аналізованого фольклору. Підручник складається з п'яти частин, чотири з яких – теоретичні.

У «Вступі» (перша частина) авторка подає загальну характеристику слов'ян, ознайомлює читача зі слов'янською міфологією та первісними формами релігії.

Другу частину – «Визначення та класифікація» – присвячено фольклорним жанрам, особливу увагу приділено епічним і прозаїчним. Ця частина акцентує увагу переважно на східнослов'янському фольклорі, зокрема на жанрах і текстах українського та російського походження. У цьому полягає один з недоліків підручника – південному та західному слов'янському фольклору приділено значно менше уваги.

Третя частина «Приклади та тексти» є своєрідним додатком, який ілюструє теоретичні положення перших двох частин. Ця частина є особливо цікавою для студентів і аспірантів, які вивчають культуру, фольклор, етнографію слов'ян, а також для всіх, хто бажає ознайомитися зі слов'янським фольклором. Авторка наводить коментарі до кожного з текстів, які допомагають читачеві краще зрозуміти культурний та історичний контексти.

http://www.etnolog.org.ua

Найцікавішою, на наш погляд, є четверта частина – «Дослідження та підходи». Тут особливу увагу приділено науковим школам, методам і підходам, а також збирацькій діяльності слов'янських фольклористів. Ці питання розглянуто в історичній динаміці: дорадянська та радянська фольклористика, пострадянська наука в слов'янських країнах, які або входили до складу Радянського Союзу, або перебували під його ідеологічним контролем. Слід зазначити, що увагу приділено лише розвитку фольклористики в країнах, що входили до складу Радянського Союзу. Авторка аналізує як розвивалася фольклористика в XIX ст., у дорадянські часи на початку XX ст., пояснює, у чому полягав негативний вплив тоталітаризму на розвиток фольклористичної науки. Крім того, Н. Кононенко дослідила причини популярності тих чи інших жанрів серед фольклористів і збирачів фольклору.

Досить важливим є той момент, що авторка аналізує фольклор у культурному та історичному контексті. Особливо виразно це виявилося в останній, п'ятій частині підручника, яка називається «Контекст». Тут фольклор розглянуто як складник музичних, прозових, поетичних, драматичних творів і кінематографа. Ця частина більша, ніж попередні, вона орієнтована на загальну читацьку аудиторію.

Слід зауважити, що «Слов'янський фольклор» – це насамперед підручник, завданням якого є скласти у студентів уявлення про фольклорну традицію слов'янських народів, ознайомити їх із жанровою класифікацією і актуальними теоріями та концепціями. Головною аудиторією цього підручника є студенти й аспіранти, яких цікавлять історія, культура, релігія та фольклор давніх і сучасних слов'ян. Підручник є важливим кроком у сфері обміну культурно-науковим знанням між західними та слов'янськими фольклористами.

http://www.etnolog.org.ua

М. Ю. Карацуба

НОВЕ СЛОВО В УКРАЇНСЬКО-ХОРВАТСЬКИХ ЛІТЕРАТУРНИХ ВЗАЄМИНАХ

Цього року у видавництві «Književni krug» («Літературне коло»), що в м. Спліт (Хорватія), вийшло друком монографічне дослідження «Ukrajinsko-hrvatske književne poredbe» («Українсько-хорватські літературні порівняння») українського науковця Є. Пащенка, який живе та працює в Хорватії. Видання можна охарактеризувати як ґрунтовну працю, що має на меті простежити кількасотрічні літературні контакти між українцями та хорватами. Об'єктом дослідницької уваги автора стали як значні історично-культурні періоди (скажімо, Ренесанс, бароко, Просвітництво, деякі етапи літературного процесу в XIX ст. та XX ст., що тривали десятиліттями), так і окремі, проте показові явища у художніх доробках хорватських та українських письменників і культурних діячів, які є важливими з позицій сучасної славістики, зокрема славістичної компаративістики.

Варто погодитися з думкою рецензентів книги Є. Пащенка д-ра Цвєти Павлович та д-ра Бориславa Павловського, що монографія «Українсько-хорватські літературні порівняння» – ґрунтовне дослідження, метою якого є задоволення потреби фахівців-філологів – кроатистів і україністів – у детальному та поетапному аналізі недостатньо розробленої на сьогодні теми українсько-хорватських взаємин у світлі різних сучасних наук – історії, культурології, літературознавства, подекуди мовознавства. Останнє потребує окремого коментаря.

У першому розділі «Ukrajinski prostor» («Український простір») автор розглядає основні етапи розвитку української літературної мови, дослідник свідомо проводить паралелі між становленням суспільного та культурного статусів української (малоросійська → українська) і хорватської (дубровницька, або

http://www.etnolog.org.ua

сербохорватська, → хорватська) мов і літератур. Промовистими є назви підрозділів першої частини книги, де автор концентрує увагу на локальних питаннях у межах проблеми: «Шляхи і доля української літературної мови», «Із хронології забороненого українства», «Українсько-хорватське знайомство через переклади: ім'я і текст», «Хорватська література в українському компаративному вивченні». В останньому підрозділі, який ми вважаємо дуже цінним з наукового погляду, дослідник висвітлює окремі етапи порівняльного вивчення хорватської та української літератур у літературознавчій науці протягом останніх двох століть.

Наступні розділи книги відкривають читачеві нові сторінки українсько-хорватських літературних взаємин – від давніх часів (Ренесанс і детальніше – доба бароко) до XX ст. Так, другий розділ «Od baroka do romantizma: mitovi i realnost» («Від бароко до романтизму: міфи і реальність») присвячено розгляду важливих етапів становлення та розвитку літературного процесу в Україні та Хорватії в досліджуваний період. Як окрему проблему, якій приділено чималу увагу, розглянуто ідею слов'янської єдності на різних етапах її функціонування в хорватів: виникнення → панування → згасання.

Аргументованим є висновок автора монографії стосовно того, що з усіх слов'янських культур саме в хорватській простежується особлива популярність ідеї слов'янської єдності. Переконливими є приклади, що їх наводить дослідник, залучаючи фактичний матеріал з літературних процесів різних стильових епох – ренесансного, барокового, просвітницького славізму, іллірізму в XIX ст. Детальне вивчення історичної ситуації, що сформувалась у Хорватії протягом окремих періодів, дає підстави погодитися з думкою Є. Пащенка, що константність міфологеми славізму пояснюється особливостями геополітичного становища, державного та культурного устрою хорватського суспільства. Цінними є також спроби порівняльного аналізу функціонування славізму в різних культурних середовищах – панру-

http://www.etnolog.org.ua

сизму, сербського русофільства та хорватського славізму, який, як і український у XIX ст., передбачав рівність слов'янських народів. Найяскравіше цей процес простежується, на нашу думку, саме в XIX ст., де показовим є іллірізм у хорватів. Зауважимо, що дослідник розглядає це питання в підрозділі «Ідеї славізму в українській і хорватській літературі XIX ст.» (друга частина книги). На противагу розгляду ідеї славізму в хорватів і українців, у підрозділі «Національна ідентифікація у світлі імагології» Є. Пащенко досліджує процес формування національного ідентитету обох народів у зіставному плані; показовими тут стають культурні постаті Шіме Любича та Миколи Костомарова.

Об'єктом аналізу в третьому розділі «Ukrajinski kontekst u 20 stoljeću» («Український контекст у XX ст.») є конкретні постаті літературних діячів у двох культурних середовищах – українському та хорватському, а також спільні тенденції у формуванні літературного процесу XX ст., які дають підстави для здійснення важливих узагальнень компаративного характеру. Ідеться про бачення постаті хорватського культурного діяча В. Назора з української перспективи, про окремі аспекти функціонування усної політичної літератури в Україні (1917–1931). Розглянуто й пізніший період – 1930-ті роки (як пише автор, віртуальність і реальність у художніх зразках періоду) – у світлі історичних і культурних уявлень хорватів та українців. Далі висвітлено соцреалістичний контекст хорватського модернізму – важливого періоду в історії хорватської літератури. Одним з найцікавіших і найоригінальніших питань, які порушує автор монографії в межах третього розділу, на нашу думку, є аналіз перекладу творчого доробку Марина Држића (хорватського автора ренесансної доби) в Україні – як приклад залучення зразків хорватської літератури «старого Відродження» до «нового Відродження» українських шістдесятників.

Останній, четвертий, розділ дослідження під красномовною назвою «Pogled u budućnost» («Погляд у майбутнє») при-

http://www.etnolog.org.ua

свячено проблемі формування напрямів подальшого компаративного аналізу літературного процесу в досліджуваних країнах слов'янського регіону у світлі ідей сучасної компаративної науки, зокрема імагології, а також із позицій перекладознавства, яке стає перспективною галуззю в розвитку хорватської україністики й української хорватистики. Важливими видаються авторові також майбутні порівняльні студії на базі українського та хорватського матеріалу щодо різних хронологічних періодів, враховуючи близькість історичної долі українського і хорватського народів як націй, що формуються після розпаду країн-імперій (СРСР і СФРЮ).

Підсумовуючи, варто висловити декілька міркувань щодо структури та змістового наповнення монографічного дослідження. Запропоновані назви розділів книги дають повне уявлення про їхній зміст. Структура монографії є оригінальною, враховуючи широкий спектр питань, що їх порушує дослідник. Звертаючись до змісту, слід зауважити широке й аргументоване залучення авторських коментарів, екскурсу до історичних подій в Україні та Хорватії, які дають змогу зрозуміти (зокрема хорватському читачеві, на якого й розраховане видання) причинно-наслідковий зв'язок фактів із громадського та культурного життя країн у різні історичні періоди.

Варто відзначити також високий науковий рівень монографії, ґрунтовну обізнаність автора із сучасною термінологічною базою, широкий спектр розглянутих питань з різних дисциплін – культурології, історії формування мов, перекладознавства, компаративістики.

Безперечно, таку глибоку наукову розвідку можна вважати новим словом у сучасному славістичному літературознавстві, важливою сходинкою в розвитку компаративістичної науки. Враховуючи актуальність запропонованого видання, радимо фахівцям-славістам, насамперед компаративістам і кроатистам, ознайомитись із цією цікавою монографічною працею.

http://www.etnolog.org.ua

І. С. Огієнко

АКТУАЛЬНА ПРАЦЯ, ПРИСВЯЧЕНА БОЛГАРАМ ОДЕЩИНИ

Праця В. О. Колесник «Говорът на българите в Криничне (Чушмелий). Бессарабия. Речник» (серія «Български говори в Украйна». Вип. 4. – О.: Друк, 2008. – 376 с.) присвячена дослідженню сучасного стану лексичного складу болгарської говірки с. Криничне (Чушмелій). Книга містить вступну статтю, словник, додатки та перелік інформаторів.

У вступній статті «Маркери однієї сиртської говірки в Бессарабії» (с. 3–10) викладено інформацію про заснування і сучасний стан села Криничного Болградського району Одеської області, охарактеризовано місцевість Сирта в Болгарії, переселенці з якої заснували це село в 1813 році. Описано сиртські говірки болгарської мови та виокремлено фонетичні, морфологічні й лексичні особливості говору с. Криничне. Дослідниця наголошує, що в говірці Криничного є значна кількість лексем тюркського походження, які в літературній болгарській мові вживають украй рідко.

В основній частині праці (с. 11–352) представлено лексичний склад говірки Криничного. Актуальність дослідження полягає в тому, що тут уперше здійснено повний опис лексичних особливостей цього говору. Словникові статті мають таку структуру: слово, його фонетичні варіанти (якщо є), граматична характеристика, походження (якщо слово запозичене), відповідники в болгарській літературній мові, переклад українською мовою, контексти вживання. Важливість словника полягає й у тому, що тут не лише представлено лексеми говірки Криничного, а й дібрано до них відповідники з болгарської літературної мови та зроблено переклад українською. До кожного слова додано багатий ілюстративний матеріал.

http://www.etnolog.org.ua

Вражає те, що в говірці Криничного досить широко представлені запозичення з тюркських мов, зокрема й дискурсивні слова. Запозичення дискурсивних слів з однієї мови до іншої можливе лише за умови активних і тривалих мовних контактів у ситуації білінгвізму. Така ситуація існувала на болгарській мовній території упродовж 500 років.

Додатки, які складаються з двох частин, становлять значний інтерес для фольклористів і етнологів. У першій частині подано опис обряду весілля в с. Криничне і опубліковано низку весільних пісень (с. 353–357). Друга частина (с. 358–374) містить 24 тексти, тематика яких пов'язана зі святами, звичаями, історією, реаліями села (наприклад, «Трійця», «Моє село», «Родина Дукових», «Дев'ятикласниця», «Іспити», «Весна прийшла», «Вчителька», «Великдень» «Свята в Криничному» та ін.). Тексти записані з вуст інформаторів різного віку – від 1916 до 1994 року народження (с. 375).

Дослідження призначене для широкого кола спеціалістів з болгаристики, славістики та діалектології.

http://www.etnolog.org.ua

Т. П. Руда

СЛОВНИК ПУШКІНСЬКИХ ТОПОНІМІВ

О. С. Пушкіна, його творчість і його неперeсічну особистість здавна поважають, люблять, шанують і вивчають в Одесі. Із цим чудовим південним містом була пов'язана низка епізодів життєвої та творчої біографії поета: сюди він 1823 року переїхав з Кишинева, тут він писав свої романтичні поеми, звідси після конфлікту з М. Воронцовим його вислали до с. Михайлівське. В Одесі досить часто проводять наукові конференції, присвячені Пушкіну, видають монографії та статті, у яких досліджуються досі маловивчені аспекти його творчості.

У видавництві «Астропринт» 2008 року вийшла друком книга «Многоаспектная характеристика топонимов в творческом наследии А. С. Пушкина: Словарь» (далі – «Словарь»). Її автори – відомі вчені-лінгвісти Л. М. Гукова, доцент кафедри російської мови, і Л. Ф. Фоміна, доцент кафедри прикладної лінгвістики Одеського національного університету ім. І. І. Мєчнікова.

«Словарь» – це не перша спроба авторок виокремити та проаналізувати топоніми, що трапляються у творчій спадщині великого російського поета. У 2004 році було видано підготовлений ними словник «Художественная характеристика топонимов в творческом наследии А. С. Пушкина» (присвячений 75-річчю видатного мовознавця Ю. Карпенка). Ця книга отримала позитивні відгуки, однак авторки не вважали тему вичерпаною та продовжували текстологічне дослідження, а також працювали над вдосконаленням і доповненням теоретичної частини.

«Словарь» містить матеріал словника 2004 року, але значною мірою це нова робота. До появи обох зазначених праць Л. Гукової та Л. Фоміної словника пушкінських топонімів не

http://www.etnolog.org.ua

існувало, проте географічний діапазон (а отже, топонімічний простір) творчості Пушкіна величезний – це вся Російська імперія, від Петербурга і Москви й аж до Камчатки; це давні країни та міста (Іудея, Еллада, Рим), а також країни Західної Європи, Америка, Китай.

Топоніми – це визначення географічних назв, від континентів і частин світу до найдрібніших об'єктів. Деякі з них у пушкінських текстах супроводжуються визначеннями різного типу (логічними або художніми, поміж яких епітети, перифрази – тобто образні конструкції, що замінюють топонім, наприклад: «брега Енисея» – Сибір, «брега Невы» – Петербург), а також різноманітними розрізнювальними чи уточнювальними характеристиками (історичними, просторовими, номінативними тощо). І всі ці конструкції більшою чи меншою мірою відбивають особисту позицію автора, його емоційне ставлення до зображуваних об'єктів.

«Словарь» містить і короткі довідки про назви й історію місцевостей або будівель, згаданих у творах Пушкіна, про лексичні, фонетичні та граматичні варіанти топонімів, уживаних поетом. Подано також ілюстративний матеріал – цитати з художніх (поетичних, прозових, драматичних) творів, щоденників, історіографічних праць («История Петра», «История Пугачева»), нотаток, епістолярію тощо.

Наведемо приклад словникової статті (ми обрали коротку, однак є й значні за обсягом статті): «**Екатериноград** *ист.* Название города при впадении реки Малки в Терек по Военно-Грузинской дороге (ныне Транскавказской). Пушкин был в Екатериноградe 16–18 мая 1829 во время своего путешествия по Кавказу. 18 мая утром выехал в укрепление Пришиб, бывший наместническим городом, центром административно-территориальной единицы. *На другой день мы отправились далее и прибыли в Екатериноград, бывший некогда наместническим городом* (Путешествие в Арзрум, глава 1; VI, 615)».

http://www.etnolog.org.ua

Словник містить 930 статей, передмову, вступ, у якому викладено концептуальні засади видання, списки умовних скорочень і використаної літератури.

Жанр цієї праці автори визначають як твір феноменологічної (у своїй основі – текстоцентричної) лексикографії, мета якої – «лексикографічне відображення особливостей текстів, що належать певним мовним особистостям» (с. 32).

Видання відзначається прекрасним поліграфічним оформленням. Воно адресоване не лише фахівцям-філологам, а й широкому колу читачів, що цікавляться пушкінською творчістю. «Словарь» може бути використаний і в навчальному процесі – у курсі лекцій щодо проблем лінгвістики та поетики, під час підготовки курсових і дипломних робіт.

«Словарь» Л. Гукової та Л. Фоміної, без сумніву, є вагомим внеском у лексикографічну пушкініану, він містить цінний матеріал і для наукового та практичного вивчення творчості поета, і для дослідження стилістичних можливостей російської літературної мови.

http://www.etnolog.org.ua

О. О. Микитенко

ІЗ ХРОНІКИ СЛАВІСТИЧНОГО ЖИТТЯ

Презентація спецвипуску журналу «Народна творчість та етнографія», присвяченого македонській фольклористиці й етнології

В Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології (далі – ІМФЕ) ім. М. Т. Рильського НАН України 28 травня 2010 року відбулася презентація спеціалізованого випуску журналу «Народна творчість та етнографія», № 3 за 2009 рік (головний редактор Г. Скрипник), присвяченого македонській фольклористиці. Науковими координаторами видання стали О. Микитенко, Л. Ковтун (Україна) і Б. Ристовський, Л. Стоянович (Республіка Македонія).

Директор Інституту, академік НАН України Г. Скрипник зауважила, що цей номер журналу продовжує серію випусків, присвячених етнологічній науці інших країн, зокрема Франції, Польщі, Угорщини, Болгарії, Ізраїлю, Японії, і вперше знайомить українську наукову громадськість із фольклористикою та етнологією Республіки Македонія. Спеціалізований випуск є результатом наукової співпраці ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України та Македонської академії наук і мистецтв, зокрема Інституту фольклору ім. М. Цепенкова (м. Скоп'є); засвідчує, за словами академіка Б. Ристовського, піввікову історію співпраці українських і македонських славістів, фольклористів, етнографів. Журнал знайомить читачів з напрямами сучасної македонської етнології, акцентуючи увагу на актуальності вивчення македонської національної ідентичності, і розкриває нові перспективні аспекти наукового співробітництва в галузі народознавства. Серед авторів журналу – науковці Інституту фольклору ім. М. Цепенкова, Інституту старослов'янської

http://www.etnolog.org.ua

культури (м. Прилеп), Інституту македонської літератури й Інституту історії мистецтва і археології (обидва при Університеті ім. Святих Кирила та Мефодія, м. Скоп'є).

Надзвичайний і Повноважний Посол Республіки Македонія в Україні пан А. Спасеновський тепло привітав представників ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України й авторський колектив македонського номера журналу «Народна творчість та етнографія», висловив надію на подальший розвиток плідної співпраці українських і македонських колег, запевнивши, що Посольство Республіки Македонія в Україні її підтримуватиме.

Присутні з глибокою увагою заслухали виступ академіка Македонської академії наук і мистецтв Б. Ристовського, який висвітлив стан сучасних наукових зв'язків України та Республіки Македонія. Він також наголосив на значенні наукової співпраці, яка відбувається в межах проведення Днів науки України в Республіці Македонія та Республіки Македонія в Україні, запевнивши, що македонська сторона, зокрема він як голова Македонського комітету з питань македонсько-українського співробітництва, і надалі приділятиме постійну увагу розвитку наукових зв'язків між двома країнами. У цьому контексті Б. Ристовський передав Інституту двотомне видання Македонської енциклопедії, головним редактором якої він є, а також інші підготовлені ним останнім часом ґрунтовні праці, поміж яких є й присвячені доробку в галузі македоністики П. Драганова і Н. Вапцарова.

Посол з особливих доручень Міністерства закордонних справ України (далі – МЗС) В. Москаленко, вітаючи Інститут з виданням македонського спецвипуску, зупинився на тривалості історичного, державного та культурного співробітництва наших народів від часів Київської Русі й Охридської архієпископії, а також на тих перспективах і можливостях, які Україна та Республіка Македонія мають тепер як незалежні держа-

http://www.etnolog.org.ua

ви. Він розповів присутнім про важливі суспільно-політичні й громадсько-культурні заходи, які відбулися останнім часом або мають відбутися незабаром в обох країнах (установлення пам'ятників Тарасу Шевченку в м. Скоп'є і Клименту Охридському в м. Києві).

В обговоренні взяли участь і виступили решта учасників зібрання, які висловили щиру подяку за отримані у подарунок від директора ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України Г. Скрипник примірники македонського спецвипуску журналу «Народна творчість та етнографія», а також інші ґрунтовні видання Інституту та підготовлені ним компакт-диски.

Презентацію було висвітлено на телеканалі «УТР».

У презентації взяли участь: академік Македонської академії наук і мистецтв, іноземний член НАН України, головний редактор Македонської енциклопедії пан Б. Ристовський; Надзвичайний і Повноважний Посол Республіки Македонія в Україні пан А. Спасеновський; радник Посольства Республіки Македонія в Україні пані Н. Рушкова-Кршевінац; Посол з особливих доручень МЗС України В. Москаленко; радник МЗС України М. Ярмолюк; перший заступник головного вченого секретаря НАН України, доктор геолого-мінералогічних наук В. Ємельянов; провідний науковий співробітник Інституту слов'янознавства РАН, доктор філологічних наук, професор, академік Державної академії слов'янської культури Ю. Лабинцев (м. Москва); старший науковий співробітник Інституту слов'янознавства РАН, кандидат філологічних наук, доцент Л. Щавинська (м. Москва); завідувач кафедри слов'янської філології Інституту філології Київського національного університету ім. Т. Шевченка (далі – КНУ), кандидат філологічних наук, професор О. Паламарчук; доцент Інституту філології КНУ, доктор філологічних наук Д. Айдачич (Сербія); заступник голови Українського комітету славістів, завідувач кафедри історії та стилістики української мови Інституту філології,

http://www.etnolog.org.ua

доктор філологічних наук, професор Л. Шевченко; керівник культурно-просвітницького центру Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, учений секретар Українського комітету славістів, кандидат філологічних наук Н. Солонська; завідувач відділу Інституту мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України, учений секретар Українського комітету славістів, кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник Л. Даниленко; завідувач кафедри полоністики Інституту філології КНУ, Голова Міжнародної школи україністів, доктор філологічних наук, професор Р. Радишевський.

Ювілейна міжнародна славістична конференція в Белграді

У Белграді 8–11 вересня 2010 року відбулася 40-ва Міжнародна славістична конференція, організована Міжнародним славістичним центром Белградського університету, яка щороку традиційно проходить на початку вересня – «у дні Вука Караджича». Для обговорення було представлено широке коло проблем, об'єднаних у два блоки.

Лінгвістичні проблеми знайшли висвітлення в межах широкої теми «Два століття сучасної сербської літературної мови», з підтемами «Мова у літературі» та «Караджичева та сьогоднішня літературна мовна норма». Таку проблему цього року було обрано не випадково, адже в 1810 році в Будимі Сава Мркаль опублікував свою працю «Сало дебелого јера либо азбукопретрес», яка започаткувала впровадження реформи тодішньої сербської азбуки, успішне завершення якої завдячує В. Караджичу. Уже через чотири роки, у 1814, він видав у Відні першу сербську граматику, засновану на народній мові, під назвою «Писменица сербскога језика, по говору простога народа написана Вуком Стефановићем Сербианцем».

http://www.etnolog.org.ua

Висвітлення етапних подій у розвитку сербської мови, фольклору та літератури в широкому європейському контексті відбувалося також на літературознавчій, фольклористичній та історико-культурологічній секціях, що об'єдналися в межах проблеми «Сербська література та європейська література», яка, у свою чергу, також мала декілька підтем: «В. Караджич і європейська література», «Історичний розвиток сербської літератури» та «Місце сучасної сербської літератури у європейському літературному процесі». Така розгалужена проблематика була покликана привернути увагу до визначення ролі й місця сербської літератури в загальному європейському та світовому літературному просторі, ще раз наголосити на необхідності компаративного дослідження праць і діяльності Вука Караджича в контексті європейської літератури та в аспекті залучення ним передових ідей і наукового досвіду Європи. Розглядаючи зазначену проблематику, також прагнули показати, спираючись на сучасні засади гуманітарної науки, взаємозв'язок сербської, європейської та світової літератур як у синхронному, так і в діахронному розрізі – від давньої літератури, літератури ренесансу та бароко, просвітництва, романтизму, реалізму, модерну тощо – до літератури кінця XX – початку XXI ст.

У ювілейній 40-й Міжнародній науковій славістичній конференції взяли участь науковці з 14 країн. Присутні тепло вітали засновників Міжнародного славістичного центру при Белградському університеті, зокрема проф. д-ра С.-Ж. Марковича та проф. д-ра Н. Милошевич-Джорджевич. Конференцію урочисто відкрив декан філологічного факультету проф. д-р С. Грубачич та голова Міжнародного славістичного центру проф. д-р З. Бойович. На пленарному засіданні було заслухано такі доповіді: Н. Милошевич-Джорджевич (Белград) «*Деякі форми впливу В. Караджича на європейську літературу*», у якій ішлося про включення сербської народної літератури до

http://www.etnolog.org.ua

загальноєвропейського контексту; А. Петров (Пітсбург) «*Що значить присутність сербської літератури в європейській та світовій*», у якій порушено проблему співвідношення національної та універсальної літературних традицій не лише в суто літературознавчому, а й у лінгвокультурологічному, соціокультурному та аксіологічному аспектах; Ж. Станойчич (Белград) «*Щодо основ зміни глагольної діатези*»; П.-Л. Тома (Париж) «*Від Вука до Вука*», у якій доповідач зауважив, що нові сучасні мовні стандарти – хорватський, боснійський і чорногорський – є варіантами сербської штокавської вимови, хоча і декларують свій відхід від мовної норми В. Караджича, однак по суті вони повертаються до принципів, виголошених ним у XIX ст., а саме: «Пиши, як говориш, – говори, як чуєш».

На фольклористичній секції, яка традиційно проходила в межах літературознавчої, було заслухано 13 доповідей, що мали міждисциплінарний характер і були виголошені представниками різних наукових центрів Сербії, а також доповідачами з Італії, Німеччини та України. Повідомлення, якими розпочалася фольклористична секція, продовжили заявлену в пленарній доповіді Н. Милошевич-Джорджевич тему і були присвячені багатоплановій народознавчій діяльності В. Караджича в широкому європейському контексті. Так, у доповіді О. Микитенко (Київ) «*Вук Караджич як збирач та дослідник народних плачів*», присвяченій темі, яка, попри всебічне дослідження фольклорно-етнографічної діяльності В. Караджича, не була спеціально висвітлена, ішлося про те, як він відчув потреби етнологічної науки того часу та передбачив – вибором предмету, завдань і принципів наукового аналізу – тенденції майбутньої європейської етнології.

Предметом доповіді Б. Сувайджича «*В. Караджич та більш ранні фольклорні записи*» став розгляд класичних записів народних пісень, зокрема тих, що містяться у збірках Караджича, а також варіантів, які їм передували (у тому числі з Ерланген-

http://www.etnolog.org.ua

ського рукопису та збірника Ю. Богишича). На підставі порівняльного аналізу різночасового фольклорного матеріалу автор наголосив на винятковій гнучкості сербської усної традиції, яка, попри модифікаційні зміни, зберігала свої початкові форму та зміст, що може довести лише компаративне дослідження.

В історико-культурологічному повідомленні М. Пекича (Косовська Митровиця) «*Вук і православна богословська школа в Шибенику та Задарі (1819–1919)*» йшлося про те, як, попри сподівання, цей навчальний заклад не став для сербів з Далмації та Боки «Хіландаром на крайньому Заході»: учнів тут виховували в дусі, протилежному до поглядів Караджича, була заборонена народна мова та не визнавалася мовна реформа.

Діахронічний аспект значення діяльності В. Караджича, зокрема в Боснії та Герцеговині, висвітив у своєму виступі С. Кнежевич (Східне Сараєво) «*Рецепція діяльності Караджича у боснійсько-герцеговинській культурі*». Повідомленням «*Європейські зустрічі В. Караджича як літературна тема*» зацікавив присутніх Б. Златкович (Белград), який звернувся до матеріалів мемуарної літератури, щоденників, есе, спогадів і жартів про стосунки та зустрічі В. Караджича з більш чи менш відомими європейськими науковцями, письменниками, культурними та громадськими діячами.

Друге засідання було присвячене обговоренню питань входження сербської фольклорної традиції в європейську культуру, зокрема завдяки різночасовим перекладам і переспівам юнацьких пісень та народної лірики. Були також порушені більш конкретні питання вивчення та використання певних поетичних образів і форм у контексті європейських зацікавлень і досліджень. Зазначені питання висвітлено в таких доповідях: М. Ломи (Белград) «*Входження сербських народних юнацьких пісень до канону розуміння Гетем світової літератури*»; С. Алое (Верона) «*Переклади*

http://www.etnolog.org.ua

сербської народної епіки і лірики у російській поезії: деякі зауваження щодо стилю та метрики»; Г. Шуберт (Єна) «*Про переспіви та сприйняття південнослов'янської, переважно сербської народної поезії, в Німеччині*»; Я. Линди (Белград) «*Сербські народні пісні у перекладах чесько-німецького письменника Зигфрида Капера*»; К. Квас (Белград) «*Слов'янська антитеза та Віктор Гюго*»; Д. Петкович (Белград) «*Система епічних образів у контексті європейських теоретичних досліджень*»; В. Питулич (Косовська Митровиця) «*Сербські обрядові пісні на сторінках "Цариградського вісника"*»; С. Джорджевич (Белград) «*Фольклорист у полі: зміна методологічних парадигм експедиційних досліджень*».

Широке коло розглянутих питань, а також жваве обговорення, яким супроводжувалися засідання, засвідчили значний інтерес науковців різних країн до проблем фольклористики, показали нові аспекти та підходи у вивченні народної культури.

http://www.etnolog.org.ua

ТЕМАТИКА XV МІЖНАРОДНОГО З'ЇЗДУ СЛАВІСТІВ (МІНСЬК, БІЛОРУСЬ, 2013 р.)

1.0. Мовознавство

1.1. Етногенез і глотогенез слов'ян. Локалізація праслов'янського мовного простору і його структура. Праслов'янська мова у світлі міжслов'янських ізоглосних зв'язків. Слов'янська етимологія і ономастика. Балтослов'янські мовні взаємозв'язки. Слов'яно-германські, слов'яно-італійські, слов'яно-іранські та слов'яно-угро-фінські мовні відношення в минулому. Полісся в етногенетичних і глотогенетичних дослідженнях.

1.2. Ареалогія слов'янських мов. Міжслов'янські та слов'янсько-неслов'янські мовні контакти. Проблеми мовного пограниччя. Слов'янські мови в мовних союзах. Стан сучасних слов'янських діалектів. Слов'янська лінгвогеографія і діалектографія: здобутки та їхнє теоретичне осмислення.

1.3. Типологія мовних ситуацій у слов'янському світі. Стан сучасних слов'янських стандартних (літературних) мов. Внутрішні й зовнішні фактори у формуванні та трансформації слов'янських стандартних мов. Тенденції розвитку систем слов'янських мов на початку XXI ст. Слов'янський мовний світ і проблеми глобалізації. Мовна політика і еколінгвістика. Слов'янські літературні макро- і мікромови. Проблеми мовної ідентифікації та самоідентифікації. Змішане мовлення і його різновиди у слов'ян. Полілінгвізм у слов'ян і його наслідки. Соціолінгвістичні, психолінгвістичні та соціокультурні аспекти вивчення сучасних слов'янських мов і діалектів.

1.4. Типологія і порівняльне вивчення слов'янських мов. Фонологія і акцентологія. Граматика, словотворення і синтаксис. Проблеми слов'янської аспектології. Інновації в системах сучасних слов'янських мов. Слов'янська лексикографія і термінографія. Дискурсний аналіз сучасних слов'янських мов.

1.5. Сучасні теорії та методи вивчення лексичної семантики і фразеології. Мовні картини світу у слов'ян. Когнітивний, етнолінгвістичний, лінгвокультурологічний і лінгвопрагматичний підходи до вивчення лексики і фразеології слов'янських мов.

http://www.etnolog.org.ua

1.6. Комп'ютерні технології в дослідженні слов'янських мов. Корпуси слов'янських мов. Слов'янські мови й Інтернет. Створення ономастичних інтернет-ресурсів.

1.7. Слов'янська писемність на початковому етапі її формування. Кирило-Мефодіївська писемна традиція у слов'ян. Мова творів Кирила Турівського. Феномен «простої мови» у слов'янській писемності. Різні графічні системи фіксації слов'янських мов. Китабістика як розділ славістики.

2.0. Літературознавство, культурологія, фольклористика

2.1. Слов'янський переклад і міжслов'янський взаємопереклад. Роль перекладу в становленні старих, нових і сучасних слов'янських літератур. Соціокультурні, естетичні, мовні особливості міжслов'янського перекладу.

2.2. Глобальна детермінація в художній літературі слов'ян. Міжнародний і регіональний контексти слов'янських літератур. Міжлітературні слов'янські товариства, їхнє становлення та еволюція. Стильова диференціація художньої літератури слов'ян. Порівняльно-типологічні дослідження в слов'янському літературознавстві.

2.3. Слов'янські літератури в контексті європейського культурно-історичного процесу. Традиційне і новаторське у слов'янській прозі, поезії, драматургії. Присутність «зачинателів» («своїх» і «чужих») у художній свідомості сучасних слов'янських народів.

2.4. Питання напрямів у слов'янських літературах. Роль і значення іноземних впливів у їхньому генезисі й розвитку. Національна специфіка напрямів.

2.5. Слов'янська жанрологія. Жанри високі та низькі. Письменники відомі та забуті. Філософська, релігійна, політична і суспільна думка в літературній творчості. Місце письменника в літературному житті епохи.

2.6. Національна міфологія та її художнє конструювання в слов'янських літературах.

2.7. Slavia Christiania у відображенні поетичного епосу слов'янських народів. Синтез фольклору і біблійних традицій у

http://www.etnolog.org.ua

слов'янській культурі. Біблійні переклади. Біблійні алюзії в сучасних слов'янських літературах.

2.8. Діалог актуального художнього мислення з національною літературною класикою. Постмодернізм у просторі традиційного суспільства і класичної культури. Роль молодіжних субкультур у слов'янській літературі останніх років.

2.9. Трансформації в літературі та культурі кінця XX – початку XXI ст. Динаміка ідейно-художніх систем. Естетичне і етичне, національне та інтернаціональне у слов'янських літературах XX–XXI ст.

2.10. Багатомовність у слов'янських літературах: історична традиція і сучасність.

2.11. Слов'янський фольклор, міфологія та демонологія. Проблеми і перспективи компаративного дослідження фольклору. Народні вірування, обрядові практики й обрядовий фольклор: текст і контекст. Місце і роль фольклористичних досліджень в умовах глобальних соціокультурних змін. Традиційний фольклор і проблеми національної ідентифікації. Автентичний фольклор і відображення в ньому ментальних особливостей слов'янських етносів. Фольклор пограниччя і слов'янських діаспор. Сучасні форми фольклору; постфольклор. Взаємозв'язок і взаємодія традиційних і сучасних форм слов'янського фольклору.

3.0. Історія славістики

3.1. Міжнародні з'їзди славістів: традиції, досягнення, перспективи.

Теми для круглих столів

1. Скориніана у слов'янському та європейському контексті.
2. Мова, література, культура ВКЛ у слов'янському та європейському контексті.
3. Національні типи постмодернізму в слов'янських літературах.

http://www.etnolog.org.ua

Інформація про авторів

Бабій О. В. – експерт з програмної діяльності Польського Інституту в Києві.

Бондаренко Г. Б. – канд. іст. наук, пров. наук. співроб. Українського етнологічного центру Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології (далі ІМФЕ) ім. М. Т. Рильського НАН України, голова Національної асоціації україністів України.

Булаховська Ю. Л. – акад. Академії наук вищої освіти, д-р філол. наук, проф., пров. наук. співроб.-консультант Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України.

Вахніна Л. К. – канд. філол. наук, проф., зав. відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Головаха-Хікс І. Є. – наук. співроб. відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Жуйкова М. В. – д-р філол. наук, проф. кафедри прикладної лінгвістики Волинського національного університету ім. Лесі Українки.

Іванова Г. В. – учитель Київської середньої школи № 206.

Карацуба М. Ю. – канд. філол. наук, ст. наук. співроб. відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Кияк І. Б. – аспірантка кафедри полоністики Інституту філології Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

Микитенко О. О. – канд. філол. наук, пров. наук. співроб. відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Морозов О. В. – д-р. філол. наук, проф., зав. відділу слов'янських культур Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім. К. Крапіви НАН Білорусі.

http://www.etnolog.org.ua

Мушкетик Л. Г. – канд. філол. наук, пров. наук. співроб. відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Огієнко І. С. – канд. філол. наук, мол. наук. співроб. відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Раденкович Л. – д-р філол. наук, проф. Інституту балканістики Сербської академії наук та мистецтв, голова Комісії з дослідження слов'янського фольклору при Міжнародному комітеті славістів.

Радишевський Р. П. – чл.-кор. НАН України, д-р філол. наук, проф., зав. кафедри полоністики Інституту філології Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

Радуцький В. – д-р філософії (PhD), викладач коледжу «Мідрешет Ієрушалаїм», перекладач з івриту на українську та російську мови.

Руда Т. П. – д-р філол. наук, пров. наук. співроб. відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Халюк Л. С. – аспірантка відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Чебанюк О. Ю. – канд. філол. наук, наук. співроб. відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Червенко О. Б. – аспірантка відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

http://www.etnolog.org.ua

ЗМІСТ

Біля джерел слов'янської культури

Радуцький В. Деякі старозаповітні парафрази та алюзії в поезії Т. Г. Шевченка 3

Радишевський Р. П. Сарматсько-роксоланський дискурс української поезії XVII століття 29

Теорія та методологія славістичних досліджень

Жуйкова М. В. Вербальний код української гри «Горюдуб» на тлі її білоруських та російських відповідників 50

Чебанюк О. Ю. Сюжетотвірна функція концептів *життя – страждання – смерть* у жниварських піснях слов'ян 65

Бабій О. В. Мотив страху смерті у фільмах Анджея Вайди 74

Іванова Г. В. Символ як художній засіб творення цілісної картини світу в белетристиці Івана Давидкова (болгаро-українські паралелі) 85

Проблеми сучасної славістики

Раденкович Л. Деякі актуальні питання сучасної слов'янської фольклористики 98

Мушкетик Л. Г. Слов'янські та неслов'янські казкові антропоніми Українських Карпат 108

Кияк І. Б. Роль випадку і закономірності у становленні фантаста-філософа Станіслава Лема (до 90-річчя від дня народження письменника) 127

Халюк Л. С. Вплив акції «Вісла» 1947 року на суспільне та культурне життя українського населення в Польщі (за усними оповіданнями переселенців) 138

Огієнко І. С. Функціонально-семантичні особливості дискурсивного слова «*аман*» (на матеріалі текстів сучасних болгарських мас-медіа) 149

http://www.etnolog.org.ua

Міжнародні наукові проекти

Морозов О. В. Білоруський автентичний фольклор і постфольклор: національне й інтернаціональне 161

Вахніна Л. К. Сучасне бачення польсько-білорусько-українського пограниччя 179

Бондаренко Г. Б. Етнокультурні паралелі в пострадянському розвитку України та Білорусі 194

Персоналії

Булаховська Ю. Л. Максим Рильський як славіст (до 115-річчя від дня народження) 205

Червенко О. Б. До 100-річчя болгарського фольклориста академіка Петра Динекова 210

Руда Т. П. Пам'яті видатного славіста (до 90-річчя від дня народження Григорія Вервеса) 213

Вахніна Л. К. Дорота Сімонідес – знакова постать сучасної польської фольклористики 220

Бондаренко Г. Б. Діалог з Доротою Сімонідес про актуальні проблеми гуманітарної науки в Польщі 225

Рецензії та огляди

Головаха-Хікс І. Є. Підручник зі слов'янського фольклору в Канаді 232

Карацуба М. Ю. Нове слово в українсько-хорватських літературних взаєминах 236

Огієнко І. С. Актуальна праця, присвячена болгарам Одещини 240

Руда Т. П. Словник пушкінських топонімів 242

Микитенко О. О. Із хроніки славістичного життя 245

Тематика XV Міжнародного з'їзду славістів (Мінськ, Білорусь, 2013 р.) 253

Інформація про авторів 256

http://www.etnolog.org.ua

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

До XV з'їзду славістів

щорічник

Випуск 8, 2010

**Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України**

Редактор-координатор: *О. Щербак*
Комп'ютерна верстка: *О. Михолат*
Редактори: *Н. Ващенко, Н. Джумаєва, Т. Зубрицька, Л. Ліхньовська, К. Перконос, П. Рафальський, А. Рокицька, Л. Щириця*
Оператори: *І. Матвєєва, Д. Щербак*

Підписано до друку 18.03.2010. Формат 60x84/16
Гарнітура Minion Pro. Ум. друк. арк. 15
Обл. вид. арк. 12,77

Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології
ім. М. Т. Рильського НАН України