

УДК 398.2(=161.2=163.41):[81'37:159.953-027.522]](091)
DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld2024.23.149>

МИКИТЕНКО ОКСАНА

докторка філологічних наук, провідна наукова співробітниця відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID 0000-0001-7613-8557

МУКΥТЕНКО OKSANA

a Doctor of Philology, a chief research fellow at the Ukrainian and Foreign Folkloristics Department of M. Ryl'skyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID 0000-0001-7613-8557

Бібліографічний опис:

Микитенко, О. (2024) Фольклорний наратив як концепт колективної пам'яті: паралелі інтертекстуалізації української та сербської етнопоетичних моделей історичного досвіду. *Слов'янський світ*, 23, 149–182.

Mukytenko, O. (2024) Folklore Narrative as a Concept of Collective Memory: Parallels of Intertextualization of Ukrainian and Serbian Ethnopoetic Models of Historical Experience. *Slavic World*, 23, 149–182.

ФОЛЬКЛОРНИЙ НАРАТИВ ЯК КОНЦЕПТ КОЛЕКТИВНОЇ ПАМ'ЯТІ: ПАРАЛЕЛІ ІНТЕРТЕКСТУАЛІЗАЦІ УКРАЇНСЬКОЇ ТА СЕРБСЬКОЇ ЕТНОПОЕТИЧНИХ МОДЕЛЕЙ ІСТОРИЧНОГО ДОСВІДУ

Анотація / Abstract

Статтю присвячено розгляду двох важливих з погляду концептуалізації колективної пам'яті етносу етнопоетичних констант у сербській та українській фольклорній традиціях. Прикладом концептуалізації подолання колективної травми є показова для сербського фольклору традиційна етнопоетична константа, яку можна визначити як «топос незліченності». Це наративна модель неможливості перерахувати загиблих та передати страждання народу. Формула, що має літературне походження і прирівнює окрему смерть до прецедентної, відома, зо-

крема, і в парафразі Петра Негоша у 1850-х роках. Алюзії формули містяться майже в кожному сербському епічному творі, водночас додаткової актуалізації наративна модель набула під час Балканських війн початку ХХ ст., коли була широко представлена в усній традиції, також має алюзії в сучасному політичному дискурсі.

Український текст представляє модель традиційного наративного сюжету (АА №285), яка концептуалізує ідею 'непрощення' та 'покарання'. Міжнародний сюжет в українській традиції побутує в низці варіантів та позначається відповідними інтертекстуальними зв'язками, а також відомий як історично засвідчена дидактична «байка» Богдана Хмельницького (1656). Основним елементом сюжетної композиції наративу виступає діалог, що набуває значення узагальнення історичного досвіду та засвідчує тяглість фольклорної традиції.

Ключові слова: Україна, Сербія, фольклорний наратив, етнопоетична константа, інтертекстуалізація.

The article is dedicated to the consideration of two ethno-poetic constants that are important for the conceptualization of an ethnic group's collective memory in the Serbian and Ukrainian folklore traditions. A traditional ethno-poetic constant typical for Serbian folklore is a representative example of the conceptualization of overcoming collective trauma. It can be defined as the "topos of the uncountability." This narrative model reflects the impossibility of enumerating the dead or conveying the suffering of the people. The formula, which has literary origins and equates an individual death with a precedent one, is known, in particular, through the paraphrase of Petar II Njegoš in the 1850s. Allusions to this formula are found in almost every Serbian epic work; at the same time, the narrative model has gained renewed relevance during the Balkan Wars in the early 20th century and is widely represented in the oral tradition. The narrative model depicts allusions in the political discourse.

The Ukrainian text presents a model of a traditional narrative plot (AA no. 285 in the SUM classification: "a snake in the house"), which conceptualizes the ideas of 'unforgiveness' and 'punishment.' This international plot exists in the Ukrainian tradition in a number of versions and is marked by corresponding intertextual connections. It is also known as the historically documented didactic "fable" of Bohdan Khmelnytskyi (1656). A dialogue is a key element of the plot composition. It serves as a generalization of historical experience and testifies to the continuity of the folklore tradition.

Keywords: Ukraine, Serbia, folklore narrative, ethno-poetic constant, intertextualization.

Подолати минуле можна лише через розповідь
про те, що сталося.
Hannah Arendt

Вступ. Концептуалізація та інтертекстуальність фольклорних моделей як основна проблема нашого аналізу пов'язана із залученням теоретичного досвіду суміжних наук – фольклористики, етнології, культурної антропології, літературознавства, лінгвістики (зокрема, когнітивної та етнолінгвістики), що зумовлює міждисциплінарний характер розгляду. Антропоцентрична парадигма сучасної культурної антропології акцентує увагу на понятті дискурсу, у розумінні різних видів актуалізації тексту, розглянутих із погляду ментальних процесів і у зв'язку з екстралінгвальними чинниками [21, с. 162]. Одним з дискурсів є етнологічний аналіз. «Можна навіть стверджувати, – наголошував Ж. Деррида, – що етнологія як наука могла народитися тільки тоді, коли відбулося децентрування <...>. Цей момент є не тільки моментом філософського чи наукового дискурсу, він одночасно є політичним, економічним і технічним моментом. <...> Критика етноцентризму є умовою етнології. Етнологія, як і кожна наука, займає місце в межах елемента дискурсу. І це насамперед європейська наука, яка використовує традиційні поняття, незважаючи на те, що повинна з ними боротись. І, як наслідок, етнолог, незважаючи на те, хоче він чи ні, бо це вже не залежить від його вибору, приймає до свого дискурсу етноцентричні передумови. Цієї необхідності неможливо уникнути, бо вона не є історичною випадковістю» [41; 15, с. 463].

З етноцентричністю етнології обов'язково сполучається концепт як категорія лінгвософії [13], що визначається як результат поєднання значення з особистим та етнічним досвідом людини, завдяки якому створюється інваріантний узагальнений образ. Метою концептуального аналізу, котрий виходить з методології раціоналізму та функціоналізму, із залученням загальних наукових процедур формалізації,

ідеалізації та моделювання, є реконструкція когнітивних механізмів індивідуальної чи колективної свідомості, які опосередковують знання про об'єкти й результати внутрішнього рефлексивного досвіду [34, с. 7].

Особливо актуальними сьогодні стають проблеми, що впливають із комплексної репрезентації етнічної картини світу та відповідним чином впливають на формування концептуальної сфери, котра базується на національно-культурній специфіці сприйняття світу і характерному саме для цього народу погляду на світ. Етноцентрична концепція А. Вежбицької, що розглядає значення як ментальну сутність, виходить з позицій антропоцентричної та етноцентричної парадигм. Формування понять, стверджує Вежбицька, зумовлюється «етнопсихологічними аксіомами», – вони стають базовими в моделях окремих «семантичних всесвітів» [48–50]. Вивчення ментальності відбувається на рівні концептів, які відображають певний результат пізнання світу носіями мови. Уявлення про національний характер можна одержати шляхом аналізу культурно значущих концептів [4, с. 45].

Концептуалізації підлягають лише актуальні й найважливіші для певної культури поняття та лексеми, які стають темами фольклорної ідіоматики, значущими як носії культурної пам'яті народу, набуваючи значення стереотипу. Концепція стереотипу як «образу в людській голові» [44], коли стереотип виступає як згорнутий образ, з яким пов'язані позитивні або негативні емоційні комплекси, та відображає дійсність, яка сприймається чуттєво [4], стає продовженням концепту.

Концепт може бути вербалізований як окремими словами, словосполученнями, фразеологічними одиницями, так і цілими текстами. При цьому мовні тексти виступають як відповідні семіотичні втілення картини світу та її концептуальних систем. Відтак ідеться про концептуальну картину світу як систему понять про сукупність реалій довкілля та систему значень, що втілюються в ці реалії через слово-знак і

слово-концепт, коли національна концептуалізація реальності включає специфічні для тієї чи іншої культури аспекти світосприймання [13, с. 11–15]. Творення концептів етнокультурної свідомості відбувається з урахуванням ідіоматизації та з орієнтацією на їхнє надіндивідуальне вживання. При цьому дискурс, зокрема фольклорний, включає різноманітні константні моделі та традиційні різножанрові тексти, виступаючи як текст, взятий у подієвому аспекті. Життєвий контекст при цьому моделюється у формі типових ситуацій та відповідних ідіоматичних текстів. Дослідження фольклорної ідіоматики (у широкому розумінні слова) дозволяє простежити, «під кутом зору етносвідомості» ті чи інші відбитки культури народу, його традицій, звичаїв, обрядів та вірувань [33, с. 8].

Етнолінгвістика, яка досліджує типологію «реалізації пам'яті традиційної культури у сучасному дискурсі» [32, с. 355], розглядає фольклорний наративний текст у контексті аналізу «стереотипу/концепту мовної картини світу» [38, с. 356]. Польська школа когнітивної етнолінгвістики з середжується на семантичному потрактуванні стереотипу та виходить з положення, що стереотипи є складовою мовної картини світу, відтак лінгвістичне дослідження мовних структур неминує стає вивченням стереотипів [2]. Ставлячи знак «дорівнює» між стереотипом і концептом (пор. «мовний стереотип, або концепт»), Єжи Бартмінський зауважував, що на відміну від поняття, стереотип включає емоційний і прагматичний зміст, який є наслідком особистого та соціального досвіду людини [2, с. 403]. Втілюючи етнічний досвід спільноти, концепт набуває значення носія культурної пам'яті і стає найяскравішим вираженням культурної традиції народу [22, с. 142].

Типологія стереотипів будується на відповідній модальності, вирізняючи міфологічні уявлення та ідеологічні стереотипи [46, с. 32], які часто заступають одне одного. Процес стереотипізації вважається різновидом міфологічного

мислення, що входить у саме визначення «соціальної дійсності» та «соціальної пам'яті» традиції. Концепція «соціальної пам'яті» як традиції, що є сукупністю стереотипів, вважається інтерпретацією ідеї Броніслава Малиновського про роль міфу та традиції в культурі. У праці *Sex and Repression in Savage Society* («Стать і репресія в первісному суспільстві») (1927) Малиновський розглядає міф як функціональний елемент культури, що задовольняє базові біологічні потреби людини. Формування майбутнього «за лекалами минулого» як стереотипізація мислення актуальна саме для міфологічної свідомості, коли канонізація минулого має транслювати довершену модель, інсталюючи її в ментальні шаблони теперішнього та майбутнього і закладаючи в параметри колективної пам'яті певні архетипи, що стають актуальними в кризові моменти суспільного буття [36, с. 600].

Дослідники зауважують тенденцію міфологізації культурно значимих концептів в українській культурі, що у свою чергу зумовлює високий рівень їх етноцентричності [23, с. 115–117]. Про здатність стереотипів змінюватися залежно від історичних умов, зберігаючи при цьому стабільність, докладно писав Єжи Бартмінський. Базові стереотипи, сформовані в межах мовної картини світу, у мовній практиці підлягають інтенціональному пристосуванню до обставин та контексту. Поняття профільованості дозволяє з'ясувати певне протиріччя між твердженням щодо стабільності стереотипу та його змінністю залежно від дискурсу [2, с. 405], зокрема, у сучасних умовах російсько-української війни, коли «мову ненависті» визнано «зброєю, яку видали кожному при народженні». Конструювання «образу ворога», підкреслює Ольга Дубчак, стає «одним із дуже дієвих засобів» сучасного концептотворення, актуалізуючи семантику, коли «“чуже” дорівнює “не моє”, дорівнює “погане”, дорівнює “вороже”», і дає пояснення – бо такою є «сутність людської природи» [11, с. 18–28].

І тут ми знову входимо в етноцентричність дискурсу, оскільки вже саме протиставлення *свого* і *чужого*, визнане однією з найдавніших бінарних опозицій людської культури, у глибинних шарах приховує також образ нас самих як точки відліку в сприйнятті та оцінці інших [40]. Термін-неологізм *Différance* (відмінність – відтермінування), запропонований Ж. Дерріда, дозволив виявити, наголосивши на методі деконструкції, зміни в ієрархії членів бінарних опозицій та їхню асиметричність, тим самим побачити відмінності, гру розбіжностей та процеси творення протиставлень. Подібну асиметричність як «гру розбіжностей» спостерігаємо при інтертекстуальності (фран. *intertextualité*), або міжтекстуальності, як явищі взаємодії різних кодів, дискурсів, голосів чи «текстів, які переплітаються в межах тексту» (Julia Kristeva, *Sémèiotikè*, 1969) (Юлія Крістева, *Семіотика*, 1969), як певне «перекодування» (Умберто Еко), що встановлює каркас для пов'язування тексту з іншими подібними текстами. Якщо Мішель Ріфатер розрізняє інтертекст – сукупність текстів, що повинні співвідноситися з текстом, який розглядаємо, та інтертекстуальність – процес сприймання значення тексту, то представник *женивської школи* феноменологічної критики Жак Жене звужує термін «інтертекстуальність» до цитування, плагіату та алюзій [15, с. 608]. Широкий діапазон визначення терміна є досить показовим і наголошує важливість як тексту, так і його сприймання. Загальноновизаною є теза, що інтертекстуальність надає особливого значення тексту за допомогою інтертексту, який може бути як потенційним, так і актуальним, але завжди перебуває поза самим текстом. Якщо потенційний інтертекст знаходить вираження в повсякденній комунікативній реалізації, то засвідчений іншими текстами актуальний інтертекст належить до певного соціолекту і не може бути реалізований, якщо не став частиною культурного простору [17, с. 22–23].

Наведені теоретичні засади етно-фольклорного, культурно-антропологічного, літературознавчого та лінгвістичного аналізу складають **методологічну базу** нашого наукового розгляду. **Метою** статті є дослідження сербського та українського фольклорного тексту як моделей концептуалізації, виходячи з дискурсивних особливостей етнопоетичної константної моделі в сербській ліро-епічній поезії та традиційного наративного сюжету в українському фольклорі, показових щодо тягlosti фольклорної традиції. **Об'єктом** дослідження є процес концептуалізації відповідного фольклорного тексту і паралелі інтертекстуалізації сербської та української фольклорної моделі узагальнення історичного досвіду. **Предметом** розгляду виступає сербська етнопоетична константа, яку визначаємо як «топос незліченності», та сюжет українського традиційного наративу (№ 285), важливі з погляду концептуалізації подолання історичної травми етносу, що визначає **актуальність** дослідження.

Виклад основного матеріалу. Категорія інтертекстуальності, завдяки якій «текст прочитує історію та включає себе в історію» (Julia Kristeva, *Séméiotikè*, 1969) (Юлія Крістева, *Семіотика*, 1969) наголошує аспект діакронії, зокрема, часового діалогізму фольклорного й художнього текстів. Інтертекстуальна взаємодія, з одного боку, українського фольклорного наративу та «байки» Хмельницького в романі Костомарова, а з іншого, – етнопоетичної константи сербського фольклору в літературному парафразі, увиразнює контекстуальні чинники концептотворення, які залучають як мовні та художньо-мистецькі, так і певні культурно-історичні та суспільно-політичні реалії, що зумовлюють відповідну інтерпретацію традиційного сюжету/формули, актуалізують значення та визначають його комунікаційну вартість.

У сербській народнопоетичній традиції особливе місце посідають формули уславлення загиблих. Одним із часто вживаних прийомів глорифікації є формула неможливості пере-

рахувати імена загиблих та нездатності гідно оплакати героїв, аби зберегти їхню пам'ять для нащадків. Ця гіпербола, у якій неспроможність плакальниці порівнюється з морем, що перетворилося на чорнило, та небом, яке стало аркушем паперу, є клішованим засобом у балканській фольклорній традиції і часто використовується в народних піснях-плачах. Дотримуючись традиційних канонів, народні плакальниці вносили власне індивідуальне бачення як у композиційну структуру тексту, так і в його поетичне вираження:

Да је зала црно море, црној мене!

Да је књига равно поље, рано браћо!

Ја вас не бих искитила, браћо!

А камо ли побројила, бојна браћо! [16, с. 279].

Імпровізація наявна в краї із сильною епічною традицією як природний дар, яким носії фольклорної традиції користуються надзвичайно широко. Імпровізація має тут, як неодноразово зауважували дослідники, складний характер, поєднуючи дивовижну свободу з величезною творчою фантазією, унаслідок чого епічна пісня створюється під час усного виконання. У сербському середовищі, подібно до українського, писемна традиція складалася в постійному життєдайному взаємозв'язку з традиційною духовною культурою та епічною творчістю. Унаслідок багатовікової традиції форма десятискладового вірша стала звичайною формою мовного вираження та тією мовною моделлю, що визначала закономірності функціонування різних жанрів фольклорної творчості у сербів.

Як показали дослідження, середньовічні твори сербської літератури, що виникли безпосередньо після Косовської битви 1389 року, були складені десятискладовим віршем – «довгим плачовим віршем» сербської поезії (зокрема, оплакування загибелі князя Лазаря). Це стало не лише доказом безпосереднього впливу народної епічної поезії на художню традицію, а й підтвердженням того, що «плачі мусили становити

частину первісної народної пісні про Косовську битву», ба більше – зумовило вірогідність, що саме з оплакування її «виросла вся епопея» [25, с. 9].

Дифузія фольклорних жанрів спричинила активне використання художніх прийомів, серед них – формули незліченності, паралельно у ліричній та епічній фольклорній традиції сербів. У найзагальніших рисах семантика традиційної формули, у якій глорифікація образу досягається завдяки системі поетичних тропів, зокрема, паралелізму поетичних образів, стосується протиставлення *книга / письмо – природа*. Структурно формула будується з трьох або двох рядів порівнянь, при цьому елементи, що семантично належать до писарської майстерності (папір, чорнило, перо), зіставляються зі сферами природи (полем, морем, деревом) з метою абсолютизації концептів. Водночас функціонально метафоричне узагальнення має на меті інший художній троп, а саме – гіперболу, в основі якої лежить порівняння, що граматично визначається як співвідношення *суб'єкт–об'єкт*, із граматично зазначеною суперіорністю об'єкта. Порівняння, виражене дієсловом умовного способу дії, імплікує негацію, тим самим висловлюється негативне порівняння: чорнило *не є* морем, лист паперу *не є* полем, перо *не є* ялицею. Гіпербола будується на умовному способі дії з майбутнім значенням «якби <...>, то і тоді я б вас не оплакала». Виконавиця вдається до прийомів змалювання вселенського горя, і саме в цьому контексті з'являється епічний топос серб. *сиво / равно поље – црно / сиње море* [26].

Як відомо, у традиційній народній культурі простір, як і час, має визначену семантику, є сакралізованим і містить систему вартостей, головними координатами яких є життя і смерть. Включені в архетипові уявлення, концепти «море» і «поле» є стереотипними образами різних жанрів і характерними константними моделями фольклорної топіки. У розглядуваній формулі поєднання «море–поле» є обов'язковими елементами композиційної структури тексту, чим окреслюється най-

ширший – такий, що належить до сфери природи, – сегмент узагальнення, на відміну від її варіативних компонентів, які окреслюють семантичний обшир культури (серб. *мудра глава, десна / хитра рука, рука учевњака*). Відповідні сполучення іменників з постійними загальнофольклорними епітетами *сиње / црно (море)* та *дуго / веље / равно / сиво (поље)* є константними як для фольклору, так і для давньої літератури.

Для нас важливо, що фольклорна поетика, поєднуючи такі сполучення в межах одного тексту, максимально підсилює їхні семантичні конотації, що знаходить яскраве підтвердження на матеріалі сербських поховальних пісень-плачів, де ад'єктивне поєднання *чорне море* відповідає загальному звучанню, виявляючи властиву для тексту оплакування палітру, де *чорний* виступає колористичною домінантою.

Широке використання розглядуваної етнопоетичної константи в поховальній поезії сербів спричинене, як ми зауважили, специфікою функціонування просторової моделі в епічній поезії, де лише модель простору будується на відношеннях не опозиції, а еквівалентності (смерть = низ = темрява = вогонь = вода і т. п.), у зв'язку з чим саме просторові метафори стають стабільним і майже ідеальним носієм тієї кодової інформації, що співвідноситься з міфопоетичними конотаціями фольклорного тексту. Тим самим формула як інтегральна частина тексту визначає також його комунікативні межі та міжтекстуальні можливості. Зважаючи на те, що рівновага між традицією та індивідуальною майстерністю значною мірою залежить від можливостей дестабілізації внутрішніх меж тексту, які стають місцями зіткнення формульності й оригінальності як двох протилежних начал епічної поезії [10, с. 314], у процесі створення та виконання епічного твору співець досягає найвищої креативної свободи і творчої оригінальності, він здатний максимально використати можливості, які надає йому традиція, а на рівні тексту – сама його структура. Розуміння формульності як найважливішої влас-

тивості усного творення, що користується відповідною концептуальною моделлю як основним засобом вираження й художнього оформлення [45, с. 85], передбачає надзвичайно важливу її роль на рівні мікро- і макротексту, тобто як у межах окремого твору, так і в контексті національної епічної традиції загалом.

У дорожніх нотатках «Листи з Італії» Любомир Ненадович, згадуючи перебування Петра Негоша в Італії в 1850–1851 роках, наводить слова сербського владика, звернені до одного англійського лорда. Подарувавши йому свій портрет, П. Негош мовив: «Коли повернетесь до багатого Лондона і покажете цей портрет своїм друзям, не кажіть їм: це правитель щасливого народу<...> Скажіть їм: серби могли б перемогти турків, та не можуть умилоствити вас, християн<...> У нас, сербів, є пісня, що каже: якщо і море перетворилося б у чорнило, а небо – в аркуш білого паперу, то й тоді неможливо було б описати наші страждання. Бо то є занадто мале місце для нашого горя» [28, с. 19–20]. Парафразуючи слова народної пісні, П. Негош використав метафору письма, щоб передати те, чого не можна передати, і що ввійшло в національну історію як «трагедія Косова».

Сербська епічна традиція є, як відомо, традицією оспівування Косова, що можна вважати прецедентним текстом у фольклорному дискурсі. Поетична традиція сприяла тому, щоб це місце стало сакральним для народної пам'яті, протягом століть залишалось символом національної долі, мірилом самовідданості, відваги та віри. Косово в народній свідомості не лише набуло часового і просторового вимір, але й стало колективним моральним імперативом. Мотив Косова міститься – прямо або опосередковано – чи не в кожному епічному творі. Про алюзію Косова на рівні поетичної форми можемо говорити й тоді, коли йдеться про уславлення загиблих, оскільки завданням поховального тексту є прирівнювання окремої смерті до прецедентної. Клішованість моде-

лі формули незмірності та сталість уявлень, які вона втілює, стали причиною звернення до неї також у сучасному публіцистичному дискурсі, коли йдеться про смерть визначної особи.

Витоки риторичної формули знаходимо в книжній культурі. Будучи теологічною формулою, вона семантично пов'язана з божественною мудрістю як логосом, який є безмежним. Вважають, що в народнопоетичну традицію Європи формула потрапила через візантійську традицію з канонізованих старозавітних текстів, поєднавши риси, успадковані від трьох етнорелігійних спільнот – романської, арабської та іудейської [47, с. 185]. Маючи широке використання в церковній літературі, модель у різноманітних інтерпретаціях переходила в книжну традицію і була відома багатьом ученим людям свого часу, серед них – П. Негошу. Достатньо пізня інтерпретація, яка йому належить, вирізняється тим, що в європейській літературній традиції немає жодного іншого прикладу залучення формули для передачі національної трагедії народу.

Інтерпретації формули в європейській фольклорній традиції, на думку науковців, поділяються на дві основні групи. До першої належать ті тлумачення, що пов'язуються з канонічними релігійними поняттями та уявленнями, до другої – тлумачення зі сфери світського життя, серед них – опис ідеалізованої жінки, кохання, але також колективне почуття історико-національного страждання. У сербській традиції тема страждання є домінуючою, проте трапляються також численні ліричні обробки.

Широкої популярності ліричним варіантам надали літературні обробки, зокрема, в інтимній ліриці європейських романтиків (зокрема, вірш Генріха Гейне «Сповідь», сербською мовою перекладений Алексом Шантичем). Сербський варіант народної лірики, що має назву *Љубавни растанак* («Розставання закоханих») В. Караджич подав у своєму збірнику *Народна Србска Пјеснарица* («Народний Сербський Пісен-

ник») (1815). Ряд варіантів наводить Тих. Джорджевич, серед них – із «Ерлангенського рукопису», а також по два записи з Боснії та Славонії, у яких відчутний вплив мусульманської епічної традиції [12, с. 178–179].

Ліричний запис, представлений Вуком Караджичем, вочевидь, мав широке побутування. Це яскравий приклад народної сербської любовної поезії, яка метафорою квітів говорить про розставання двох закоханих. В уявному діалозі квітів (зумбул 'геацинт' та *када* 'маргаритка') використано формулу неможливості описати безмежні любовні страждання двох закоханих. Формула містить усі три компоненти порівнянь: небо / аркуш паперу; гора / перо; море / чорнило. Лексичні особливості (тюркізми *мурећен* 'чорнило' і *калемови* 'перо'), лексичне зрощення *лист артије* (замість звичайного у Негошовому парафразі *лист књиге бијеле*), а також характерне для любовної лірики почуття любовного томління й болю (тур. *dert*), метафорика квітів вказують на турецькі джерела формули [27].

Форма турецьких *мані*, написаних двовіршем за схемою суміжного римування, спричинила усічену конструкцію для формули незмірності, у якій, як правило, було збережено лише порівняння чорнила з морем. Водночас мусульманська любовна лірика в Боснії і Герцеговині, представлена жанром пісень любовної пристрасті, млості і щему – *севдалинок* (від араб. *sawda* 'чорна жовч'), має широкі жанрові та художньо-поетичні паралелі у фольклорі інших балканських народів. У текстах оспівується страждання й сум через кохання, відчутним є вплив орієнтальної традиції, вони наближаються до оплакування, що уможливило й використання відповідних художніх прийомів. Любовно-еротичні конотації одержує метафора 'пера' і 'чорнила', тлумачення якої перебувають у межах інтерпретацій теологічних алегорій.

Ще наприкінці 30-х років ХХ ст. Тих. Джорджевич погодився з думкою Р. Келера, що «Коран» «позичив» формулу незмірності з «Талмуда», а для широкого побутування її на за-

ході значну роль відіграла єврейська духовна пісня (*Pfingslied*) (Пісня на П'ятидесятницю), яка, починаючи з XI ст., щорічно співалася в синагогах [12, с. 180]. Разом з тим для фольклорної традиції сербів відчутнішим було турецьке посередництво, яке стало джерелом формули в сербській ліро-епіці. При варіюванні інших компонентів формули топос *моря* виявився найстабільнішим, наявним в усіх її інтерпретаціях. Замість звичайного в ліриці порівняння *небо – аркуш паперу*, у поховальних плачах послідовно з'являється порівняння *поле – аркуш паперу*, де топос поля має конотації з епічним Косовим полем.

Етнічна зумовленість зв'язку змістової і формальної структури тексту, що належить ідеї етнокультурного простору, є однаково близькою для сербської та української традицій. Прикладом такої подібності є використання в художньому тексті концептуальних моделей, які в силу своєї ємкості стали відображенням історико-культурного досвіду нації. Оповідь, зокрема фольклорна, яка репрезентується як основа людського способу означування, стає способом конотативного поєднання міфу й актуальної дійсності та засвідчує іманентні властивості концептуальної моделі також у сучасному інформативному просторі.

Сьогодні фольклорний текст набуває особливого значення як надбання національної культури, але ще більше як пам'ять традиції, котра верифікує історичний досвід нації та допомагає подолати колективну травму. «Дуже важливо тримати в пам'яті, не забувати навіть найменших деталей існування (теперішнього чи минулого), адже тільки завдяки цим спогадам вдається “спалити” своє минуле, опанувати його, зменшити його вплив на сучасність. <...> Від Часу нас звільняє спогад. Найголовніше – пригадати всі події, свідками яких ми були протягом усього часу», – підкреслював Мірча Еліаде. На його переконання, «пізнання витоків зводиться до передчуття первісної історії, що слугує прикладом, до пізнання міфу»

(Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard, 1963 (Еліаде Мірча. Аспекти міфу. Париж : Галімар, 1963).

Історія, стверджують науковці, розвивається не лінійно, і мирні періоди нерідко змінюються конфліктами й навпаки, актуалізуючи в умовах сучасних світових суспільно-політичних трансформацій проблеми примирення, порозуміння, прощення [30, с. 385]. Тяглість історії можна порівнювати із часо-просторовим континуумом міфу, який не знає категорії часу і реалізується як постійне відтворення, особливо в кризових ситуаціях. У візії майбутнього як сакральної мрії концептуалізуються моделі, до певної міри пов'язані зі стереотипізацією мислення, актуальною для міфологічної свідомості. Зокрема, моделюється козацька легенда як український національний міф, значення якого в сучасному житті стає дедалі актуальнішим. Як наголошував Мирослав Попович, саме козацька легенда «витісняє всю попередню національну міфологію й до цих пір залишається українським національним міфом» [цит. за: 14, с. 125]. Міфологічне підґрунтя мають культурно-символічні коди, котрі переосмислюють та обігрують давні міфологеми в контексті сучасних воєнних подій [24, с. 117]. У метаісторичному переосмисленні основним алгоритмом архітектоніки міфологічної моделі стають характерні для фольклорного тексту прийоми дублювання, тавтології та протиставлення. При такому переосмисленні як конструкті священної та «істинної» історії міф присутній як вербалізація «прадавнього переживання», як «трансцендентне відчуття минулого», коли історична матриця заповнюється матеріалом, запозиченим як з авторської уяви, так і з легенд та фольклору [6, с. 38].

Фольклорний наративний текст (АТУ 285, 285А*) було введено в розповідь Богдана Хмельницького як «байку» – політичну метафору 'непрощення' і 'помсти', а пізніше використано в історичному романі Миколи Костомарова для передачі відповідного історичного контексту. У межах «перекодуван-

ня» відбулося семантичне увиразнення основного концепту, коли 'непрощення' й 'помста' виникають унаслідок порушеної первісної етичної норми. Традиційне розуміння справедливості ґрунтується на принципі «відплати рівним за рівне» і є однією з найдавніших правових норм, згідно з якою, покарання має відповідати вчиненому злочину за принципом «око за око, зуб за зуб». Таке розуміння складає семантичне ядро концепту. У контексті зазначеного дискурсу ми розглядаємо традиційний фольклорний сюжет, який сьогодні набув нового, сучасного звучання.

Цей міжнародний фольклорний сюжет (285 та 285А*) [39, с. 83–84] відомий у різних варіантах, побутує також в українській традиції, де тематизує концепти «ненависті» та «помсти без прощення». В українській традиції сюжет 285 «Вуж у хаті: п'є молоко, селянин відрубав йому кінчик хвоста; дружба порушується; селянина переслідують нещастя», а також його варіанти, зафіксовані переважно в західних регіонах України. Казки із цим сюжетом відомі у фіксаціях Володимира Гнатюка та Оскара Кольберга, а також у пізніших записах (*Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*, 1979, с. 99–100). Так, в академічному виданні Івана Березовського «Казки про тварин» (1986) представлено текст «Вуж і дитина» [3, с. 208–210], який було записано в с. Пужники Бучацького повіту на Тернопільщині, час запису не зазначено. Цей текст близький до польських варіантів «легенди» під насловом *Chowanek (Podanie)* у виданні Оскара Колберга *Przemyskie. Zarys etnograficzny* (Krakow, 1891) [43]. Запис, що походить із Саночан, має коротший варіант, зроблений майже одночасно у Станиславові, наведений у *Zbior wiadomosci do antropologii krajowej* (Т. V, 73: 173–174) [51] – виданні Антропологічної комісії Академії мистецтв у Кракові 1877–1893 років. Очевидно, що обидва польські тексти фіксують притаманну саме західноукраїнській, або східногалицькій, наративній традиції сюжет. Не зупиняючись детально

на аналізі тексту, підкреслимо його текстологічну константу, яка реалізується формулою відповіді вужа селянину: «Жити по-давньому ми уже ніколи не зможем, хоть би ми і хтіли. Та коли лиш / подивишся на мене, зараз пригадаєш собі, що ти мав одного-однісінького сина і / він через мене пішов в землю гнити, і зараз тебе найде злість, щоби мені голову / розчерепити. Я знов, як лиш коли на тебе ся подивлю, то также собі нагадаю, що / я мав хвіст, а через тебе його втратив, і мене найде така сама злість, що би-м / зараз свої зуби в твоїм тілі затопив та тебе віка позбавив. Найліпше буде так: ти / жий сам без мене, а я без тебе буду жити» [3, с. 209].

«От вони і розійшлися, – завершує свою розповідь оповідач, – а як їм потому ся жило, то я не знаю, бо мене ще тогди на світі не було», а було це, «коли ще звірі вміли говорити».

Варіант сюжету під назвою «Музикант і ящірка» (285А) відомий серед білорусів, проте не зафіксований серед українців. Водночас в українській фольклорній традиції побутує варіант сюжету 285А* (*Сравнительный указатель сюжетов...*, с. 100), який представлено в казці «Справедливий вуж» [3, с. 210]. Текст було записано 1859 року на півночі України – у м. Ніжині Чернігівської губернії. Тематизуючи ідею «справедливої помсти», сюжет будується таким чином, що коли селянин забирає гніздо вужа з яйцями, то останній мститься і труїть молоко, напустивши у глек яду. Коли ж селянин повертає гніздо на місце, вуж перевертає глек з отруєним молоком. Такі вірування характерні для українсько-білоруського пограниччя. За білоруськими віруваннями, якщо забрати у вужа яйце, яке він відкладає, або нашкодити йому іншим чином, то задля помсти він може зіпсувати своєю отрутою молоко в горщиках і таким чином знищити родину [31, с. 37].

Широке побутування схожих наративних сюжетів зумовлено стабільністю загальнослов'янських уявлень про вужа як «домашнього міфологічного персонажа», а з огляду на його

значення та місце в народній картині світу можна говорити про «культ духа-покровителя в іпостасі вужа» [31, с. 35–38].

За народними віруваннями, усі змії мають вищу силу та незвичайну мудрість, але тільки вуж схильний до того, щоб використати свою мудрість на користь дому й бути його покровителем, він піклується про худобу й перебуває близько біля неї. В Україні культ духа-покровителя в іпостасі вужа зберігся переважно на Поліссі, Прикарпатті, Карпатах, подекуди на Півдні. За поліськими віруваннями, зооморфний персонаж (у вигляді вужа або ласки) мешкав у домі або в стайні та сприяв розведенню худоби, тоді як дух-«збагачувач» мешкав у домі та забезпечував господареві добробут. На Сумському Поліссі трапляються вірування про ужака – домашнього господаря, який користується особливою повагою, живе в хаті, а поряд з ним існує і домовик, що мешкає в сараї. На Житомирщині вірили, що домовик в іпостасі вужа перебуває в кожній хаті й живе біля печі або на горищі. Характерну опозицію міфологічних персонажів зафіксовано в Східному (Білоруському) Поліссі: там вужу приписуються функції опікуна дому, а домовика вважають чортом [31, с. 37].

Уявлення про вужа в традиційній слов'янській, зокрема українській, традиції виявляють виразну дихотомію – поряд з уявленнями про «домашнього духа-захисника» існують уявлення про «демона – духа-надавача багатства». Людмила Виноградова детально проаналізувала існуючу територіальну дихотомію подібних міфологічних уявлень, коли «розмитий» та «варійований» образ поширений у віруваннях Полісся, а в досить зредукованих формах побутує в південно-західній частині України [5, с. 296]. Вірування, де «еквівалентною заміною» «домашнього духа-захисника» стає «демон – дух, що надає багатство і приносить у дім золото, збіжжя, гроші», були поширені в західних частинах Білорусі та України (особливо в Карпатській зоні). На території Полісся як у полікультурному слов'янському масиві відчутно прослідковується дефор-

мація образу як «домашнього захисника» у напрямку зі сходу на захід, при цьому найбільш «послідовні» вірування стосовно «обов'язкової» присутності вужа в домі, його функції як «хазяїна» побутували в Чернігівській області [5, с. 309].

Наукове зацікавлення міфологією, як відомо, формується в епоху просвітництва в другій половині XVIII ст. Сюжет про селянина та змію, а також його варіанти неодноразово привертати увагу дослідників фольклору і були предметом вивчення. Наприкінці 1880-х років імовірно витоки сюжету розглянув у журналі «Північний Вісник» автор, який сховався за ініціалами Г. Ц. [7]. У своєму тлумаченні сюжету дослідник спирався на популярну в той час міграційну теорію, котра вважала джерелами усну та писемну традиції «великих культур» Азії та Африки, а особливо Індії. Легенди дидактичного характеру потрапляли до країн Середземномор'я завдяки арабо-єврейському посередництву, де набували поширення серед індоєвропейських класичних народів. Висловлюється припущення, що турецька інвазія принесла цей сюжет на Балкани, де він зафіксований у сербів, хорватів та албанців. Українську версію автор також пов'язував із турецьким впливом [7, с. 70].

Нам вдалося встановити, що автором статті був М. П. Драгоманов, якому й належить криптонім. Підтвердження висновку знаходимо у «Словнику українських псевдонімів та криптонімів (XVI–XX ст.)» [9, с. 111]. Стаття не залишилась непоміченою, зокрема, у «Київській Старині» (1886) з'явилась рецензія, у якій її автор зауважив «величезний запас знань» та «строгу наукову послідовність», якою керувався Г. Ц., при цьому не розкриваючи авторства статті [1]. Водночас і сам рецензент послуговується криптонімом, який належить, ймовірно, Андрію Стороженку, принаймні лише його публікації під цим криптонімом зазначено у «Київській Старині» відповідного періоду.

Сюжет про селянина та змію – у численних версіях та переробках – був відомий у грецьких, латинських, індійських збір-

никах тощо. Стабільним при цьому в наративах різних традицій залишається моральний висновок щодо неможливості примирення господаря та змія (вужа) через завдану кривду, яка і стає виправданням помсти та ворожнечі. Вочевидь, сюжетна модель українського тексту склалася внаслідок трансформації численних різночасових сюжетних версій (285 та 285А*, а також 440: муж-вуж), що потрапляли до усної культури через посередництво багатьох традицій, у тому числі й завдяки традиції церковно-слов'янській. Варто зауважити, що польський переклад «Байок Езопа» було надруковано у 1585 році, а вже в XVII ст. з'явилися їх переклади російською з польської мови. Водночас відбувалася контамінація образів змія-захисника з біблійним образом змія-спокусника. Відтак був сформований багатощаровий наративний сюжет, втілений у фольклорі відповідно до традиційної картини світу з урахуванням системи цінностей власного етнічного досвіду. У свою чергу це було зумовлено й тим, що сформований в українській традиції корпус переказів та легенд релігійного характеру здавна був пов'язаний, як наголошував Микола Сумцов, з українськими історичними подіями та особами [35, с. 1].

Під терміном «байка» наратив розглядуваного сюжету потрапив до роману Миколи Костомарова «Богдан Хмельницький» (1857), публікація якого, як зазначали сучасники, засвідчила початок «другого періоду його літературної, надзвичайно плідної діяльності» і «відразу поставила в ряд найвизначніших істориків». Костомаров, який, за словами сучасників, стояв на чолі нового періоду історіографії, уперше здійснив фундаментальне дослідження життя та діяльності українського гетьмана Богдана Хмельницького – одного з найвидатніших політичних діячів та полководців свого часу.

Історією українсько-польських відносин Костомаров цікавився впродовж усього життя, вивчав історико-культурні взаємозв'язки в низці наукових праць, зокрема, в «Останніх

років Речі Посполитої» (1869). Письменник відкрито виступав з позицій українського національного руху та був прибічником боротьби українського народу 1648–1654 років, очолюваної Богданом Хмельницьким, проти польської шляхти. У 1874 році було надруковано нарис Костомарова «Малоросійський гетьман Зиновій-Богдан Хмельницький», а в 1878 році стаття «Богдан Хмельницький – данник Оттоманської Порти».

Маючи феноменальні знання не лише в галузі історії, а й етнології, Костомаров уже на початку своєї викладацької та наукової діяльності як ад'юнкт-професор Київського університету Святого Володимира читав курс лекцій зі слов'янської міфології, а усну народну творчість науковець вважав найкращим пам'ятником минувшини. Його праця «Про історичне значення російської народної поезії» (1844), у якій Костомаров розглянув розвиток різних жанрів усної творчості (історичні пісні, перекази, легенди тощо) слов'янських племен, свого часу була успішно захищена в Харківському університеті.

Використавши в романі численні історичні джерела, зокрема польські хроніки, Костомаров наводить запис сучасника українського гетьмана – польського історика Грондського про зустріч Богдана Хмельницького з послом Яна Казимира – Станіславом Любовицьким, що відбулася 29 жовтня 1655 року. Польща на той час сподівалась схилити Хмельницького на свій бік для спільного союзу у війні проти Швеції, яка оголосила війну Польщі. Улітку 1655 року Карл X вступив у Польщу, зайняв Познань, Варшаву і Краків. У цих умовах Польща шукала допомоги від козацького війська.

Привітавши польських послів, які прибули зі щедрими дарами, та схваливши пропозиції, які вони привезли від короля, Хмельницький висловив сумнів, що ці пропозиції можуть бути прийняті. Запропонував натомість послухати «казочку» (рос. *побасенку*) і розповів історію про селянина, який був такий багатий, що всі йому заздрили, та про вужа, котрий за-

безпечував господарю багатство. У рамки відомого сюжету Хмельницький вводить розлогу тираду селянина, який шукає відповідь у знахарів, чому його багатство пропало. На це знахар відповідає: «Допоки у минулі роки ти добре поводишся із своїм домашнім вужем, він приймав на себе усі нещастя, що тобі загрожували, і звільняв тебе від них; тепер, коли стала між вами ворожнеча, усі біди звалилися на тебе. Якщо хочеш мати добробут, як раніше, мусиш помиритися з вужем». Але вуж відхилив пропозицію миритися та відповів: «Даремно намагаєшся повернути ту дружбу, що була між нами раніше, тому що як тільки я подивлюсь на свій хвіст, що втратив через твого сина, відразу відчую злість; з іншого боку, ти також, як тільки згадаєш, що втратив сина, тієї ж хвилини закипить у тобі батьківське обурення, так що будеш готовий розтрощити мені голову. Тому достатньо буде такої дружби між нами, коли ти будеш жити в своєму домі, а я у своїй норі, і допомагатимемо одне одному».

«Те саме відбувалося, пане амбасадоре, – підкреслив Хмельницький, – між поляками і руськими. Був час, коли у величезному домі Речі Посполитої ми насолоджувалися щастям і раділи спільним успіхам. Козаки відводили від королівства загрози і небезпеки, самі брали на себе удари варварів. Польське населення, поважаючи свободу козаків, не сердилося, коли вони споживали молоко, котре знаходили по кутках, і яке обходили ті, що звать себе єдиними синами давньої вітчизни. Тоді королівство Польське процвітало і сіяло щастям перед очима всіх народів. Усі народи йому заздрили. Тоді ніхто не брав здобичі з Польського королівства, навпаки всюди, куди йшли польські війська разом із козацькими силами, всюди перемагали й у піснях славили перемогу. Але згодом, вони, котрі звать себе дітьми королівства, почали порушувати свободу росіян і бити їх по голові, а руські, яким стало боляче, почали кусатися. Тому й трапилося, що і руських більшу частину відрубано, а і синів коро-

лівства чимало загинуло. З того часу, коли народи згадають про нещастя, які принесли один одному, відразу виникає досада, і навіть почавши миритися, справу не доведуть до кінця. Наймудріший у світі не здатен встановити між нами тривалий і міцний мир, але тільки за такою умовою: нехай королівство Польське відмовиться від усього, що належало князівствам землі руської, нехай віддасть козакам усю Русь до Володимира, Львів, Ярославль, Перемишль, а ми, сидючи собі у своїй Русі, будемо боронити від ворогів королівство Польське. Проте я знаю: навіть, якщо у цілому королівстві залишиться лише сто панів, вони і тоді не погодяться на це. А козаки, допоки мають зброєю, також не відмовляться від своїх вимог. Тому – прощайте» [18, с. 216–219].

Весною наступного року поляки знову намагалися домогтися з Хмельницьким. З цією метою приїхав пан Лянскоронський, якому Хмельницький відповів: «Досить, панове, нас ошукувати і вважати дурнями <...> Ми не будемо укладати з Польщею жодних договорів, поки вона не відмовиться від усієї Русі. Нехай поляки визнають офіційно руських вільними, як визнав вільними голландців іспанський король. Тоді ми будемо жити з вами як друзі і сусіди, а не як піддані та раби ваші; тоді напишемо договір на вічних скрижалях. Але цього не буде, поки у Польщі володарюють пани. Не буде тому і миру між руськими і поляками» [20, с. 65].

Відомо, що Хмельницький мав і приватні причини для помсти польській шляхті – «врятувати своє життя і помститися за свою гідність», що було відтворено свого часу в романі Генрика Сенкевича, а пізніше яскраво передано у фільмі Єжи Гоффмана. За словами сучасника, роман Сенкевича «Вогнем і мечем» «став надзвичайною сенсацією» і мав «величезний успіх» у польській літературі. Боротьба Польщі й України XVII ст. була викликана політичною несправедливістю і стала початком падіння Польщі. Завдана образа вплинула на рішучість Хмельницького розпочати повстання проти

польських панів, котрі «наси́льством та обра́зами довели народ до повстання». Усвідомлення справедливості гніву «хлопів» стало запорукою успішної спільної боротьби за «суспільний ідеал, що був витворений народним життям» [20, с. 31].

Історія могла б розгорнутися по-іншому, якби польські королі тримали слово. Проте пихата марнославна шляхта прирєкла на загибель і свою країну, і Україну. Козацька стихія «завалила» Польщу. Польща впала і роздавила Україну [14, с. 127].

Форма «байки» надала ціннісної верифікації сенсу історичної «істини», тим самим підтвердивши концептуальну визначеність оповіді Хмельницького. Відмий, як в українській, так і в польській традиції, фольклорний текст мав стати зрозумілою алегорією в міжнародних переговорах, підкресливши послідовність намірів боротьби за національний суверенітет України. Подвійна інтертекстуалізація фольклорного наративу (у переказі Хмельницького, а через двісті років і у викладі Костомарова), стає яскравим свідченням концептуалізації відповідно до актуальних моделей світовідчуття життєвого досвіду нації, що формувалася в умовах пограниччя і перебувала, за словами сучасника Костомарова, між «Сциллою і Харибдою» – Москвою і Варшавою [37, с. 186], і ширше – між Сходом і Заходом, за Євгеном Маланюком та В'ячеславом Липинським.

Для історіософських поглядів Костомарова, зауважують сучасні дослідники, було притаманне ототожнення козащини з українським народом, сприйняття їх в єдиній спільноті [8, с. 405]. Козацький епос був для нього важливим історичним джерелом, а українське козацтво – національною легендою. У романі в розділі «Народні пісні про епоху Богдана Хмельницького» подано також поетичні зразки українського козацького фольклору, зокрема, наведено п'ятдесят текстів історичних пісень з тогочасних фольклорних зібрань, літописних джерел та записів. Серед них є козацька пісня «Розли-

лися круті бережечки» [19, с. 589]. Ця пісня, після численних різночасових переспівів та доповнень – як авторських, так і фольклорних, сьогодні широковідома у світі як українська «патріотична пісня», «гімн спротиву» російській агресії – «Ой у лузі червона калина».

У межах сучасного в Україні ідеологічного дискурсу ідеї героїчної Козаччини стають важливим історичним міфом формування української ідентичності [29, с. 16]. Одним з найважливіших та найактуальніших в умовах російсько-української війни стає концепт «непрощення» / «помсти», що семантизує модель «око за око», «зуб за зуб», активно утворюючи різноманітні форми прояву ідеологеми «вічного непростення ворога». Різноманітні прояви ідеологеми широко представлено в суспільному інформаційному просторі.

З музикою, яка є душею народу і твориться за принципом «постійного відтворення», порівнював міф Клод Леві-Стросс. Міф, зауважував він, як і музичну партитуру, «мусимо охопити як цілість», як «тему, що з'являється в різних моментах довгої оповіді». Міфологія і музика, на думку Леві-Стросса, вийшли саме з оповіді та мови, наголосивши при цьому – одна сенс значення, інша сенс звучання [15, с. 353–355]. Досконала музика, як і досконала оповідь, постає з рівноваги. Рівновага виникає із справедливості, а справедливість – із сенсу буття людини та Всесвіту.

Висновки. Етнічна зумовленість зв'язку змістової та формальної структури тексту є однаково близькою для культурних традицій України та Сербії. Українська і сербська літературні традиції ґрунтуються на живій фольклорній основі, де слово є конкретним і прозорим, зумовлюючи ентитет і тяглість національної культурної традиції. Взаємопроникнення усного та писемного вираження відбувалося тут завдяки широкій фольклоризації тексту в межах концептуальної основи світобачення. Водночас фольклорний струмінь надавав могутніх імпульсів культурному розвитку та знаходив вираження на різних рівнях текстової організації. У сербській фольклорній традиції

формула незмірності знайшла втілення як у любовній ліриці, так і в поховальних піснях-плачах виразного історико-епічного звучання. Наративний сюжет українського фольклору став могутнім резонатором художнього тексту, поєднавши іконологічне значення та міфологічну перспективу оповіді. Взаємодія фольклорного й літературного текстів визначила широкі алюзії формульного вираження та зумовила стабільність комунікаційних ознак у різних інтертекстуальних дискурсах у широкому діахронному вимірі.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. А. С-ка. [Рецензія]: Северный Вестник 1886 г., № 3-й, стр. 51–72. Басня Богдана Хмельницького. Ст. Г. Ц. *Киевская Старина*. Т. 16. V г. издания, сентябрь. С. 158–162.

2. Бартмински Й. Седем ключови поняття на когнитивната етнолінгвістика. *Български фолклор*. 2014. Кн. 4. С. 399Ц-412.

3. Березовський І. П. (упоряд.). Казки про тварин. Київ: Дніпро, 1986.

4. Вдовиченко Н. В. Експериментальне вивчення концепту «сором» у свідомості українців і росіян. *МОВА. Науково-теоретичний часопис з мовознавства*. Одеса: Астропринт, 2004. № 9. С. 45–50.

5. Виноградова Л. Матеріали к полесскому этнолінгвістическому атласу: поверія о домовом. *Проблеми сучасної ареології* / ред. П. Ю. Гриценко. Київ: Наукова думка, 1994. С. 294–311.

6. Грабович Г. Шевченко як міфотворець. Київ: Радянський письменник, 1991.

7. Г. Ц. [Б. г.]. Басня Богдана Хмельницького. *Северный Вестник* [Б. г.: отдельный оттиск]. С. 51–72.

8. Даниленко А. Від «казачини» до «старорущини», або про мовні суперечки М. Костомарова з П. Кулішем. *Слов'янські обрії*. 2018. Вип. 9. С. 400–410.

9. Дей О. І. Словник українських псевдонімів та криптонімів (XVI–XX ст.). Київ: Наукова думка, 1969.

10. Детелић М. Митски простор и епика. Београд: Danex, 1992.

11. Дубчак О. Перемагати українською. *Про мову ненависті й любові*. Київ: Віхола, 2023.

12. Ђорђевић Тих. Р. Белешке о нашој народној поезији. Београд, 1939.

13. Жайворонок В. Українська етнолінгвістика: Нариси. Київ: Довіра, 2007.

14. Зарудный Е. Карибские «казаки» и днепровские «флибустьеры». Украина Incognita. Киев : Украинская пресс-группа, 2004. С. 121–127.

15. Зубрицька М. (ред.) Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. Львів : Літопис, 1996.

16. Караџић Вук Ст. Етнографски списи. Сабрана дела Вука Караџића. Београд : Просвета, 1972. Књ. 17.

17. Квас К. Интертекстуалност песме «Сабља и круна» Лазе Костића. *Научни састанак слависта у Вукове дане. Књижевност и култура. Тезе и резимеа*. Београд, 2009. № 39. С 22–23.

18. Костомаров Н. И. Богдан Хмельницкий. Изд. 4-е. 1884. Т. III.

19. Костомаров Н. И. Богдан Хмельницкий : в 3 т. Киев : Радуга, 2004.

20. Костомаров Н. И. Малороссийский гетман Зиновий-Богдан Хмельницкий. Киев : Радуга, 2005.

21. Кочерган М. П. Загальне мовознавство. Київ, 2008.

22. Краснобаева-Чорна Ж. В. Формування ядра та периферії концепту «життя» в українській фраземіці. *Вісник Запорізького національного університету. Філологічні науки*. 2006. № 2. С. 141–146.

23. Левченко О. П. Культурно значимі концепти та символи: міфологеми і реальність. *Вісник Запорізького національного університету. Філологічні науки*. 2006. № 2. С. 115–118.

24. Лисюк Н. Символічно-культурні коди воєнних реалій в Україні. *Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць / [голов. ред. Г. Скрипник]. Київ, 2022. Вип. 21 (24). С. 117–124. DOI : <https://doi.org/10.12775/978-83-231-6035-9>.*

25. Милошевић-Ђорђевић Н. Српске народне тужбалице у середньовековним списима о кнезу Лазару и Косовској бици. *Књижевност и језик*. Београд, 1994. Год. 41. Бр. 3–4. С. 1–9.

26. Микитенко О. Топосът *црно море* в сръбските и черногорските погребални оплаквания. *Брегът-морето-Европа : Сб. с матер. от Междунар. науч. конф. «Брегът, морето и Европа. Модели на интеркултурна комуникация»*. София : Проф. Марин Дринов, 2006. С. 105–113.

27. Микитенко О. Турецкі джерела формули незмірності у сербській ліро-епічній традиції. *Дриновський збірник*. 2015. VIII. С. 166–170.

28. Ненадовић, Љ. Писма из Италије. Београд : Српска књижевна заграда, 1907.

29. Олійник М. Тематика війни в сучасній одяговій культурі українців. *Народна творчість та етнологія*. 2023. № 3. С. 16–25. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2023.03.016>.

30. Онищенко О. Слов'язнознавча спадщина М. Костомарова і П. Куліша в контексті історії і сучасності. *Слов'янські обрії*. 2018. Вип. 9. С. 383–391.

31. Поріцька О. Українська народна демонологія у загально-слов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2004.

32. Седакова И. Память народно-культурной традиции в современном ритуальном дискурсе. XVI *Международни конгрес слависта. Тезе и резимеи*. Београд, 2018. № 1. С. 355.

33. Селіванова О. О. Нариси з української фразеології (психологічний та етнокультурний аспекти). Київ ; Черкаси : Брама, 2004.

34. Селіванова О. О. Проблема концептуального моделювання в сучасних мовознавчих студіях. *Лінгвістичні студії : Зб. наук. праць*. Черкаси : Брама, 2006. Вип. 2.

35. Сумцов Н. К библиографии старинных малорусских религиозных сказаний. Отдельные оттиски из Харьковского Сборника Историко-Филологического Общества. 1895. С. 1–8.

36. Темченко А. Моделювальні властивості сновидіння: віртуальна реальність і міфологічний контекст. *Народознавчі Зошити*. 2024. № 3. С. 596–604. DOI : <https://doi.org/10.15407/nz2024.03.596>.

37. Шалак О. Каленик Шейковський в історії української фольклористики: принципи фіксації та видання фольклору, методика дослідження. *Слов'янський світ*. Київ, 2019. Вип. 18. С. 181–192.

38. Юдин А. В. Память в имени: топонимия восточнославянских заговоров. XVI *Международни конгрес слависта. Тезе и резимеи*. Београд, 2018. № 1. С. 356.

39. Aarne-Thompson. The Types of the Folktale. Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FF Communications No 3) / Translated and Enlarged by Stith Thompson. Indiana University Second Revision. Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 1961.

40. Benedyktowicz Z. Stereotyp – obraz – symbol. O możliwościach nowego spojrzenia na stereotyp. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne*. Kraków, 1988. T. 869. Z. 24. S. 7–35.

41. Derrida J. Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences. *Contemporary Literary Criticism. Literary and Cultural Studies*. Second Edition. New York : Longman, 1989. P. 229–248.

42. Chałasiński J. Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej “Kopalnia” na Górnym Śląsku. Warszawa, 1935.

43. Kolberg O. Przemyskie. Zarys etnograficzny [The Przemyskie Region: An Ethnographic Sketch]. Kraków, 1891. № 4. S. 203–205.

44. Lippmann W. Public Opinion. New York, 1961.

45. Pešić R., Milošević-Đorđević N. Narodna književnost. Beograd : Vuk Karadžić, 1984.

46. Smoljanski A. “Fake News and Fake Views: Representation of Ukrainian War in Media and Social Networks”. *Ukraine at War. Abstracts*. Warsaw East European Conference. University of Warsaw. 2023. June 28–30. P. 32.
47. Vidaković-Petrov K. Istorija jedne retoričke formule. *Књижевна историја*. Београд, 1985. Год. 18. Св. 67Ц68. S. 183–206.
48. Wierzbicka A. Lexycography and Conceptual Analysis. Ann Arbor, 1985.
49. Wierzbicka A. Cross-cultural Pragmatics: The Semantics of Human Interaction. Berlin : de Gruyter, 1991. DOI : <https://doi.org/10.1515/9783112329764>.
50. Wierzbicka A. Semantics. Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-specific Configurations. New-York : Oxford University Press, 1992. DOI : <https://doi.org/10.1093/oso/9780195073256.001.0001>.
51. Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Wydawany staraniem Komisji antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie. Vol. V, 73. S. 173–174.

REFERENCES

1. S-KA, A. [Review]: Northern Bulletin of 1886, no. 3, pp. 51–72. *The Fable of Bohdan Khmelnytskyi*. Art. H.Ts. *The Kievan Past*, 1886, vol. 16, the 5th year of publication, September, pp. 158–162 [in Russian].
2. BARTMIŃSKI, Jerzy. Seven Key Concepts of Cognitive Ethnolinguistics. *Bulgarian Folklore*, 2014, book 4, pp. 399–412 [in Bulgarian].
3. BEREZOVSKYI, Ivan, comp. *Tales about Animals*. Kyiv: Dnipro, 1986 [in Ukrainian].
4. VDOVYCHENKO, Nataliia. The Experimental Research of the Concept of “Shame” in the Consciousness of Ukrainians and Russians. *LANGUAGE. Scientific-Theoretical Periodicals in Linguistics*. Odesa: Astroprynt, 2004, no. 9, pp. 45–50 [in Ukrainian].
5. VINOGRADOVA, Lyudmila. Materials to the Polessian Ethnolinguistic Atlas: Beliefs about the House Spirit. In: Pavlo HRYTSENKO, ed. *Problems of Modern Areology*. Kyiv: Scientific Thought, 1994, pp. 294–311 [in Russian].
6. HRABOVYCH, Hryhorii. Shevchenko as Mythmaker. Kyiv: Soviet Writer, 1991 [in Ukrainian].
7. H.Ts. [n.d.]. A Fable of Bohdan Khmelnytskyi. *Northern Bulletin* [n.d.: separate reprint], pp. 51–72 [in Russian].
8. DANYLENKO, Andrii. From “Kazashchyna” to “Starorushchyna”, or On the Language Disputes Between M. Kostomarov and P. Kulish. *Slavic Horizons*, 2018, iss. 9, pp. 400–410 [in Ukrainian].

9. DEI, Oleksii. *Dictionary of Ukrainian Pseudonyms and Cryptonyms (16th–20th Centuries)*. Kyiv: Scientific Thought, 1969 [in Ukrainian].
10. DETELIĆ, Mirjana. *Mythical Space and the Epic*. Belgrade: Danex, 1992 [in Serbian].
11. DUBCHAK, Olha. *To Win in Ukrainian. On the Language of Hatred and Love*. Kyiv: Vikhola, 2023 [in Ukrainian].
12. ĐORĐEVIĆ, Tih. R. *Beleške o našoj narodnoj poeziji [Notes on Our Folk Poetry]*. Belgrade, 1939 [in Serbian].
13. ZHAIVORONOK, Vitalii. *Ukrainian Ethnolinguistics: Essays*. Kyiv: Trust, 2007 [in Ukrainian].
14. ZARUDNYI, Ye. Caribbean “Cossacks” and Dnipro “Filibusters”. *Ukraine Incognita*. Kiev: Ukrainian Press-Group, 2004, pp. 121–127 [in Russian].
15. ZUBRYTSKA, Mariia, ed. *Anthology of the 20th-Century World Literary-Critical Thought*. Lviv: Chronicle, 1996 [in Ukrainian].
16. KARADŽIĆ, Vuk St. *Ethnographic Writings. Collected Works by Vuk Karadžić*. Belgrade: Enlightenment, 1972, book 17 [in Serbian].
17. KVAS, K. *Intertekstualnost pesme “Sablja i kruna” Laze Kostića [Intertextuality of the Poem “The Sabre and the Crown” by Laza Kostić]*. *Naučni sastanak slavista u Vukove dane. Književnost i kultura. Teze i rezimea [Scientific Meeting of Slavists during Vukov Days. Literature and Culture. Theses and Summaries]*. Belgrade, 2009, no. 39, pp. 22–23 [in Serbian].
18. KOSTOMAROV, Nikolai. *Bogdan Khmelnitsky*, 4th ed., 1884, vol. 3 [in Russian].
19. KOSTOMAROV, Nikolai. *Bogdan Khmelnitsky: In Three Volumes*. Kiev: Rainbow, 2004 [in Russian].
20. KOSTOMAROV, Nikolai. *Ukrainian Hetman Zinoviy-Bogdan Khmelnitsky*. Kiev: Rainbow, 2005 [in Russian].
21. KOCHERHAN, Mykhailo. *General Linguistics*. Kyiv, 2008 [in Ukrainian].
22. KRASNOBAIEVA-CHORNA, Zhanna. Formation of the Core and Periphery of the Concept “Life” in Ukrainian Phrasemic. *Bulletin of Zaporizhzhia National University. Philological Sciences*, 2006, no. 2, pp. 141–146 [in Ukrainian].
23. LEVCHENKO, Olena. Culturally Significant Concepts and Symbols: Mythologemes and Reality. *Bulletin of Zaporizhzhia National University. Philological Sciences*, 2006, no. 2, pp. 115–118 [in Ukrainian].
24. LYSIUK, Nataliia. Symbolic and Cultural Codes of War Realities in Ukraine. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief. *Materials to Ukrainian Ethnology. Collected Scientific Works*. Kyiv, 2022, iss. 21 (24), pp. 117–124. DOI : <https://doi.org/10.12775/978-83-231-6035-9>. [in Ukrainian].

25. MILOŠEVIĆ-ĐORĐEVIĆ, Nada. *Srpske narodne tužbalice u srednjovekovnim spisima o knezu Lazaru i Kosovskoj bici* [Serbian Folk Laments in Medieval Writings about Prince Lazar and the Battle of Kosovo]. *Književnost i jezik* [Literature and Language]. Belgrade, 1994, annual 41, no. 3–4, pp. 1–9 [in Serbian].

26. MYKYTENKO, Oksana. *The Topos of the Black Sea in Serbian and Montenegrin Funeral Laments. Bregüt-moreto-Evropa: Sb. S mater. Ot Mezhdunar. Nauch. Konf. «Bregüt, moreto i Evropa. Modeli na interkulturna komunikatsiya»* [Coast–Sea–Europe: Collected Materials of the International Scientific Conference “Coast, Sea and Europe. Models of Intercultural Communication”]. Sofia: Academic Publishing-House “Prof. Maryn Drynov”, 2006, pp. 105–113 [in Bulgarian].

27. MYKYTENKO, Oksana. *Turkish Sources of the Formula of Immeasurability in the Serbian Lyro-Epic Tradition. Drynov Collection*, 2015, 8.1, pp. 166–170 [in Ukrainian].

28. NENADOVIĆ, Ljubomyra. *Pisma iz Italije* [Letters from Italy] Belgrade: Srpska književna zadruga [Serbian Literary Cooperative], 1907 [in Serbian].

29. OLIYNYK, Maryna. Themes of War in Modern Clothing Culture of Ukrainians. *Folk Art and Ethnology*, 2023, no. 3 (399), pp. 16–25. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2023.03.016> [in Ukrainian].

30. ONYSHCHENKO, Oleksii. The Slavistic Heritage of M. Kostomarov and P. Kulish in the Light of History and Modernity. *Slavic Horizons*, 2018, iss. 9, pp. 383–391 [in Ukrainian].

31. PORITSKA, Olha. *Ukrainian Folk Demonology in the General Slavic Context (19th – Early 20th Century)*. Kyiv: M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2004 [in Ukrainian].

32. SEDAKOVA, Irina. *The Memory of Folk-Cultural Tradition in Contemporary Ritual Discourse. The 16th International Congress of Slavists. Theses and Summaries*. Belgrade, 2018, no. 1, pp. 355 [in Russian].

33. SELIVANOVA, Olena. *Essays on Ukrainian Phraseology (Psychocognitive and Ethnocultural Aspects)*. Kyiv; Cherkasy: Gateway, 2004 [in Ukrainian].

34. SELIVANOVA, Olena. *The Problem of Conceptual Modeling in Contemporary Linguistic Studies. Linguistic Studies: Collected Scientific Works*. Cherkasy: Gateway, 2006, iss. 2 [in Ukrainian].

35. SUMTISOV Nikolai. *To the Bibliography of Old Ukrainian Religious Legends. Selected Prints from the Kharkov Collection of Historical and Philological Society*, 1895, pp. 18 [in Russian].

36. TEMCHENKO, Andrii. *Modeling Properties of Dreaming: Virtual Reality and Mythological Context. The Ethnology Notebooks*, 2024, no. 3, pp. 596–604. DOI: <https://doi.org/10.15407/nz2024.03.596> [in Ukrainian].

37. SHALAK, Oksana. Kalenyk Sheikovskiyi in the History of Ukrainian Folkloristics: Principles of Recording and Publishing Folklore, Research Methodology. *Slavic World*. Kyiv, 2019, iss. 18, pp. 181–192 [in Ukrainian].

38. YUDIN, Aleksey. *Memory in the Name: Toponymy in East Slavic Incantations. The 16th International Slavists' Congress. Theses and Summaries*. Belgrade, 2018, no. 1, pp. 356 [in Russian].

39. AARNE-THOMPSON. *The Types of the Folktale. Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen [Antti Aarne's List of Fairy Tale Types]* (FF Communications no. 3). Translated and Enlarged by Stith THOMPSON. Indiana University Second Revision. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica [Finnish Academy of Sciences], 1961 [in English].

40. BENEDYKTOWICZ, Zbigniew. Stereotyp – obraz – symbol. O możliwościach nowego spojrzenia na stereotyp [Stereotype-Image-Symbol. On the Possibilities of a New Approach to Stereotypes]. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego [Scientific Papers of the Jagiellonian University. Ethnographic Works]*. Kraków, 1988, vol. 869, n. 24, pp. 7–35 [in Polish].

41. DERRIDA, Jacques. Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences. *Contemporary Literary Criticism. Literary and Cultural Studies*. Second Edition. New York: Longman. 1989, pp. 229–248 [in English].

42. CHAŁASIŃSKI, Józef. *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej "Kopalnia" na Górnym Śląsku [Polish-German Antagonism in the "Kopalnia" Factory Settlement in Upper Silesia]*. Warszawa [Warsaw], 1935 [in Polish].

43. KOLBERG, Oskar. *Przemyskie. Zarys etnograficzny [The Przemyskie Region: An Ethnographic Essay]*. Kraków, 1891, no. 4, pp. 203–205 [in Polish].

44. LIPPMANN, Walter. *Public Opinion*. New York, 1961 [in English].

45. PEŠIĆ, Radmila, Nada MILOŠEVIĆ-DORĐEVIĆ. *Narodna književnost [Folk Literature]*. Belgrade: Vuk Karadžić, 1984 [in Serbian].

46. SMOLJANSKI, Alexander. "Fake News and Fake Views: Representation of Ukrainian War in Media and Social Networks". *Ukraine at War. Abstracts*. Warsaw East European Conference. University of Warsaw. 2023. June 28–30, pp. 32 [in English].

47. VIDA KOVIĆ-PETROV, Krinka. *Istorija jedne retoričke formule [The History of a Rhetorical Formula]. Književna istorija [Literary History]*. Belgrade, 1985, ann. 18, iss. 67–68, pp. 183–206 [in Serbian].

48. WIERZBICKA, Anna. *Lexycography and Conceptual Analysis*. Ann Arbor, 1985 [in English].

49. WIERZBICKA, Anna. *Cross-Cultural Pragmatics: The Semantics of Human Interaction*. Berlin: de Gruyter, 1991. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783112329764> [in English].

50. WIERZBICKA, Anna. *Semantics. Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-specific Configurations*. New-York: Oxford University Press, 1992 [in English].

51. ANON. *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej [A Collection of Information on National Anthropology]*. Wydawany staraniem Komisji antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie [Published by the Anthropological Commission of the Academy of Arts and Sciences in Kraków]. Vol. 5, 73, pp. 173–174 [in Polish].

Отримано / Received 16.10.2024

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 10.12.2024