

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 XVII міжнародного з'їзду славістів

(Париж, 2025)

щорічник

Випуск 23

DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld2024.23>

Київ
2024

Редакційна колегія:

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

Анастасова Катерина – *д-р філософії (PhD), доцент (Болгарія)*
Даниленко Людмила – *д-р філол. наук*
Енгелькінг Анна – *д-р габ. гуманітарних наук, професор (Польща)*
Женюхова Катарина – *д-р філософії (PhD), професор (Словаччина)*
Коваль-Фучило Ірина – *канд. філол. наук*
Лабашук Оксана – *д-р філол. наук, професор*
Лесів Марія – *д-р філософії (PhD), доцент*
Мех Наталія – *д-р філол. наук, професор*
Микитенко Оксана – *д-р філол. наук*
Наумовська Олеся – *д-р філол. наук, доцент*
Руда Тетяна – *д-р філол. наук*
Ткаченко Олена – *д-р філол. наук, професор*
Фіалкова Лариса – *канд. філол. наук, професор*
Юдкін Ігор – *чл.-кор. НАМУ, д-р мистецтвознав.*

*Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства,
фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
(протокол №13 від 10.12.2024 р.)*

Слов'янський світ : щорічник. Вип. 23 / [голов. ред. Мушкетик Л. Г.] ;
С48 НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2024. 252 с.
ISSN 2522-9834

Щорічник «Слов'янський світ» присвячено комплексному дослідженню художньої культури слов'ян. У полі зору авторів – важливі проблеми сучасної славистики: витоки слов'янської культури, художня традиція і сучасна культура, тенденції розвитку слов'янських літератур, фольклорний дискурс. У випуску висвітлено наукову діяльність славистів різних країн – літературознавців, мовознавців, фольклористів, етнологів; представлено нові видання, інформацію про славистичні форуми.

Збірник розрахований на науковців та студентів, а також усіх, хто цікавиться питаннями фольклористики.

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

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

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

УДК 398(=16):167](439)“195/202”

DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld2024.23.003>

МУШКЕТИК ЛЕСЯ

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5958-0044>

Mushketyk Lesia

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5958-0044>

Бібліографічний опис:

Мушкетик, Л. (2024) Дослідження фольклору слов'янських нацменшин Угорщини в кінці XX – на початку XXI століття. *Слов'янський світ*, 23, 3–35.

Mushketyk, L. (2024) Research of the Folklore of Slavic National Minorities of Hungary at the Late 20th – Early 21st Century. *Slavic World*, 23, 3–35.

ДОСЛІДЖЕННЯ ФОЛЬКЛОРУ СЛОВ'ЯНСЬКИХ НАЦМЕНШИН УГОРЩИНИ В КІНЦІ XX – НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

Анотація / Abstract

Вивчення народної культури, фольклору національних спільнот власної країни є давньою традицією в Угорщині, а починаючи від 50–70-х років XX ст., воно виходить на нові організаційні та дослідницькі рівні, включно з діяльністю Академії наук Угорщини, Угорського етнографічного товариства, Етнографічного музею в Будапешті, місцевих музеїв, архівів та університетів. Нині на території країни нараховують

13 нацменшин, найчисленніші з них – циганська, німецька, румунська, далі йдуть словацька, українська, хорватська, болгарська, польська, русинська та ін.

Актуальність статті зумовлена комплексом проблем, пов'язаних із питаннями спільного проживання, комунікування різноманітних спільнот у глобалізованому світі, їхньою самоідентифікацією, збереженням власної мови й культури, національних традицій.

Мета та завдання дослідження – окреслення основних тенденцій розвитку славістичної фольклористики в Угорщині в кінці ХХ – на початку ХХІ ст., а саме в середовищі нацменшин; розгляд основних етапів цього процесу, фіксації, публікації та дослідження фольклору слов'ян, основної тематики та проблематики, діяльності окремих учених та інституцій тощо.

У розглядуваний період в Угорщині триває збирання фольклору та етнографії. Зібраний матеріал частково оприлюднено у вигляді науково-популярних і наукових збірників, посібників, підручників, репертуарного матеріалу та ін. На основі цих відомостей здійснюють подальші студії, відтак широке висвітлення отримала народна культура найчисленніших слов'янських спільнот країни. Найбільшу увагу дослідників привертає обрядовий фольклор, переважно народного календаря; отримали висвітлення й ліричні пісні, балади, прозові жанри – казки, перекази, легенди тощо. Дослідження є різноплановими, можуть охоплювати окремі регіони, місцевості, села, а також групу жанрів чи окремі жанри, теми, сюжети, персонажів тощо. У зв'язку із цим виникають і такі аспекти розгляду, як роль фольклору в національній культурі, проблеми національної ідентифікації, популяризації, збереження та оновлення народних традицій, історизму уснопоетичної творчості, фольклоризму та фольклоризації.

У країні від 1975 року систематично публікують спеціальні щорічники – двомовні збірки досліджень (як загальні, так і по окремих національностях), проведено низку міжнародних конференцій, триває активне співробітництво з країнами основного етносу.

Ключові слова: Угорщина, слов'янські нацменшини, фольклор, збирання, вивчення, жанри, теми, історизм, взаємовпливи.

The study of folk culture and folklore of national communities in Hungary is a long-standing tradition, and since the 1950s and 1970s it has been moving to new organizational and research levels, including the activities of the Hungarian Academy of Sciences, the Hungarian Ethnographic Society, the Ethnographic Museum in Budapest, local museums, archives, and

universities. Today, there are 13 national minorities in the country, the most numerous of which are Gypsy, German, Romanian, followed by Slovak, Ukrainian, Croatian, Bulgarian, Polish, Ruthenian, and others.

The relevance of the article is caused by a set of problems related to cohabitation, communication of various communities in the globalized world, their self-identification, preservation of their own language and culture, national traditions.

The purpose and tasks of the study are to outline the main trends in the development of Slavic folkloristics studies in Hungary in the late twentieth and early twenty-first centuries, namely among the national minorities; to examine the main stages of this process, the recording, publication, and research of Slavic folklore, the main topics and issues, the activities of individual scholars and institutions, etc.

Hungarian scholars have continued to collect folklore and ethnography during the period under review. The collected material is partially published in the form of popular scientific and academic collections, manuals, textbooks, repertoire material, etc. Further research is being carried out based on this information, so that the folk culture of the country's largest Slavic communities is widely covered. Most researchers' attention is drawn to ceremonial folklore, mainly the folk calendar, and lyrical songs, ballads, as well as prose genres such as fairy tales, legends, and so on. The study is diverse, covering individual regions, localities, villages, or a group of genres, or individual genres, themes, plots, characters, etc. In this regard, such aspects of consideration as the role of folklore in national culture, problems of national identification, popularization, preservation of folk culture, historicism of oral poetry, folklore and folklorisation arise.

Special yearbooks have been publishing systematically in the country since 1975. These are bilingual collections of research, both general and on individual nationalities, a number of international conferences have been held, and active cooperation with the countries of the main ethnic group continues.

Keywords: Hungary, Slavic national minorities, folklore, collection, study, genres, themes, historicism, mutual influences.

Вступ. До складу історичної Угорщини входили різні (серед них чимало слов'янських) етнічні спільноти, структура і склад яких із часом змінювалися. Нині на території країни нараховують 13 нацменшин, найчисленніші з них – циганська, німецька, румунська, далі йдуть словацька, українська, хорватська, болгарська, польська, русинська та ін. Угорський

уряд розробив закони про нацменшини (1993, 2011), інші мовні та освітянські документи й програми, у країні створено державні та місцеві самоврядування, які надають чималу підтримку справі збереження мови й культури нацменшин.

Актуальність статті зумовлена комплексом проблем, пов'язаних із питаннями спільного проживання, комунікування різноманітних спільнот у глобалізованому світі, їх самоідентифікацією, збереженням власної мови і культури, національних традицій.

Мета та завдання дослідження – окреслення основних тенденцій розвитку славистичної фольклористики в Угорщині в кінці ХХ – на початку ХХІ ст., зокрема в середовищі нацменшин; розгляду основних етапів цього процесу, фіксації, публікації та дослідження фольклору слов'ян, основної тематики й проблематики, діяльності окремих учених тощо.

Дослідження народної культури, фольклору національних спільнот власної країни є давньою традицією в Угорщині, а починаючи від 50–70-х років ХХ ст., воно виходить на нові організаційні та дослідницькі рівні. У налагодженні роботи значну роль відіграють Академія наук Угорщини, Угорське етнографічне товариство, Етнографічний музей у Будапешті, місцеві музеї, архіви, університети. У рамках Угорського етнографічного товариства функціонує Відділ національностей, метою і завданням якого є згуртування збирачів і дослідників національної тематики, надання допомоги у справі публікації етнографічних видань і т. ін. Далі триває публікація етнологічної дослідницької серії «Угорські нацменшини» (*Magyarországi nemzetiségek*), спершу під головною редакцією І. Балашши, а від 1985 року – З. Уйварі. Виходять сербські, хорватські, македонські, словацькі, румунські, німецькі та інші наукові збірки, такі як «Етнографія словаків в Угорщині» (*Národopis Slovákov v Maďarsku*), «Етнографія південних слов'ян в Угорщині» (*Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj*), згодом з'явилися окремі збірки по сер-

бах, хорватах, словенцях: «Етнографія сербів в Угорщині» (*Etnografija Srba u Mađarskoj*), «Етнографія хорватів в Угорщині» (*Etnografija Hrvata u Mađarskoj*), «Етнологія словенців в Угорщині» (*Etnologija Slovencev na Mađarskem*). Від 1996 року публікують ще дві періодичні збірки досліджень різних національностей – «Вибране з етнографічних видань угорських нацменшин» (*Válogatás a magyarországi nemzetiségek köteteiből*) та «Праці з етнографії болгар, греків, поляків, вірмен, русинів» (*Tanulmányok a magyarországi bolgár, görög, lengyel, örmény, ruszin nemzetiség néprajzából*) під ред. Е. Еперйешши. Статті публікують кількома мовами – угорською, однією зі слов'янських та резюме англійською.

Від 1975 року спільними зусиллями Угорського етнографічного товариства, Товариства з поширення наукових знань, місцевих культурних осередків у м. Бекешчабі, де поряд з угорцями живуть інші національності, ініційовано проведення серії унікальних зібрань під загальною назвою «Міжнародні етнографічні конференції з досліджень національностей у Бекешчабі» (*Békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségekutató Konferencia – BNNNK*), у яких беруть участь також дослідники із сусідніх та віддалених від Угорщини країн. Так, V Конференція (1995) проводилася під гаслом «Зустріч культур – конфлікти культур». VI Конференція (1998) називалася «Тисячолітне проживання в Карпатському регіоні». Остання (VII) Конференція (2001) іменувалася «Національні культури на зламі століть (шанси, можливості, заклики)». Матеріали форумів надруковано в окремих збірниках, кожен під загальною назвою – «Доповіді Міжнародної етнографічної конференції з дослідження національностей у м. Бекешчабі» (*A Békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségekutató Konferencia előadásai*). Спільно із сербськими, хорватськими, словенськими інституціями було підготовлено кілька зібрань під назвою «Угорсько-югослов'янські фольклорні конференції», матеріали яких друкувалися у збірниках серії «Фольклор і традиція».

У 1984 році в м. Мішкольці тривала регіональна конференція «Інтеретнічні зв'язки в Північно-Східній Угорщині», яка отримала продовження 1996 року під назвою «Нові результати досліджень міжетнічних зв'язків», де було розглянуто фольклор і етнографію порубіжних областей країни.

Аналіз досліджень та публікацій. Огляди фольклористичних студій з означеної тематики подали у своїх працях Андраш Крупа [37] та Анна Дівічан [26, р. 63–71] – щодо словаків, Марія Кішш [30]; Ерньо Еперйешши [6, р. 152–162] – щодо південних слов'ян; цим питанням присвячено кілька розділів монографії Лесі Мушкетик [1].

Збиранню та дослідженню фольклору національних спільнот в Угорщині приділяють увагу науковці університетів, зокрема на кафедрі етнографії Будапештського університету ім. Лоранда Етвеша. У Дебреценському університеті окрема дослідницька група під керівництвом Золтана Уйварі вивчала питання міжетнічних зв'язків у народній культурі Східної і Північної Угорщини, а ще Закарпаття – в Україні (у середовищі угорців, словаків, українців, поляків). Значну підтримку збереженню та розвою культури національних спільнот надають країни основного етносу, такі як Словаччина, Словенія, Хорватія, Сербія. У 1990 році Федерація угорських словаків, за ініціативи словакознавиці Анни Дівічан, заснувала Словацький дослідницький інститут у Бекешчабі; від 2001 року він отримав назву «Інститут досліджень словаків Угорщини». Метою Інституту в інтересах збереження словацької мови, культури і традицій стало наукове вивчення минулого і сучасного стану суспільних процесів угорських словаків. Він діє як інтердисциплінарна інституція, проводить історичні, етнологічні, культурноантропологічні, лінгвістичні, соціологічні дослідження, вагомою є його педагогічна та едиційна діяльність.

Основна частина. Аналізований період кінця XX – початку XXI ст. був одним із найпродуктивнішим у сфері збиран-

ня та вивчення слов'янського фольклору Угорщини. У цей час нагромаджено чималий польовий матеріал, триває його подальша фіксація, систематизація, публікація в періодиці та різнопланових тематичних, регіональних збірках, кількість яких із часом зростає. Підготовлені видання слугують не лише справі збереження та популяризації народної культури, зокрема як репертуарний матеріал, посібники для вивчення мови, культури, виховання молодого покоління, а є також об'єктом наукових розвідок учених. Чимало важливих теоретичних і практичних питань науковці порушують у передмовях до книг; фольклорні матеріали загалом подають у контексті історичних, етнографічних, краєзнавчих та інших відомостей тощо.

Кілька збірок уснопоетичної творчості уклав Іштван Ламі (1925–2010) – угорський етнолог, фольклорист, громадський діяч, який значною мірою організовував і спрямовував культурне життя угорських словаків, чимало зробив у справі вивчення та популяризації народного танцю. Ламі фіксував і публікував словацькі обряди, пісні, казки та балади з різних регіонів Угорщини, проводив порівняльні дослідження. Серед найвагоміших його збірок – книга словацькою мовою «Словацькі народні балади в Угорщині» (*Slovenske ľudove balady v Maďarsku*, 1981), яка є першим виданням словацьких балад країни; він підготував також кілька пісенних збірок – «Як я заспіваю. Словацькі народні пісні» (*Keď si ja zaspievam – Zbierka slovenských ľudových piesní v Maďarsku*, 1987), «Ліс, ліс, темний ліс. Народні балади та обрядові пісні угорських словаків» (*Erdő, erdő, sötét erdő – Magyarországi szlovák néphalladák és szokásdalok*, 2001), ігор та обрядів «Звичаї календарного року та народні ігри» (*Výročné zvuky a ľudové hry*, 1984). Із прозових жанрів Ламі оприяднив книгу: «Чарівна скрипка: народні казки, перекази, легенди угорських словаків» (*Varázshegedű – Magyarországi szlovák népmesék, mondák, legendák*, 2002).

Упродовж усього життя збирав та вивчав фольклор угорських словаків відомий етнолог, громадський діяч із Бекешчаби, ініціатор і один з організаторів міжнародних конференцій у цьому місті Андраш (Ондрей) Крупа (1934–2015). Основні терени його досліджень – народна культура словаків Задунав'я (Дунантула), зокрема світ обрядів та вірувань. Крупі належить значна кількість публікацій збірників словацького фольклору та досліджень із цієї проблематики. Передусім згадаймо його видання казок, що він їх почав фіксувати ще в молоді роки в рідному селі Чанадалберті, переважну частину якого складають чарівні та жартівливі казки, є також казки про тварин. Ці твори виявилися оригінальними; більшість їх варіантів опубліковано вперше; вони збагачують скарбницю словацького фольклору. В угорській фольклористиці тривалою є традиція публікації казок за репертуаром казкаря, що дає змогу простежити зв'язок творів із місцевими звичаями тощо. У 1984 році вийшов збірник Крупи «Казки тітоньки Жофки» (*Zsófia néni mesei*) [39], у якому він умістив рідкісний фольклорний матеріал – репертуар відомої казкарки, що розповідала твори словацькою та угорською мовами. Це переважно чарівні та соціально-побутові казки, жарти, анекдоти. Текстам передує ґрунтовний вступ-дослідження Крупи, у якому йдеться про «відкриття» ним тітоньки Жофки (Жофії Фаркаш), історію розвитку казкової прози на території Угорщини, її поступовий занепад і трансформацію в інші жанри. Крупа описує життєвий шлях казкарки, нагромадження нею виконавського досвіду та його джерела, особливості оповіді, аудиторію тощо.

Чимало збірників і досліджень з хорватського фольклору за підтримки Етнографічного музею ім. Ласло Мандокі області Бараня зібрав і оприлюднив хорватський етнолог, письменник, перекладач, публіцист Дьордь (Джуро) Франковіч (1945–2016). Він видав також книги казок, цінність яких нині полягає в тому, що цей жанр дуже швидко зникає з побуту-

вання, тож тексти втрачаються назавжди. Казковий матеріал для своєї збірки «Дерево посеред Подравіни: народні казки» (*Drvo nasred Podravine: Usmene pripovijetke*, 1986) він записав у хорватів вздовж р. Драви. У передмові укладач подає історію переселення хорватів на територію Угорщини, виокремлює їх етнографічні групи. Він свідчить, що казки не стилізовані, а подано живою розмовною мовою, тобто вони автентичні. Франкович описує також умови виконання творів у минулому, згадує популярних серед народу хорватських казкарів Івана Пандура, Андрія Гідега та ін. Свої спостереження він продовжив у книзі «Золоті нитки. Казки з Подравіни» (*Zlatne niti : usmene pripovijetke iz Podravine*, 1989). У ній він розповів про талановитих хорватських казкарів, від яких записував фольклор. Це брати Пандури – Іван та Йозо, Марк Гояк, Ката Дудаш-Скрайчич та ін., яким, як він пересвідчився, відомі також оповіді про косівських юнаків, Марка Кралеви́ча тощо. Франкович записував також інші фольклорні жанри, зокрема, в околицях Будапешта він зафіксував дитячий фольклор – хорватські ігри, пісні, лічилки, колискові пісні тощо [18]. Матеріал подано за регіонами: записи з Барані (етнографічні групи хорватів – босняки і шокаци), Радіща, Подравіни і Шомода, Помур'я. Франкович наголошує на ролі усної народної творчості у вивченні дитиною рідної мови, культури, її збереження в хорватських поселеннях Угорщини. Дослідникові належить збірка 50 хорватських оповідань та анекдотів із Подравіни під назвою «Крікус-кракус» [17], до якої ввійшли такі розділи, як народні біблійні перекази, еротичні оповідання, анекдоти, казки про тварин. Тексти є оригінальними, часто гумористичними, у наративах діють такі персонажі, як Піп, Солдат, Мудрий швець, Жінка, Дівчина та ін. Укладач характеризує своїх інформаторів, особливості їх творчої манери, улюблені жанри тощо.

Ціле число «Етнографії південних слов'ян Угорщини» (*Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj*) за 1993 рік [9] при-

свячене публікації архаїчних молитов і церковних пісень сербів, хорватів та словенців, укладених відомим угорський педагогом, етнологом, бібліографом, дослідником фольклору південних слов'ян Ерньо Еперйєшши (1929–2022). У 1975–2006 роках Еперйєшши очолював відділ нацменшин Угорського етнографічного товариства, був організатором багатьох міжнародних етнологічних конференцій та симпозіумів. Основна тематика його досліджень: історична доля обійсть Угорщини в першій половині ХХ ст.; національне питання в Карпатському басейні; традиційна культура нацменшин країни (сербів, хорватів, словенців, німців, циган), зокрема вірування, казки, обряди. У досі маловивчених народних молитвах слов'ян відбилися різні історичні прошарки релігійного фольклору. Тут можна натрапити на згадки про язичницьку епоху, тексти літургії, елементи апокрифів тощо. До збірки увійшло 280 текстів угорських католиків – хорватів і словенців, дещо менше молитов, пісень та замовлянь православних сербів, більшість яких зібрав сам автор, інші фольклористи; увійшов сюди й матеріал із зібрань ХІХ ст. Еперйєшши записав також наративи від талановитого хорватського оповідача Андраша Гідеґа «Пише листа Янко Сибинянін: народні казки, юнацькі пісні й перекази Андрія Гідеґа з Марінаца в Угорщині» (*Šalje pismo Sibirjanin Janko: narodne pripovijetke, prepričane junačke pjesme i predanja Andrije Hidega iz Marinaca u Mađarskoj*, 1998). До збірки, крім казок, увійшли героїчні пісні у прозі й міфологічні перекази. У передмові автор дає детальні відомості про казкаря, що походив з області Шомодь (пізніше Бараня), від якого він встиг записати 26 соціально-побутових і чарівних казок з архаїчними елементами. З переказів у книзі репрезентовано оповіді про Марка Кралевича та інших героїв.

Зібрані тексти дають багатий матеріал для майбутніх вивчень ученими, які мають можливість оприлюднювати свої спостереження на сторінках уже згадуваних збірників тощо.

Ці розвідки можуть відображати різні аспекти досліджень – стан фольклорної традиції в певному регіоні чи місцевості, її історичний розвиток і питання трансмісії, розгляд окремого жанру, виду, теми чи персонажа / персонажів, певних теоретичних проблем – фольклоризм, компаративні дослідження, питання виконавства тощо.

На ниві словакознавства активно працювала словацька дослідниця, викладачка Будапештського університету ім. Лоранда Етвеша Анна Дівічан (1940 р. н.), головними тере-нами досліджень якої є взаємозв'язки народної, церковної та професійної культури, словацькі поселення в Угорщині; взаємовпливи в мові культурі нацменшин; дво- й багато культурність тощо. Дівічан, котра вже багато років поспіль вивчає словаків Угорщини та їхній фольклор, різноманітні аспекти функціонування культури нацменшин, узагальнила свої спостереження в таких книгах, як «Угорські словаки» (*A magyarországi szlovákok*, спільно з А. Крупою, 1999), «Виміри існування та культури національностей» (*A nemzetiségi lét és kultúra dimenziói*, I–II, 2003). До її монографії «Мова, культура, спільнота: угорські словаки» (*Anyanyelv, kultúra, közösség: A magyarországi szlovákok*, 1993) увійшли розділи про національні особливості угорських словаків, форми і версії вияву мовних і культурних цінностей, етнокультурні зміни в поселенні Репашгута, зміни в традиційній культурі та ін. Дівічан зазначає, що «закономірним є явище, коли, крім мови, окремі обряди, пов'язаний з рідною мовою фольклор певної місцевості далі зберігають – навіть коли втрачено мову – національно-етнічні особливості, типові ознаки спільноти» [22, р. 56]. Далі авторка здійснює огляд фольклору поселення Репашгута й відзначає його основні риси: а) уснопое-тична традиція найкраще збереглася в таких жанрах, як народна пісня і перекази про міфологічних тварин; б) незважаючи на відокремленість села, у деяких жанрах швидко відбулася зміна мови; в) ще й досі тут живуть і функціонують певні обря-

ди рідної мовою, носіями яких можуть бути 10–14-літні. Таке збереження мови та фольклору автор пояснює етнічною відокремленістю, гомогенністю села.

Побутування сучасного фольклору на території Угорщини позначене певними особливостями. Так, А. Дівічан виокремлює дві форми його поширення в угорських словаків, що, зрештою, вона вважає властивим усьому населенню [23]. Це так звані спонтанність і культурне втручання. Під «спонтанністю» вона розуміє континуум, продовження існування певного звичаю без переривання його первісної функції, місця й часу проведення. «Культурне втручання» тісно пов'язане з культурною політикою, з породженим нею фольклоризмом. Дівічан вирізняє кілька періодів такого «втручання», свідчить, що нова тенденція в розвитку фольклоризму почалася від 1970-х років і характеризується залученням населення до фольклорних конкурсів та фестивалів.

Методологічні питання Дівічан порушує у своїй статті «Фольклористичні дослідження національно-етнічної культури» (*A nemzetiségi-etnikai kultúra folklorisztikai kutatása*, 1994) [24], де розглядає діяльність дослідників, а також установ, які впродовж кількох останніх десятиріч цікавилися традиційною культурою і життям національних спільнот.

Як і інші фольклористи, дослідниця приділяє чимало уваги актуальним нині питанням асиміляції, зміни мови, двомовності, запозичень у фольклорі. Одне з її завдань – простежити зміни в мові різного типу мовних островів угорських словаків [25]. На конкретних прикладах Дівічан демонструє різноманітні форми вияву двомовного фольклору та зупиняється на двох головних типах змін мови фольклору, внаслідок яких або фольклор, що виконувався рідною мовою, стає іншомовним, угорськомовним, або словацьке населення запозичує угорські обряди, фольклорні жанри разом із мовою. Закономірності творення та існування двомовних етнічних моделей культури розглядає науковиця у статті «Де кілька пи-

тань культури мовних островів (на прикладі угорських словаків)» [26]. Вона зауважує, що ці моделі формувалися протягом тривалого історичного періоду, і цей процес досі не завершився. Спільне угорсько-словацьке проживання відобразилося, щоправда, по-різному, на трьох основних прошарках культури: народних віруваннях, релігійній та елітній (громадській) культурі.

Переважна частина праць угорських славістів присвячена аналізу окремих жанрів слов'янського фольклору країни. Чи не найбільшу увагу привертають обряди й обрядова поезія як суттєва частина традиційної культури, у якій віддзеркалюється світогляд народу в різні періоди його історичного розвитку. У цих студіях висвітлено факти збереження того чи того обряду та пісень, що його супроводжують, давні та нові форми його побутування, розглянуто міжетнічні зв'язки, питання багатомовності тощо. Більшість розвідок торкається розгляду народної культури певного регіону, місцевості, поселення. Так, про словаків с. Пілішсенткерестена йдеться в статті Юлії Сабоне Марлок [43]; календарні, весільні обряди та фольклор словацького поселення Шошкут [45] проаналізувала Каталін Уйгазі, що народилася і провела там свої дитячі і юнацькі роки. Андраш Крупа висвітлив тогочасний стан обрядів міста Оросланя [36], а також словаків міста Ніредьгази, які називають себе «тірпаками» [35].

Андраш Крупа зробив найбільший внесок у вивчення словацької обрядовості та вірувань Угорщини. Його студії побудовані на матеріалі з різних місцевостей, однак найбільше зразків він зібрав у Бекешчабі та околицях, своєму рідному краї. У своїх працях він ставить за мету простежити зміни в традиційній культурі словаків, демонструє прекрасне знання обрядового матеріалу різних народів, напрацювань із цих питань, проводить паралелі та зіставлення. Дослідник зробив низку цікавих висновків щодо міжетнічних контактів, запозичень у фольклорі словаків та угорців. Він зазначає, що

прагнув «з допомогою наведених прикладів показати конкретні взірці спільного проживання у словаків, які розселені дисперсно, і в угорців, які живуть впереміш або навколо них в умовах значних міжетнічних взаємовпливів» [35, р. 53]. Крупа визначив так звану закономірність балансу співжиття, вважаючи, що процеси передачі-запозичення є активними тоді, коли народна культура обох національностей живе й розвивається, ілюструючи це прикладами спільних ритуалів і вірувань у різні святкові дні зимового циклу, яким він присвятив чимало праць.

Узагальнювальним дослідженням з розглядуваної проблематики стала фундаментальна тритомна праця Андраша Крупи про народні обряди словаків Угорщини та Румунії [38], погруповані в книгах за народним календарем. У передмові до першого тому дослідник перераховує фактори, що вплинули на формування своєрідних рис звичаїв та обрядів словаків, такі як їхні міграції в минулому з різних місцевостей Словащини, вплив сусідньої угорської та румунської культури тощо. Крупа виокремлює три історичні нашарування культури в місцевих словаків. Одне з них репрезентує уцілілу ще до переселення традицію; друге є результатом сформованої в анклавх внутрішньої міграції; третє, що виникло в результаті зв'язків із сусідніми спільнотами, репрезентує прошарок, що постав у процесі передачі-запозичення. З огляду на це словацькі обряди складають гетерогенну, різнобічну картину. До першого тому студій увійшов пізньоосінній період і час безпосередньо перед Різдвом – дні Свв. Міхала, Лукаша, Ондreja, Мікулаша, Люції та ін. Описи обрядів є детальними, із численними прикладами віршованих і прозових текстів, часто з нотами. Це переважно тексти словацькою мовою, зрідка угорські, з перекладом. Найбільше уваги присвячено дням Мікулаша та Люції. Крупа робить висновок: з одного боку, розглядувані словацькі календарні обряди та вірування є органічною частиною словацької культури, з іншого – вони

не уникли запозичень, а це доводить їх творчу силу і можливість адаптації. У другому томі представлено різдвяний цикл у вужчому розумінні – від самого Різдва до Водохреща, зокрема детально описано дійства на Щедрий вечір, Св. Сільвестра, Новий рік, трьох королів. Крупа наводить паралелі до інших обрядів і текстів, наголошує на інтегральній ролі християнства в даний період народного календаря. Третій том містить обряди й пісні від «половини зими до кінця літа», а також звичаї та вірування, пов'язані з днями тижня. Так, розлого висвітлено перебіг дійств на Масницю – у цей час проганяють втілення зими й смерті – *марморену чи морену, кіселицу / кісель*, інтерпретуючи в піснях відповідні дії. Усебічно розглянуто різноманітні весняні свята, вигін худоби на Юрая, а ще Трійцю, Пасху та пасхальний тиждень. Далі Крупа аналізує приписи й вірування, пов'язані з днями тижня. До кожного тому автор долучає солідну бібліографію.

Результатом багаторічного збирання словацьких вірувань стала фундаментальна монографічна робота А. Крупи «Світ вірувань словаків Південно-Східної Угорщини» (*A délkelet-magyarországi szlovákok hiedelemvilága*) [33]. Основним завданням дослідник ставить огляд формування, функціонування, розвитку новіших і давніх словацьких вірувань, подає опис міфічних, демонологічних істот. Учений зазначає, що зібраний матеріал, з одного боку, демонструє багато спільного з матеріалом материкової країни, з іншого – у ньому відбилися зв'язки словаків з угорцями.

Про текстуальні особливості формул замовлянь угорських словаків підготувала дослідження Марія Жилак [46]. Вона називає основні елементи формули: а) хвороба присутня як матеріальна дійсність, що спонукає до виконання низки дій; б) мета – це усунення хвороби, елемент дійсності, що має реалізуватися в майбутньому; в) засоби досягнення мети, якості

і кількість яких може бути різною; у певного типу хвороб деякі елементи збігаються.

Багаторічні спостереження над обрядовістю сербів, хорватів та словенців здійснила угорська фольклористка Марія Кішш (1935–2019). Назвімо дві її монографії – «Огляд фольклорних досліджень угорських словаків» (*A magyarországi déslávok folklórkutatásának áttekintése*, 1977) [30] та «Південнослов'янські обряди вздовж Дунаю» (*Désláv szokások a Duna mentén*, 1988) [29]. Описуючи зимову календарну обрядовість хорватів з комітатів Ваш і Дер-Шопрон, вона виокремлює три групи колядок: міфологічного змісту; твори, пов'язані з тваринництвом і землеробством; змішаного змісту. Серед текстів вона вирізняє «функціонально самостійні», тобто адресовані окремим особам. Аналізуючи слов'янські обряди, Кішш проводить паралелі з угорськими, а також із поширеними в тогочасній Югославії. Вона наголошує, що обряди та обрядова поезія можуть чимало розповісти про життя та побут села: «Через обряд колядування ми можемо дізнатися про норми поведінки, естетичні принципи певної спільноти людей, зрештою, про суспільний устрій, що може сприяти створенню обряду» [29, р. 10]. У своїй книзі Кішш торкається також проблем інтеграції та диференціації, взаємовпливів та запозичень в обрядах і обрядовій поезії. Вона констатує нашарування різних епох у звичаях та піснях, вплив церкви на язичницькі ритуали, значення античної традиції у їх формуванні. Цінність спостережень Кішш полягає не лише у використанні багатого матеріалу та його інтерпретації, а й у постановці низки проблем, що стосуються різноетнічних традицій, взаємовпливів і взаємодій. Згадувані праці містять також огляд фольклористичних досліджень сербів, хорватів та словенців Угорщини в повоєнний час.

Увагу Кішш привернула й така важлива проблема, як взаємодія різних жанрів слов'янського фольклору [28].

Об'єктом її спостережень стали ліричні, обрядові й не-обрядові пісні південних слов'ян із різних регіонів Угорщини, Югославії, Болгарії, їх історико-порівняльне вивчення. Фольклористка розглядає взаємодію різних фольклорних жанрів як динамічну живу систему, що розвивається в просторі й часі та має гнучкі, рухливі кордони. Кішш наводить також приклади актуалізації пісень.

Особливості народного календаря хорватів із різних місцевостей Угорщини зафіксували у своїх розвідках М. Каповіч [27] та Мігай Мандіч (зимові обряди та пісні сіл зі змішаним населенням) [41]; Емеше Сойка та Антал Візін розглянули ходу троїцьких королів у хорватів Байя, ілюструючи це численними прикладами пісень і мелодій [44]. Автори роблять висновок, що матеріал із місцевості Байя споріднений з обрядовими традиціями Балкан.

Крім календарної, угорські славісти розглядали сімейну звичаєвість. Декілька студій Ерньо Еперйешши присвячено весіл्लю у хорватів, сербів та словенців, зокрема драматичним іграм – *установленню дерева життя* (церафа), *напуванню*, *умиванню молодиці* тощо. У драматичних діях не бракує жартівливих моментів, еротичних символів і жестів [8, р. 11–71]. Цікаві висновки щодо угорсько-слов'янських взаємовпливів у фольклорі хорватських поселень вздовж р. Мури, області Зала зробив Е. Еперйешши у своїй іншій праці – «Дослідження взаємовпливів у системі вірувань одного угорсько-хорватського поселення» [7]. Він засвідчив, що угорська музика, танець, драматичні ігри впливали на хорватський фольклор, а хорватські вірування своєю чергою запозичувалися угорцями.

Весільне дійство в хорватів уздовж р. Драви розглядає Рожа Беговац [3]. Авторка дає детальний опис перебігу весілля з прикладом пісень і нотного матеріалу. В іншій праці [4] Беговац проаналізувала архаїчні поховальні обряди, що збереглися до наших днів, а також пов'язані з ними уявлення, молитви про душу спочилого. Вона описала ритуальні дії з метою забез-

печення відходу душі, перебіг поховання та поминок, певні заборони в цей період. Матеріал доповнено відомостями про ритуали угорських хорватів з інших місцевостей.

У справі дослідження угорцями слов'янських пісень та обрядів не можна оминати увагою експедиції до Угорщини та студії зарубіжних слов'янських дослідників. Їхні напрацювання нерозривно пов'язані з угорськими і є вагомим внеском у вивчення означеної тематики.

Традиційно популярним жанром у слов'ян є лірична пісенність, яка демонструє кращу тенденцію до збереження в наш час, ніж інші жанри. Притаманному хорватській пісенності короткому жанру – бечарацу присвячує своє вступне дослідження до збірки пісень різних етнографічних груп хорватів – буневаців, раців, босняків південної частини Угорщини та хорватів поблизу Драви Д. Франковіч [14]. Він зазначає, що ці пісні досі живуть у багатьох варіантах, а ситуація визначає коли, що й чому співається. У місцевих хорватів вздовж Драви зафіксовано макаронічні форми, тобто один рядок співається по-хорватськи, а інший – по-угорськи.

Дослідник підготував також розлоге дослідження хорватських балад під назвою «Міфопоетичні та інші образи балад угорських хорватів» (*Mitopoetska i ina slika balada Mađarskih Hrvata*) [16]. Фольклорист розглядає твори за тематичними розділами, у межах яких аналізує мотиви, образи, текстологію балад. Автор показує, як древні міфологічні уявлення в окремих творах поєднуються з новішими християнськими. Наприклад, християнські святі в баладах набирають рис забутих язичницьких богів.

Угорських славістів приваблює тематика новотворчості у фольклорі. Так, Марія Мукічне у виступі на конференції «Фольклор і традиція. Тенденції формування фольклорної традиції у середовищі угорських словенців» (*A folktudomány alakulásának tendenciái a magyarországi szlovénak körében*, 1984), розглядаючи традиційний пісен-

ний репертуар словенців, здійснює глибокий ідейно-художній аналіз пісень періоду Другої світової війни. Дослідниця класифікує ці твори за трьома групами: народжені по гарячих слідах подій; традиційні, актуалізовані в умовах війни; низка народних пісень, що ввійшли в партизанський репертуар. Авторка описує тематику партизанських пісень: битви і бої, прощання з близькими, оспівування героїв, очікування перемоги тощо. Характерною особливістю словенських пісень Угорщини вона вважає присутність у них традиційних поетичних елементів.

Свого часу на території Угорщини побутували героїчний епос, героїчні пісні південних слов'ян. З кінця 1960-х років їх систематично збирає Ігор Грін. На основі власних записів у селах південно-східного Алфьолда (Велика угорська низовина) та південно-західного Задунав'я (Дунантула) він оприлюднив такі роботи, як «Історичні пісні південних слов'ян в Угорщині» (*Történeti népelemek a hazai délszláv nemzetiség körében*, 1971–1972), «Щість південнослов'янських пісень з Батоні» (*Hat délszláv népdal Battonyáról*, 1973), «Сербські пісні південного Алфьолда» (*Szerb népdalok Dél-Alföldről*, 1979) та ін. Вивчаючи сербські та хорватські пісні й балади, зібрані на території Угорщини, Грін доходить висновку, що вони своїм корінням сягають спільної південнослов'янської традиції. Водночас він указує на їх відмінності від цих пісень, з'ясовує риси, набуті під впливом фольклору сусідніх етнічних островів. У сув'язі із цим учений розглядає питання переселень південних слов'ян до Угорщини, історію вивчення героїчного епосу сербів і хорватів Угорщини, збірки в перекладі угорською. Задля порівняння він аналізує відомі сербські та хорватські збірники, зокрема відому працю Вука Караджича «Сербські народні пісні» (1823–1833). Не оминає дослідник і питань історизму, справедливо вважаючи, що фольклор не є достовірним історичним джерелом, оскільки народ має власний погляд на історичні події і по-своєму

коментує їх. Грін простежив такі історичні зміни в побутуванні героїчних пісень: відмирання деяких сюжетів, трансформацію в інший жанр (наприклад у баладу, ліричну пісню), збільшення пісень новелістичного (побутового й сімейного) характеру, актуалізацію юнацьких пісень.

Питання історизму в південнослов'янських піснях Угорщини цікавлять і Е. Еперйешши у статті «Згадки про Сентготтгардську битву в народних традиціях угорських словенців» [10]. Дослідник описує становище словенців цієї місцевості, подає історичні відомості про битву, умови збирання – упродовж 1974–1980 років. Він виокремлює в переказах чотири великі теми, характеризує, описує процес фольклоризації творів, значне місце відводить питанням історизму. Так, він відмічає наявність у наративах топографічних елементів – назв, імен; деякі з них є справді історичними, та часто трапляються й неточності, адже «пересунення імен на кілька століть не є поодиноким явищем в усній народній творчості, у якій не вважають за конечне точно дотримуватися історичної і географічної достовірності» [10, с. 191].

Щодо вивчення прозових жанрів фольклору слов'янських нацменшин Угорщини маємо окремі праці про казки, народні перекази, оповіді тощо. Тогочасний стан народної прози словаків з комітата Бекеш висвітлив А. Крупа [33]. У ході спостережень він дійшов висновку, що в усній творчості слов'ян цього регіону все менше місця займає казка; на перший план виходять деякі види розповідей, широко розповсюджені анекдоти та жарти. Дослідник розглядає зв'язок народної прози з дійсністю, побутом, дає їй високу художню оцінку. Він також відзначає історичні зміни в жанрах, відмирання в них окремих поетичних троп, зменшення ролі традиції в передачі та виконанні текстів, процеси асиміляції словацьких текстів з угорськими, характеризує окремих оповідачів. Фольклор с. Батя протягом тривалого часу збирав Золтан Фегер, який записав 103 твори народної прози угор-

ською та сербською мовами [12]. Автор констатує зникнення яскравих оповідачів-індивідуумів у селі й водночас знання мешканцями села казок, змішування угорських і сербських мовних елементів у текстах тощо. Фегер аналізує зміни, що відбулися у фольклорі за декілька останніх десятиріч. Ученого цікавить і зв'язок казки з народними віруваннями й, відповідно, міфологічними персонажами.

Д. Франковіч зібрав цікавий матеріал із наївних біблійних історій, які живуть серед різноманітних етнічних груп місцевих хорватів [20]. Ці прозові історії з біблійними елементами стоять близько до апокрифічних, народних молитов і мають на меті виховання набожності, містять легенди з повчаннями й настановами. Окрему групу становлять етіологічні перекази, які прагнуть дати пояснення певним природним явищам. Франковіч цікавиться також малодослідженим матеріалом вірувань про коваля в сербській, хорватській і угорській народній традиції [13]. Автор зазначає, що позитивні риси коваля продовжують жити в легендах про Ісуса і святого Петра, у сербів – про Саву. Вони стають володарями вогню, майстерності й таємниць ремесел, тобто майстрами майстрів. Міфічні істоти описані Франковічем також у народних переказах подравських хорватів [15]. Він зазначає, що подравські народні перекази багаті мотивами, що в інших місцевостях уже забулися. Край багатий талановитими оповідачами, які, за його словами, здубільшого вірять у те, що кажуть. В основній частині дослідник розглядає окремі міфічні істоти, це *судженіца* – доля, *куга*, *враг* – чорт; *ковач* – коваль; *смрт*, *шаркань* – дракон, *віла*, *змай*, *песоглавиці* та ін.

На території сучасної Угорщини в гірських районах комітата Земплен зберігся русинський (український) етнічний анклав. Однак його жителі значно асимілювалися серед місцевих словаків та угорців. У наш час лише старше покоління пам'ятає свою мову; найкраще збереглася русинська культура в сс. Комлошка та Рудабанячка. За спостереженнями науков-

ців, процес витіснення власної культури не означає її зникнення, вона продовжує існувати в інших формах. Це явище отримало назву *колонізації* (З. Уйварі). Процес колонізації русинського фольклору гірських регіонів Земплена відбувався паралельно з відмиранням певних жанрів, обрядів і ритуалів, змін їхніх функцій. Фольклор с. Комлошка зацікавив угорських дослідників Жужанну Діосегі і Ґабора Барну [5]. Вони зауважують, що тут досі збереглися народні легенди та перекази, відомі старшому поколінню, які озвучують тексти угорською і «руською» мовами. Найпоширенішими є історичні й міфологічні легенди та перекази. Історичні перекази здебільшого пов'язані з місцевою фортецею Пуста й групуються навколо постаті князя Ференца Ракоці II, який в угорців є національним героєм. Про нього та події визвольної війни проти Ґабсбургів 1703–1711 років зберігся багатий і різноманітний фольклор – як пісенний, так і прозовий. Сама назва Пуста, за переказом, виникла у зв'язку з першими поселеннями на цій території угорців; слов'яни мігрували сюди пізніше. У фортеці панувала жорстока Маргіт Чірке, її антиподом є мужній і справедливий Ракоці. У переказах відобразилися не лише історичні події, а й побут, праця селян у полі, будівельні роботи тощо. У народних оповіданнях простежується змішання різних епох.

Дослідники відмічають вплив слов'янської традиції на угорську також у бувальщинах Комлошки, у яких збереглися рештки народних вірувань. Так, із культом померлих та їхніми душами пов'язана міфічна істота, що вечорами з'являється у вигляді попа, який править месу. На цей типово слов'янський мотив можна натрапити в українських, словацьких та болгарських віруваннях. Душі померлих приходять у вигляді *страшка*, який може перекидатися в різних звірів: зайця, кішки (*мачки*), кабана, гусака (*гуса*), білого пса. Інколи трапляється образ *нори* (*мари, упири*), яка смочє кров – теж типово слов'янський витвір, адже в угорських варіантах він не

існує. Ці перекази розповідають русинською, рідше – угорською мовою, називаючи їх історіями чи випадками. В угорських текстах трапляється чимало слов'янських елементів.

Церковним традиціям русинів присвячує своє описове дослідження Ласло Шашварі [42]. Він зауважує, що сама мова майже не збереглася, лише в одному селі ще говорять «по-русинськи», в основі – лемківська говірка. Найбільше зацікавлення традицією помічено в населення Мучоня, де діє русинське самоврядування і школа, хоча самі жителі села розмовляють змішаною словацькою говіркою. Однак традиція ще збережена в багатьох селах колишніх областей Абауй і Земплен, як, наприклад, Фількегаза. У цих селах дотримуються Великого посту, певних звичаїв у Вербну неділю, Страсну п'ятницю, Страсну суботу, на день Пасхи, Троїцин день (на Трійцю). Тут святкують дні Свв. Андрія, Козьми й Дем'яна, Люції, Різдо. На подібну тематику написана праця Й. Кішш «Релігійні свята і обряди у комлошських русинів (Пасха)» (*Egyházi ünnepek és népszokások a komlósakai ruszinoknál (a husvét)*) [32]. Спершу в ній ідеться про історію с. Комлошка, далі традиційні Великодні свята, їх перебіг, ритуальні страви, випікання паски, фарбування яєць, посвячення страв у церкві, поливання водою та ін. В опис включено й сучасне святкування цього обряду.

Як уже згадувалося, популярним героєм угорського фольклору є король Матяш. Цей образ трапляється і в інших, сусідніх з угорцями, слов'янських народів – сербів, хорватів, чехів, словаків, українців та ін. Історичні пісні, казки, перекази, анекдоти про нього мають багато міжнародних паралелей. Цими питаннями впродовж років цікавилася дослідниця Інституту дослідження етнографії Угорської АН Ілдіко Кріза. Вона видала ґрунтовну монографію «Століття Матяшівської традиції» (*A Mátyás-hagyomány évszázadai*, 2007), де розглянула її формування, починаючи від XVI ст. Кріза проаналізувала образ Матяша в уснопоетичній творчості сербів

та хорватів, словенців, українців (русинів), чехів, словаків, його значення в європейській культурі. Фольклористка за-свідчила, що оригінальні фольклорні твори про Матяша існують у кожного народу Карпатського регіону, водночас у них є чимало схожого. Наприклад, той самий елемент (народження героя, його вибори королем, смерть) в одних народів може траплятися в епічних піснях чи баладах, в інших – у прозових жанрах. У своїй статті «Угорський король Матяш в усній народній творчості Закарпаття», що вийшла в перекладі українською мовою, Кріза виокремлює кілька тематичних циклів про Матяша в закарпатському фольклорі: «1. Обрання Матяша королем. 2. Перемога надприродної істоти. 3. Встановлення справедливості перевдягненням королем. 4. Мудрий король та людська мудрість. 5. Роль короля, готового прийти на допомогу, у формуванні мікросередовища» [2, р. 61].

Висновки. Збирання та дослідження фольклору слов'янських нацменшин в Угорщині в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. був плідним в історії науки за різними параметрами. Це, зокрема, державна підтримка на законодавчому рівні, створення національних самоврядувань, освітніх та інших законодавчих документів. Польова робота охопила всю територію країни; на основі нагромадженого матеріалу оприлюднено цілу низку науково-популярних та наукових збірників, посібників, підручників, репертуарного матеріалу тощо. Тривають подальші студії, зокрема розробка концепцій і напрямів вивчення, теоретичних і практичних проблем. Відтак широке висвітлення отримала народна культура найчисленніших слов'янських спільнот країни – словаків, хорватів, сербів, словенців та ін.; водночас до студій залучають уснопоетичну творчість поляків, українців, болгар. У країні від 1975 року систематично публікують спеціальні щорічники – двомовні збірки досліджень (як загальні, так і по окремих національностях), проведено низку між-

народних конференцій, триває активне співробітництво з країнами основного етносу.

Найбільше уваги дослідників привертає обрядовий фольклор і пісні, переважно народного календаря, отримали висвітлення також ліричні пісні, балади, прозові жанри – казки, перекази, легенди тощо. Дослідження є різноплановими, можуть охоплювати окремі регіони, місцевості, села, а також групу жанрів або окремі жанри, теми, сюжети, персонажів тощо. У зв'язку із цим виникають і такі аспекти розгляду, як питання ролі фольклору в національній культурі, проблеми національної ідентифікації, популяризації, збереження народної культури, історизму фольклору, фольклоризму та фольклоризації. Значну увагу привертають питання двомовності (двомовних моделей культури), консервації і асиміляції, історично-порівняльних і зіставних студій. Вагомий доробок у збирання та вивчення фольклору слов'ян належить Андрашу Крупі, Анні Дівічан, Дьордью Франковічу, Ерньо Еперйешши, Марії Кішші.

ПРИМІТКИ

¹ За даними останнього перепису 2022 р., в Угорщині мешкає 29 881 словак, 21 824 хорвати, 11 622 серби, 24 615 українців, 7111 русинів, 7398 поляків, 6109 болгар, 2965 словенців (Népszámlás 2022. URL : <https://nepszamlalas2022.ksh.hu/eredmenyek/statikus-tablak>).

² Перші числа збірників починають виходити з 1975 року.

³ В окремих конференціях (1995, 1998) брали участь також дослідники з ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України Л. Вахніна, Л. Мушкетик, О. Микитенко, Я. Пилинський.

⁴ Про життєвий і творчий шлях А. Крупі див. статтю: Мушкетик Л. Андраш Крупа – збирач і дослідник словацького фольклору Угорщини. *Slavica Slovaca*. 2022. 57. No 2. P. 178–187.

⁵ А. Крупа згадує про це у своїй розвідці: Krupa A. Csanádalberti népmesék 1954-ből. *Národopis Slovákov v Maďarsku*. 2003. 19. P. 125–155.

⁶ Особі казкаря значну увагу приділяли угорські вчені Л. Дер, А. Ковач, І. Шандор, В. Фойкт, В. Кесер, Й. Фараго, Ю. Раффаї та ін. Метод «угорської школи» полягає в тому, що казки вивчають не ізольовано від оповідача:

беруть до уваги його життєвий шлях, світогляд, джерела казкарського багату, контекст оповіді та питання комунікації тощо.

⁷ Під іменем Янко Сибіянину тут діє відомий угорський політичний і військовий діяч Янош Гуняді.

⁸ На території Угорщини збирали фольклор і науковці з країн колишньої Югославії. Варто згадати монографію сербської дослідниці, яка продовжила традицію «монографій села» М. Преліч, якій належить книга «Серби в селі Ловри в Угорщині у XX столітті» (*Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*) (1995), у якій вона подає багату картину поселення Ловре (угор. Lórév). Серед іншого тут ідеться про життя та побут мешканців, мовну ситуацію, обряди і звичаї тощо. До книги додано «Ловранський розмовник» та ілюстрації.

Пісенний фольклор словацьких угорців упродовж тривалого часу збирала Е. Крековічова зі Словаччини. У своїй праці «Нахил до співів і пісенні скарби словаків з Мезьобереня» (*A mezőberényi szlovákok énekkedve és dalkincse. Národopis Slovákov u Maďarsku*. 1994. 10. P. 131–159) вона пише про зміни, що відбулися в пісенному репертуарі місцевості протягом останніх десятиліть, порівнює місцеві пісні з творами інших словацьких мовних островів – Бекешчаби, Тоткомлоша, Кішкьорьоша.

⁹ Угорський дослідник професор Золтан Уйварі виокремлює такі форми існування міжетнічних зв'язків: контакт, взаємодія, зв'язок, паралель-аналогія (Ujváry Z. Az interetnikus kapcsolatok kérdései a Kárpát-medencében. Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei. Miskolc, 1996. P. 25–310).

¹⁰ Цей сюжет поширений в українському фольклорі Закарпаття, однак замість Ракоці там діє король Матяш, який бореться з язичницею Погандівчам, котра засіла в одному із замків краю, здебільшого в Невицькому. Існує чимало варіантів твору, який здавна фіксували й вивчали дослідники В. Гнатюк, З. Кузеля, М. Драгоманов, Н. Вархол, Л. Мушкетик та ін.

¹¹ Багато подібних історій про «страх», що являється людям у звіриній подобі, записав на Закарпатті В. Гнатюк («Знадоби до галицько-руської демонології. Зібрав Володимир Гнатюк» (1904)).

¹² Спостереження Крізи доповнили українські дослідники: І. Сенько (Історичні події Угорщини в усній традиції українців Закарпаття. *Acta Hungarica*. 1992. Вип. III. С. 84–88); В. Сокіл (Українські історико-героїчні перекази. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2003) та Л. Мушкетик (Фольклор українсько-угорського порубіжжя. Київ : Радянський письменник, 2013).

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Мушкетик Л. Славістичні студії в Угорщині: історія та сучасний стан. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2014. 400 с.
2. Кріза І. Угорський король Матяш в усній народній творчості Закарпаття. *Народна творчість та етнографія*. 2005. № 2. С. 60–65.
3. Begovác R. Lakodalmi szokások a Drava menti horvátoknál. *Válogatás a magyarországi nemzetiségek néprajzi köteteiből*. 1996. 1. P. 95–115.
4. Begovác R. Temetés és vele kapcsolatos szokásai a Drava menti horvátoknál. *Etnografija Hrvata u Mađarskoj*. 1996. 3. P. 131–142.
5. Diószegi Zs., Barna G. Komlóskai mondák. *Herman Ottó Múzeum Közleményei*. 1981. 10. P. 280–295.
6. Eperjessy E. Kissebségek néprajzi kutatásai Magyarországon (1980–1990). *A IV Békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségekutató Konferencia előadásai*. Budapest ; Békéscsaba ; Debrecen , 1991. P. 152–162.
7. Eperjessy E. Kölcsönhatások vizsgálata egy magyar-horvát vegyes település hiedelemvilágának tükrében. *A VI Békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségekutató Konferencia előadásai*. Budapest ; Békéscsaba, 1998. P. 139–149.
8. Eperjessy E. Lakodalmi rítusok és dramatikus játékok egy vegyes etnikumú régióban. *Válogatás a magyarországi nemzetiségek köteteiből*. 2000. 3. P. 11–71.
9. Eperjessy E. / összeál. Archaikus horvát, szerb, szloven népi imádságok és énekek. *Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj*. 1993. 10. 216 p.
10. Eperjessy E. A szentgotthárdi csata emléke a magyarországi szloven néphagyományokban. *Válogatás a magyarországi nemzetiségek köteteiből*. 1996. 1. P. 181–207.
11. Eperjessy E. «Тánc a cerefa alatt» – Lakodalmi rítusok és dramatikus játékok a mura menti és a nyugat-somogy megyei kaj-horvátoknál. *Etnografija Hrvata u Mađarskoj*. 7. 2000. P. 13–80.
12. Fehér Z. Sakupljanje pripovjedaka u Bacinu. *Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj*. 1982. № 5. P. 56–78.
13. Frankovics Gy. A kovács szerepe a szerb, a horvát és a magyar néphagyományban, valamint interetnikus kapcsolatai. *Etnografija Srba u Mađarskoj*. 1999. 2. P. 7–40.
14. Frankovics Gy. / ured. Ljub' me, diko, al' neka s večera... : beæarci Hrvata u Mađarskoj. Pécs : Frankovics Bt., 2002. 179 p.
15. Frankovics Gy. Mitikus lények a Drava menti horvátoknál. *Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj*. 1990. 9. P. 168–196.

16. Frankovics Gy. Mitopoetska i ina slika balada Mađarskih Hrvata. *Etnografija Hrvata u Mađarskoj*. 1997. 4. P. 111–133.
17. Frankovicz Gy. /összeál. Krikus-Krakus: pučke usmene erotične, šaljive, biblijske i životne pripovijetke iz Podravine u Mađarskoj. Pécs, 1999. 178 p.
18. Frankovics Gy. /összeál. Taši, taši, tananal!: dječje igre, pjesme, brojalice, uspavanke, brzalice i rugalice. Pécs, 1994. 166 p.
19. Frankovics Gy. /összeál. Boj pod Sigetom opjevali su i Slovaci. Budapest, 2006. 314 p.
20. Frankovics Gy. Parasztbiblia. *Etnografija Hrvata u Mađarskoj*. 1994. 1. P. 127–138.
21. Grin I. Délkelet magyarországi szerb népdalok. *Válogatás a magyarországi nemzetiségek néprajzi köteteiből*. 1996. 1. P. 207–236.
22. Gyivicsán A. Anyanyelv, kultúra, közösség: A magyarországi szlovákok. Budapest, 1993. 343 p.
23. Gyivicsán A. A folklór változó szerepe a magyarországi szlovákok kulturális rendszerében 1945 után. *Folklór és tradíció*. Budapest, 1987. 4. P. 30–47.
24. Gyivicsán A. A nemzetiségi-etnikai kultúra folklorisztikai kutatása. *Národopis Slovákov u Maďarsku*. 1994. 10. P. 35–45.
25. Gyivicsán A. Nyelvi dualitás és tartalmi párhuzamok a magyarországi szlovákok közösségi szokásaiban. *A III Békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségtudományi Konferencia előadásai*. Budapest ; Békéscsaba, 1986. P. 187–196.
26. Gyivicsán A. A nyelvszigeti kultúra néhány kérdéséről (a magyarországi szlovák példáján). *Nyelvi Határ*. 2001. 2. P. 63–71.
27. Kapovics M. A nyugat magyarországi Und szokásai és hagyományai. *Etnografija Hrvata u Mađarskoj*. 1999. 6. P. 115–131.
28. Kiss M. Affinitás és helycsere a szokásköltészetben. *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. Debrecen, 1982. P. 515–518.
29. Kiss M. Délszláv szokások a Duna mentén. Budapest, 1988. 265 p.
30. Kiss M. A magyarországi délszlávok folklórkutatásának áttekintése. Budapest, 1977. 119 p.
31. Kiss M. A százhalombattai szerbek naptári ünnepei. *Etnografija Srba u Mađarskoj*. 1997. 1. P. 13–24.
32. Kiss J. Egyházi ünnepek és népszokások a komlóscai ruszinoknál (a husvét). *Tanulmányok a hazai bolgár, görög, lengyel, örmény, ruszin nemzetiség néprajzáról*. 1998. 1. P. 153–175.
33. Krupa A. A Békés megyében élő szlovákok népi prozája – mint tradicionális szokások és hiedelmek megőrzője. *A II Békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségtudományi Konferencia előadásai*. Békéscsaba, 1981. No 3. P. 590–605.

34. Krupa A. A délkelet-magyarországi szlovákok hiedelemvilága. Debrecen, 1987. 432 p.
35. Krupa A. A jeles napok mai ismerete a nyíregyházi szlovákoknál. *Národopis Slovákov v Maďarsku*. 1997. 13. P. 27–53.
36. Krupa A. Jeles napok az oroszlányi szlovákoknál. *Národopis Slovákov v Maďarsku*. 1996. 12. P. 26–45.
37. Krupa A. A magyarországi szlovákok folklórkutatásának eredményei. Budapest, 1979. 422 p.
38. Krupa A. / összeál. Kalendarne obyčaje I. Jesen – Predvianocne ozdobie. Békéscsaba, 1996. 325 p.; Kalendarne obyčaje II. Vianoce – Nove Rok – Nri krale. Békéscsaba, 1997. 312 p.; Kalendarne obyčaje III. Predjarie, Jar – Leto – Dni v tedni. – Békéscsaba, 1998. 357 p.
39. Krupa A. Zsófia néni mesei. Budapest ; Békéscsaba, 1984. 248 p.
40. Kriza I. Közös tendenciák és önnálló fejlődés a Duna menti népek folklórában. *Etnografija Hrvata u Mađarskoj*. 1996. 3. P. 22–37.
41. Mandics M. A csávolyi bunyevác horvátok télközepe szakásai és hiedelmek. *Etnografija Hrvata u Mađarskoj*. 1997. 4. P. 86–99.
42. Sasvari L. Ruszin hagyományok görög katolikusságunk néprajzban. Budapest, 1996. 104 p.
43. Szabóné Marlok J. Etnokulturális változások Pilisszentkereszten a kalendáris és lakodalmi szokások tükrében. *Národopis Slovákov v Maďarsku*. 1993. 9. P. 45–71.
44. Szojka E.; Vizin A. Kraljice – a bajai bunyevácok pünkösdi királynő járása. *Etnografija Hrvata u Mađarskoj*. 1994. No 1. P. 55–71.
45. Újházi K. Soskút népi élete. *Národopis Slovákov v Maďarsku*. 1993. 9. P. 153–175.
46. Zsilák M. A pilisiregión népi imádságai. *Národopis Slovákov v Maďarsku*. 2001. 17. 59–67.

REFERENCES

1. MUSHKETYK, Lesia. *Slavic Studies in Hungary: History and Current State*. Kyiv: M. Rylsky IASFE, NAS of Ukraine, 2014, 400 pp. [in Ukrainian].
2. KRIZA, Ildiko. Hungarian King Matthias in the Oral Folklore of Transcarpathia. *Folk Art and Ethnography*, 2005, no. 2, pp. 60–65 [in Ukrainian].
3. BEGOVAC, Rozha. Lakodalmi sokashok a Drava menti horvatoknál [Wedding Customs among the Croats along the Drava]. *Selection from the Ethnographic Volumes of Hungarian Nationalities*, 1996, no. 1, pp. 95–115 [in Hungarian].

4. BEGOVAC, Rozha. Temetesh esh vele kapcholatosh sokashai a Drava menti horvatoknal [Funerals and related customs among the Croats of the Drava]. *Ethnography of Croats in Hungary*, 1996, no. 3, pp. 131–142 [in Hungarian].

5. DIÓSZEGI, Zhuzhanna; BARNA, Gabor. Komloshkai mondak [Komloshka's Tales]. *Herman Ottó Museum Publications*, 1981, no. 10, pp. 280–295 [in Hungarian].

6. EPERYESHY, Erne. Kishebshegek neprajzi kutatashai Magyarorsagon (1980–1990) [Ethnographic research on minorities in Hungary (1980–1990)]. *Papers presented at the IV International Conference on Ethnographic Ethnicity*, Budapest, Békéscsaba, Debrecen, 1991, pp. 52–162 [in Hungarian].

7. EPERYESHY, Erne. Kelchenhatashok vizhgalata edy madyar-horvat vedyesh telepules hiedelemvilaganak tukreben [An Examination of Interactions in the Light of the World of Beliefs of a Mixed Hungarian-Croatian Settlement]. *Proceedings of the 6th Békéscsaba International Conference on Ethnography and Nationality Research*, Budapest, Bekeschaba, 1998, pp. 139–149 [in Hungarian].

8. EPERYESHY, Erne. Lakodalmi ritushok és dramatikus jatekok edy vedyesh etnikumu regioban [Wedding Rites and Dramatic Games in a Mixed Ethnic Region]. *Selection from the Volumes of Hungarian Nationalities*, 2000, no. 3, pp. 11–71 [in Hungarian].

9. EPERYESHY, Erne, ed. Arhaikus horvat, serb, sloven nepi imadshagok es enekesek [Archaic Croatian, Serbian, Slovenian Folk Prayers and Songs]. *Ethnography of South Slavs in Hungary*, 1993, no. 10, 216 pp. [in Hungarian].

10. EPERYESHY, Erne. A sentgotthardi chata emleke a madyarorsagi sloven nephadyomanyokban [The Memory of the Battle of Szentgotthárd in Hungarian Slovene Folk Traditions]. *Selection from the Volumes of Hungarian Nationalities*, 1996, no. 1, pp. 181–207 [in Hungarian].

11. EPERYESHY, Erne. «Tanc a cerefa alatt» – Lakodalmi ritushok es dramatikus jatekok a mura menti es a nyugat-shomodi medyei kaj-horvatoknal. [«Dance under the Cerefa» – Wedding Rites and Dramatic Games among the Kai-Croats of the Mura Region and West Somogy Counties]. *Ethnography of Croats in Hungary*, 2000, no. 7, pp. 13–80 [in Hungarian].

12. FEHER, Zoltan. Sakuplanie pripovedaka u Bachinu [Collection of Stories in Bacin]. *Ethnography of South Slavs in Hungary*, 1982, no. 5, pp. 56–78 [in Hungarian].

13. FRANKOVICH, Dyordy. A kovach serepe a serb, a horvat esh a madyar nephadyomanyban, valamint interetnikush kapchalatai [The Role of the Blacksmith in Serbian, Croatian and Hungarian Folk Traditions, and Its Interethnic Relations]. *Ethnography of Serbs in Hungary*, 1999, no. 2, pp. 7–40 [in Hungarian].

14. FRANKOVICH, Dyordy, ed. *Ljub' me, diko, al' neka s veèera... : beæarci Hrvata u Maðarskoj* [Love Me Girl, but let's Go to Dinner...: Beacon Croats in Hungary]. Pech: Frankovich Bt., 2002, 179 pp. [in Hungarian].

15. FRANKOVICH, Dyordy. Mitikush lenyek a Drava menti horvatoknál [Mythical Creatures among the Croats along the Drava]. *Ethnography of South Slavs in Hungary*, 1990, no. 9, pp. 168–196 [in Hungarian].

16. FRANKOVICH, Dyordy. Mitopoetska i ina slika balada Majarskih Hrvata [Mythopoetic and Other Images of the Ballads of Hungarian Croats]. *Ethnography of Croats in Hungary*, 1997, no. 4, pp. 111–133 [in Hungarian].

17. FRANKOVICH, Dyordy, ed. *Krikus-Krakus: puchke usmene erotichne, shaljive, biblijske i shivotne pripovijetke iz Podravine u Majarskoi* [Krikus-Krakus: Folk Oral Erotic, Humorous, Biblical and Life Stories from Podravina in Hungary], Pech, 1999, 178 pp. [in Hungarian].

18. FRANKOVICH, Dyordy, ed. *Tashi, tashi, tanana!: djechye igre, pyesme, brojalice, uspavanke, brzalice i rugalice* [Get up, Get up, Get up!: Children's Games, Songs, Rhymes, Lullabies, Quick Rhymes and Mocking Songs]. Pech, 1994, 166 pp. [in Hungarian].

19. FRANKOVICH, Dyordy, ed. *Boj pod Sigetom opyevali su i Slovaci* [Slovaks also Sang the Battle of Sziget]. Budapest, 2006, 314 pp. [in Hungarian].

20. FRANKOVICH, Dyordy. Paraszttiblia [Farmer's Bible]. *Ethnography of Croats in Hungary*, 1994, no. 1, pp. 127–138 [in Hungarian].

21. GRIN, Igor. Délkelet-magyarországi szerb népdalok [Serbian Folk Songs of Southeastern Hungary]. *Selection from the Ethnographic Volumes of Hungarian Nationalities*, 1996, no. 1, pp. 207–236 [in Hungarian].

22. GYIVICSÁN, Anna. *Anyanyelv, kultúra, közösség. A magyarországi szlovákok* [Mother Tongue, Culture, Community: The Slovaks of Hungary]. Budapest, 1993, 343 pp. [in Hungarian].

23. GYIVICSÁN, Anna. A folklór változó szerepe a magyarországi szlovákok kulturális rendszereiben 1945 után [The Changing Role of Folklore in the Cultural System of Slovaks in Hungary after 1945]. *Folklore and Tradition*. Budapest, 1987, vol. 4, pp. 30–47 [in Hungarian].

24. GYIVICSÁN, Anna. A nemzetiségi-etnikai kultúra folklorisztikai kutatása [Folkloristic Research on National-Ethnic Culture]. *Ethnography of Slovaks in Hungary*, 1994, no. 10, pp. 35–45 [in Hungarian].

25. GYIVICSÁN, Anna. Nyelvi dualitások és tartalmi párhuzamok a magyarországi szlovákok kezeshegyi szokásaiban [Linguistic Duality and Content Parallels in the Community Customs of Slovaks in Hungary]. *Proceedings of the 3rd Békéscsaba International Ethnographic Nationality Research Conference*. Budapest; Békéscsaba, 1986, pp. 187–196 [in Hungarian].

26. GYIVICSÁN, Anna. A nyelvsigeti kultúra néhány kérdéséről (a magyarországi szlovák példán) [On Some Issues of the Language Island Culture (Exemplified by the Hungarian Slovak)]. *Linguistic Frontier*, 2001, no. 2, pp. 63–71 [in Hungarian].

27. KAPOVICH, Marton. A nyugati magyarországi Und sokashai és hádyományai [Customs and Traditions of the Croatian Peoples of Western Hungary]. *Ethnography of Croats in Hungary*, 1999, no. 6, pp. 115–131 [in Hungarian].

28. KISS, Maria. Affinitás és helyezés a sokashkeltesben [Affinity and Exchange of Places in Traditional Poetry]. *Ethnographic Studies in Honor of Imre Dankó*. Debrecen, 1982, pp. 515–518 [in Hungarian].

29. KISS, Maria. *Délszláv Szokások a Duna Mentén* [South Slavic Customs along the Danube]. Budapest, 1988, 265 pp. [in Hungarian].

30. KISS, Maria. *A magyarországi deszlavok folklorkutatásának áttekintése* [A Review of Folklore Research on the Hungarian Slavs]. Budapest, 1977, 119 pp. [in Hungarian].

31. KISS, Maria. A szabolcsmegyei szerbek naptári ünnepei [Calendar Holidays of the Serbs of Szabolcs]. *Ethnography of Serbs in Hungary*. 1997, no. 1, pp. 13–24 [in Hungarian].

32. KISH, Yudit. Egyházi ünnepek és népszokások a komloszkai ruszinoknál (a husvét) [National Holidays and Folk Festivals with the Ruthenians of Komloszka (Easter)]. *Studies on the Ethnography of the Domestic Bulgarian, Greek, Polish, Armenian, and Ruthenian Nationalities*, 1998, vol. 1, pp. 153–175 [in Hungarian].

33. KRUPA, András. A Békés megyében élő szlovákok népi prózája – mint tradicionális sokashok és hiedelmek megőrzője [The Folk Prose of the Slovaks Living in Békés County – As a Preserver of Traditional Customs and Beliefs]. *Proceedings of the Second Békéscsaba International Conference on Ethnography and Nationality Research*. Békéscsaba, 1981, vol. 3, pp. 590–605 [in Hungarian].

34. KRUPA, András. *A délkelet-magyarországi szlovákok hiedelmvilága* [The World of Beliefs of the Slovaks of Southeastern Hungary]. Debrecen, 1987, 432 pp. [in Hungarian].

35. KRUPA, András. A jeles napok mai ismerete a nyíregyházi szlovákoknál [The Contemporary Knowledge of Significant Days among the Slovaks of Nyíregyháza]. *Ethnography of Slovaks in Hungary*, 1997, no. 13, pp. 27–53 [in Hungarian].

36. KRUPA, András. Jeles napok az oroszalányi szlovákoknál [Significant Days for the Slovaks of Oroszlány]. *Ethnography of Slovaks in Hungary*, 1996, no. 12, pp. 26–45 [in Hungarian].

37. KRUPA, Andrash. *A magyarországi szlovákok folklórkutatásának eredményei* [Results of Folklore Research on Slovaks in Hungary]. Budapest, 1979, 422 pp. [in Hungarian].

38. KRUPA, Andrash, ed. *Kalendarne obychaje I. Jesen – Predvianocne ozdobie* [Calendar Customs I. Autumn – Pre-Christmas Decorations]. Békéscsaba, 1996, 325 pp.; *Kalendarne obychaje II. Vianoce – Nove Rok – Tri krale* [Calendar customs II. Christmas – New Year – Three Kings]. 1997, 312 pp.; *Kalendarne obychaje III. Predyarie, Jar – Leto – Dni v tedni* [Calendar customs III. Pre-Spring. Spring – Summer – Days of the Week], 1998, 357 pp. [in Hungarian].

39. KRUPA, Andrash. *Zsofka néni meséi* [Tales of Aunt Zsofka]. Budapest, Békéscsaba, 1984, 248 pp. [in Hungarian].

40. KRIZA, Ildiko. Kezes tendenciak esh ennaló feyledes a Duna menti nepek folkloryaban [Tendencies of the Future in the Folklore of the Peoples along the Danube]. *Ethnography of Croats in Hungary*, 1996, no. 3, pp. 22–37 [in Hungarian].

41. MANDIC, Mihai. A chavoyi bunyevac horvatok telkezepi sakashai es hiedelmei [Medieval Customs and Beliefs of the Bunyevac Croats of Csávoly]. *Ethnography of Croats in Hungary*, 1997, no. 4, pp. 86–99 [in Hungarian].

42. SHASHVARI, Laslo. *Rusin hadyományok gereg katolikushagunk neprajzban* [Ruthenian Traditions in the Ethnography of Our Greek Catholicism]. Budapest, 1996, 104 pp. [in Hungarian].

43. SABONE, MARLOK, Julia. Etnokulturalish változashok Pilishsentkereshten a kalendaris es lakodalmi sokashok tukreben [Ethnocultural Changes in Pilisszentkereszt in the Light of Calendar and Wedding Customs]. *Ethnography of Slovaks in Hungary*, 1993, no. 9, pp. 45–71 [in Hungarian].

44. SOJKA, Emeshe, VIZIN, Antal. Kralyice – a bayai bunyevacok punkesdi kirayne jarasha [A. Kralyice – the Pentecostal Queen's parish of the Bunyevaks of Baya]. *Ethnography of Croats in Hungary*, 1994, no. 1, pp. 55–71 [in Hungarian].

45. UYHAZI, Katalin. Shoshkut nepi elete [The Folk Life of Soskút]. *Ethnography of Slovaks in Hungary*, 1993, no. 9, pp. 153–175 [in Hungarian].

46. ZHILAK, Maria. A pilishiregio nepi imadshagai [Folk prayers of the Pilis region]. *Ethnography of Slovaks in Hungary*, 2001, no. 17, pp. 59–67 [in Hungarian].

Отримано / Received 17.09.2024

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 10.12.2024

УДК 398:[392+394]](=161.2)]-054.57(497)

DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld2024.23.036>

КАРАЦУБА МИРОСЛАВА

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

ORCID : <https://orcid.org/0000-0003-4836-9264>

ПОТАПЕНКО ІРИНА

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4783-1816>

KARATSUBA MYROSLAVA

a Ph. D. in Philology, an associate professor, a senior research fellow at the Ukrainian and Foreign Folkloristics Department of M. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID : <https://orcid.org/0000-0003-4836-9264>

POTAPENKO IRYNA

a Ph.D. in Philology, a research fellow at the Ukrainian and Foreign Folkloristics Department of M. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4783-1816>

Бібліографічний опис:

Карацуба, М., Потапенко, І. (2024) Українські фольклорні традиції на південнослов'янських землях. *Слов'янський світ*, 23, 36–79.

Karatsuba, M., Potapenko, I. (2024) Ukrainian Folklore Traditions on the South Slavic Lands. *Slavic World*, 23, 36–79.

УКРАЇНСЬКІ ФОЛЬКЛОРНІ ТРАДИЦІЇ НА ПІВДЕННОСЛОВ'ЯНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Анотація / Abstract

У статті розглядається актуальне на сьогодні питання функціонування української національної меншини в південних слов'ян, зокрема

на території колишньої Югославії та Болгарії. У фокусі уваги перебуває насамперед їхня культурна діяльність, звернення до зразків народної творчості, що їх представники нацменшин поширюють на території свого тимчасового або постійного проживання.

Увага концентрується також навколо ключових етапів розселення українців на цих землях під час доленосних історичних подій, зокрема двох світових воєн, Жовтневого перевороту, доби сталінських репресій, у період після розпаду радянського союзу, на початку повномасштабного вторгнення росії в Україну.

Надаються відомості про товариства, гурти, колективи українців, що сформували представники національної меншини за підтримки України та уряду країн проживання. Розглядається також малодосліджене нині функціонування недільних шкіл, де вивчається українська мова та проводяться заходи до пам'ятних Днів української культури. Наголошується, безперечно, тільки на основних напрямках культурної діяльності представників національних меншин, інформація розподіляється пропорційно. Найбільша увага приділяється українській національній меншині в Сербії, де вона є найбільш чисельною і активною, проте в разі звернення до здобутків визначних науковців-українців у Болгарії акцент ставиться і на їхніх головних здобутках у галузі історії, філології та фольклористики.

Зроблено висновок, що вельми важливою, особливо в часи воєнного лихоліття, є місія, яку перебирають на себе численні культурно-просвітницькі товариства, зокрема поширення української культури на болгарській, сербській, словенській, македонській, боснійській, хорватській землях для збереження своєї національної ідентичності, а також для сприяння й допомоги українським біженцям, підтримки родин з дітьми, особливо в межах освітніх програм, для долучення до української культурної спадщини шляхом участі у фестивалях, конкурсах тощо.

Ключові слова: національна меншина, українська діаспора, фольклорна спадщина, культурні здобутки, фестивалі народної творчості, національні гурти.

The relevant issue of the functioning of the Ukrainian national minority among the South Slavs, in particular on the territory of the former Yugoslavia and Bulgaria, is considered in the article. The focus of attention is primarily on their cultural activities, an appeal to examples of folk art those the representatives of national minorities spread on the territory of their temporary or permanent residence.

Attention is also paid on the key stages of the settlement of Ukrainians on these lands during fateful historical events, in particular, two world wars,

the October Revolution, the epoch of Stalinist repressions, the period after the collapse of the Soviet Union, and the beginning of Russia's full-scale invasion of Ukraine.

Information about Ukrainian societies, groups, and collectives formed by representatives of the national minority with the support of Ukraine and the governments of the countries of residence is submitted. The currently little-researched functioning of Sunday schools, where the Ukrainian language is studied and events dedicated to the memorable days of Ukrainian culture are also considered. It is emphasized undoubtedly only on the main areas of cultural activity of the representatives of national minorities, and information is therefore distributed proportionally. The greatest attention is paid to the Ukrainian national minority in Serbia, where it is the most numerous and active, however, when addressing the achievements of prominent Ukrainian scholars in Bulgaria, emphasis is also placed on their main achievements in the fields of history, philology, and folkloristics.

It is concluded that the mission undertaken by numerous cultural and educational societies, in particular, of spreading Ukrainian culture on Bulgarian, Serbian, Slovenian, Macedonian, Bosnian and Croatian lands in order to preserve their national identity, is very important, especially in times of wartime hardship, as well as to promote and assist Ukrainian refugees, to support families with children, especially within the framework of educational programs, to join the Ukrainian cultural heritage through participation in festivals, competitions, etc.

Keywords: national minority, Ukrainian diaspora, folklore heritage, cultural achievements, folk art festivals, national groups.

Вступ. Культура, побут і звичаї народу, його уснопотична творчість є одним із найяскравіших виявів національної свідомості етносу. Фольклор української меншини на південнослов'янських територіях теж стає своєрідною скарбницею для збереження народних традицій і духовності нації. Представники української національної меншини, які споконвіку жили на її території або ж поселилися тут унаслідок численних міграцій, зберегли свою усну традицію, що її накопичували протягом багатьох століть. Безперечно, не всі фольклорні жанри однаково збережені як у професійних формах культури, так і в художній самодіяльності. Культурно-мистецькі традиції українців на

південнослов'янських землях являють світу самодіяльні художні колективи.

Дослідження діяльності національних меншин на цих територіях стає пріоритетним для історії, соціології, політології, проте не менш важливим є збирання та вивчення матеріалів, які демонструють духовну та матеріальну культуру етносу, його звичаї та фольклорні традиції як характерну ознаку його ментальності. Не варто також відкидати необхідність збирання, зберігання, осмислення та популяризації традиційної пісенної творчості.

Мета дослідження – продемонструвати, у який спосіб проводиться культурна діяльність представників української національної меншини на сучасних Балканах.

Завдання – надати інформацію про діяльність визначних українських науковців у згаданих країнах (Болгарія), історичні реалії розселення українців у балканських країнах, місцеві українські громадські й культурні організації, скеровані на збереження української ідентичності за межами митрополії, описати діяльність українських фольклорних колективів і гуртів, роботу фестивалів і напрями та специфіку освітнього процесу для українців на південнослов'янських землях. Основним **методом** дослідження є описовий, подекуди застосовано типологічний.

Основна частина. Українці проживають у *Республіці Сербія* як національна меншина. Перепис населення проводився там у 2002 році. Згідно із зафіксованими на той момент даними, кількість українців і русинів у Сербії становить близько 5 тис. Як місця компактного проживання українців варто згадати насамперед Автономний край Воеводина з його осередком у містах Новому Саді, Кулі, Сремській Митровиці та Інджії, меншою мірою – Белграді, русини ж проживають також у м. Новому Саді, частково в Белграді, а також у містах Джурджево, Шид Куцура. Нині українська громада в Сербії є найбільшою на Балканах за своєю чисельністю і значенням.

Історія переселення на ці землі українців сягає далекого XV ст., коли через османську навалу на Балкани розпочалося їхнє масштабне переселення, а наступна емігрантська хвиля фіксується значно пізніше, у XVIII ст. Епіцентром її стає територія сучасної Воєводини, яка на той час входила до складу Австрійської монархії. До Воєводини переїжджають, зокрема, учені люди й церковники, як це, скажімо, відбулося в Сремських Карловцях, де слов'янські мови й латину викладали професори зі знаної тоді Київської академії. Ключовою фігурою серед них був Емануїл Козачинський, у творчому доробку якого перша сербська театральна вистава. Монастирі на Фрушкій горі в цю добу збагатилися іконописцями з Печерської лаври, що розписували їх фресками. У деяких монастирях збереглися окремі церковні книги, найцінніша – Київський псалтир.

З 1745 року розпочинається відлік масштабного переселення слов'ян до Славонії, Бачки і Срема. А згодом, зі славнозвісного 1775 року, після руйнування Запорозької Січі, з дозволу імператора Йосипа II козаки переселилися до його держави. Чисельність переселенців сягала орієнтовно 7–8 тис. осіб. Цей етап вважають другою хвилею переселення до Воєводини. Щоправда, достеменної інформації про їхню подальшу долю в місцях переселення не надається.

Поштовхом до формування нової хвилі переселенців стає Жовтневий переворот у Росії. Тоді до Королівства Сербів, Хорватів і Словенців прибуло близько 70 тис. біженців з території сучасної Південної Росії та України. З-поміж них були й цивільні, і військові. Місцем проживання для них стала фактично вся територія Королівства. Коли з'явився дозвіл на вільний вибір місця проживання, то осередками для переселенців стала Сербія, зокрема Белград, Воєводина, Славонія і столиця сучасної Хорватії Загреб. Тоді продовжилася культурна діяльність українців. Ідеться передусім про формування культурного товариства «Просвіта» (згодом – «Українське

товариство»), наслідком праці якого ставали вечори пам'яті Шевченка (з часом вони трансформувались у ширші за масштабом «Дні української культури»), на яких також були представлені не лише вірші, а й українські пісні, виконували також українські танцювальні партії. Крім того, було засновано читальні зали та бібліотеки. Майже 40 років у березні проходять Дні Т. Шевченка та літературні вечори, присвячені його творчості. Опікується заходом Товариство української мови, літератури і культури «Просвіта» у співпраці з українськими просвітніми та мистецькими об'єднаннями. Урочистості, приурочені до шевченківських днів, проходять і в інших сербських місцинах, зокрема у Вербасі під егідою Культурно-просвітнього товариства «Карпати», у Сремській Митровиці – Товариства плекання української культури «Коломийка», в Інджії – Культурно-мистецького товариства «Калина», а в Кулі – Культурно-мистецького товариства ім. Івана Сенюка. Показово, що у вечорах активно брала участь багаточисельна українська громада, серед якої школярі, що вивчали українську мову, студенти-україністи, митці з творчих колективів.

Плідною була також робота театрального гуртка, де сербські й українські пісні виконували на місцевих аматорських концертах. Своєрідні філії колишньої «Просвіти» було сформовано в містах Новому Саді, Зреняні, Суботиці. До емігрантського кола входило багато освічених і знаних людей, що залишили по собі пам'ять у культурній спадщині Сербії в добу між двома світовими війнами.

Після Другої світової війни до новоствореної країни – Федеративної Народної Республіки Югославії – у межах чергової великої хвилі приїхало багато переселенців, які потрапили до держави з Боснії, Герцеговини, Чорногорії, Далмації; серед переселенців було й кілька десятків українських родин. Щодо останніх зазначимо, що вони розселилися в таких регіонах, як Руське Село, Нових Козарцях біля Баната, у місцинах Кача, Бачки Яр, Ратков та інших територіях неподалік від Бач-

ки; деякі групи родин знайшли прихисток у Бешкі, Соко Салаші й Добановцях біля Срема.

Згодом, у наступних десятиріччях, у пошуках кращого життя українці переселялися на територію Воєводини і Боснії. Розселення не мали якогось упорядкованого характеру. Попри це, на територію країни в'їхало чимало українців; значна кількість переселенців у Воєводині дала підстави говорити про наявність там української діаспори.

На етапі розпаду радянського союзу виникла ідея створення організації, яка б мала ширші повноваження й була більш зануреною в культурне буття української громади. Так було сформоване культурне Товариство української мови, літератури і культури Воєводини «Просвіта». Результатом його плідної діяльності стало відновлення занять українською мовою в межах шкільної програми для українців. На початку 1990-х років налагодилася робота україномовного радіо та телебачення, українські гурти було долучено до участі у фестивалях, а також було налагоджено безпосередні контакти з українськими правовими й громадськими організаціями. До того вже було засновано Союз русинів і українців Югославії, який мав на меті налагодження контактів між українцями в діаспорі. У 1997 році в Новому Саді стартував вихід вісника «Голос Союзу».

Сьогодні в Сербії функціонують такі громадські організації, як Культурно-мистецькі товариства «Кобзар» (засноване у Смедереві; при ньому працювали драматичні та музичні гуртки, які були і в інших регіонах, передусім у Шабці, Заєжчарі, Пожаревці) і «Калина», а також імені Івана Сенюка. До речі, саме на базі останнього було налагоджено дієву співпрацю з УРСР, зокрема відбулося запрошення товариства до Воєводини, де побували тоді ансамблі «Львівські музики», «Галичина», «Волинянка», а вже з 1990 року Товариство репрезентувало свої народні колективи в Україні – у Луцьку, Львові, Новому Роздолі. Крім того, було організовано Культурно-

просвітне товариство «Карпати», Товариство плекання української культури «Коломийка», Товариство української мови, літератури та культури «Просвіта», Товариство русинської мови, літератури і культури; Русинський народний театр «Петро Різнич Дядя», Дім культури Рускі Крстур; КПТ (Культурно-просвітницьке товариство) «Карпати», КМТ (культурно-мистецьке товариство) «Жатва», КПД «Джура Кіш», КПД «ДОК», відділення Товариства «Іван Котляревський», КМТ «Петро Кузмяк».

Культурно-просвітне товариство «Карпати» розпочало свою активну діяльність від 1990 року; його основна мета – збереження української мови і культури, ознайомлення з культурними здобутками інших народів. У Товаристві функціонують гуртки танцюристів, хор, співацькі групи, оркестр, драматичні й літературні гуртки, гурток образотворчого мистецтва та ін¹. У 1997 році в Сремській Митровиці, де мешкає близько 600 українців, відновило свою попередню діяльність українське товариство «Коломийка», що було засновано в 1979 році, також функціонує однойменний фольклорний ансамбль.

Незабутнім щорічним заходом у межах поширення та популяризації української культури на сербській землі є фестиваль «Калина», що об'єднує українців не лише Сербії, а й сусідніх Боснії і Герцеговині та Хорватії. Уже традиційно гостями фестивалю є мистецькі колективи з України. Найбільший успіх мали VI (червень, 2010), VIII (червень, 2011) і XV (червень, 2017) фестивалі.

VI Фестиваль «Калина» було відкрито в сербському м. Вербасі. Цікаво, що гостям фестивалю було надано можливість ознайомитися з етновиставкою з Галереї Культурного центру Вербасу, де було представлено праці українських малярів і майстрів-аматорів Тамари Барановської, Бориса Біленького, Михайла Зазулюка. На виставці було репрезентовано й етнографічний матеріал із колекції Славка Барановського. Значну частину експозицій становили зразки вишивки членів куль-

турно-мистецьких товариств «Коломийка», «Кобзар», «Карпати», «Калина» та ін². До програми урочистого концерту було залучено виступи культурно-мистецьких угруповань і товариств, що представляють українську культуру в Сербії, таких як гурт Івана Сенюка з Кули, «Кобзар» з Нового Саду, «Коломийка» зі Сремської Митровиці, «Калина» з Інджії, «Карпати» з Вербасу. Серед запрошених були й мистецькі колективи з українського Дрогобича, з боснійської Баня Луки, з хорватського Славонського Броду та ін.

VIII Фестиваль проходив у м. Інджії. За багаторічною традицією на третій день виступає ансамбль з України як гість. Того року це був заслужений вокально-хореографічний ансамбль «Галичина» зі Львова, один з найстаріших українських колективів, заснований знаним українським хореографом Ярославом Чуперчуком у 1946 році, та заслужений артист України бандурист Остап Стахів. Він виконав пісні «Взяв би я бандуру», «Ой, на горі та женці жнуть» та ін. Ансамбль з України розпочав програму «Вітальним танцем», було виконано марш «Опришок» та «Галицьку барвисту», а також фантазію для оркестру на теми сербських мелодій. Можна було побачити й відомі українські танці, серед них – «Цифровий», «Голубка», «Горянка», «Обертинка».

XV Фестиваль (червень, 2017) проходив у містах Кулі та Сремській Митровиці. У його межах було репрезентовано фольклорний гурт «Гуляй-Дана» відділу культури Старосамбірської райдержадміністрації та ансамбль народного танцю «Діброва» Львівського коледжу культури та мистецтв, але що найцікавіше – крім українських колективів, участь у заході взяли творчі ансамблі представників української діаспори з Хорватії, Сербії, Боснії і Герцеговини. Також відбулася презентація українських народних костюмів та народної кухні.

Освітній процес для українців налаштований у такий спосіб: для учнів 1–8 класів у 12 сербських середніх школах таких населених пунктів, як Новий Сад, Вербас, Інджія, Сремська

Митровиця та селищах Змаєво, Савіно Село у Воєводині налагоджено факультативне викладання української мови і культури.

У Белградському університеті в межах філологічного факультету на кафедрі славістики функціонує відділення україністики, навчаються переважно серби.

З'являється українське слово і на шпальтах друкованих видань Сербії, зокрема, у ЗМІ, розрахованих на різні вікові категорії, наприклад, у молодіжній газеті «МАК», дитячому журналі «Заградка», щотижневій газеті інформаційно-політичного спрямування «Руске слово», часописі літературно-культурного спрямування «Шветлосц», щорічному виданні «Голос Союзу». Українською мовою виходить друком щомісячна газета «Рідне слово», а також дитячий часопис «Соловейко», відновлено випуск щорічного календаря «Рідне слово». Слід зауважити, що відомий часопис «Українське слово» виходив друком за підтримки Товариства української мови, літератури і культури «Просвіта». З 1996 року за його підтримки видається журнал «Українське слово» – журнал, присвячений питанням культури, зокрема літератури, а також проблемам суспільного життя українців у Сербії.

Українські журналісти готують програми українською мовою для радіо- та телебачення Воєводини, залучаються до роботи й українські редакції для радіо- і телепрограм. Радіомовлення для українських слухачів є як у Новому Саді, так і в Кулі та Інджії, біля Сремської Митровиці. Популярною серед україномовних глядачів є щотижнева телевізійна програма «Українська панорама», де у свою чергу обговорюються культурні проекти українців, зокрема і транслявання заходів фольклорного характеру, насамперед фестивалів.

У Сербії влаштовувалися також вечори української патріотичної поезії. Товариство «Просвіта» неодноразово брало участь в організації зустрічі з українськими письменниками. Серед гостей були Борис Олійник, Олександр Ірванець, Юрій

Андрухович, Алла Татаренко, Олександр Масляник. Практикувалося на літературних вечорах і декламування віршів або уривків з творів сучасних українських авторів.

З червня 2006 року українська мова набула статусу регіональної мови національної меншини, відтак Сербія стала першою у світі державою, що визнала регіональний статус української мови. Відтоді її можна було використовувати і в навчальних закладах, і в медичних установах, і навіть у місцевих судових та владних органах.

Підбиваючи підсумки, зауважимо, що українській громаді, зокрема діячам культурно-мистецьких товариств, у Сербії випала почесна місія – популяризувати українську культуру, народні традиції та зберігати національну ідентичність української спільноти в цій країні.

Коли йдеться про українців і їхню культурну діяльність у **Словенії**, то варто зауважити, що українська етнічна громада там, як і в багатьох інших діаспорах із країн колишньої Югославії, сформувалася внаслідок об'єктивних історико-політичних чинників за часів перебування Словенії, а також західних регіонів України, насамперед Буковини, Галичини й Закарпаття, у складі Австро-Угорської імперії. На сьогодні відстежується присутність двох груп мігрантів з України, а саме: українці, що отримали словенське громадянство, а також громадяни України, які проживають на цих землях постійно, – для роботи чи навчання. Загальна кількість українців, що мешкають нині у Республіці Словенія, становить 2500 осіб, розселених у різних регіонах країни.

Згідно зі зрізом правових документів, на середину 2020 року в Словенії офіційно не було зафіксовано фактично жодної власне української культурної організації, проте культурно-мистецькі, зокрема й фольклорні заходи, регулярно проводяться місцевими громадськими організаціями (з-поміж них – «Карпати», «Берегиня», «Рукавичка») за ініціативи та підтримки посольства України в знакові для україн-

ського суспільства дати. Існує чимало офіційних словенських громадських організацій, які опікуються місцевою українською громадою, насамперед у рамках дії «Угоди між Урядом України і Урядом Республіки Словенія про співробітництво в галузі культури, науки і освіти». Серед них – згадане вище Товариство українців «Карпати», що функціонує в столиці (м. Любляна), очільник – Євген Петрешін, а також Українська культурно-освітня організація «Рукавичка», очільниця – Ольга Мороз; кооператив українців у Словенії «Берегиня» з м. Жалеця, очільниця – Галина Маловшек. Одним із найбільш дієвих є українсько-словенське культурне товариство «Любляна – Київ» на чолі з Андрієм Гевком. Варто відзначити також діяльність Українсько-словенського товариства «Мрія» з м. Марибора, яке очолює Павлина Сабініна.

З початку повномасштабного вторгнення в Україну Словенія надала підтримку громадянам нашої країни. Від 24 лютого 2022 року й дотепер Словенія прийняла близько 8 тис. українців. Це статистичні відомості про тих українців, які оформили й продовжили стан офіційного тимчасового захисту. Нагадаємо, що такий стан надає право на проживання переміщеним особам у Республіці Словенія, харчування в пунктах розміщення, а також право на охорону здоров'я. Надається й дозвіл на здобуття середньої і вищої освіти. Передбачено фінансову допомогу. До слова, значна кількість переселенців уже влаштувалася на роботу в Словенії.

Волонтерські та приватні організації «Карітас» та «Словенська філантропія», а також співробітники Червоного Хреста допомагали українцям з одягом та харчуванням, надавали інформаційну та психологічну допомогу.

Однією із яскравих подій під час війни стала хода української громади в м. Люблянці на знак вдячності словенцям, що надавали допомогу Україні від початку повномасштабного вторгнення. Під час ходи українці поширювали QR-код із хештегом вдячності Республіці Словенія, а також дарували

українські прапорці й розповідали, які саме компанії, організації та просто небайдужі словенці допомагали українцям ще з перших днів війни. До речі, раніше українці провели подібний Марш вдячності за прихисток у Нідерландах та Чехії³. Згадана вище місцева культурно-освітня організація «Рукавичка», що її офіційно було зареєстровано ще у 2013 році, у довоєнну добу виконувала своє безпосереднє призначення – налагоджувати контакти між культурами словенців і українців. З 2014 року увага до України активізувалася. «Рукавичку» було залучено до участі у Фестивалі народної творчості в Люблянні, що проходив 8 листопада 2014 року в межах урочистостей фестивалю народної творчості «Заспіваймо ще й пісню сусіда» та за участю фольклорного гурту української діаспори в Словенії «Зорецвіт». На масштабному концерті звучали народні пісні Словенії, Хорватії, Угорщини, Македонії й України у виконанні мистецьких колективів національних меншин Словенії. Виступ згаданого українського фольклорного гурту «Зорецвіт», до якого входили діячі товариств «Берегиня», «Карпати», «Рукавички», викликав особливий резонанс. Зі сцени лунали українські пісні, виконувалися танцювальні композиції⁴.

Того-таки 2014 року впродовж 26–30 червня відбулася поїздка творчих колективів Будинку культури Кам'яниці, зокрема чоловічого вокального ансамблю «Фанати Материнки» та ансамблю народного танцю «Вишиванка», до словенського м. Ізола. Роком раніше ансамблі були гостями словенської столиці. Зауважимо, що під час поїздки колективи взяли участь в урочистостях до 200-ої річниці з дня народження Тараса Шевченка, зокрема в концертній програмі та роботі фестивалю «Фольклорне народне мистецтво». Зазначені ансамблі не вперше демонструють свою програму за межами рідного Закарпаття. Закарпатські обряди і традиції вже знайшли чимало шанувальників далеко за межами України. Українські пісні «Бодай ся когут знудив», «Садок вишневий коло хати»,

«За лісом, за лісом» прозвучали на фестивалі у виконанні народного вокального ансамблю «Материнка»; гурт «Фанати Материнки» виконав твори «Їхав козак містом», «Як ішов я з Дебречина додому». Неординарним і яскравим був також виступ танцювального ансамблю народного танцю «Вишиванка», особливо захопливим було виконання танців «Раківчанка» та «Гуцульська рапсодія», «Обряд весілля», «Дуботанець»⁵.

На один із таких яскравих етнофестивалів було запрошено й учасників фестивалю Маланок «Маланка-Фест» із Буковини. Колектив представляв нашу державу на етнофестивалі в словенському м. Птуї в лютому 2020 року. Про це у фейсбуці повідомила засновниця фестивалю Маланок Оксана Лелюк⁶.

Слід зауважити, що вже з початку бойових дій у лютому 2022 року та переселення значної кількості українців до Словенії організація й дотепер виконує функції дитячої суботньої школи. Керівником організації є п. Ольга Мороз, яка вже доволі давно виїхала із Закарпаття до Словенії і встигла налагодити там активну співпрацю з місцевими волонтерськими організаціями, розбудувати діяльність у напрямку створення українських культурних програм, проведення фольклорних заходів. Серед останніх найактивніше працює єдина на сьогодні українська фольклорна група «Зорецвіт».

Отже, після вторгнення розпочалася робота суботньої школи, що розташувалася в приміщенні загальноосвітнього закладу імені Мартіна Крпана у столиці Словенії. У школі було чимало учнів, особливо з початком війни (близько 70), а зараз фактично слухачі не відвідують школи, проте збираються за явки на навчання. Викладачі працюють тут на громадських засадах, частково залучено місцевих волонтерів. Крім уроків, у школі святкуються урочисті події – релігійні, культурні; останні супроводжуються концертами. У таких заходах незрідка задіяні також співробітники посольства України.

Допомога переміщеним особам, що постраждали від війни, – ще одне підтвердження значення міжнародної співпраці. Свідченням цього був минулорічний міжнародний проєкт «Україна – Словенія: дружній простір». Основний напрям його роботи – бібліотечна справа, функціонування бібліотек, скероване на прискорення інтеграції українських сімей, особливо з дітьми, на новому місці проживання шляхом залучення до різних форм культурної діяльності. Так, плідна співпраця бібліотеки імені Франка Ксавра Мешка в словенському м. Орможі та Тернопільського обласного відділення ВГО «Українська бібліотечна асоціація» посприяла створенню центрів підтримки та інтеграції для людей із досвідом війни та територіальних міграцій. Зокрема, крім звичайних бібліотечних послуг, пропонувався широкий спектр допомоги: від психологічної підтримки до складних освітніх програм.

Проєкт сприяв створенню атмосфери взаєморозуміння між різними мешканцями словенської громади; серед його основних досягнень – сприяння успішній інтеграції переселенців з України, а також залучення нових грантів і збільшення міжнародної підтримки.⁷

Дієвим центром української культури є «Берегиня». Яскрава сторінка її діяльності – Міжнародний конкурс-фестиваль української культури «Берегиня». Організатори заходу мають на меті покращити імідж української національної культури, налагодити активнішу співпрацю між культурними та освітніми закладами в країні і за її межами, обмінятися досвідом творчої діяльності солістів, композиторів, а також продюсерів, що у свою чергу сприятиме просуванню українського виробника й підтримці талановитих дітей та молоді. Допоможе захід і закріпленню інформаційних та ділових і туристичних зв'язків між країнами. Конкурси проходять у номінаціях сольних виконавців, дуєтів, тріо, квартетів, ансамблів та хорів. Цей конкурс-фестиваль триває вже багато років; не переривався він навіть у зв'язку з пандемією коронавірусу (тоді

він проходив у онлайн-форматі). Виступи учасників оцінює професійне міжнародне журі⁸.

Отже, як бачимо, місія культурно-просвітницьких товариств, що поширюють українську культуру на словенській землі, є досить важлива, адже саме вони скеровані допомогти українцям зберегти свою національну ідентичність, а за часів воєнного лихоліття їм відводиться важлива функція прихистити українців, допомогти їм облаштувати побут, а для українських дітей – отримати гідну середню й вищу освіту, а також долучитися до української культурної спадщини шляхом участі у фестивалях, конкурсах тощо.

Українська культура представлена і в *Північній Македонії*. Насамперед зазначимо, що українці в Північній Македонії репрезентують одну з національних меншин, що сформувалася в ній під впливом низки історико-політичних чинників. Серед останніх варто виділити Першу і Другу світові війни, відтік українців з територій Австро-Угорської і російської імперій, особливо внаслідок тяжких часів громадянської війни 1917–1922 років, згодом – у результаті вбивчих сталінських репресій.

Сьогодні важко визначити загальну кількість нащадків українців, які знайшли прихисток у Північній Македонії в різні історичні періоди, оскільки неодноразові переписи населення, що проводилися в країні, не репрезентували реальних показників. Свідченням того є останній перепис, що відбувся у 2002 році, згідно з яким у Македонії проживає понад 100 осіб української національності. Проте інші статистичні дані свідчать про те, що українців тут мешкає набагато більше, але під час цього перепису вони з різних міркувань не ідентифікували себе як українців. Така практика тягнеться ще з часів входження території Північної Македонії до складу Республіки Югославія. Попри неможливість чітко визначити кількість українців в Північній Македонії, можна добре відстежити місця їхнього компактного проживання тут. Серед

них передусім виділимо столицю держави – м. Скоп'є, а також великі й менші міста – Охрид, Битолу, Ресен і Делчево.

Іншу групу становлять переважно українки, що ще з 1991 року переїхали до Македонії з території колишнього СРСР, а згодом – з незалежної України під впливом популярної на той момент так званої шлюбної міграції. За останній десять років істотно зросла кількість українців, що постійно проживають у Македонії. Це, як уже, переважно жінки, що переїхали до своїх чоловіків-македонців. У передвоєнну для України добу (2020–2021) в Північній Македонії мешкало орієнтовно пів тисячі українців.

Спільноти українців у Північній Македонії здебільшого мають офіційний статус, зокрема «Спільнота македонсько-української дружби і співпраці» (дата реєстрації – 22 листопада 1994 р.) та «Спільнота українців в Республіці Македонія ім. Лесі Українки (дата реєстрації – 26 березня 2004 р.). Переважну більшість першої спільноти складають македонці, серед яких чимало визначних культурних діячів, науковців, працівників ЗМІ, дипломатів і бізнесменів. Натомість членами другої спільноти є близько 60 громадян-македонців з етнічним українським корінням. Обидві спільноти є вельми дієвими; у їхніх межах регулярно проходять пам'ятні заходи «В сім'ї вольній, новій...», приурочені до чергових річниць від дня народження Тараса Шевченка (у ці дні члени спільноти відвідують пам'ятник Т. Шевченку, встановлений у 2009 році в центральному столичному парку поблизу споруди республіканського парламенту), жалобні урочистості до роковин трагедії на Чорнобильській атомній електростанції, численні виставки та презентації картин в культурно-інформаційному центрі в Скоп'є, а також книжкових видань у столичному Центральному музеї, відзначення Дня Незалежності України, різноманітні святкові заходи в навчальних закладах різних міст тощо.

У м. Скоп'є офіційно зареєстровано Громаду українців в Республіці Македонія ім. Лесі Українки. Членами спільноти є 60 македонських українців, які підтримують культурні зв'язки з рідною державою, зберігають її надбання, поширюють культурні здобутки серед македонців, здійснюють патріотичне виховання, популяризують рідну мову. Історія діяльності цієї Громади нараховує вже понад сто років. Утворено її було ще за часів втечі етнічних українців від більшовицького режиму заради збереження їхніх народних традицій на македонській землі. У межах роботи об'єднання відбувається ціла низка щорічних заходів, серед них – день Св. Миколая, свято Покрови, День вишиванки, Великодні свята, День вшанування пам'яті загиблих жертв Голодомору. Крім святкових урочистостей, відбуваються звичайні зустрічі в посольстві, при якому функціонує «Дитячий клуб», де проходять заняття з різних видів творчості (малювання, танці, ліпка, театральні вистави), а також, що найголовніше, – спілкування рідною мовою. До речі, практикується й участь українських дитячих і молодіжних колективів на македонській землі, насамперед у форматі фестивалів народної творчості. Проілюструвати характер цих культурних взаємин може київський Центр творчості дітей та юнацтва Святошинського району, який представив виступ Народного художнього колективу України «Ансамбль танцю “Вітамінчики”» на Міжнародному македонському фестивалі (вересень 2023 р.). Тут демонструвалася оригінальна художня програма колективу, проводився благодійний ярмарок. Метою заходів був збір коштів для ЗСУ, як результат – було зібрано чималі суми на підтримку української армії⁹.

Далі хотілося б зупинитися ще на деяких знакових подіях, які є показовими при демонстрації популяризації української культури на македонських теренах.

Передусім слід згадати яскравий виступ етноколективів Дніпропетровщини в європейських країнах, насамперед перед

грецькою і македонською культурною аудиторією (вересень 2021 р.). Тоді творчі колективи Богданівської та Троїцької територіальних громад Павлоградського району та м. Кам'янського відвідали міжнародні фестивалі «OHRID FESTIVAL DAYS» (Охрид, Македонія) і «MUSIC, DANCE & SEA» (Греція, Паралія, Катерині). Виступи фольклорного аматорського колективу «Богуславочка» Богданівської ОТГ та етногурту «Співаночки» Кам'янського музичного коледжу, участь дуету «Мальви» та вокальних тріо «Вербівчаночка» й «Циганівський батальйон» Троїцької ОТГ мали неабиякий громадський резонанс в Македонії та Греції. Важливою складовою заходу були також майстер-класи з виконання української козацької пісні, яка, нагадуємо, залишається важливим елементом нематеріальної культурної спадщини «Козацькі пісні Дніпропетровщини», що перебуває під охороною ЮНЕСКО¹⁰.

Ще один цікавий захід – візит української делегації зі Славутської громади в особі творчого колективу Славутської школи мистецтв – зразкового фольклорного гурту «Щедрик» та хореографічного гурту «Оберіг» – до Північної Македонії, м. Богданців (жовтень 2024 р.) в межах мистецького проєкту «Європейський глобус» на Міжнародному фольклорному фестивалі «Грайлива молодь»¹¹.

Заслугує на увагу й такий важливий мистецький захід, як демонстрація фільму Суспільного «Made in колись» на кінофестивалі в Північній Македонії (липень 2024 р., м. Бітола). Цей документальний фільм цікавий у ключі представленої в заголовку статті теми й у зв'язку із сюжетом, що покладено в його основу. У фільмі розповідь ведеться довкола долі двох фольклорних колективів у контексті подій російсько-української війни. Головний герой фільму, етнограф Олексій Заєць, є збирачем і упорядником збірок автентичних українських пісень і керівником творчих колективів Фастова й Калинівки, що на Київщині, які пережили окупацію навесні 2002 року і вже восени повернулися до своєї творчої роботи, яку розгля-

дали як важливу національну місію. Олексій Заєць стає одним з останніх носіїв фольклорного побутового співу, що має вже сторічну історію. Його місія, на думку авторів фільму, – зберегти для прийдешніх українських поколінь багату фольклорну спадщину свого краю¹².

Як бачимо, можна говорити про активну культурну співпрацю між Україною і Словенією. Значне місце в цьому процесі відводиться як представникам української меншини, так і українським творчим колективам, що демонструють свою майстерність на словенській землі.

Українці в **Боснії і Герцеговині** також беруть активну участь у репрезентації української культури на Балканах. Українсько-боснійська культурна співпраця має вже майже півторасторічну історію. Нагадаємо, що українці почали переселятися на Балкани після берлінського конгресу в 1878 році. Боснія, як частина Австро-Угорської імперії і країна зі значною кількістю лісів і малородючими ґрунтами, відрізнялася малочисельним населенням, тому уряд імперії розгорнув масштабну діяльність, спрямовану на заселення вільних територій Боснії європейцями, серед яких німці, чехи, італійці, поляки, мадьяри та українці. З-поміж останніх до Боснії переїхали українці зі Східної Галичини й Північної Буковини, Закарпаття (їх місцеві називали «галіціянами»). Основну їх кількість становили переважно малоземельні селяни. Унаслідок масштабного переселення стихійно виникли села, зокрема Насебіна Лішня, Козарці, Дуброва, Кам'яниця та ін., де проживали фактично самі українці. Чимало українців опинилося і в м. Прняворі. Основний вид діяльності – землеробство.

Культурне життя в громаді мало важливе значення. У Боснії і Герцеговині відбулося відкриття Першої української читальні, що мала назву «Руська читальня товариства “Просвіта”» (1909).

Сьогодні в Боснії і Герцеговині функціонують українські громадські організації. Серед них – Культурно-просвіт-

ні спілки українців «Червона калина» і «Тарас Шевченко» та Українська асоціація творчої інтелігенції «Світ культури».

У Боснії і Герцеговині присутні творчі колективи, до яких входять місцеві українці, чия діяльність скерована на збереження національної ідентичності та прагнення продемонструвати світу зразки української культури, зокрема й народної творчості. Промовистим прикладом у цьому ключі став виступ українських творчих колективів із Боснії і Герцеговини разом з учасниками з Київщини в паризькому Міжнародному фольклорному фестивалі. Хоча чимало українських колективів демонстрували свою майстерність на таких заходах, на фестивалі в Парижі вперше було представлено український колектив із Боснії і Герцеговини у складі 34 учасників, чиє виконання українських пісень було високо оцінено журі.

Натомість колективи з Київщини, зокрема жіночий вокальний колектив «Родина», народний зразковий колектив «Ясочка», народний фольклорний колектив «Любисток», Колектив «Берегиня» і дитячий вокальний колектив «Акварель», прибули на фестиваль за запрошенням групи організаторів із сербського м. Новий Сад, у якому, як ми уже згадували, проживає величезна українська меншина.

Рівень Міжнародного фестивалю демонструє той факт, що він проходив у Центрі П'єра Кардена, недалеко від урядового кварталу, а крім українських колективів із Боснії, Герцеговини й України, у ньому взяли участь творчі колективи з Хорватії, Болгарії, Сербії, Румунії, Франції та Туреччини¹³.

Коли ж говорити про українську діаспору в **Чорногорії**, то ця українська спільнота сформувалася в схожий до всіх колишніх республік Югославії спосіб. Її представниками насамперед виступають нащадки тих українців, що перебралися на балканські землі з території колишньої Австро-Угорської і російської імперій та Радянського Союзу внаслідок подій після Жовтневої революції, міграцій, спричинених обома світовими війнами, а також сталінським терором.

На час перепису населення, який проводили на території Чорногорії в 1921 році, було зафіксовано лише 3 українці, а на території Котора Королівства Далмація, що після Другої світової війни перейшов до складу Чорногорії, їх взагалі не було. Проте вже 1948 року їх нараховувалося 23 особи. Набагато більше українців проживало, як ми вже згадували, у сербській Воєводині, Боснії і Герцеговині та на території Хорватії. З початку повномасштабного вторгнення, відповідно до відомостей від МВС Чорногорії, до країни в'їхало понад 289 тис. громадян України, виїхало – 288 тис. Українцям уряд Чорногорії надає статус особи під тимчасовим захистом, аналогічним європейському.

Загалом у Чорногорії проживає близько 11 тис. громадян України. Сьогодні за підтримки Посольства України у країні пропагується українська культура, для української діаспори проводяться пам'ятні заходи, скеровані на забезпечення її прав. Серед них варто згадати урочистості до дня народження Тараса Шевченка та Лесі Українки, до яких активно залучали українців Чорногорії, зокрема лекції в Університеті «Донья Гориця» та Університеті Чорногорії. У центрі уваги перебувала творчість Тараса Шевченка, а також мистецька спадщина Лесі Українки, розглядалися ключові етапи з поступу української дипломатії та релігії в історичній ретроспективі (назви лекцій: «Історія української дипломатії», «Історія релігії в Україні», «Життя і творчість Великого Кобзаря і Лесі Українки». До речі, 9 грудня 2011 року було урочисто відкрито пам'ятник Тарасові Шевченку в центральному столичному парку.

Благодійні гуманітарні ініціативи за підтримки посольства проводилися й у межах Міжнародного жіночого клубу. З-поміж найбільш пам'ятних зустрічей варто згадати виступ П. Янковича, професора-акордеоніста з Музичної академії м. Цетинє, а також дегустацію традиційних українських страв, що їх приготували місцеві українці. Основна ж місія клубу – допомагати й підтримувати його новачків.

Гостями філософського факультету Університету Чорногорії була делегація українських художників і дизайнерів, що мали вельми цікаву зустріч із місцевими студентами-україністами. Пам'ятною подією став концерт за участю народних артистів України, що проходив у м. Даниловграді. Крім того, саме тут 2013 року у межах культурної програми Міжнародного фольклорного фестивалю перебував український гурт «Володар» Академічного ансамблю пісні й танцю МВС України. Під час Днів українського фольклору цей гурт виступив також у центрі «Delta City» м. Подгориці та на відкритті національних чорногорських Катунських ігор¹⁴.

День української моди в межах урочистостей до тижнів моди Royal Fashion Week відбувся останнім часом у Чорногорії. На ньому широкому загалу було продемонстровано цікаві роботи дизайнерів з України – О. Гонец і С. Єрмакова.

На Тиждень українського мистецтва під назвою «Ukrainian Art Week in Montenegro», що проходив у чорногорських містах Будви, Подгориці, Которі, було запрошено для демонстрації авторської ікони «Св. Архангел Михаїл» його авторку, українську художницю О. Нестерову. Посол О. Слюсаренко у свою чергу стала гостею Духовного центру в Подгориці, де ознайомила його відвідувачів із лекцією на тему «Історія українського іконопису». Згодом ікону О. Нестерової було виставлено в місцевому Монастирі Джабонік.

Дні українського кіно були важливою подією в житті «Будо Томовіч», культурно-інформаційного центру Подгориці. Своєрідним місцевим хітом став фільм «Закохані в Київ», що складався з восьми короткометражних фільмів, який до цього номінувався в багатьох міжнародних конкурсах, а також фестивалях, зокрема таких визначних, як Берлінський і Каннський.

У березні 2022 року створено першу організацію українців у Чорногорії під назвою «Добре діло», метою якої є надання допомоги тим громадянам України, що нині перебувають

у Чорногорії. Здійснюється різноманітна діяльність у культурному напрямі. Під егідою цієї організації в таких містах, як Подгориця, Бар, Будва та Герцег-Нові активно працюють українські центри¹⁵.

Щодо **Хорватії** варто зауважити, що українська діаспора там є однією з найдавніших у світі¹⁶. Можна орієнтовно визначити п'ять періодів міграції українців до цієї країни: 1) середина XVIII ст. (переселенці з Карпат сучасної Словаччини переїхали до сербської Воєводини, а звідти до хорватської території у Східній Славонії); 2) злам XIX–XX ст. (галичани з Австро-Угорської імперії переселялися на схід Хорватії і до Північної Боснії); 3) XX ст. (українці зі Сходу Хорватії та Північної Боснії перебиралися до інших регіонів Хорватії); 4) з кінця 90-х рр XX ст. українці переїжджали до Рієки, Спліта на заході й півдні Хорватії; 5) 2022-й і донині: переїзд українців до Хорватії через повномасштабне вторгнення до України.

У Хорватії тепер живе близько 5 тис. українців. Містом з найбільш компактним проживанням українців і їх значною кількістю є столиця (Загреб). Лідерами регіонів з українським населенням є східна територія Хорватії, міста Вуковар, Славонський Брод, Осіек, села Липовляни, Шумече, Петрівці, Міклушевці Каніжа тощо. Діють у Хорватії і українські громадські об'єднання: Українська громада (2008 р. заснування) і Союз українців і русинів Хорватії (ще з XX ст.). У межах цих об'єднань функціонує близько 10 культурно-просвітніх і культурно-мистецьких товариств, зокрема «Товариство української культури», Товариство «ХОРУС – Хорватсько-українське співробітництво»; Хорватсько-українське товариство дружби. Чимало важливих культурних подій відбулося завдяки їхній діяльності – поява українсько-хорватського словника, перша в історії українського мистецтва виставка українського авангардного мистецтва (Загреб, 1990 р.). У Загребському університеті на філософському факультеті створено кафедру україністики, у межах діяльності якої відбува-

ються заходи з репрезентації української культури та науки в Хорватії, готуються літературні вечори, проводяться конференції, відбуваються демонстрації українських кінофільмів тощо.

На підтримку культурних програм у м. Загребі скерована діяльність Центральної бібліотеки русинів та українців (функціонує з 1995 р.). Усі культурні й освітні програми організацій української діаспори в Хорватії отримують фінансування від держави. Тут варто згадати про вивчення української мови в п'яти школах для близько 80 учнів Загреба, Петровців, Каніжі, Липовлян. Близько 100 дітей вивчають українську мову і знайомляться зі здобутками української культури в літніх школах (з 2018 р.).

Проводиться й видавнича діяльність. У Хорватії побачило світ чимало україномовних видань, зокрема журнали «Наша газета», «Вісник», «Нова думка», дитячий часопис «Віночок», альманах «Думки з Дунаю». Двічі на тиждень спеціальні програми Хорватського радіотелебачення HRT «Призма» та «Мозаїка національних меншин» подають інформацію про культурні події з життя діаспори.

Дієвою формою обміну культурними здобутками стають фестивалі, з-поміж яких фестиваль культурного мистецтва українців Хорватії і дитячої творчості (м. Славонський Брод). Існує чимало щорічних фестивалів із давніми традиціями, серед них – фестиваль культурного мистецтва русинів і українців «Петрівський дзвін», фестиваль національних меншин «Липовлянські зустрічі». Слід згадати про концерти, приурочені до вшанування пам'яті Т. Шевченка і І. Франка з літературними читаннями, Дні української культури, де виконується українська класична й народна музика. Учасниками стають також українські артисти, які задіяні в роботі театральних колективів Хорватії. Систематично проходять «Українські вечори», «Дні Української вулиці», а також презентації книжок, виданих українцями в Хорватії тощо. Варто

згадати і про виставки. З-поміж найяскравіших – «Українська вишивка і народне мистецтво. Україна – Традиція – Трансформація». Неодноразово українці брали участь у Міжнародному гуманітарному різдвяному ярмарку в Загребі.

Українознавці й етнічні українці щороку організовують заходи, приурочені до ювілеїв визначних особистостей, зокрема Т. Шевченка та І. Франка, пам'ятних дат української історії, серед них – День незалежності, День пам'яті жертв Голодомору (тут слід згадати презентацію книжки про Голодомор у Загребському університеті, організовану на базі кафедри україністики за активної участі проф. Є. Пащенко, 2010), вшанування пам'яті жертв трагедії на ЧАЕС, річниці Революції гідності, Дня Соборності України тощо.

Хорватська громадськість виявляє інтерес до політичного й культурного життя України. У статті, безперечно, ми не мали змоги зупинитися детально на всіх епізодах громадського й культурного життя української меншини, лише на деяких важливих і показових її епізодах.

Формування української фольклорної традиції в **Болгарії** тісно пов'язане з історією присутності українців на балканських теренах. Перші масові хвилі переселення українців до Болгарії відбулися після 1877–1878 років, коли закінчилася російсько-турецька війна і в новоутвореній болгарській державі почали залишатися українці, які брали участь у звільненні Болгарії з-під влади Османської імперії, а також приїхали представники інтелігенції, серед яких особливе місце займає постать Михайла Драгоманова [27; 28; 30]. Однак виразніше українська громада почала формуватися в міжвоєнний період, а потім внаслідок нових хвиль міграції, після Другої світової війни, наприкінці ХХ ст., з початком російсько-української війни у 2014 році та після повномасштабного вторгнення росії у 2022 році.

Історично міграційні процеси були зумовлені як політичною ситуацією, так і соціально-економічними факторами.

Значну частину українців у Болгарії становили політичні емігранти: учасники визвольних змагань 1917–1921 років, інтелектуали, викладачі, колишні військові та студенти, які знайшли прихисток у Софії, Пловдиві, Варні, Бургасі та інших містах і селах Болгарії. У 1920–1930-х роках українські організації в Болгарії розгортали активну культурну діяльність. Важливу роль відігравали саме елементи фольклору – співи, театральні вечори, літературні читання, відзначення свят, а також освітні осередки – гуртки, створені зазвичай при товариствах, які не лише підтримували емігрантську ідентичність, а й інтегрували українську культуру в болгарське середовище.

Після Другої світової війни, в умовах зміненої політичної ситуації, діяльність української громади була обмежена, однак фольклор, імовірно, певною мірою продовжував побутувати на рівні родинної традиції. Відродження українського культурного життя в Болгарії активізувалося впродовж 1990-х років і тривало у 2000-х роках, коли було засновано низку громадських організацій, у діяльності яких головне місце до початку російсько-української війни у 2014 році було відведено збереженню української культури серед української спільноти.

Внесок Михайла Драгоманова у розвиток української фольклористики в Болгарії є прикладом формування наукової традиції в умовах культурної взаємодії. Після вимушеної еміграції з України через політичні переслідування російською імперією він у 1889 році оселився в Софії, прийнявши запрошення болгарського уряду на викладацьку посаду в новоствореному Софійському університеті. Саме тут розгорнувся один із важливих періодів його наукової та культурно-просвітницької діяльності.

У Болгарії М. Драгоманов не лише викладав всесвітню історію, а й став активним учасником становлення національної гуманітарної науки. Він був ініціатором створення

фахового видання «Збірник народної творчості, науки і писемності» (*Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*, 1889), у якому опублікував низку фольклористичних студій. Серед них – «Слов'янські варіанти однієї Євангельської легенди» [9], «Слов'янські оповідання про народження Костянтина Великого» [11], «Слов'янські оповідання про пожертвування власної дитини» [12], «Зауваження про слов'янські релігійні й етичні легенди» [9], «Слов'янські виправлення Едіпової історії» [10]. У цих працях він застосував порівняльно-історичний метод до аналізу фольклорних наративів, здійснюючи зіставлення українських, болгарських, сербських та інших слов'янських мотивів і реконструюючи архаїчні міфологічні структури, притаманні слов'янській культурі.

Особливістю наукового підходу М. Драгоманова було розуміння фольклору як джерела не лише етнографічних, а й соціальних знань. Він трактував легенди, пісні та казки як відображення народної етики, світогляду, історичної пам'яті. Попри те, що в Болгарії українська громада на той час була малочисельною, М. Драгоманов зумів створити навколо себе інтелектуальне коло, яке стало осередком культурного життя [19]. Його оселя в Софії постала як важливий культурно-інтелектуальний простір: у ній відбувалися зустрічі науковців і культурних діячів, перебувала Леся Українка, підтримувалися контакти з представниками західноукраїнського культурного середовища. Саме в цьому просторі поступово формувалося уявлення про українську ідентичність в умовах еміграції. Іван Шишманов, один із найвідоміших болгарських учених і згодом зять М. Драгоманова, під впливом українського вченого розпочав свої українознавчі студії, заклавши основи болгарської україністики. М. Драгоманов не лише започаткував наукову фольклористичну традицію в Болгарії, а й водночас формував у середовищі української діаспори стійкий інтерес до усної народної творчості як основи збереження ідентичності.

Важливе місце в контексті розвитку української фольклорної традиції в Болгарії займає Леся Українка. Участь поетеси в популяризації української культури в Болгарії, її зацікавлення народною творчістю, використання фольклорних мотивів, міфологічних сюжетів, обрядовості у своїй творчості як елемента збереження національної ідентичності сприяли поглибленню зацікавлення болгарської інтелігенції українською фольклорною традицією. Перебуваючи в Болгарії, Леся Українка, вивчаючи болгарський обрядовий фольклор та теоретичні праці вчених про нього, проводила паралелі з українським фольклором, про що свідчить написане в одному з її листів до М. Драгоманова: «Чи співають у Болгарії колядки і чи похожі вони на українські? Як там люди обходять Різдво?...» [14, с. 46].

Формування української фольклорної традиції в Болгарії було б неможливим без активної участі болгарських науковців, які стали повноправними учасниками міжкультурного діалогу. У другій половині XIX – на початку XX ст. Болгарія перебувала у фазі національного відродження, що супроводжувалося посиленням інтересом до фольклору, мови, історії. Центральною постаттю на той час в українсько-болгарських наукових взаєминах став Іван Шишманов – фольклорист, етнограф, історик літератури, випускник Віденського та Женевського університетів, а згодом – міністр освіти Болгарії, Посол Болгарії в Українській Народній Республіці, дійсний член Наукового товариства імені Тараса Шевченка, засновник Болгарсько-українського товариства, товариства «Слов'янська бесіда». Під впливом Михайла Драгоманова Шишманов продовжив справу популяризації української культури в Болгарії. В організованих ним товариствах проводилися заходи, на яких воголошували доповіді про життя в Україні, організовували святкування річниць визначних діячів української культури [4, с. 110]. До його наукових інтересів належали фольклористика, етнографія, історія української літератури,

українсько-болгарські культурні контакти [1; 2; 3; 4; 18; 29]. І. Шишманов вивчав і коментував творчість Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки, публікував статті про українську мову, літературу, фольклор, етнографію. Його праці стали першими зразками україністичних студій у Болгарії.

Не менш важливу роль відіграв Марин Дринов, болгарський історик і філолог, який здобув освіту в Харківському університеті та довгий час жив в Україні. Як один із засновників Болгарської академії наук, він підтримував інтерес до слов'янських культур, зокрема й української. Його листування з українськими діячами, а також публікації з історії України і Київської Русі відіграли роль у формуванні сприйняття української спадщини в болгарському науковому середовищі.

У рамках співпраці між українськими й болгарськими науковцями важлива роль належить вищезгаданому щорічнику «Збірник народної творчості, науки і писемності». Завдяки участі М. Драгоманова та І. Шишманова це видання стало осередком для міжслов'янського наукового діалогу й обміну фольклористичними та етнографічними матеріалами. У «Збірнику...» друкувалися розвідки болгарських і українських науковців, а також компаративні студії, у яких аналізувалися спільні мотиви в усній традиції слов'янських народів, зокрема й українського [3]. Так, наприклад, у низці випусків «Збірника...» було опубліковано ґрунтовне дослідження Ф. Вовка «Весільні обряди слов'янських народів» [7], стаття Івана Франка «Притча про єдинорога та її болгарський варіант» [25].

Болгарські вчені також сприяли поширенню української культури в публічному просторі. З ініціативи Івана Шишманова проводилися літературно-фольклорні вечори, де співали українські пісні, відбувалися читання творів Шевченка, ставилися вистави. В університетських курсах з фольклору і літератури увага до українського матеріалу поступово стала частиною академічного дискурсу.

Болгарські науковці не лише підтримували українських діячів, але й відігравали помітну роль у збереженні й розвитку української фольклорної традиції в Болгарії. Їхній внесок забезпечив наукове вивчення української культури, її функціонування в міжкультурному просторі Болгарії.

Період між двома світовими війнами став наступним етапом в становленні української громади в Болгарії. Саме в цей час українська еміграція, що сформувалася переважно з політичних біженців – учасників визвольних змагань 1917–1921 років, діячів Української Народної Республіки, військових, інтелігенції та студентства – заклала культурні підвалини для життя в еміграції. У 1920–1930-х роках у найбільших містах Болгарії – Софії, Варні, Пловдиві – діяли українські громади, що об'єднувалися навколо культурно-освітніх товариств. Вони організовували свята, вечори пам'яті, концерти й театральні постановки, у яких мав місце й український фольклор.

Культурну діяльність української спільноти в Болгарії у 20–40-х роках ХХ ст. описує у своєму дослідженні «Культурна діяльність міжвоєнної української еміграції в Болгарії: (музика, театр, танці)» В. М. Власенко [6]. В означений період у Болгарії проживало близько 1–2 тис. українців. Діяли громадські організації – «Українська громада», Українське культурне об'єднання, Союз українських організацій в Болгарії, Українсько-болгарське товариство та ін. Культурна діяльність української діаспори стала для них засобом збереження національної ідентичності та пристосування до нового середовища. Культурні заходи українців у Болгарії приурочувалися до національних, державних та релігійних свят, зібрань громадсько-політичного й культурно-освітнього характеру, річниць з дня народження або смерті визначних українських діячів чи історичних подій та ін. Зазвичай культурні заходи для української діаспори організовувалися однією з громадських організацій українців. Усі заходи розпочиналися з виконан-

ня гімну, далі співали пісні, танцювали, читали вірші, ставили вистави.

Фольклорні традиції українців у Болгарії в 20–40-х роках ХХ ст. підтримувалися завдяки проведенню концертів української пісні і танцю, концерту українського народного хору, концертів, приурочених до якоїсь події, яку відзначала українська спільнота (наприклад, з нагоди річниці з дня народження Тараса Шевченка, з нагоди річниці перепоховання Тараса Шевченка тощо). У той період в багатьох заходах брав участь Український народний хор, у репертуарі якого були й пісні традиційного українського фольклору.

Фольклорна культура серед української спільноти підтримувалася громадськими організаціями і в інших містах Болгарії. Однією з них було Українське культурно-просвітне товариство ім. Т. Шевченка в м. Варні, яке регулярно проводило заходи, на яких більшою чи меншою мірою було представлено й традиційну українську фольклорну культуру задля згуртування української спільноти і збереження національної ідентичності.

У 20–40-х роках ХХ ст. в Болгарії зазвичай при кожній великій громадській організації української спільноти діяли вокальні колективи. Перший український хоровий колектив було створено при громадській організації «Українська громада в Болгарії». При цій організації діяв освітньо-культурний гурток, що займався проведенням музичних, літературних, вокальних вечорів, лекцій, а при ньому було створено хор та ансамбль музичних інструментів. Найчисленнішим на той час був Український народний хор, що діяв спершу при Українському культурному об'єднанні, а потім при Українській громаді в Болгарії в Софії. Українські народні колективи існували і в інших містах країни. Скажімо, хори діяли при Українському гуртку імені Михайла Драгоманова в м. Кочеринові Кюстендильської області, при Українському культурно-просвітньому товаристві імені Тараса Шевчен-

ка у Варні. Українська громада м. Пловдива мала свій хор. Українські колективи виступали на урочистостях з нагоди відзначення річниць відомих українців; пісні в їхньому виконанні можна було почути на софійському радіо. У репертуарі українських хорів обов'язковими були українські та болгарські національні гімни, українські народні пісні, пісні на слова віршів Тараса Шевченка. Хоча українська еміграція в Болгарії міжвоєнного періоду не була численною, її культурна активність створила міцне підґрунтя для збереження фольклорної традиції.

З початку 1990-х років, після здобуття Україною незалежності та демократичних змін у Болгарії, українська громада дістала нові можливості для розвитку культурного життя.

Після 2000 року в Болгарії почали з'являтися українські товариства: «Мати Україна» (2000 р., м. Софія), «Діаспора-Україна» (2003 р., м. Бургас), «Добруджа-Україна» (2004 р., м. Добруджа), «Український дім» (2004 р., м. Сілістра), Українське товариство «Пловдив» (2012 р., м. Пловдив), «Українська діаспора Болгарії» (2014 р., м. Варна), «Українська діаспора «Балканська січ» (2014–2018 рр., м. Бургас). У їхній діяльності до російсько-української війни важливе місце належало українській культурі як одному з чинників збереження національної ідентичності. Вони організовують святкові заходи до Різдва, Великодня, Дня вишиванки, Шевченківські вечори, майстер-класи з писанкарства, виготовлення ляльок-мотанок, вишивки, приготування традиційних страв [20]. Участь у них беруть як представники української діаспори, так і болгар, які виявляють інтерес до української культури.

Важливою формою стало створення аматорських ансамблів, зокрема жіночих вокальних груп, які виконують українські народні пісні, обрядові композиції, колядки та щедрівки. Таких колективів небагато, і вони почали виникати зі збільшенням кількості українців у Болгарії після почат-

ку повномасштабної російсько-української війни. Одним із нещодавно створених гуртів у Болгарії, який відтворює, переосмислює і репрезентує фольклорні практики, формуючи водночас нові моделі культурної присутності в іншомовному середовищі, є гурт «Ми з України» (*Ние сме от Украйна*) з м. Бургаса. Цей гурт діє при Болгарському центрі слов'янської культури та духовного розвитку, активно бере участь у фестивалях і концертах, презентуючи український фольклорний спадок у Болгарії. Колектив «Ми з України» брав участь у фольклорному фестивалі на честь Пресвятої Богородиці в Ямболі, у фестивалі хорових колективів «Хай буде літо» (*Нека да е лято*) та VIII Фольклорному фестивалі «Болгарія співає». Подібні заходи слугують інтеграційними майданчиками для діаспори. У травні 2024 року в Бургасі відбувся перший Міжнародний фольклорний фестиваль «Калинове гроно», організований Асоціацією «Діаспора Україна» та Болгарським центром слов'янської культури й духовного розвитку. Захід об'єднав українські та болгарські фольклорні колективи, продемонструвавши єдність культур у спільному просторі. Святковий творчий проєкт вищезгаданого центру «Різдвяні традиції в Болгарії та Україні» (*Коледни традиции в България и Украйна*) є прикладом міжкультурної комунікації, що об'єднує болгарську та українську громади з благодійною метою – допомагати дітям, постраждалим від війни.

День вишиванки є важливою складовою української культури, що відзначається в третій четвер травня по всьому світу, зокрема серед української діаспори в Болгарії. Це свято, яке підкреслює значення традиційного українського вишиваного одягу, стало символом національної єдності та культурної ідентичності.

Уперше День вишиванки був урочисто відзначений у Софії, столиці Болгарії, 28 вересня 2013 року, коли відбулася святкова хода центром міста [16, с. 374]. Ініціаторами святку-

вання стали Світовий конгрес українських молодіжних організацій, об'єднання українських товариств в Болгарії «Мати-Україна», а також Посольство України в Республіці Болгарія. Цей захід став важливим кроком у відродженні українських культурних традицій серед діаспори в Болгарії.

У 2014 році урочиста хода не проводилася, але українці активно підтримали святкування Дня вишиванки під час урочистостей до Дня українського прапора. Починаючи з 2015 року, святкова хода до Дня вишиванки в Софії відбувається в День слов'янської писемності та культури, що відображає інтеграцію української культури в болгарський культурний контекст. Відтоді хода проводиться регулярно. У менших містах та селах, де чисельність українців не така велика, як у Софії, День вишиванки теж знаходить своє відображення в соціальних мережах. Українці публікують фотографії у вишиванках на своїх сторінках, об'єднуючись через інтернет, що також сприяє збереженню національної єдності та культурних зв'язків.

Особливе місце у фольклорному репертуарі української діаспори в Болгарії займає пісня «Ой у лузі червона калина...», яка з 2014 року, а особливо після 2022-го, набула статусу неофіційного гімну спротиву. Вона звучить під час численних заходів – мітингів на підтримку України, благодійних концертів, культурних вечорів. Символіка «червоної калини» в поєднанні із закликом «підіймемо нашу славу Україну» резонує не лише з історичним фольклорним кодом, але й із сучасною потребою підтримки, солідарності та національного відродження. Відео з виконанням цієї пісні українськими громадами в Болгарії активно поширюються в соціальних мережах, стаючи прикладом трансформації традиційного фольклорного тексту в елемент об'єднання української спільноти в умовах війни.

Фольклор присутній і в освітньому просторі. У недільних школах українських громад, які діяли в Софії та Варні, з почат-

ком повномасштабної російсько-української війни з'явилося багато різноманітних культурно-освітніх центрів, у яких проходять і заняття з народної творчості: діти вивчають колискові, лічилки, веснянки, казки, беруть участь у театралізованих діях. При цьому збереження традицій поєднується з новітніми формами – використанням відео, мультимедійних презентацій, інтерактивних майстерень.

Розвитку фольклору сприяє також цифрове середовище. Українці Болгарії активно публікують у соціальних мережах фрагменти святкувань, відео з танцями, кулінарні рецепти, родинні історії, які містять елементи усної традиції. В ютубі, фейсбуці, тік-тоці, інстаграмі поширюються відео з українських свят, концертів, вечорів, занять тощо. Це створює нову форму «мережевого фольклору», в якій традиція адаптується до умов візуальної культури й глобальної комунікації.

Висновки. У статті здійснено комплексний аналіз культурної діяльності українських національних меншин на південнослов'янських землях – у Сербії, Словенії, Північній Македонії, Болгарії, Боснії і Герцеговині, Чорногорії та Хорватії. Дослідження показало, що, незважаючи на різні історичні обставини, чисельність та умови проживання, українська діаспора в цих країнах зуміла зберегти та творчо розвинути елементи національної культури, зокрема фольклорної традиції.

Проаналізовано ключові етапи розселення українців на Балканах, серед яких виділено переселення в XV–XVIII ст., міграційні хвилі після Жовтневої революції, міжвоєнний період, еміграцію після Другої світової війни та переселення через російсько-українську війну в XXI ст. Кожен із цих етапів наклав свій відбиток на формування та специфіку культурних практик українських громад.

Особливу увагу у студіях приділено аналізу інституційної діяльності українських культурно-освітніх товариств, фольклорних гуртів, недільних шкіл, а також участі українців у

фестивалях, конкурсах, мистецьких заходах. Установлено, що саме культурно-просвітницькі організації стали головними носіями фольклорної спадщини, адаптуючи традиційні форми до нових умов проживання.

Функціонування українського фольклору в Сербії, найбільший за чисельністю українській громаді на Балканах, є прикладом активного й багатогранного розвитку: створення хорових колективів, театральних гуртків, проведення фестивалів народної творчості. Подібні процеси відбуваються і в інших країнах, хоча меншою мірою, залежно від чисельності громади та організаційних можливостей.

Українська фольклористична традиція в Болгарії має глибоке історичне коріння, пов'язане з постатями Михайла Драгоманова, Івана Шишманова, Лесі Українки, Марина Дринова, які започаткували наукове вивчення фольклору в міжслов'янському контексті. Їхня діяльність сприяла формуванню болгарської україністики, закладенню наукового підґрунтя для порівняльних фольклористичних студій. Міжвоєнний період, як і подальші хвилі міграції, зумовили активізацію культурного життя української діаспори, у якому фольклор використовувався як спосіб комунікації, самовираження та згуртування спільноти. Організація хорів, театральних постановок, святкових подій засвідчує інституціоналізацію фольклору як частини емігрантського культурного простору. У ХХІ ст. фольклорна практика в діаспорі зазнала трансформацій. Її сучасні форми включають аматорські ансамблі, участь у фестивалях, святкування культурних подій, зокрема Дня вишиванки, а також функціонування фольклору в освітньому та цифровому середовищах.

Фольклорні елементи стали не лише формою збереження традиції, а й адаптувалися до нових умов існування, зокрема набули символічного звучання в контексті війни, як, скажімо, пісня «Ой у лузі червона калина», що виконується як акт єдності та підтримки.

Отже, фольклорна традиція українських громад на південнослов'янських землях є багатофункціональним явищем, що поєднує культурну спадщину, інструменти самоідентифікації, освітній ресурс та засіб культурного діалогу в поліетнічному середовищі.

ПРИМІТКИ

¹ У Сербії відбувся Фестиваль української народної пісні. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-diaspora/3936248-u-serbii-vidbuvsya-festival-ukrainskoi-narodnoi-pisni.html> (дата звернення 22.04.2024).

² Стецюк Оксана. Фестиваль української культури «Калина». URL : <https://www.ukrainianworldcongress.org/ua/festyval-ukrayinskoyi-kultury-kalyna/> (дата звернення 11.06.2010).

³ Українська громада в Словенії організувала у місті Любляна ходу вдячності Словенії за підтримку України. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-diaspora/3566187-ukrainska-gromada-u-slovenii-organizuvava-hodu-vdacnosti-v-lublani.html> (дата звернення 22.04.2024).

⁴ Фестиваль народної творчості в Люблянці. URL : <https://slovenia.mfa.gov.ua/news/29564-festivaly-narodnoji-tvorchosti-v-lyublyani> (дата звернення 08.11.2014).

⁵ Алшай О. Закарпатських артистів у Словенії вітали вигуками «Слава Україні!». URL : <https://zakarpattia.net.ua/News/127021-Zakarpatskykh-artystiv-u-Slovenii-vitaly-vyhukamy-Slava-Ukraini!> (дата звернення 30.07.2014).

⁶ Буковинських маланкарів запросили на етнокарнавал до Словенії. URL : <https://acc.cv.ua/news/chernivtsi/bukovinskih-malankariv-zaprosili-na-etnokranaval-do-sloveniyyi-53738> (дата звернення 13.01.2020).

⁷ Українські фольклорні колективи виступили на фестивалі у Парижі. URL : <https://day.kyiv.ua/news/271221-ukrayinski-folklorni-kolektyvy-vystuply-na-festyyali-u-paryzhi> (дата звернення 30.04.2024).

⁸ Шот М. Українці у Словенії кличуть до «Берегині» на творчі змагання. URL : <https://ukurier.gov.ua/uk/news/ukrayinci-u-sloveniyyi-klichut-do-beregini-na-tvorci> (дата звернення 17.06.2020).

⁹ Ансамбль «Вітамінчики» на гастролях в Македонії зібрав 50 тис. грн для придбання бойового дрона. URL : <https://svyat.kyivcity.gov.ua/news/ansambl-vitaminchiki-na-gastrolyakh-v-makedonii-zibrav-50-tisgrn-dlya-prividbannya-bojovogo-dronu> (дата звернення 18.09.2023).

¹⁰ Обмін культурним досвідом: етноколективи Дніпропетровщини виступили в Греції та Македонії. URL : <https://oblrada.dp.gov.ua/news/%D0%>

BE%D0%B1%D0%BC%D1%96%D0%BD-%D0%BA%D1%83%D0%B (дата звернення 20.09.2021).

¹¹ Комунальний заклад «Вишневий заклад дошкільної освіти «Яблунька» Вишневої міської ради Бучанського району Київської області. URL : http://www.vyshneve_yablunka.edukit.kiev.ua/informaciya_pro_zaklad/rozklad_gurtkiv_vibiraj_dlya_sebe/horeografichnij_gurtok_lyubavushka (дата звернення 26.11.2024).

¹² Коваль В. У Словенії працює суботня школа «Рукавичка» для українців: Ольга Мороз про діяльність та складнощі. URL : <https://tribun.com.ua/uk/115375-u-slovenii-pratsjue-subotnja-shkola-rukavichka-dlja-ukrainsiv-olga-moroz-pro-dijalnist-ta-skladnoschi> (дата звернення 30.10.2024).

¹³ На кінофестивалі в Північній Македонії покажуть фільм Суспільного «Made in колись». URL : <https://stv.detector.media/suspilna-korporatsiya/read/8456/2024-07-19-na-kinofestyvali-v-pivnichniy-makedonii-pokazhut-film-suspilnogo-made-in-kolys> (дата звернення 19.07.2024).

¹⁴ Див. примітку №13.

¹⁵ Культурно-гуманітарне співробітництво між Україною та Чорногорією. URL : <https://montenegro.mfa.gov.ua/spivrobitnictvo/364-kulturno-gumanitarne-spivrobitnictvo-mizh-ukrajinoju-ta-chornogorijeju> (дата звернення 08.06.2023).

¹⁶ Українська діаспора у Хорватії є однією з найстаріших у Європі. URL : <https://tv4.te.ua/ukrainska-diaspora-u-khorvatii-ie-odniieiu-z-naistarishykh-u-yevropi/> (дата звернення 13.11.2012).

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Бушко Г. О. Внесок Івана Шишманова у розвиток болгарсько-українських взаємин. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. (Серія: Філологія)*. 2019. № 40. Т. 2. С. 110–113. DOI : <https://doi.org/10.32841/2409-1154.2019.40.2.26>.

2. Бушко Г. О. Іван Шишманов у болгарсько-українських літературних взаєминах кінця XIX – першої чверті XX століття. Львів, 2022. 244 с.

3. Бушко Г. О. Питання української культури на шпальтах болгарського часопису «Сборник за народни умотворения наука и книжнина». *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Т. 40. Львів, 2007. С. 165–171.

4. Бушко Г. О. Славістична проблематика у фольклористичних та етнографічних працях Івана Шишманова. *Компаративні дослідження*

слов'янських мов і літератур. Пам'яті академіка Леоніда Булаховського. Київ, 2012. Вип. 18. С. 206–213.

5. Бушко Г. О. Фольклористичні студії І. Шишманова на сторінках болгарських періодичних видань кінця XIX – початку XX століття. *Збірник праць Науково-дослідного центру періодики НАН України, Львів. наук. б-ка ім. В. Стефаника*. Львів, 2005. Вип. 13. С. 157–167.

6. Власенко В. М. Культурна діяльність міжвоєнної української еміграції в Болгарії: музика, танці, театр. *Сумська старовина*. 2018. С. 38–405.

7. Вовк Ф. Сватбарські обреди на славянські народи. *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. 1890. Кн. III. С. 137–178; 1891. Кн. IV. С. 194–230; 1891. Кн. V. С. 204–232; 1892. Кн. VIII. С. 216–256; 1894. Кн. XI. С. 472–510.

8. Драгоманов М. Забележки върху славянските религиозни и етически легенди. *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. 1892. Кн. VII. С. 245–310; Кн. VIII. С. 257–314; Кн. X. С. 3–68; Кн. XI. С. 511–516.

9. Драгоманов М. Славянските варианти на една евангелска легенда. *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. 1891. Кн. IV. С. 257–269.

10. Драгоманов М. Славянските преправки на едиповата история. *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. 1891. Кн. V. С. 267–310; Кн. VI. С. 239–310.

11. Драгоманов М. Славянските сказания за пожертвуване на собствено дете. *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. 1889. Кн. I. С. 65–96.

12. Драгоманов М. Славянските сказания за рождението на Константин Велики. *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. 1890. Кн. II. С. 132–184; Кн. III. С. 206–246.

13. Кулеба Є. Літні школи україністики. *Українське слово. Часопис українців у Югославії з питань культури, літератури та суспільного життя*, 2000. № 7. С. 26–27.

14. Леся Українка. Лист до М. П. Драгоманова від 5 січня 1890 р. *Леся Українка. Зібрання творів : у 12 т. Київ, 1978. Т. 10. С. 46.*

15. Ліський Б. Українці у Боснії і Герцеговині. *Альманах видавництва «Гомін України»*. Торонто, 1998. С. 149–169.

16. Матанова Т. Бродираната риза като обединителен елемент на украинците. *Дриновски сборник*. 2016. Т. 9. С. 373–380.

17. Мизь, о. Роман. Матеріали до історії українців у Боснії. *Новий Сад Publication and manufacture : Грекокатолицька парафія свв. Петра і Павла*, 2006. 118 с.

18. Микитенко О. О. Стаття І. Шишманова «Значението и задачата на нашата етнография» (1889) у контексті становлення українсько-болгар-

ських наукових взаємин. *Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур*. Київ, 2010. Вип. 13. С. 240–247.

19. Минкова Л. Михаил Драгоманов и българската украинистика. *Матеріали четвертої та п'ятої наукових конференцій «Драгоманівські студії»*. Софія, 2011. С. 38–44.

20. Огієнко І. Збереження національної ідентичності українців Болгарії на початку ХХІ століття. *Българска украинистика*. 2021. Брой 10. С. 60–83.

21. Простір українсько-словенської дружби. URL : https://info.library.te.ua/2024/05/blog-post_25.html?view=snapshot (дата звернення 25.05.2024).

22. Рум'янцев О. Становище української громади на території колишньої Югославії з 90-х років ХХ століття до новіших часів. *Галичина – Боснія – Воеводина: переселенці з Галичини на території югославських народів в 1890–1990 рр.* 2008. № 5. С. 239–243.

23. Саган Г. Створення та діяльність товариства української мови, літератури і культури Воеводини (Сербія). *Вісник Черкаського університету*. Серія: Історичні науки, 2016. № 3–4. С. 130–137.

24. Терлюк І. Товариство української мови, літератури та культури Воеводини. *Українське слово. Часопис українців у Югославії з питань культури, літератури та суспільного життя*. 1996. № 1. С. 38–4.

25. Франко І. Причата за єдиного и нейниягь български вариантъ. *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. 1896. Кн. ХІІІ. С. 570–621.

26. Чумак В. Україністика в Сербії: лінгвістичний аспект. *Слов'янський збірник*. 2003. № 10. С. 17–24.

27. Якімова А. Болгарський період життя професора Михайла Драгоманова. Київ, 2019. 280 с.

28. Якімова А. Збереження етнонаціональної ідентичності українців у Болгарії: історичний та сучасний контексти. *Народна творчість та етнологія*. 2019. № 5 (381). С. 51–56. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2019.05.051>.

29. Якімова А. Іван Шишманов і український фольклор. *Українознавство*. 2013. № 1 (46). С. 214–215.

30. Якімова А. Українці в Болгарії: філософія історичного буття (нарис). Софія, 2011. 100 с.

REFERENCES

1. BUSHKO, Halyna. Ivan Shyshmanov's Contribution to the Development of Bulgarian-Ukrainian Relations. *Scientific Bulletin of the International Humanitarian University. (Philology Series)*, 2019, no. 40, vol. 2, pp. 110–113. DOI: <https://doi.org/10.32841/2409-1154.2019.40.2.26> [in Ukrainian].

2. BUSHKO, Halyna. *Ivan Shyshmanov in Bulgarian-Ukrainian Literary Relations of the Late-19th – First Quarter of the 20th Century*. Lviv, 2022, 244 pp. [in Ukrainian].

3. BUSHKO, Halyna. An Issue of Ukrainian Culture in the Columns of the Bulgarian Magazine «Collection for National Imagination, Science and Literature». *Bulletin of Lviv University. Philological Series*. Volume 40. Lviv, 2007, pp. 165–171 [in Ukrainian].

4. BUSHKO, Halyna. Slavistics Problems in Folkloristic and Ethnographic Works of Ivan Shyshmanov. *Comparative Studies of Slavic Languages and Literatures. In memory of Academician Leonid Bulakhovskiy*. Kyiv, 2012, issue 18, pp. 206–213 [in Ukrainian].

5. BUSHKO, Halyna. Folkloristic Studies of I. Shyshmanov on the Pages of Bulgarian Periodicals of the Late-19th – Early-20th Centuries. *Collected Works of the Scientific Research Center of Periodicals of the NAS of Ukraine, Lviv. V. Stefanyk Scientific Library*. Lviv, 2005, issue 13, pp. 157–167 [in Ukrainian].

6. VLASENKO, Valerii. Cultural Activity of the Interwar Ukrainian Emigration in Bulgaria: Music, Dance, Theater. *Sumy Antiquities*, 2018, pp. 38–50 [in Ukrainian].

7. VOVK, Fedor. Wedding Rites among the Slavic Peoples. *Collection of Folk Ideas, Science and Literature*, 1890, vol. 3, pp. 137–178; 1891, vol. 4, pp. 194–230; 1891, vol. 5, pp. 204–232; 1892, vol. 8, pp. 216–256; 1894, vol. 11, pp. 472–510 [in Bulgarian].

8. DRAGOMANOV, Mikhail. Notes on Slavic Religious and Ethical Legends. *Collection of Folk Ideas, Science and Literature*, 1892, book 7, pp. 245–310; book 8, pp. 257–314; book 10, pp. 3–68; book 11, pp. 511–516 [in Bulgarian].

9. DRAGOMANOV, Mikhail. Slavic Versions of One Evangelical Legend. *Collection of Folk Ideas, Science and Literature*, 1891, book 4, pp. 257–269 [in Bulgarian].

10. DRAGOMANOV, Mikhail. Slavic Adaptations of the Oedipal Story. *Collection of Folk Ideas, Science and Literature*, 1891, book 5, pp. 267–310; book 6, pp. 239–310 [in Bulgarian].

11. DRAGOMANOV, Mikhail. Slavic Legends about Sacrificing One's Own Child. *Collection of Folk Ideas, Science and Literature*, 1889, book 1, pp. 65–96 [in Bulgarian].

12. DRAGOMANOV, Mikhail. Slavic Legends about the Birth of Constantine the Great. *Collection of folk Ideas, Science and Literature*, 1890, book 2, pp. 132–184; book 3, pp. 206–246 [in Bulgarian].

13. KULEBA, Yevhen. Summer Schools of Ukrainian Studies. *Ukrainian Word: Journal of Ukrainians in Yugoslavia on the Issues of Culture, Literature and Social Life*, 2000, no. 7, pp. 26–27 [in Ukrainian].

14. LESIA UKRAINKA. Letter to M. P. Drahomanov on January 5, 1890. Collected Works: In Twelve Volumes. Kyiv, 1978, vol. 10, pp. 46 [in Ukrainian].
15. LISKYI, Bohdan. *Ukrainians in Bosnia and Herzegovina*. Toronto: Almanac of the “Clamor of Ukraine” Publishing House, 1998, pp. 149–169 [in Ukrainian].
16. MATANOVA, Tania. Embroidered Tunic as a Unifying Element of Ukrainians. *Drynov Collection*, 2016, vol. 9, pp. 373–380 [in Bulgarian].
17. MYZ, Fr. Roman. Materials for the History of Ukrainians in Bosnia. *New Garden*. Publication and Manufacture: Greek Catholic parish of St. Peter and Paul, 2006, 118 pp. [in Ukrainian].
18. MYKYTENKO, Oksana. Article by I. Shyshmanov «The Meaning and Task of Our Ethnography» (1889) in the Context of Formation of Ukrainian-Bulgarian Scientific Relations. *Comparative Studies of Slavic Languages and Literatures*. Kyiv, 2010, iss. 13, pp. 240–247 [in Ukrainian].
19. MINKOVA, Liudmyla. Mikhail Dragomanov and Bulgarian Ukrainian Studies. *Materials of the Fourth and Fifth Scientific Conferences «Dragomanov Studies»*. Sofia, 2011, pp. 38–44 [in Bulgarian].
20. OHIIENKO, Iryna. The Preservation of the National Identity of Ukrainians in Bulgaria at the Early 21st Century. *Bulgarian Ukrainian Studies*, 2021, issue 10, pp. 60–83 [in Ukrainian].
21. ANON. *Space of Ukrainian-Slovenian Friendship* [online] [viewed 25 May 2024]. Available from: https://info.library.te.ua/2024/05/blog-post_25.html?view=snapshot [in Ukrainian].
22. RUMIANTSEV, O. The Position of the Ukrainian Community on the Territory of the Former Yugoslavia from the 1990s to Modern Times. *Galicia–Bosnia–Vojvodina: Immigrants from Galicia on the Territory of the Yugoslav Peoples in 1890–1990*, 2008, no. 5, pp. 239–243 [in Ukrainian].
23. SAGAN, Halyna. Creation and Activities of the Society of Ukrainian Language, Literature and Culture of Vojvodina (Serbia). *Bulletin of Cherkasy University*. Series: Historical Sciences, 2016, no. 3–4, pp. 130–137 [in Ukrainian].
24. TERLIUK, Ivan. Society of Ukrainian Language, Literature and Culture of Vojvodina. *Ukrainian Word: Journal of Ukrainians in Yugoslavia on Culture, Literature and Social Life Issues*, 1996, no. 1, pp. 38–44 [in Ukrainian].
25. FRANKO, Ivan. The Parable of the Unicorn and Its Bulgarian Version. *Collection of Folk Ideas, Science and Literature*, 1896, vol. 13, pp. 570–621 [in Bulgarian].
26. CHUMAK, V. Ukrainian Studies in Serbia: Linguistic Aspect. *Slavic Collection*, 2003, no. 10, pp. 17–24 [in Ukrainian].
27. YAKIMOVA, Antonina. *The Bulgarian Period of Life of Professor Mykhailo Drahomanov*. Kyiv, 2019, 280 pp. [in Ukrainian].

28. YAKIMOVA, Antonina. Preservation of the Ethno-National Identity of Ukrainians in Bulgaria: Historical and Modern Contexts. *Folk Art and Ethnology*, 2019, issue 5 (381), pp. 51–56. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2019.05.051> [in Ukrainian].

29. YAKIMOVA, Antonina. Ivan Shyshmanov and Ukrainian Folklore. *Ukrainian Studies*, 2013, no. 1 (46), pp. 214–215 [in Ukrainian].

30. YAKIMOVA, Antonina. *Ukrainians in Bulgaria: Philosophy of Historical Being (Essays)*. Sofia, 2011, 100 pp. [in Ukrainian].

Отримано / Received 27.09.2024

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 10.12.2024

УДК 398.22(=161.2=133.1):[001.8:061]](092)(44+477)
DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld2024.23.080>

БАХНІНА ЛАРИСА

кандидатка філологічних наук, завідувачка відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1030-7140>

VAKHNINA LARYSA

a Ph.D. in Philology, a head of Ukrainian and Foreign Folkloristics Department of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1030-7140>

Бібліографічний опис:

Бахніна, Л. (2024) Українсько-французькі паралелі у вивченні героїчного епосу. *Слов'янський світ*, 23, 80–89.

Vakhnina, L. (2024) Ukrainian-French Parallels in the Study of the Heroic Epic. *Slavic World*, 23, 80–89.

УКРАЇНСЬКО-ФРАНЦУЗЬКІ ПАРАЛЕЛІ У ВИВЧЕННІ ГЕРОЇЧНОГО ЕПОСУ

Анотація / Abstract

Стаття присвячена порівняльному аналізу внеску французьких і українських науковців у дослідження та популяризацію українського героїчного епосу.

Починаючи з ХХ ст. головним центром дослідження української літератури та народної творчості у Франції став Національний інститут східних мов і цивілізацій у Парижі (*Institut national des langues et civilisations orientales*), де працювали такі відомі славісти, як Л. Леже, А. Мазон, П. Буайє, А. Мейє, А. Мартель, М. Шеррер та ін.

Увагу приділено науковій і перекладознавчій діяльності французької славістки та україністки Марі Шеррер. Так, видання «Українські думи. Козацька епопея» (*Les Dymy ukrainiennes. Epopée cosaque par Marie Scherrer*) і сьогодні є одним із найґрунтовніших. Слід згадати співпрацю французької дослідниці з НТШ, членом якого вона була, та з українськими вченими, зокрема Дмитром Степовиком.

Важливим є також внесок у розвиток українсько-французьких фольклористичних взаємин відомої української фольклористки Катерини Грушевської, яка підтримувала наукові контакти з багатьма європейськими науковими центрами, зокрема й у Франції. Не випадково французькою мовою було представлено її передмову до двотомного видання «Українські народні думи», що було заборонене радянською тоталітарною владою у 30-х роках XX ст. Воно було перевидане ІМФЕ ім. М. Т.Рильського НАН України 2004 року.

Катерина Грушевська наголошувала на зацікавленні українським героїчним епосом та Україною у Франції, здійснювала спроби перекладів українських народних дум французькою мовою, частина з яких опублікована в Парижі.

Переклади Марі Шеррер різних жанрів українського фольклору також представлено 2004 року в «Антології української літератури XI–XX ст.» (*Anthologie de la littérature ukrainienne du XI au XX siècle*), що засвідчила українську складову в європейському культурному просторі.

Ключові слова: героїчний епос, думи, Марі Шеррер, Катерина Грушевська, Україна, Франція.

The article is devoted to a comparative analysis of the contribution of French and Ukrainian scholars to the study and popularization of the Ukrainian heroic epic.

The National Institute of Oriental Languages and Civilizations in Paris (*Institut national des langues et civilisations orientales*) has become the main center for the study of Ukrainian literature and folk art in France starting from the 20th century. Famous Slavists L. Léger, A. Mazon, P. Boyer, A. Meillet, A. Martel, M. Scherrer and others have worked there.

Attention will be paid to the scientific and translation activities of the French Slavist and Ukrainian scholar Marie Scherrer. Thus, the edition “Ukrainian Dumas. Cossack Epic” (*Les Dumy ukrainiennes. Epopée cosaque par Marie Scherrer*) remains one of the most thorough to this day. It is worth mentioning the cooperation of the French researcher with the Shevchenko Scientific Society as its member as well as with Ukrainian scholars, in particular with Dmytro Stepovyk.

The contribution to the development of Ukrainian-French folkloristic relations of the famous Ukrainian folklorist Kateryna Hrushevskya, who has maintained scientific contacts with many European scientific centers, including in France, remains important. It is no coincidence that her preface to the two-volume edition “Ukrainian Folk Dumy”, which has been banned by the Soviet totalitarian government in the 1930s, was presented in French.

It has been republished by M. Rylskyi IASFE of the National Academy of Sciences of Ukraine in 2004.

Kateryna Hrushevska has emphasized the interest in the Ukrainian heroic epic and Ukraine in France and also made attempts to translate Ukrainian folk duma into French. Some of them have been published in Paris.

The translations by Marie Scherrer of various genres of Ukrainian folklore have been also submitted in 2004 in the "Anthology of Ukrainian Literature of the 11th–20th Centuries" (*Anthologie de la littérature ukrainienne du XI au XX siècle*), which testified to the Ukrainian component in the European cultural space.

Keywords: heroic epic, dumas, Marie Scherrer, Kateryna Hrushevska, Ukraine, France.

Вступ. Історія українсько-французьких культурних взаємин, які завжди були показовими, сьогодні набуває нового змісту в контексті підтримки Французькою Республікою української незалежності в період російської агресії. Зацікавлення Україною, її історією та культурою сягає у Франції найдавніших часів. Особливий інтерес у французьких дослідників та перекладачів викликали твори українського героїчного епосу, історичні пісні та думи. Образи українських козаків стали символічними для французів, адже воля та братерство уособлюють демократичні засади.

Метою статті є порівняльний аналіз вивчення українського героїчного епосу французькими науковцями, показ зацікавлення українським фольклором у Франції, його переклади та публікації.

Новизна полягає у введенні в науковий дискурс маловідомих фактів з історії українсько-французьких фольклористичних взаємин.

Виклад основного матеріалу. Одним із перших до вивчення українсько-французьких фольклористичних зв'язків звернувся український фольклорист-славіст та перекладач з французької мови Михайло Гайдай, який наголосив на важливості бачення української народної культури у Франції [3].

Постійно до питань поширення українського фольклору в різних країнах світу звертався також фольклорист Г. Нудьга, чий численні розвідки набули популярності. Адже саме в європейському сприйнятті він показав велич української народної пісні [6, с. 16]. У сфері гуманітаристики більше уваги приділяли історичній проблематиці та архівним джерелам, зокрема архіву Пилипа Орлика. Незважаючи на російський колоніальний вплив, українська культура залишалася в центрі уваги французьких дослідників.

Перший переклад української пісні французькою мовою був надрукований у 1795 році Гутрі Мат'їо в його дисертації. У своїй роботі французький науковець подає переклад пісні «Ой під вишнею, під черешнею».

Відомості про українські народні думи у Франції поширилися ще в XV–XVI ст. В історичних дослідженнях та літературних творах французьких авторів XVII–XVIII ст. є чимало згадок про українські епічні пісні. Більшість із цих видань присвячена опису козацтва, його традицій та історії [16]. Однією з найпопулярніших на той час стала робота Гійома Левассера де Боплана «Опис України» (1650) [1]. Не без його впливу [2] свої роботи про козаків [12; 13] публікували французи П. Шевальє, М. Ванел, М. Шеррер. Першу спробу розглянути історію, жанрові особливості, поетику українських народних дум у Франції, як зазначає Катерина Грушевська, здійснив А. Рамбо. У своїй монографії (1876) дослідник подав переклад десяти українських дум, серед яких «Самійло Кішка», «Смерть бандуриста», «Плач невільників» та ін. Цю роботу згадували французькі вчені, перекладачі, такі як Ф. Боденштедт, О. Ходзько, О. Дюран, А. Мільєн, Л. Сішлер та ін. Необхідно відзначити, що переклади українських дум у Франції тоді робили майже завжди з метою наукових, філологічних та етнографічних досліджень, тому ніхто не ставив перед собою завдання здійснювати художній переклад. Вдалими стали віршовані переклади викладача слов'янських

мов та літератур у Колеж де Франс О. Ходзька. Незважаючи на недосконалість цих перекладів, пісні та думи опинялись у фокусі уваги численних статей, збірників, монографій, де наводились обґрунтовані оцінки значення українських пісень. Спираючись на праці своїх попередників, на початку ХХ ст. французька дослідниця Дар'я Марі захистила в Сорбонні докторську дисертацію на тему «Українські пісні та думи», що згодом допомогло їй у 1906 році у виданні «Огляд французько-російських досліджень» (*Revue des études franco-russes*) опублікувати працю «Народні пісні України» (*Les chants populaires Ukraine*). Це дослідження стало важливим результатом багаторічної праці французьких науковців на ниві вивчення українських народних дум та імпульсом для подальшого вивчення феномена українських дум і народних пісень, а також підготовки їхнього перекладу. У ХХ ст. дослідження української літератури, народної творчості та поезії, зокрема епосу, зосереджувалося головню в Паризькому національному інституті східних мов та цивілізацій (*Institut national des langues et civilisations orientales*), у якому на той момент працювали такі відомі славісти, як Л. Леже, А. Мазон, П. Буайє, А. Мейє, А. Мартель, М. Шеррер та ін. Однією з визнаних робіт у повоєнні роки було видання 1947 року збірки українських дум «“Українські думи. Козацька епопея” в перекладі Марі Шеррер» (*Les Dums ukrainiennes. Epopée cosaque par Marie Scherrer*) [16]. Це була перша окремо видана збірка дум французькою мовою, яка й досі залишається повним і найкращим виданням українських дум, підготовленим та виданим у Франції. Переклади Марі Шеррер увійшли також до перевидання «Антології української літератури ХІ–ХХ століть» (*Anthologie de la littérature ukrainienne du XI au XX siècle*). Поява цієї франкомовної антології у 2004 році стала подією виняткової важливості, яка вказує на збільшення української присутності у світовому культурному контексті [9]. Основою для видання Антології стала «Антологія української літера-

тури» (*Anthologie de la litterature ukrainnienne*), яка була видана в Парижі 1921 року. Передмова до цього видання написав проф. А. Мейє. Першу частину Антології заповнено перекладами творів різних жанрів українського фольклору. Було подано також думу «Про трьох братів з Азова», хоча й не повністю. Указано й ім'я перекладача. Існує припущення, що всі переклади належали Катерині Грушевській, дочці професора М. Грушевського, яка була репресована в 30-х роках ХХ ст., а її ім'я та праці, присвячені вивченню епічних традицій, були повернені лише наприкінці ХХ ст. в незалежній Україні. В Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України було видано її двотомне видання дум із передмовою французькою мовою. На жаль, не було знайдено жодних підтверджень чи спростування означеного факту. В «Антології української літератури ХІ–ХХ століть» не було згаданого перекладу. До цього видання увійшли переклади Марі Шеррер восьми дум, серед яких «Маруся Богуславка», «Невільники», «Сокіл та соколя», «Брат та сестра», «Плач невільників», «Самійло Кішка» та ін. Тексти були наведені з її детальними науковими коментарями [16].

Українсько-французькі контакти в галузі фольклористики та етнології нині ще недостатньо висвітлені в науковому дискурсі обох країн. Так, уже чимало зроблено, зокрема в ІМФЕ, для вивчення наукового доробку відомого українського етнолога та антрополога Хведора Вовка, діяльність якого була пов'язана з Музеєм людини в Парижі. Видано повну бібліографію його праць [5]. Саме з ініціативи Хведора Вовка кілька циклів про Україну-Русь прочитав відомий український історик Михайло Грушевський для французьких славістів у Сорбонні. Маловідомим залишається також факт наукової співпраці дочки Михайла Грушевського з відомим французьким антропологом Арнольдом Ван Геннепом. Про нього та його роботи ми раніше видали окрему публікацію. Його наукова діяльність теж була пов'язана з Музеєм людини. Катерина

Грушевська, працюючи в Українській академії наук на початку 20-х років ХХ ст., підтримувала наукові контакти та вела листування з багатьма європейськими науковцями й відомими центрами [8]. З-поміж її кореспондентів був і Арнольд Ван Геннеп. Слід зазначити, що найґрунтовніше висвітлила діяльність Катерини Грушевської відома українська фольклористка Тетяна Шевчук [8]. Виходячи з наукової позиції Катерини Грушевської, стає зрозуміло, чому вона подала свій вступ-передмову до видання «Українські народні думи» французькою мовою паралельно з українським текстом. Адже тоді ще молода науковиця, яка здобула освіту на Заході, бачила українську культуру як складову європейської цивілізації. Свідченням цього стали видання та переклади українського героїчного епосу у Франції.

25 травня 1929 року була відкрита Бібліотека імені С. Петлюри в Парижі. Бібліотека діє і нині. Її фонд складають понад 15 тис. томів, архівні матеріали, періодичні українські видання міжвоєнного періоду, зберігаються старовинні рукописи та інкунабули, такі як «Граматика» І. Ужевича, «Словник» Е. Славинецького. При бібліотеці діє Центр документаційних матеріалів з україністики, яких нараховується понад 30 тис. екземплярів. Саме в цій бібліотеці сьогодні можна знайти чи не найбільшу кількість видань українських дум, щоправда, українською мовою. Варто зазначити, що дійсним членом керівництва Бібліотеки протягом багатьох років був провідний науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України проф. Дмитро Степовик.

Висновки. Отже, спроба розглянути українсько-французькі паралелі в дослідженні героїчного епосу дала змогу продемонструвати кілька актуальних аспектів порушеної проблеми. Це історія зацікавлення Україною та її історією, українським фольклором, особливо героїчним епосом українського народу у Франції як у дослідженнях, так і перекла-

дах. Одне з провідних місць у французькій славистиці належало українознавиці та перекладачці Марі Шеррер.

Важливо також було привернути увагу в обох країнах до маловідомих сторінок українсько-французьких фольклористичних та етнологічних взаємин, де суттєве місце відігравали такі наукові постаті, як Хв. Вовк, М. Грушевський, К. Грушевська, чиї контакти, зокрема з французькими вченими, підтверджують, що українська гуманітаристика завжди розвивалася в руслі європейського наукового дискурсу. Подальше зацікавлення українським фольклором та фольклористикою серед зарубіжних дослідників сприятиме розширенню міжнародного наукового співробітництва.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Боплан Г. Л. де. Опис України / пер. з фр. Я. І. Кравця, З. П. Борисюк. Київ, 1990. 152 с.
2. Боплан і Україна : збірник наукових праць. Львів, 1998.
3. Гайдай М. М. Французи про український фольклор. *Народна творчість та етнографія*. Київ, 1961. № 3. С. 78–93.
4. Грушевська К. Українські думи у французьких перекладах. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. 1930. Т. 99. Ч. 1. С. 65–83.
5. Народознавча спадщина Хведора Вовка / голов. ред. Г. Скрипник ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ: Видавництво ІМФЕ, 2012. Кн. 3. 248 с.
6. Нудьга Г. Слово і пісня : дослідження. Київ : Дніпро, 1985. 342 с.
7. Нудьга Г. Українська дума і пісня в світі : у 2 кн. Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1997. Кн. 1. 420 с.
8. Шевчук Т. М. Невідомі сторінки з історії української гуманітаристики 1920-х рр.: Катерина Грушевська й Королівський антропологічний інститут Великобританії та Ірландії в міжнародному проєкті з вивчення народного сонника. *Український історичний журнал*. 2016. № 6. С. 42–48.
9. Anthologie de la littérature ukrainienne du XI au XX siècle. Kyiv : Editions Olena Teliha, 2004. 1204 p.
10. Borschak E. L'Ukraine dans la littérature de l'Europe occidentale. Paris, 1935. 164 p.

11. Colloque international franco-ukrainien. Les cosaques de l'Ukraine: rôle historique, représentations littéraires et artistique. Paris, 1995. 364 p.
12. Dupret A. Profession cosaque. *Accordéon Magazine*. 1997. Juin. P. 34.
13. Félicien P. Les Cosaques et la littérature. *La revue de Paris*. Paris, 1915. № 3. 1 octobre. P. 557–582.
14. Lebedinsky I. Les cosaques: une société guerrière entre libertés et pouvoirs: Ukraine, 1490–1790. Paris, 2004. 284 p.
15. Longworth P. Les cosaques. Paris, 1972. 64 p.
16. Scherrer M. Les Dmy ukrainiennes. Epopee cosaque. Paris, 1947. 140 p.
17. Tisserand Roger. La vie d'un peuple d'Ukraine. Paris, 1933. 300 p.
18. Vincenot R. La chanson historique des populations de l'Ukraine, traduit pour la première fois sur les textes slaves. Paris : E. Leroux, 1878. 156 p.

REFERENCES

1. BEAUPLAN, Guillaume Levasseur de. *Description of Ukraine*. Translated from French by Yarema KRAVETS, Zoia BORYSIUK. Kyiv, 1990, 152 pp. [in Ukrainian].
2. ANON. *Beauplan and Ukraine: Collected Scientific Works*. Lviv, 1998, 196 pp. [in Ukrainian].
3. HAIDAI, Mykhailo. The French about Ukrainian Folklore. *Folk Art and Ethnography*. Kyiv, 1961, no. 3, pp. 78–93 [in Ukrainian].
4. HRUSHEVSKA, Kateryna. Ukrainian Dmy in French Translations. *The Notes of the Shevchenko Scientific Society*, 1930, vol. 99, part 1, pp. 65–83 [in Ukrainian].
5. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *The Ethnological Heritage of Khvedor Vovk*. NAS of Ukraine, M. Rylskyi IASFE. Kyiv: Publishing House of IASFE, 2012, book 3, 248 pp. [in Ukrainian].
6. NUDHA, Hryhorii. *Word and Song: Research*. Kyiv: Dnipro, 1985, 342 pp. [in Ukrainian].
7. NUDHA, Hryhorii. *Ukrainian Duma and Song in the World: In Two Books*. Lviv: Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 1997, book 1, 420 pp. [in Ukrainian].
8. SHEVCHUK, Tetiana. Unknown Pages from the History of Ukrainian Humanities in the 1920s: Kateryna Hrushevska and the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland in an International Project to Study the Folk Dream Book. *Ukrainian Historical Journal*, 2016, no. 6, pp. 42–48 [in Ukrainian].
9. CADOT, Michel, Arkady JOUKOVSKI, Viktor KOPTILOV, Emile KRUBA, Irène POPOWICZ, editorial board. *Anthologie de la littérature ukrainienne*

du XI au XX siècle [Anthology of Ukrainian Literature of the 11th–20th Centuries]. Kyiv: Olena Teliha Publishing House, 2004, 1204 pp. [in French].

10. BORSCHAK, Elie. *L'Ukraine dans la littérature de l'Europe occidentale [Ukraine in Western European Literature]*. Paris, 1935, 164 pp. [in French].

11. CADOT, Michel, Émile KRUBA, compilers. *Colloque international franco-ukrainien. Les cosaques de l'Ukraine: rôle historique, représentations littéraires et artistique [International French-Ukrainian Conference. The Cossacks of Ukraine : Historical Significance, Literary and Artistic Representations]*. Paris, 1995, 364 pp. [in French].

12. DUPRET, Antoine. Profession cosaque [Cossack Profession]. *Accordéon Magazine*. Juin 1997, pp. 34 [in French].

13. FELICIEN, Pascal. Les Cosaques et la littérature [The Cosacks and Literature]. *La revue de Paris [The Paris Review]*, 1 octobre 1915, no. 3, Paris, pp. 557–582 [in French].

14. LEBEDINSKY, Iaroslav. *Les cosaques: une société guerrière entre libertés et pouvoirs: Ukraine, 1490–1790 [The Cossacks : A Warrior Society between Freedoms and Powers : Ukraine, 1490–1790]*. Paris, 2004, 284 pp. [in French].

15. LONGWORTH, Pphili. *Les cosaques [The Cossacks]*. Paris, 1972, 64 pp. [in French].

16. SCHERRER, Marie. *Les Dumy ukrainiennes. Epopée cosaque [The Ukrainian Dumy. Cossack Epic]*. Paris, 1947, 140 pp. [in French].

17. TISSERAND, Roger. *La vie d'un peuple d'Ukraine [The Life of Ukrainian People]*. Paris, 1933, 300 pp. [in French].

18. VINCENOT, Roger. *La chanson historique des populations de l'Ukraine, traduit pour la première fois sur les textes slaves [The Historical Song of Ukrainian People, Translated from the Slavic Texts for the first time]*. Paris: E. Leroux, 1878, 156 pp. [in French].

Отримано / Received 13.11.2024

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 10.12.2024

УДК 792.2–028.79:[81'37+81'42]](477+437.3)“19”
DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld2024.23.090>

Юдкін-Ріпун Ігор

доктор мистецтвознавства, член-кореспондент Національної академії мистецтв України, провідний науковий співробітник відділу екранно-сценічних мистецтв і культурології Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4616-302X>

Yudkin-Ripun Ihor

a Doctor of Art Studies, a corresponding member of the National Academy of Arts of Ukraine, a chief research fellow at the Screen, Stage Arts and Culturology Department of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4616-302X>

Бібліографічний опис:

Юдкін-Ріпун, І. (2024) Ідіоматика драми і драматизація прози в театральних реформах ХХ століття: досвід України та Чехії. *Слов'янський світ*, 23, 90–104.

Yudkin-Ripun, I. (2024) The Idiomatics of Drama and the Dramatization of Prose within the Theatrical Reforms of the 20th Century: The Experience of Ukraine and Czechia. *Slavic World*, 23, 90–104.

**THE IDIOMATICS OF DRAMA
AND THE DRAMATIZATION OF PROSE WITHIN THE
THEATRICAL REFORMS OF THE 20th CENTURY:
THE EXPERIENCE OF UKRAINE AND CZECHIA**

Анотація / Abstract

Перехід від акторського до режисерського театру паралельно з виникненням кінематографу позначився у драматичному тексті на ідіоматичному тлумаченні реплік, а в інсценізації прозаїчних творів – на розкритті ейдетичних властивостей оповіді. Актуалізація проблем ідіоматики пов'язана з можливостями непрямого, перифрастичного

позначення явищ, та відсиланням до цілого за вказівкою частковостей (синекдоха). Співвіднесення ідіомів на відстані стає чинником розкриття замкненості внутрішнього світу тексту та його багатомірності на кону. Зокрема, риси гіперреалізму в наративах побутової прози та наукової фантастики на кону уможливають міфотворче тлумачення текстів. Сценічна демонстрація поточного мовлення, з одного боку, та витворення символічних театральних конвенцій, з іншого, пов'язані з риторичним засобом парцеляції тексту та переосмисленням відособлених висловів, які утворюють самостійну семантичну мережу.

Ключові слова: ідіома, колоквіалізм, перспектива тексту, ейдетичний зміст, синекдоха, семантична мережа.

The transition from actors' theatre to the producer's one together with the rise of cinema has exerted an impact upon dramatic text in the idiomatic interpretation of cues, and upon the staging of prosaic works in the display of the eidetic properties of a narration. The problem of idioms is gaining actuality due to the opportunities of oblique and periphrastic designations of phenomena together with the reference towards the whole from the indication of particulars (synecdoche). The distanced reference of idioms becomes the force favoring the exposure of textual inner world's closeness and its multidimensionality while being staged. In particular, the traits of hyperrealism promote the myth-making interpretation of science fiction and daily life prosaic narratives. The scenic demonstration of colloquial speech at one side, and the creation of symbolic theatrical conventions at another side are both tied with the rhetoric devices of textual parcellation and the reconsideration of separate utterances those build up an autonomous semantic net.

Keywords: idiom, colloquialism, textual perspective, eidetic contents, synecdoche, semantic net.

Introduction. The similarity between the developmental trends in the Ukrainian and Czech literatures in the realm of science fiction has been discovered for the first time by the Ukrainian researcher A. R. Volkov. These were the first samples of science fiction and utopian novels, V. Vynnychenko's "The Solar Machine" and K. Čapek's "Krakatite", that have appeared simultaneously (in 1924) and marked the emergence of new trends in Ukrainian and Bohemian literatures respectively. Both works, according to the author, deal with "philosophical and artistic polemics" where

“the theme of a genial invention comes back still to the mediaeval epoch”, and one can add, to the folklore images of wonder (as in the idea of a wonderful weapon, Germ. Wunderwaffe). In both works the anarchistic and nihilistic conspiracy carries out the struggle and in the Czech case this force is depicted as those “able to destruct humanity in the same degree as the militarists” [2, p. 83–85] as far as the *dramatis persona* introduced with the name of Daimon is concerned.

In V. Vynnychenko’s work noteworthy the dramatic and especially cinematic properties were stressed already by M. Zerov who defined the novel as a kind of “outstretched to 800 pages remark of a cinematic script writer” (*розволоклої, на 800 сторінок, ремарки кінодраматурга*) [3, p. 444]. While developing this idea H. Syvachenko has pointed to the special role of the old rhetoric means of *ecphrasis* where the reality is taken for some picturesque image to be described with verbal means so that “the picture generates still one degree of mediation, alienation of artistic reality” [7, p. 8]. One can add here that *ecphrasis* in its turn builds up a particular case of amplification as the universal device of generating prosaic text. It goes about iconic properties that verbal signs are endowed in these prosaic passages.

It is this device that deserves special investigation as regards scenic properties of the mentioned works (V. Vynnychenko’s “quasi-dramatic type of narration” being already admitted [5, p. 27], not to mention soliloquy and the source of the stream of consciousness [8]). In this respect the idioms with iconic properties that arise within such passages get special importance as far as the theatrical contents are concerned. The nature of idioms from the contemporary viewpoint would take too many place, therefore it would suffice here to point to their irreducibility to usual tropes. In particular the aptness to overlay different semantic load plays definitive role in idiomatic coinage (in opposite to tropes with their semantic transition). The predisposition for aspectual transformations when a name of some partiality gets an emphatic

stress and becomes an actual predicate (rheme) to designate generality of predicative features instead of things becomes of special importance. It was L. Kurbas who has elaborated the doctrine on aspect as the crucial moment in scenic interpretation of a text [6]. Such is the transformation of details that get outlook of symptoms pointing to some generalities, and the cases of such symptomatic reinterpretation of details are widespread in folklore especially in the omens of daily life [12]. In these cases details become concepts and not tropes.

Meanwhile while coining concepts with imparting predicative properties to details these semantic shifts point to the relativity of the meaning. It was already O. Potebnia who underlined such relativity while taking predication for a variable quality that stretches from substantivated forms to actual rhemes and can be characterized with different ranges. Relativistic approach towards semantic load comes back still to the classical statement of G. W. Leibniz who was the first to pay attention to the dialectics of the absolute and the relative as regards verbal meanings: “There is no term so absolute or distanced that wouldn’t include relations and which perfect analysis conduct to other things ... the relative terms expressively mark the relation that they contain” (*il n’ya point de terme si absolu ou si détaché qu’il n’enferme de relations et dont la parfaite analyse ne mène d’autres choses ... le termes relatifs marquent expressivement le rapport qu’ils contiennent*) [11, p. 180–181]. This justification of relativistic approach in regard to semantic procedures gives grounds for conceiving concepts as the nodal points of relations between details and classes meant with them so that these details become the classes’ symptoms and not only synecdoche of some whole. Therefore to disclose the properties of prosaic works apt for staging or screening one ought to take into consideration such symptomatic interpretation of details.

Main body. The comparability of both chosen works is obvious despite the overt difference of their trends, the philanthropic at V. Vynnychenko and the antimilitaristic at K. Čapek. There has

been already stressed V. Vynnychenko's social criticism and the lack of the solution of dramatic conflict [4, p. 121]. Both novels have similar axial lines of action that unites them with a typical fairy tale about the hero and his examinations. Both are marked with the interrelations between this hero and the fabulous Princess: Rudolf Stor and Princess Elise in the Ukrainian novel and Prokop with Princess Wille in the Czech one. These fabulous features give already rise for amplifications as the tool of coining idioms apt for turning verbal stuff into scenic iconic signs. The scrutiny of such prosaic passages shows the multidimensionality of contents that displays the broad and complicated semantic net of motifs and concepts very distant from the plot.

To begin with, one could point to the concept of the very wondrous invention in V. Vynnychenko's novel that is conceived by the author as a kind of allegory of a hearth at home. Within this approach the interrelation of LIGHT and DARKNESS gains the decisive place in the allocation of narrative motifs. In particular a very demonstrative confrontation of LAMP and SHADOW is to be found in the description of Rudolf Stor's laboratory in the initial scene: "The big green lamp-shade drives tenderly a greenish shadow towards the ceiling and the walls of laboratory, and downwards, at the table it diffuses dazzling bright light" (*Великий зелений абажур ніжно гонить зеленкувату тінь до стелі й стін лабораторії, а вниз, на стіл – сліпуче біле світло*) [1, p. 120]. Lamp is here taken for a deputy of the sun. Noteworthy the meaning of the green color is here perfectly reconsidered: while being combined with lamp this color usually bears the symbolic meaning either of bureaucracy or of papers connected with gambling adventures, whereas here it refers to the green world of vegetation.

A very demonstrative evidence is to be found in the scene with the antagonist whose feelings show the relations between the Machine and hearth: "Frederick Mertens, with the smile of his bulging eyes, bent to the stove, plunges into listening to soft whisper, and a flame murmur contentedly, this beloved, from the

cave and childhood near and dear for the human race”(Фрідріх Мертенс із усміхом банькатих очей, схилившись до грубки, слухає тихий шепіт, а вогник задоволено муркотить собі, пещерний, любий, рідний від дитинства людськості) [1, p. 471]. Thus a referential semantic net arises where such detail as a stove becomes the symptom of the whole mood of life.

As an antagonistic subject the concept of dimness is taken that becomes represented with the comparison to soot as a product of burning substance. This motif is insistently repeated in the novel: “No wind. The darkness, thick, black as soot, is rustling rainy around the bushes” (*Вітру немає. Густа, чорна, як сажа, темна шелестить дощиком по кущах*) [1, p. 427]. It appears again in the description of Berlin’s streets: “The darkness showers Berlin with dense, impenetrable soot” (*Темрява густою, непроглядною сажею засипає Берлін*) [1, p. 487]. In this case SOOT doesn’t turn into symbol; it represents conceptualization of detail through comparison with DARKNESS as something opposite to flame, as a kind of dead flame.

It is still to point to another concept belonging to those counterpoised to the Machine: it goes about SNOW with its various outlooks. “And white flies do monotonously, persistently, incessantly settle upon roofs, trees, streets” (*А білі мухи монотонно, вперто, безупинно обсідають дахи, дерева, вулиці*) [1, p. 500]. Such is the initial line of the episode coming to the solution of the dramatic conflict, and this motif does repeatedly arise again in other places [1, p. 491], in particular in the image of ICE: “Morning. Puddles are tightened with angular glassy scars” (*Ранок. Калюжки затягнені гранчастими скляними шрамами*) [1, p. 475]. Details of winter aren’t here only synecdoche; they become rhemes and therefore concepts of antagonistic world.

One could take as an example of conceptualization an utterance from “The Solar Machine” where a trope seems to be recognized: “Noiselessly and joyously does the count’s elderly manor smile with all its old teeth” (*Безгучно радісно сміється всіма своїми*

старими зубами старенький графський будинок) [1, p. 537]. The metaphors of “teeth-showing smiling thing” belong to a widely spread kind of commonplaces, meanwhile here it refers to the world of protagonists supporting the invention so it acquires the meaning of stability and vitality.

That the author doesn't use commonplaces with their conventional meanings could be demonstrated with the vision of Princess Elise who was first to admit the invasion of enemies' air forces: “A strange cloud moves forward towards the sky from the horizon ... it is a giant wide cone with its spire at its front side ... this monster looks like being covered with husks” (*Із-за обрію в небо сунеться чудна хмара ... це – велетенський широкий конус шпилем уперед ... страховище немовби вкрите лускою*) [1, p. 552]. Such image evidently comes back to fabulous flying dragons, and at the same time it gets the outlook of cone attesting its technical origin. Such HUSKY MONSTER gives answer as to the doubts about the author's sympathy: in spite of the seeming triumph of the Solar Machine's partisans this concept bears evidences as to their antihuman essence.

This reconsideration of the well known habitual details in view of their textual relativity turns to be observed in amplifications due to minuteness and precision of the described circumstances. A very eloquent concept has been introduced and persistently repeated in the scene of hesitation at the transactions between Stor and Mertens, that of ELUSIVE GLANCES (*уникливі погляди*) [1, p. 571]. This detail turns into the symptom pointing to the state of mind to be found among the ruling strata of society.

The discourse of science fiction intermingled with fairy tale enables producing aphoristic utterances that would become generalizations of the author's viewpoint. This can be exemplified with the sentence: “Prohibition is for ages the best propaganda of the prohibited” (*Заборона – споконвіку найкраща пропаганда забороненого*) [1, p. 318]. Such generalizations grow from details of discussion and sum up the previously presented – in this case the

rumors associated with the invention. Particulars of such rumors are to be summarized in the statement. Aphoristic storage of then novel deserves special scrutiny.

As to the idioms in K. Čapek's work, the way of details' symptomatic interpretation can be displayed here especially vividly due to the existence of screened version produced in 1948 by the Czech filmmaker Otakar Vavra. It is already the initial cadre where the ill inventor Prokop encounters his rival Tomeš, where the eloquent detail appears that is absent in the novel: the hero leans upon a pillar in the street, and this gesture stresses the state of his health. Pillar becomes a symptom apt at indicating the jeopardy, and such transformation of details into concepts is to be found both in the novel and in its cinematic script.

This motif of pillar appears in script making up an arch with the similar motif preceding the final episode. After the catastrophic explosion the hero finds again a pillar in dimness, but in this case it is found to be broken and turns to be a crucifix: "Amidst the field he has found something light; he felt it by touch, and it was the fallen cross. With heavy respiration has he seated upon the empty basement" (*Uprostřed poli našel něco světleho; hmatal ne to, byl to poražený kříž*) [9, p. 232]. Here a whole action is to be seen, and it is also reproduced in cinema: first of all, the concept of FALLEN CROSS arises that refers overtly to the devilish essence of the events; then, of eloquent meaning becomes the replacement of this sacred thing with the hero seated on the pedestal. Instead of aid from the street pillar (as in the film) here the desperation encounters Prokop. Thus habitual details of nocturnal promenades grow to the scope of conceptual generalities: broken pole and empty base becomes the indication of the Savior's absence. This gives motivation for the final episodes of the novel where the hero meets a car with the old driver resembling his father as for an attempt of returning to God.

A very demonstrative episode as to the development of motifs can be cited in the chapter XXL where the hero's attempts to

escape from the enclosed manor are presented. At the same time they give pretext for closer relations with the Princess Wille. To begin with, the hero tries to overcome the fence: “Prokop grasped the hanging branches of a tree to get downwards with their aid; but they are broken with loud crackle under his corpulent body, as if somebody shoots from a pistol, and Prokop falls with heavy thunder in some rubbish heap” (*Prokop se chytil převíslych větví, aby se po nich spustil dolů; ale pod jeho solidní tíhou větve se zlomily s ostrým třeskem, jako když z pistole střeli, a Prokop dopadl s těžkým žuchnutím na jakési smetiště*) [9, p. 110]. Not to say of the comic contents of such situation, one would take into consideration the motif of the broken branch that accompanies the event and is to be confronted with the mentioned motif of the broken crucifix. Then the hero tries to fight with the warder, gets again “in mud” (*do blata*), and then this warder indulges in cleaning his clothes “with awfully dirty handkerchief” (*ohromně špinavým kapesníkem*). At last at his return home he encounters the Princess: “Prokop wanted to simulate him as if not to be himself ..., hurried upwards as a monument of dirt” (*Prokop se chtěl tvařit, jako by to nebyl on ... a hnál se nahoru jako monument z blata*) [9, p. 111]. Thus the detail of dirt grows to be a mark of identity’s loss. The concept DIRT arises that gains meaningfulness and returns in crucial episodes of narration.

Another sample of conceptual transformation within the framework of amplification is to be seen in episode with the hero’s failure of attempt to ride in the presence of Princess (chapter XXVII). A decisive detail is stressed in this passage: “Prokop has fallen heavily in the saddle and squeezed his knees with all his strength ... Prokop compressed his knees as pincers” (*Prokop těžce dopadl do sedla a sevřel kolena vši silou ... Prokop svíral kolena jako kleště*) [9, p. 118– 119]. This motif of COMPRESSED KNEES is associated with a broad collection of somatic idioms aiming at sensuality in visual images. In the preceding chapter the Princess appears riding on the horse with such rider’s tool as whip, and it is

this tool that accompanies her communication with Prokop: “The Princess has waved up the whip as if she wanted to lash upon his hand ... The whip began to whistle promisingly through the air” (*Princezna zdvihla bičik jako by ho chtěla švihnout přes ruku ... bičik mnohoslibně zasvištěl vzduchem*) [9, p.114–115]. Thus a series of motifs appears referring to the relations between the Hero and the Princess.

The development of such conceptualized details results in the episode where Prokop achieves acknowledgement of his attitude towards the Princess (chapter XLV). In this episode the previous motif returns: “They kept on vigil with pressing themselves together ... He seated with embracing the knees” (*Bděli přimknuti k sobě ... Posadil se objímají si kolena*) [9, p. 197]. Not to say of the return to the mentioned attempt with riding the motif of compression introduces the ideas of touchable contact as cognition. And still further this idea returns in chapter L where the hero finds himself in the new apartments: “Prokop has run round all cabin with groping about walls and windows ... Prokop sticks his hands in the pockets ...” (*Prokop oběhl celý domek hmataje po stěnách a oknech ... Prokop jel rukou do kapsy*) [9, p. 221]. To recollect the past means for the hero to grope and touch things with own hands.

All such details come as the particulars referring to the concept of PALPABILITY that would integrate sensual experience of the hero. That such conceptualization is intentional can be attested with the author’s aphoristic declaration summing up the episode with the Princess (chapter XLV): “Creative, laborious weakness, in Thou all good and honest has its commencement” (*Tvořiva, pilna slabosti lidska, z tebe je všechno dobře a poctivé dilo*) [9, p. 198]. The author means obviously contemplative attitude where the suggested concept of WEAKNESS gives motivational grounds for the hero’s transfiguration and resignation in the final chapters after the catastrophe.

This overt statement is a rare case. More often K. Čapek refrains from utterances of the kind that could be ascribed to a narrator’s

voice. Meanwhile he readdresses reflections of the kind to the reported speech of the hero. Such are, in particular, the reflections from one of the last chapters: “Prokop has pulled the seat towards the buzzing stove and occupied himself with observing flame; he didn’t even take a glimpse at her [the girl – I.Y-R.]. He heard her hesitatingly walk across the room on tiptoes, turn away and return somehow, she doesn’t already know, she stands and keeps silence – The power of flame and pouring water is charming: a person falls in contemplation, loses oneself, becomes stiffened; one does not think more neither recollect but, and anyhow all that had happened to be vital, to be vital, it all becomes active in oneself, without image and time” (*Prokop si přitah! židli k hučícím kamnům a zadíval se do plamene; ani se po ni ne ohledl. Slyšel ji, jak vahavě, po špičkách přechází po pokoji, zamyka a něco rovna; neví už co, stojí a mlčí – Divná je moc plamene a plynoucích vod; člověk se zahledí, omamí, zastaví; nemyslí už, neví a nevzpomíná, ale děje se v něm všechno, co kdy žil, co kdy žil, bez tvaru a bez času*) [9, p. 225]. The presence of the hero’s reported speech is here marked even with punctuation. Of special importance is here to observe how the detail stove (*kamna*) turns into the concept of the natural element of flame (*plamen*) in the hero’s thoughts. Moreover, this element diverts the hero from another person and becomes a powerful force.

Thus motivational factors arise within the arising semantic nets that impart relativistic meaning to separate details. The minuteness in amplification turns as the source of forces for action’s support. For instance, one can see that the conceptualization of details is to be traced also in the hero’s relations with his first sweetheart. For him then (in chapter XIII) “every flower scintillates as an eye” (*každý květ jiskří jako oči*) [9, p. 56], and then the reflection on this parable follows. Amplification becomes the source for additional lateral lines of action that procure grounds for multidimensional vision of the events.

Meanwhile there is still another sample to be involved as a kind of the third part for comparison. It goes about the Czech novel

“The Adventures of the Brave Soldier Šveik during the World War” (*Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války*) written by J. Hašek and appeared in the same year 1924. It is absurdity that unites the mentioned works despite the outer features of a travelogue inherent for the last of them in opposite to science fiction in the novels of V. Vynnychenko and K. Čapek. Šveik is also an utopian vision in the sense that it gives the portrayal of an “impossible” world “upside down” from carnival rites of unreasonable and at the same time quite ubiquitous habitual situations. In opposite to the discussed novels J. Hašek doesn’t almost use amplifications in the author’s narration: all passages of the kind are distributed among the dramatic personae’s cues and acquire an outlook of inserted stories. Only some places are reserved for the author’s remarks focusing the reader’s attention towards very singular objects of the lowest stylistic layers.

It would be convenient to cite various samples of amplification to show idiomatic peculiarities of the authors. In J. Hašek’s novel (part 2, chapter 5) one of the dramatic personae, the scribe Vanek discusses the importance of military magazine (STORE, in the meaning of a storehouse) that turns into some magic place: “I know the magazine better than Mr. higher lieutenant” (*Ja znám magacin lepší než pan obrlajtnant*) [10, p. 499], and it follows the narration on the properties of this concept. Quite another concept WAY appears in K. Čapek’s narration at the beginning of the chapter LII: “Wondrously do the ways of world interweave. If one reckoned all anybody’s steps and paths, what a complicated image would be delineated?” (*Divně se točí drahy světa. Kdybys sčítl všechny své kroky a cesty, jakou složitou podobu by to nakreslilo?*) [9, p. 229]. In this case the concept of path refers to destinies and to the fatal wanderings that build up the contents of the hero’s life. Details of human movement and circumstances of a landscape (steps, paths, ways) come in manifold relations and turn into predicative features determining the flow of events. Primarily mere objects’ names as they were, their contents due to

these relations become conceptual units enabling the production of vivid images.

Conclusions. The relational structure of idioms can be traced within at least two different planes, those of aspectual and referential (or projective) levels. The first delineates the overlapping of subjective name and predicative feature (rheme), objective and attributive meanings. The second concerns motivational tissue and follows across the immediate observable textual frontiers transcending the contents' limitation towards conjectures on the epoch's essence.

Thus the concept DIRT (with its variants such as DUSTBIN, ROT) becomes rheme that marks the hero's life with its metamorphoses in K. Čapek's work. It becomes the projection of destructive forces presupposed to whirl beyond the depicted and immediately observable events. The concept of PALPABILITY does not only designate the aspectual transition to a new situation, it refers also towards the forces of vitality and enlivens human sensibility of the hero beyond the speculative limitations of his mission. J. Hašek's predilection for the lower existential layers points to the chaotic worldview coming back still to the mediaeval estimation of vanity. There arise antonymous relations between idiomatic details transformed into concepts that produce dramatic collisions as the vehicle of lateral action interlacing with that of plot. In V. Vynnychenko's work it is LIGHT vs DARKNESS that grow to the range of macroscopic predicates determining the flow of events. Such lateral tissue of motivational ties between the motifs is traceable in all discussed works.

Being condensed in amplifications these idiomatic means impart eidetic properties to narration and procure thus opportunities for its transformation into the scenery of dramatic action. Relativistic approach towards idioms proves to be useful at disclosing their contribution in making up a script.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Винниченко В. *Сонячна машина*. Київ : Дніпро, 1989. 622 с.
2. Волков А. Р. «Сонячна машина» В. Винниченка та соціально-утопічні романи 20-х років К. Чапека. *Питання літературознавства*. Чернівці : Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича. 1996. Вип. 3 (60). С. 78–90.
3. Зеров М. Від Куліша до Винниченка. Нариси з новітнього українського письменства. *Зеров М. Твори : у 2 т.* Т. 2. Київ : Дніпро, 1990. С. 246–456.
4. Коломієць А. І., Просалова В. А. Жанрові домінанти роману Володимира Винниченка «Сонячна машина». *Вісник студентського наукового товариства Донецького національного університету ім. Василя Стуса*. 2019. Т. 1. № 11. С. 118–122.
5. Крикун Л. Наративна модель «Сонячної машини» Володимира Винниченка: реалізація амбівалентності ідейного задуму. *Літературознавчі обрії*. 2010. Вип. 18. С. 22–28.
6. Курбас Л. Лекції з режисури. *Лесь Курбас. Березіль. Із творчої спадщини / упоряд. та автор приміток М. Г. Лабінський ; передм. Ю. Бобошка*. Київ : Дніпро, 1988. С. 49–112.
7. Сиваченко Г. Інтермедіальна парадигма роману Володимира Винниченка «Сонячна машина». *Слово і час*. 2017. № 2. С. 3–19.
8. Юдкін-Ріпун І. Від сценічної репетиції до літературного тексту: джерела струменя свідомості в творах В. Винниченка. *Культурологічна думка*. 2014. Вип. 7. С. 174–189.
9. Čapek K. *Krakatit*. Praha : Československý spisovatel, 1968. 248 s.
10. Hašek J. *Osudy dobrého vojáka Šveika za světové války*. 1–2. Praha : Československý spisovatel, 1980. 528 s.
11. Leibniz G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris : Ernest Flammarion, 1921. 520 p.
12. Piotrowski R. *Diabeł tkwi w szczegółach. Znaki świata nadprzyrodzonego w życiu codziennym wsi*. Toruń : Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 2024. 300 s. DOI : <https://doi.org/10.12775/978-83-231-6035-9>.

REFERENCES

1. VYNNYCHENKO, Volodymyr. *The Solar Machine*. Kyiv: Dnipro, 1989, 622 pp. [in Ukrainian].
2. VOLKOV, Anatolii. V. Vynnychenko's "The Solar Machine" and K. Chapek's Social Utopian Novels of the 1920s. *The Issues of Literature Studies*.

Chernivtsi: Yu. Fedkovych Chernivtsi National University, 1996, issue 3 (60), pp. 78–90 [in Ukrainian].

3. ZEROV, Mykola. From Kulish to Vynnychenko. Essays in New Ukrainian Literature. In: ZEROV Mykola. *Collected Works in Two Volumes*. Vol. 2. Kyiv: Dnipro, 1990, pp. 246–456 [in Ukrainian].

4. KOLOMIETS, Alina, Vira PROSALOVA. Generic Dominants of V. Vynnychenko's Novel "The Solar Machine". *Bulletin of the Student Scientific Society of Vasyl Stus Donetsk National University*, 2019, vol 1, no. 11, pp. 118–122 [in Ukrainian].

5. KRYKUN, Liudmyla. The Narrative Model of V. Vynnychenko's "The Solar Machine": The Implementation of the Ambivalence of the Ideal Design. *The Horizons of Literature Studies*, 2010, issue 18, pp. 22–28 [in Ukrainian].

6. KURBAS, Les. Lectures on the Producer's Art. In: Mykola LABINSKYI, compiler. *Les Kurbas. Berezil. From the Creative Heritage*. Annotated by Mykola LABINSKYI. Prefaced by Yurii BOBOSHKO. Kyiv: Dnipro, 1988, pp. 49–112 [in Ukrainian].

7. SYVACHENKO, Halyna. Intermedial Paradigm of V. Vynnychenko's Novel "The Solar Machine" *Word and Time*, 2017, no. 2, pp. 3–19 [in Ukrainian].

8. YUDKIN-RIPUN, Ihor. From the Rehearsal on Stage towards the Literary Text: The Sources of the Stream of Consciousness in V. Vynnychenko's Works. *Culturological Ideas*, 2014, issue 7, pp. 174–189 [in Ukrainian].

9. ČAPEK, Karel. *Krakatit*. Praha: Československý spisovatel [Czechoslovak Writer], 1968, 248 pp. [in Czech].

10. HAŠEK, Jaroslav. *Osudy dobrého vojáka Šveika za světové války* [The Adventures of the Brave Soldier Šveik during the World War]. 1–2. Praha: Československý spisovatel [Czechoslovak Writer], 1980, 528 pp. [in Czech].

11. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [The New Essays on Human Comprehension]. Paris: Ernest Flammarion, 1921, 520 pp. [in French].

12. PIOTROWSKI, Robert. *Diabeł tkwi w szczegółach*. Znaki świata nadprzyrodzonego w życiu codziennym wsi [Devil is Hidden in the Details. The Signs of Supernatural World in the Daily Life of a Village]. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika [Nicolaus Copernicus University], 2024, 300 pp. DOI: <https://doi.org/10.12775/978-83-231-6035-9> pp. [in Polish].

Отримано / Received 13.11.2024

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 10.12.2024

УДК 801.81:398.2]:314.15.045

DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld2024.23.105>

КОВАЛЬ-ФУЧИЛО ІРИНА

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4048-9114>

KOVAL-FUCHYLO IRYNA

a Ph.D. in Philology, a senior research fellow at the Ukrainian and Foreign Folkloristics Department of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4048-9114>

Бібліографічний опис:

Коваль-Фучило, І. (2024) Сакральні місця в українських і польських наративах про переселення із зони затоплення. *Слов'янський світ*, 23, 105–122.

Koval-Fuchylo, I. (2024) Sacred Places in Ukrainian and Polish Narratives about Resettlement from the Flood Zone. *Slavic World*, 23, 105–122.

**САКРАЛЬНІ МІСЦЯ В УКРАЇНСЬКИХ
І ПОЛЬСЬКИХ НАРАТИВАХ
ПРО ПЕРЕСЕЛЕННЯ ІЗ ЗОНИ ЗАТОПЛЕННЯ**

Анотація / Abstract

У статті здійснено порівняльний аналіз концептів *церква* і *кладовище* в усноісторичних оповідях і письмових спогадах про примусові переселення із зон затоплення в Україні та Польщі. В українському й польському переселенських наративах простежується увага до факту руйнування чи перенесення церкви, а також до перенесення кладовищ. У семантичному полі концепту *церква* усна історія переселення передає ідею єдності громади. Датою для щорічних зустрічей мешканців переселених сіл став саме день храмового свята церкви в їхньому колишньому селі. Семантичне поле концепту *кладовище* передає ідею неможливості цілковитого переселення: неможливо все перенести, обов'язково будуть втрати. І на цих втратах оповідачі зосереджують основну увагу у своїх спогадах.

Спільним у цих переселенських наративах є трактування пережитого примусового переселення як травматичного досвіду. Ці оповіді є насамперед передачею досвіду втрати. Важливим просторовим об'єктом, про який обов'язково розповідають усі переселенці, є оселя, передусім батьківський чи вже власний зруйнований дім, і менше говорять про новий будинок. Оповідачі пов'язують образ затопленого села з місцем народження, дитячими роками; вони ідеалізують втрачений простір, загострюють увагу на будівництві нового дому, зокрема, на взаємодопомозі й боротьбі задля здобуття будівельних матеріалів. Розпад громади, дружніх і сусідських стосунків – ще одна важлива тема в інтерв'ю.

Спогади про перенесення кладовищ в оповідях переселенців сповнені тривогою, гіркотою та містичністю. Неприродність втрати давнього цвинтарного місця породжує уявлення, зумовлені світоглядною заборонаю турбувати померлих, а ще більше фактом, що не всі домовини були перепоховані. Особливо рельєфно цей момент простежується в українській оповідній традиції, де навіть виникли голосіння за затопленими могилами, які не вдалося перенести.

Концепт *церква* вербалізовано в таких сюжетах і мотивах: відомості про руйнування чи зміну призначення церкви; особливості релігійного життя в селі без церкви; долі збережених церков; сучасні зустрічі переселенців у дні храмового свята колишніх сіл; зміна призначення церкви в радянський час; Божа кара за завдання шкоди храмові.

У семантичному полі концепту *дім* передана ідея найважчої втрати внаслідок переселення, концепт *земля* передає ідею несправедливості переселення, концепт *кладовище* – ідею неможливості цілковитого переселення, а концепт *церква* – ідею єдності громади. Порівняльні студії дослідників з різних країн допомагають глибше збагнути спільне й відмінне в оповідях про схожий травматичний досвід.

Ключові слова: концепт *кладовище*, концепт *церква*, затоплені села України і Польщі, усна історія переселення, фольклорність спогадів.

A comparative analysis of the concepts of *church* and *cemetery* in oral historical narratives and written memoirs about forced resettlement from flood zones in Ukraine and Poland is conducted in the work. Attention is traced to the fact of the destruction or relocation of the church, as well as to the relocation of cemeteries in the Ukrainian and Polish resettlement narrative. The oral history of resettlement conveys the idea of community unity in the semantic field of the *church* concept. The kermis in their former village

has become the date for annual meetings of residents of resettled villages. The semantic field of the *cemetery* concept conveys the idea of the impossibility of complete resettlement: it is impossible to relocate everything, there will definitely be losses. And it is on these losses that the narrators focus the main attention in their narratives.

The interpretation of the forced relocation as a traumatic experience is common in these resettlement narratives. These stories are primarily a transfer of the experience of loss. The *home* is an important spatial object that all resettlers necessarily talk about. This is primarily their parents' or their own, destroyed house, and they talk less about the newly built house. The storytellers connect the flooded village image with their birthplace, childhood years; they idealize the lost space, focus on the construction of a new home, in particular on mutual assistance and the struggle to obtain building materials. The collapse of the community, friendly and neighborly relations is another important theme in the interviews.

Memories on the transfer of cemeteries in the resettlement narratives are filled with anxiety, bitterness and mysticism. The unnaturalness of the loss of an ancient cemetery site gives rise to ideas conditioned by the ideological prohibition to disturb the dead, and even more so by the fact that not all coffins were reburied. This moment is especially clearly traced in the Ukrainian narrative tradition, where there were even laments for flooded graves that could not be moved.

The concept of *church* is verbalized in the following plots and motifs: information about the destruction or change of purpose of the church; features of religious life in a village without a church; the fate of preserved churches; modern meetings of displaced persons on the days of the temple holiday of former villages; change of purpose of the church in Soviet times; God's punishment for causing damage to the church.

The idea of the most severe loss as a result of resettlement is conveyed in the semantic field of the concept of *home*. The concept of *land* conveys the idea of the injustice of resettlement, the concept of *cemetery* includes the idea of the impossibility of complete resettlement, and the concept of *church* contains the idea of community unity. Comparative studies conducted in different countries on communities with similar traumatic experiences allow for a deeper, more detailed understanding of what is common and different in the conditioned, verbalized worldview of the past.

Keywords: concept of *cemetery*, *church* concept, flooded villages of Ukraine and Poland, oral history of resettlement, folkloreness of memories.

Вступ. Зацікавлення переселенням із затоплених територій через будівництво гідроелектростанцій і водосховищ у славистиці сьогодні досить актуальне. Такі дослідження відомі в українській (І. Коваль-Фучило [11–15], О. Горбовий [7–8; 20], Л. Боса [1]), польській (М. Годинь [21–22]), болгарській (Л. Геогова [3–5], Г. Георгієв [2], Г. Грігоров [9], П. Петров [18]) науці. Дослідники вивчають історичні, соціальні, культурні, гуманітарні аспекти й наслідки цього явища. Так, увага вчених зосереджена на історії будівництва гідроелектростанцій, специфіці переселення різних сіл, землі яких стали дном водосховищ, на лексиці переселення й затоплення, на усноісторичних спогадах про ці події. У представленій статті здійснено порівняльний аналіз концептів *церква* і *кладовище* в усноісторичних оповідях і письмових спогадах про примусові переселення із зон затоплення в Україні й Польщі як важливих складових у переселенських наративах.

Основна **джерельна база** роботи – власні авторські записи інтерв'ю з переселенцями, здійснені у 2012–2024 роках, а також опубліковані спогади переселенців, видані в серії книг і низці статей, присвячених затопленим селам України. Для порівняльних висновків я скористалася роботами польської етнологині Марії Годинь [21–22]. **Мета дослідження** – здійснити порівняльний аналіз концептів *церква* і *кладовище* в усноісторичних оповідях і письмових спогадах про примусові переселення із зон затоплення в Україні й Польщі як важливих складових у переселенських наративах. Для досягнення мети дослідження застосовано **метод** семантичного контекстуального аналізу концептів; для збору матеріалу – **метод** напівструктурованого інтерв'ю, коли оповідач має змогу розповісти те, що вважає за потрібне, а потім відповідає на питання інтерв'юера.

В історичній перспективі переселення сталося не так давно, десь у середині минулого століття. Отже, ще живі безпосередні учасники тих подій. Саме тому дослідники записують

інтерв'ю з переселенцями, його безпосередніми учасниками, їхніми дітьми, а також із людьми, причетними до переселення. Крім того, у наш час, приблизно від 2000 року, відбуваються численні комеморативні події, як-от зустрічі переселенців, фотовиставки, присвячені затопленим селам, установлення меморіальних знаків, презентація видань, присвячених затопленим селам тощо. Науковці мають змогу перебувати у включеному спостереженні під час цих заходів. Матеріали такої експедиційної роботи часто стають важливою джерельною базою наукових студій.

Основна частина

Контекст дослідження

В українському й польському переселенському наративі простежується увага до факту руйнування чи перенесення церкви, а також до перенесення кладовищ. У семантичному полі концепту *церква* усна історія переселення передає ідею єдності громади. Так, датою для щорічних зустрічей мешканців переселених сіл став саме день храмового свята церкви в їхньому переселеному селі. Семантичне поле концепту *кладовище* передає ідею неможливості цілковитого переселення: неможливо все перенести, обов'язково будуть втрати. І на цих втратах оповідачі зосереджують основну увагу у своїх наративах.

Будови ГЕС відбувалися в багатьох країнах, зокрема в Україні й Польщі. Моє зацікавлення цією темою розпочалося зі спогадів, озвучених інформантами стихійно під час опитувань про похоронну обрядовість у Кіровоградській та Полтавській областях 2012 року. У Польщі у 2010 році в Інституті археології і етнології Польської академії наук була захищена докторська дисертація «Територіальна та культурна самобутність у пам'яті мешканців переселених карпатських громад (Маньови, Ключквіці)» (*Odrębność terytorialna i kulturowa w pamięci mieszkańców przesiedlonych społeczności karpackich (Maniowy, Kluszkowce)*). Авторка роботи – Марія Годинь. Зго-

дом дослідниця видала книгу, присвячену переселеному селу – «Історія загубленого села Маньови: дослідження з антропології пам'яті» (*Opowieść o utraconej wsi Maniowy. Studium z antropologii pamięci*) (2015) [22].

Радянська пропаганда трактувала будівництво ГЕС дуже схвально. У колективну свідомість намагалися запровадити штампи на зразок «люди жили в болотах, а тепер вийдуть на родючі землі», «жили в темряві, а тепер матимуть світло». Про незворотні втрати родючих земель, унікальних дніпровських плавнів, історичної пам'яті не говорили. Утім, усі обіцяні переселенцям майбутні принади нового місця аж ніяк не могли перекрити болю від втрати рідної землі, про що оповідають майже всі респонденти.

Автобіографічні наративи: український і польський досвід

Спільним у цих переселенських дослідженнях є трактування пережитого примусового переселення як травматичного досвіду. Ці оповіді насамперед є передачею досвіду втрати [23]. І в моїх студіях, і в студіях пані Марії об'єктом дослідження є автобіографічні наративи осіб, які зазнали примусового переселення із зони затоплення у зв'язку з будівництвом водосховища. Пані Ґодинь «особливу увагу присвятила минулому і теперішньому сприйняттю і тлумаченню ними [переселеними особами] суспільно-культурного простору» [22, s. 223]. Наші наукові підходи суголомні також в основному тлумаченні записаних оповідей автобіографічного характеру: ці тексти не є точним описом минулої події, а лише певною версією [22, s. 223]. Доповню, що не просто версією, а таким варіантом, який оповідач вважає за доцільне розповісти саме в цей час за відповідних обставин.

Наведу кілька спільних моментів, про які розповіли як польські, так і українські респонденти. Важливим просторовим об'єктом, про який обов'язково розповідають усі переселенці, є оселя, передусім батьківський чи вже власний

зруйнований дім, і менше говорять про новий будинок. «Родинний дім є одним із найважливіших елементів ідентифікації простору» [22, s. 226]. В Україні переселенцям доводилося будуватися самотужки, водночас доводилося ходити на роботу, часто господарювати на два дома – на старому і новому місцях. У Польщі держава зводила будинки за тим самим зразком, тому люди нарікають на те, що всі нові будівлі однакові [22, s. 226]. В Україні оповідачі скаржаться насамперед на дефіцит будівельних матеріалів, на дороговизну роботи майстрів, яких було мало після Другої світової війни.

Спільним моментом у спогадах переселенців є пов'язування образу затопленого села із місцем народження, з дитячими роками [22, s. 227]. Це додає спогадам відчуття трагізму, травми й незворотності втрати. Втрата батьківської чи власної оселі й побудова нової описана інформантами крізь призму архаїчних уявлень про дім як освоєний, безпечний і сакральний простір [12; 13]. Предмети із втраченого села на новому місці набувають нових рис: вони перестають бути лише побутовою річчю, а набувають нових значень, стають носіями змісту історії переселення. На новому місці не можна відновити колишнє сусідство, громадське життя.

Розпад громади, дружніх і сусідських стосунків – ще одна важлива тема в інтерв'ю. У спогадах «основний наголос зроблений на неможливості створення втрачених сусідських зв'язків, на неможливості їхнього відтворення» [22, s. 228]. У польських спогадах існують розповіді про криницю, яка була спільною для мешканців. Люди часто зустрічалися біля неї, розмовляли, ділилися новинами. На переселеному місці селяни відчували нестачу цього громадського об'єкта [22, s. 228]. Колишній простір села стає засадничим концептом створення наративу і в українському, і в польському досвіді. Спільним у спогадах є тенденція до ідеалізації втраченого простору й загострення уваги на будівництві нового дому, зокрема на взаємодопомозі й боротьбі задля здобуття будівельних матеріалів [12].

Кладовище

В оповідах переселенців тривогою, гіркотою і містичністю оповиті спогади про перенесення кладовищ. Неприродність втрати давнього цвинтарного місця породжує містичні уявлення, зумовлені світоглядною заборонаю турбувати померлих, а ще більше фактом, що не всі домовини були перепховані. Особливо рельєфно цей момент простежується в українській оповідній традиції, де навіть виникли голосіння за затопленими могилами, які не вдалося перенести. Це стало очевидним згодом, коли вода підмивала ґрунти. Ось фрагмент інтерв'ю з Полтавщини:

Моя мамка, царство її душі, їхня мати тоже вмерла перед тим, а заховали, то вони, було, плачуть та плачуть:

*Поринаєте, потопаете,
А нас проклинаєте, шо не забрали.*

Каже:

*Ти лежиш, моя ненько,
Поринаєш, ненько...*

– *А вона не змогла взяти?*

– *Не могли. Там і вивозили, но не багато брали з нашого села. В нас село бідне було (із записів на Полтавщині, 2012) [6, с. 306].*

У фрагментах спогадів про перенесення кладовищ вербалізується ідея неможливості його цілковитого перенесення. Ця ідея, разом з ідеєю несправедливого переселення, яка виявляється в концепті *земля*, і визначенням основної втрати, вербалізованої в семантичному полі концепту *дім*, становлять стратегію презентації у спогадах досліджуваної історичної події. Так, типовим, фольклорним є мотив про те, що людські останки гробокопачі не повністю забирали зі старого кладовища; часто зазначають, що брали лише черепи, а решту залишали в землі. Поширені також оповіді про хрести під водою, які я чула від людей, що самі не були переселенцями, але живуть поблизу переселених сіл у Черкаському районі.

Цвинтарна тема історій про переселення містить також фольклорний мотив про те, що води водосховища щороку вимивали труни і кістки: «А тоді, як пустили воду в сентябрі – та всі ж труни пішли ж туди, у плотину. Та там баґрами їх витягали, бо забито» (МАФ); «А вода як почала прибувать, а воно як все поспливало! <...> Було такі випадки, що спливали дошки і плавали, і труни. Людей – так уже ні. Риба уже... риборозплідник робили, рибколгосп, то там поїли людей. То таке. А так було. Це погано, канєшна. Саме найважче» (ЗВФ).

У час будівництва ГЕС більшість церков у селах на Наддніпрянщині були зруйновані радянською окупаційною владою, більшість сіл були безцерковні. У такій ситуації кладовища ставали основним сакральним місцем села, тому їх перенесення стало для людей особливо важким і трагічним: «Цвинтарі переносили – викопували. В нас були гробокопатели з Нової Каховки. Ото вириють, позабирають кості, а те все назад. А тоді, як пустили воду в сентябрі – та всі ж труни пішли ж туди, у плотину. Та там баґрами їх витягали, бо забито. А які такі – недовго, то переселяли трунами, возили <...> попереелялися наші кладовища. А хто недавно похований – то у гробах возили» (МАФ); «Коли переносили кладовище, я плакала, бачила, як їх копали. Скільки там плачів було, це не можна передать. Одні тільки коси були і черепи. Я як піду на кладовище, то потім ніч не сплю, плачу. А тоді думаю – не піду більше. А воно ж хочеться побачить, де дідусь, де бабуся. Ми своїх повикопували, точніше, копали так звані гробокопатели, а ми складали кісточки. Я своєї бабусі тільки побачила сиві коси. А решта були самі косточки. Труни вже не робили, а складали кістки в ящик і захоронили на Андрушівському кладовищі. Ми ж тут уже жили, а кладовище пізніше викопували, то ми і захоронили їх біля своїх. А тих, кого рідні не забирали, всіх перенесли до братської могили. Там видно, де вона, здоровий горб такий» [10, с. 153]. Наведені цитати описують почуття оповідачів, їхні

міркування і спогади про важливий етап переселення – перенесення кладовищ.

В українській народній культурі могила важлива як складова «топографії пам'яті» [16, с. 551]. Колективні (спільні, «братські») могили й військові могили-кургани ставали об'єктом давніх історичних переказів [17, с. 227–236; 16, с. 551]. Дослідниця українського фольклору ХХ ст. періоду двох світових воєн Оксана Кузьменко виділяє концепт *могила* як один із найважливіших в уснопоетичних текстах того часу [16, с. 550–570].

Тож не дивно, що розкопування могил стало для людей болючим, нетиповим, трагічним досвідом. У поетичній формі це описала поетеса-переселенка Ольга Дяченко:

Не летять ластівки у Зарубинці,
Бо Зарубинців більше нема.
Яничари з серцями ядучими
Кладовище знесли жартома [19, с. 68].

Церква

Марія Годинь, згадана нами авторка монографії про переселене село Маньови, яке колись було розташоване на березі Дунаю [22], у підрозділі «Сакральний простір» аналізує колективну пам'ять про перенесення таких сакральних об'єктів: чотири каплиці, церква, кладовище. Найбільше уваги приділено саме церкві. Основною подією, яку згадують респонденти, є розповідь про знесення церкви: «Окреме місце в пам'яті посідають спогади, пов'язані із сакральним простором, або костелом, а саме його зруйнуванням. <...> Ця подія вписана як травматичний і сумний досвід мешканців цілого села» [22, с. 129].

Олександр Горбовий, дослідник історії спорудження каскаду гідроелектростанцій на Дніпрі, зазначає, що перенесення святинь, а саме сільських кладовищ, пам'ятників, братських могил і церковних споруд, – «одна із найболючіших тем

у текстах переселенців» [8, с. 323]; «Великого душевного болю завдало затоплення церков» [8, с. 325]. У дисертації дослідник подав коротку історію церковних споруд із затоплених Канівським водосховищем сіл Переяслав-Хмельницького району Київської області [7, с. 158–169]. Двом дерев'яним церквам із сіл Андруші і В'юнище пощастило зберегтися до наших днів, оскільки вони, завдяки зусиллям ентузіастів, свого часу були перенесені до Переяслав-Хмельницького скансену. Андрушівська церква Святого Георгія відома тим, що її свого часу малював Тарас Шевченко [10, с. 16]. Про неї записані дуже зворушливі спогади колишніх андрушан: «Церква була край села, а як поглянути на неї з шляху, то здавалося, що вона стоїть у центрі Андрушів як цариця, не можна й надивитися на неї, така прекрасна. І дніпровські води не топили її ніколи, бо на пагорбі стояла» [10, с. 169]. Сьогодні андрушани, які часто відвідують храм, нарікають, що внаслідок перенесення церкви втратила значну частину своєї краси: «Нашу церкву перенесли туди, в музей. Ну зовсім не вона, зовсім вона не похожа на нашу церкву, зовсім. У нас стояла церква на возвишенності, ну на фундаменті на високому. Покрашена вона була у білий цвіт. Вона дерев'яна. Покрасили там чи в зелений чи в якийсь, як у ямі вона сидить. Я була там, ходила. Ну зовсім не та церква» [10, с. 92].

Попри різні історичні зміни й катаклізми в народному світогляді храми й місця їхнього розташування зберігають свою святість. Це стосується і закритих храмів, і перенесених, і зруйнованих. Переселенці затопленого с. Бакота розказують про те, що рибалки, які приїжджають на дністровське водосховище, бачать хрест церкви у воді: *«І от про купол церкви які ходять сьогодні легенди: якщо вода дуже чиста, то можна побачити купол <...> вони [приїжджі рибалки] стоять в тому місці, звідки до мене вітер доносить деякі уривки їхніх слів. Вот вони так стоять, такі молоді хлопці, деś років під тридцять, і один одному показують [хрест церкви у воді]»*

(ГТВ). Цей сюжет побібний до поширених в Україні сюжетів про підземне чи підводне існування храмів, дзвони яких чути на великі свята, особливо на Великдень.

В українській культурі церква залишалася актуальною і після її ліквідації чи закриття. Це виявлялося, крім іншого, у традиції святкувати Престольний празник, «храмувати» навіть у тих селах, де церкви вже не було. А села, яким пощастило, де церква була відкрита, храмували особливо урочисто.

У спогадах про переселення із зон затоплення можна виділити такі основні теми, пов'язані із церквою: відомості про руйнування чи зміну призначення церкви; особливості релігійного життя в селі без церкви; долі збережених церков; сучасні зустрічі переселенців у дні храмового свята колишніх сіл.

У цих спогадах висловлене засудження руйнування храму, особливо різке несприйняття нищення церковного майна. Про це свідчить, крім самої розповіді, номінація способу руйнування: *повалили, порозкидали, покидали, поламали, висипали*. Така лексика передає семантику засудження безцеремонного ставлення до сакральних об'єктів. Це стосується й історії церкви в затопленому с. Козинці. Тут для посилення експресії вжито слово *розтрощили*: «А козинська – кирпична. Її розтрощили» (ОМП).

Описи святкування храмових свят до переселення – типове місце у спогадах про колишнє село: «Коли храмове свято, а це двічі на рік – на Георгія 6 травня та на Першу Пречисту 21 вересня, то до церкви збиралося все село, доносився спів церковний. А коли задзвонять вечірні дзвони, то це вже не можна робити, всім до церкви треба спішити, помолитися, запросити гостей, як велося, щоб не розпадалася родина, самим рідню провідати» [10, с. 169]. У всіх описах церкви обов'язковою складовою є семантика єдності сільської громади. Це особливо чітко простежується у використанні відповідних займенників: *всі (всім треба до церкви), все (до церкви збиралося все*

село) наша (наша церква). Крім того, храмове свято є способом об'єднати всю родину: «щоб не розпадалася родина».

У переяславському скансені збережена також церква Святої Параскеви із затопленого с. В'юнище: «А в вас в тих В'юнищах була церква? / – Була! Була! / На той час, коли переносили, ще вона була / – Була, да, да. Дерев'яна церква, красива! Ти ж помниш? (ОМП) – Канєшно! (ЧМЮ) – Її перенесли у “Музей на відкрите небо”, у Переяслав. Вона й зараз стоїть там. Ці... (ОМП) Музей космонавтики там (ЧМЮ). – Музей космонавтики. Це в'юниська церква. А козинська – кирпична. Її розтрощили» (ОМП).

На початку 2000-х років серед переселенських громад поширилася соціальна практика зустрічей колишніх односельців. Важливо, що дату зустрічі часто призначали якраз на храмове свято колишнього села. Винятком із цього правила стали села, де Празник був у холодну пору року, оскільки в цей час неможливо зібратися на природі, на березі Дніпра, де переселенці й улаштовують свої зустрічі⁵. Ось розповідь про це мешканця колишнього села Комарівка: «Люди збираються. Вони почали, мабуть, з [20]13 року збиратися. <...> На Зелену неділю, на Трійцю. <...> Храм був на Миколая, два рази на рік. <...> І ще ми мудрували, щоб на Миколая зустрітися, але робочий день, і я совітувався із односельцями – не получається на Миколая. А тільки, як ми тоді вирішили. Перший раз ми в парку зустрілися. Там є два столи такі великі, там в шашки грають, в шахмати. Ми там розіклалися, з музикою: гармошка, бубон» (РВМ). На вибір дати для зустрічі односельців впливає два фактори: день храмового свята і теплий сезон, щоб зустріч була урочистою, щоб могли приїхати люди, які живуть далеко від основного місця поселення: «Іноді на Храм збираються, на храмове свято. В нас це на Іллю. Вже теперішні, як кажуть, День села – перша неділя серпня, а так – на храмові свята. Але така зустріч – то вони стараються, коли десь хтось звідкись здалеку приїде, щоб тоді

більше. Оце в Колі, то вони збираються – остання неділя липня. Хто може – будь ласка, там. Зберуться, поспілкуються» (РНМ).

Висновки. Спільним у польських і українських переселенських автобіографічних наративах є трактування пережитого примусового переселення як травматичного досвіду. Оповіді респондентів є насамперед передачею досвіду втрати внаслідок примусового переселення із зони затоплення у зв'язку з будівництвом водосховища. Підсумовуючи наші студії над концептами усної історії переселення із зон затоплення, робимо такий висновок: у семантичному полі концепту *дім* передана ідея найважчої втрати внаслідок переселення, концепт *земля* передає ідею несправедливості переселення, концепт *кладовище* – ідею неможливості цілковитого переселення, а концепт *церква* – ідею єдності громади.

Порівняльні студії дослідників із різних країн допомагають глибше збагнути спільне й відмінне в оповідах про схожий травматичний досвід.

СПИСОК РЕСПОНДЕНТІВ

ГТВ – Горбняк Тарас Васильович, 1945 р. н., вища освіта, переселенець, нар. у с. Бакота. Записано 18.07.2014 в с. Гораївка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.

ЗВФ – Загребя Валентина Федорівна, 1950 р. н., нар. у с. Скородистик Золотоніського р-ну Черкаської обл., колгоспниця. Записано 19.08.2014 в с. Скородистик.

МАФ – Мотайло Антоніна Федорівна, 1937 р. н., нар. у с. Калаборок, нині затоплене, Новогеоргіївського р-ну Кіровоградської обл. Записано 19.05.2012 в с. Глинськ Світловодського р-ну Кіровоградської обл.

ОМП – Оврашко Михайло Петрович, 1934 р. н., нар. у с. В'юнище, переселенець. Записано 22.06.2019 в с. Циблі Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.

РВМ – Ревега Василь Микитович, 1945 р. н., переселенець, нар. в с. Комарівка. Записано 20.06.2019 в м. Переяславі Київської обл.

РНМ – Ревега Наталія Миколаївна, 1982 р. н., нар. у с. Воропаївка Іванківського р-ну Київської обл. Записано 20.06.2019 в м. Переяславі Київської обл.

ЧМЮ – Чирков Микола Юхимович, 1957 р. н., нар. у с. В'юнище Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл., освіта вища, ветлікар. Записано 22.06.2019 в с. Циблі Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Боса Л. Зміни ландшафту Подніпров'я у XX столітті як соціокультурна проблема. *Народна творчість та етнологія*. 2012. № 4. С. 53–64.

2. Георгиев Г. Живот с реката: един пример от село Драганово. *Български фолклор. Списание за фолклористика, етнология, антропология и изкуства*. София, 2022. Кн. 4.

3. Гергова Л. Дарец преди и след язовира: модели на запомняне и спомняне. *Пренасянето на сакралност (Локално – регионално – национално)*. София : Rod, 2021. С. 163–177.

4. Гергова Л. Потопено наследство, изгубени места и пейзажи на паметта. *Български фолклор. Списание за фолклористика, етнология, антропология и изкуства*. София, 2022. Кн. 4.

5. Гергова Л. Потопеното наследство в Язовир «Студен Кладенец»: изследователски предизвикателства. *Родопи. Списание за икономика, политика и култура*. 2020. № 1–2. С. 48–56.

6. Голосіння / упоряд. І. Коваль-Фучило; [наук. ред. Л. Іваннікова]; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2012. 792 с. + CD.

7. Горбовий О. Комплексна трансформація українського Придніпров'я у контексті гідроенергетичного освоєння Дніпра (кінець XIX ст. – 1980-ті рр.) : дис. ... канд. іст. наук. Переяслав, 2020. 346 с.

8. Горбовий О. А. Образ затоплених сіл Переяславщини в історичній пам'яті їхніх колишніх мешканців. *Наукові записки з української історії*. 2012. Вип. 29. С. 320–326.

9. Григоров Г. Българските язовири. Политика по именуване. *Български фолклор. Списание за фолклористика, етнология, антропология и изкуства*. София, 2022. Кн. 4.

10. Затоплений рай: Андруші у спогадах та документах / упоряд. М. Михняк. Київ : Український пріоритет, 2018.

11. Ковал-Фучило І. «Нашите преместени гробища»: концепцията за гробище в наративите за принудително преселване. *Български фолклор. Списание за фолклористика, етнология, антропология и изкуства*. София, 2022. Кн. 4.

12. Коваль-Фучило І. Батьківська оселя і нове місце проживання: осмислення примусового переселення 1959–1960 років в Україні. *Міфологія і фольклор*. 2013. № 4. С. 14–19.

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

14. Коваль-Фучило І. Мотив втраченого раю в оповідях про примусове переселення. *Народна творчість та етнологія*. 2021. № 2 (389). С. 87–97. URL : DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2021.02>.

15. Коваль-Фучило І. Осмислення примусового переселення із зони за-топлення Дністровським водосховищем (за матеріалами усної історичних наративів). *Слов'янський світ*. 2014. Вип. 13. С. 215–231.

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

17. Малорусские народные предания и рассказы / свод М. Драгоманова. Киев : Издание Юго-Западного отдела РГО, 1876.

18. Петров П. Несигурност при преселване от язовирната чаша. *Български фолклор. Списание за фолклористика, етнология, антропология и изкуства*. София, 2022. Кн. 4.

19. Сорокова С. Ф. Не летять ластівки у Зарубинці: історико-краєзнавчий нарис / ред.-упоряд. Т. Ю. Нагайко, О. А. Горбовий. Переяслав-Хмельницький, 2015.

20. Ткаченко В. М., Горбовий О. А. «Історія села Андруші (стилий, короткий нарис)» (з рукописної спадщини Дмитра Косарика письменника та літературознавця). *Переяславський літопис*. 2014. Вип. 5. С. 80–99.

21. Godyń M. Człowiek – przestrzeń – pamięć. Identyfikacja terytorialna przesiedlonej społeczności wsi Maniowy w perspektywie badań etnologicznych. *Annales. Archaeologica. Ressorviesia*. Vol. 6. Przestrzeń – Władza – Religia. Rzeszów, 2011. S. 201–236.

22. Godyń M. Opowieść o utraconej wsi Maniowy. Studium z antropologii pamięci. Kraków, 2015. 168 s.

23. Sztompka P. Trauma wielkiej zmiany: społeczne i kulturowe koszty transformacji. Warszawa, 2000.

REFERENCES

1. BOSA, Liubov. Changes in the Landscape of the Dnipro Region in the 20th Century as a Socio-Cultural Problem. *Folk Art and Ethnology*, 2012, no. 4, pp. 53–64 [in Ukrainian].

2. GEORGIEV, Georgi. Life with the River: An Example from the Village of Draganovo. *Bulgarian Folklore. Journal of Folkloristics, Ethnology, Anthropology and Arts*. Sofia, 2022, book 4 [in Bulgarian].
3. GERGOVA, Lina. Darets before and after the Dam: Models of Remembering and Reminiscences. *The Transfer of Sacredness (Local – Regional – National)*. Sofia: Rod, 2021, pp. 163–177 [in Bulgarian].
4. GERGOVA, Lina. Submerged Heritage, Lost Places and Landscapes of Memory. *Bulgarian Folklore. Journal of Folkloristics, Ethnology, Anthropology and Arts*. Sofia, 2022, book 4 [in Bulgarian].
5. GERGOVA, Lina. The Submerged Heritage in the “Studen Kladenets” Dam: Research Challenges. *Rhodopes. Journal of Economics, Politics and Culture*, 2020, no. 1–2, pp. 48–56 [in Bulgarian].
6. KOVAL-FUCHYLO, Iryna, compiler. Liudmyla IVANNIKOVA, scientific ed. *Lamentations*. NAS of Ukraine, M. Rylskyi IASFE. Kyiv, 2012, 792 pp. + CD [in Ukrainian].
7. HORBOVYI, Oleksandr. *Complex Transformation of the Ukrainian Dnipro Lands in the Context of Hydropower Development of the Dnipro (Late 19th Century – 1980s)*. A Ph.D. in History Thesis. Pereiaslav, 2020, 346 pp. [in Ukrainian].
8. HORBOVYI, Oleksandr. The Image of Flooded Villages of Pereiaslav Region in the Historical Memory of Their Former Inhabitants. *Scientific Proceedings in Ukrainian History*, 2012, iss. 29, pp. 320–326 [in Ukrainian].
9. GRIGOROV, Grigor. Bulgarian Dams. Policies of Naming. *Bulgarian Folklore. Journal of Folkloristics, Ethnology, Anthropology and Arts*. Sofia, 2022, book 4 [in Bulgarian].
10. MYKHNIAK, Mykola, compiler. *Flooded Paradise: Andrushy in the Memoirs and Documents*. Kyiv: Ukrainian Priority, 2018, 400 pp. [in Ukrainian].
11. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. “Our Moved Cemeteries”: The Concept of a Cemetery in the Narratives about Forced Resettlement. *Bulgarian Folklore. Journal of Folkloristics, Ethnology, Anthropology and Arts*. Sofia, 2022, book 4 [in Bulgarian].
12. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. Ancestral Home and New Place of Residence: Understanding the Forced Resettlement of 1959–1960 in Ukraine. *Mythology and Folklore*, 2013, no. 4, pp. 14–19 [in Ukrainian].
13. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. The Concept of Home in the Stories about Forced Relocation. *Łemkowie, Boykowie, Rusini: historia, współczesność, kultura materialna i duchowa [Lemkos, Boykos, Ruthenians: History, Contemporaneity, Material and Spiritual Cultures]* Słupsk, 2016, vol. 6, pp. 147–158 [in Ukrainian].
14. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. The Motif of Lost Paradise in the Stories about Forced Resettlement. *Folk Art and Ethnology*, 2021, no. 2 (389), pp. 87–97. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2021.02> [in Ukrainian].

15. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. Understanding the Forced Resettlement from the Area of Flooding by the Dniester Reservoir (After the Materials of Oral Historical Narratives). *Slavic World*, 2014, issue. 13, pp. 215–231 [in Ukrainian].

16. KUZMENKO, Oksana. *Dramatic Existence of the Person in Ukrainian Folklore: Conceptual Forms of Expression (The Period of the First and Second World Wars): A Monograph*. Lviv: Institute of Ethnology of the NAS of Ukraine, 2018, 728 pp. [in Ukrainian].

17. DRAGOMANOV, Mikhail, compiler. *Ukrainian Folk Legends and Stories*. Kiev: Edition of the South-Western Department of the Russian Geographical Society, 1876 [in Russian].

18. PETROV, Petar. Uncertainty during the Displacement and Resettlement from a Dammed Valley. *Bulgarian Folklore. Journal of Folkloristics, Ethnology, Anthropology and Arts*. Sofia, 2022, book 4 [in Bulgarian].

19. SOROKOVA, Sofia. Swallows do not Fly to Zarubyntsi: Historical and Local History Essay. Edited and compiled by Taras NAHAIKO, Oleksandr HORBOVYI. Pereiaslav-Khmelnytskyi, 2015, 368 pp. [in Ukrainian].

20. TKACHENKO, Viktor, Oleksandr HORBOVYI. “History of the Village of Andrushy (Brief, Short Essay)” (From the Manuscript Heritage of Dmytro Kosaryk – Writer and Literary Critic). *Pereiaslav Chronicle*, 2014, iss. 5, pp. 80–99 [in Ukrainian].

21. GODYŃ, Maria. Człowiek – przestrzeń – pamięć. Identyfikacja terytorialna przesiedlonej społeczności wsi Maniowy w perspektywie badań etnologicznych [Man – Space – Memory. Territorial Identification of the Resettled community of the village of Maniowy in the Light of Ethnological Research]. *Analecta. Archaeologica. Ressorviesia. Vol. 6. Space – Power – Religion*. Rzeszów, 2011, pp. 201–236 [in Polish].

22. GODYŃ, Maria. *A Story about the Lost Village of Maniowy. A Study in the Anthropology of Memory*. Krakow, 2015, 168 pp. [in Polish].

23. SZTOMPKA, Piotr. *Trauma wielkiej zmiany: społeczne i kulturowe koszty transformacji* [The Trauma of the Big Change: The Social and Cultural Costs of Transformation]. Warszawa [Warsaw], 2000, 117 pp. [in Polish].

Отримано / Received 12.09.2024

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 10.12.2024

УДК 7.016.4:[391:746.3+398.332.12](=161.2)](02)]Косач(477)
DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld2024.23.123>

ОЛІЙНИК МАРИНА

кандидатка історичних наук, старша наукова співробітниця відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2946-8243>

OLIYNYK MARYNA

a Ph.D. in History, a senior research fellow at the *Ukrainian Ethnological Centre* Department of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2946-8243>

Бібліографічний опис:

Олійник, М. (2024) Українські орнаменти в дослідженнях Ольги Косач: наукова промоція української ідентичності в європейських виданнях. *Слов'янський світ*, 23, 123–148.

Oliynyk, M. (2024) Ukrainian Ornaments in Olha Kosach's Research: Scientific Promotion of Ukrainian Identity in European Editions. *Slavic World*, 23, 123–148.

УКРАЇНСЬКІ ОРНАМЕНТИ В ДОСЛІДЖЕННЯХ ОЛЬГИ КОСАЧ: НАУКОВА ПРОМОЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ЄВРОПЕЙСЬКИХ ВИДАННЯХ

Анотація / Abstract

Статтю присвячено наявності рецензій у європейських друкованих виданнях на дослідження О. Косач «Українська народна орнаментика», яке було надруковано 1876 року російською мовою в Києві. Праця складалася з тексту та 31 таблиці з візерунками вишивок, тканих виробів та писанок, також було представлено кілька зображень виробів із бісеру. У 1877 році це дослідження було видано французькою мовою. У ньому простежено використання термінів щодо орнаментики в російськомовному та франкомовному текстах. У першому виданні

авторка залучає означення «малоросійська орнаментика» сім разів, натомість у франкомовному варіанті лише раз, а в інших шести випадках називає орнаментику українською.

Мета статті полягає в окресленні засобів трансляції української ідентичності в праці О. Косач про специфіку народної традиції вишивання. Було опрацьовано кілька рецензій на її дослідження, зокрема французького вченого А. Рамбо та німецького богослова Ф. Шнайдера. У додатку до статті розміщено франкомовний текст статті Олени Пчілки про українську орнаментику, яку вона надрукувала в паризькому журналі «Літопис національностей» [14]. Переклад українською мовою підготовлено З. Борисюк спеціально для статті М. Олійник «Студії української орнаментики Ольги Косач: наукові та міжкультурні зрізи джерельної бази» [7].

У дослідженні представлено нові відомості про популярність видання про українську, передусім вишивальну, орнаментику за кордоном. Віднайдено свідчення про те, що видавець відомого німецького модного журналу «Базар» шукав можливість придбати франкомовне видання праці О. Косач «Український народний орнамент» 1877 року видання.

Ключові слова: орнаментика, українська вишивка, ідентичність, друковані видання, Ольга Косач (Олена Пчілка), Альфред Рамбо, Михайло Драгоманов, Фрідріх Шнайдер.

The article is devoted to the presence of reviews in European printed editions on the study by O. Kosach “Ukrainian Folk Ornamentation”, published in 1876 in Russian in Kyiv. The work has consisted of a text and 31 tables with patterns of embroidery, woven products and pysanky (Easter eggs), and several images of beaded products are also presented. This work has been published in French in 1877. The use of terms related to ornamentation in Russian and French-language texts is considered in the study. The authoress uses the definition “Little Russian ornamentation” seven times in the first edition, while in the French-language version only once, and in the other six cases she calls the ornamentation Ukrainian.

The purpose of the article is to outline the means of translating Ukrainian identity in O. Kosach’s research on the specifics of the folk embroidery tradition. Several reviews on her research have been read, in particular, by the French scholar A. Rambaud and the German theologian F. Schneider. The appendix to the article contains the French-language text of Olena Pchilka’s article on Ukrainian ornamentation, which she has published in the Parisian journal “Chronicle of Nationalities” in 1913, no. 3–4. The translation into

Ukrainian is prepared by Z. Borysiuk specifically for M. Oliynyk's article "Studies of Ukrainian Ornamentation by Olha Kosach: Scientific and Inter-cultural Sections of the Source Base" (Folk Art and Ethnology, 2021, no. 4).

New information about the popularity of the edition about Ukrainian, primarily embroidery ornamentation abroad is submitted in the study. Evidence has been found that the publisher of the popular German fashion magazine "Bazar" was looking for an opportunity to purchase the French-language publication of O. Kosach "Ukrainian Folk Ornament" of 1877 edition.

Keywords: ornamentation, Ukrainian embroidery, identity, printed editions, Olha Kosach (Olena Pchilka), Alfred Rambaud, Mykhailo Drahomanov, Friedrich Schneider.

Вступ. Проблема трансляції української ідентичності в кінці XIX – на початку XX ст. в умовах колоніальної політики російської імперії із заборонаю вільного публічного функціонування української мови після Емського указу 1876 року є важливою та затребуваною темою для сучасних наукових студій. Ця тематика перегукується з дискурсом воєнного часу, що ставить на порядок денний для рефлексій не тільки нинішній цивілізаційний розрив між ідентичністю українців та росіян, а й шукає витoki такої ціннісної прірви на рівні оцінок історичного досвіду співжиття українців і росіян у режимі колонія – метрополія. Тема існування національної самобутності та поширення інформації про окремішність українського народу в європейському просторі 150 років тому є важливою як для сучасних українців, так і європейців. Не секрет, що Україна донедавна залишалася terra incognita для пересічних іноземців та загалу наукового світу за кордоном.

Дослідження налагодження обміну науковими здобутками між українськими та європейськими дослідниками кінця XIX – початку XX ст. є актуальним завданням. Унікальним є досвід видатної української письменниці, етнографки, фольклористки, громадської діячки, видавчині та феміністки Ольги Петрівни Косач (Олени Пчілки). Великий інтерес для переосмислення з позицій сьогодення викликають її науко-

ві студії з української орнаментики. У 1876–1877 роках світ побачила праця О. Косач «Український народний орнамент», а 1879 року вийшло її друге видання [5; 6; 15]. Було розпочато дослідження з пошуку та опрацювання іноземних рецензій на її франкомовний варіант видання [8]. На попередньому етапі в розвідці «Студії української орнаментики Ольги Косач: наукові та міжкультурні зрізи джерельної бази» було створено реєстр всіх прижиттєвих видань альбомів Олени Пчілки з вишивальними візерунками та науковими текстами до них [7]. Цінною є розвідка О. Константинівської (2021), у якій наводяться важливі факти про отримання дозволу 04 травня 1876 року від попередньої цензури на друк праці російською мовою «Український народний орнамент. Вишивки, тканини, писанки» (1876), а вже 14 травня був дозвіл від цензури [4, с. 31]. Варто згадати, що 18 травня 1876 року в м. Емсі Олександр II підписав указ на заборону видання друкованої продукції українською мовою.

Новизна роботи полягає в тому, що досліджено промоцію української ідентичності через висвітлення публікацій у європейській періодиці щодо вивчення української орнаментики О. Косач. У додатку до статті розміщено франкомовний текст статті Олени Пчілки, надрукований у 1913 році в паризькому журналі «Літопис національностей. Бюлетень Союзу національностей», яка є бібліографічним раритетом, але до 2021 року не була предметом дослідження вітчизняних учених.

Метою розвідки є аналіз окреслення української ідентичності в дослідженнях О. Косач (Олени Пчілки) з народної вишивальної орнаментики та фіксації присутності інформації про її праці в європейських періодичних виданнях.

Виклад основного матеріалу. Заявлена в темі промоція національної ідентичності в працях про український орнамент О. Косач потребує пояснення щодо залучення поняття «ідентичність». За дослідженнями О. Дедуша [3, с. 34], у кінці XIX –

на початку ХХ ст. в працях українських учених не зафіксовано терміна «ідентичність», і лише в 1974 році з'явилися студії Б. Цимбалістого «Проблема ідентичності Україна чи Америка?». Термін «ідентичність» вжитий у статті як сучасна оцінка наукового контенту праць Олени Пчілки.

По-перше, О. Косач у назві своєї першої наукової праці чітко зафіксувала саме українську ідентичність орнаментики [5], попри загальноприйняте тоді використання термінів «малоросійська», чи «південноросійська». Наприклад, Ф. Вовк підготував розвідку російською мовою «Характерні ознаки південноросійської народної орнаментики» (1878), а альбом П. Литвинової-Бартош, якщо перекласти з російської українською, називався «Південноросійський народний орнамент» (1878). Варто зауважити, що, незважаючи на те, що всі три роботи стосувались української орнаментики, іноземний читач ідентифікує їх національну спрямованість за назвою. Отже, лише праця О. Косач «Український народний орнамент. Зразки вишивок, тканини та писанок» була віднесена до рубрики українське мистецтво в каталозі «Бібліографія костюмів» [11]. На жаль, через назву «Південноросійський народний орнамент» дослідження П. Литвинової-Бартош було зараховане до російського культурного простору.

У тексті до зібраних орнаментів (29 таблиць вишивальних узорів, дві таблиці тканих та одна таблиця писанкових візерунків) О. Косач тільки сім разів залучає термін «малоросійський», імовірно, для того, щоб її праця пройшла процедуру дозволу до друку від комітету цензорів. Це дослідження було надруковане французькою мовою в 1877 році¹. Очевидним є той факт, що у франкомовному тексті, який, безсумнівно, був орієнтований на читання європейською публікою, Олена Пчілка використовує термін «малоросійський» («malorussienne») лише раз, на початку тексту, напевно, щоб не провокувати цензорів на прийняття негативного рішення.

На нашу думку, О. Косач не могла уникнути використання означення «малоросійський» у російському тексті, тому й писала його сім разів. Натомість у відповідних фрагментах перекладу французькою ми не знаходимо слова «malorussienne» чи «Petit Russe» (фр. «малоросійська»). Наведемо приклад представлення однієї тези в російському та франкомовному варіантах.

У російськомовному тексті (1876): «Цертелев, Максимович, Метлинський, Квитка, Кулиш, Номис та інші видавці особисто зібраного чи отриманого від співробітників матеріалу, дали нам в своїх збірниках доволі цілісний звід пам'ятників усної народної малоросійської творчості» [5, с. 3]. У франкомовному тексті – «*Tsertelef, Macsimovitch, Metlinsky, Kvitka, Kouliche, Nomis et plusieurs autres éditeurs nous présentent dans les matériaux acquis, en partie par eux-mêmes et en parte par leurs collaborateurs, un recueil complet des monuments orales du génie populaire Ukraïmien*» («Цертелев, Максимович, Метлинський, Квитка, Кулиш, Номис та кілька інших видавців представляють у матеріалах, здобутих частково ними самими, а частково їхніми співробітниками, повну колекцію усних пам'яток українського народного генія») [15, s. 3]. О. Косач цілком усвідомлювала штучність ідентичності «малоросійства», тому, пишучи текст французькою мовою, віддавала перевагу ідентичності «українській».

Про важливість називання себе українцями, а не малоросіянами написав у листі до рідного брата Олени Пчілки М. Драгоманова його знайомий О. Лоначевський-Петруняка: «Невеличке моє и бажання: залишіть ви отту “Малоросію” на віки вічні, залишіть їйї, мій голубе! Чи вже ж таки отта “Малороссія” смачніша вам “Україні”? Оте “мало” мене коле, ото “россія” мене пече своєю государственностію... Чоловік я од наук дуже свободен, то може так и треба: и “мало” треба, и “россія” треба, а я об цім не відаю... Да хоч би мені всі науки в світі разом заgrimіли: “Малоросія!”, а я все-таки буду

одпльовуваться од нейі. Це прозвище видається мені такою гідкою плямою на нашій тілі, що я готов з шкури здерти йійі з себе. В ваших руках тепер сила: як що ви захочете, “Малоросія” слизне и ми поробимося Українцями на віки вічні» [1, с. 163–164].

На особливу увагу заслуговує той факт, що О. Косач застосувала прийом транскрипції для перекладу французькою мовою певних етнокультурних понять, наприклад, у франкомовному виданні писанки називає «pissanki», поясний одяг запаску – «zapaska», техніку вишивки занизування – «zanisouvagna» тощо [15]. Сьогодні у всьому світі відома українська вишивка як «vyshyvanka»; це сучасне поняття передано через транскрипцію, а не смисловий переклад.

Публікація кількох видань орнаментів О. Косач мала не лише суто наукову цінність, а й спричинила ефект наукової дипломатії в просуванні особистості української культури, а відповідно й українського народу. Після видання альбому з українськими орнаментами О. Косач у грудні 1876 року французький учений Альфред Рамбо надрукував у часописі коледжу Сорбонна «Політичний та літературний огляд» рецензію на її дослідження². У першій іноземній рецензії проф. А. Рамбо стає на її бік щодо особистості української орнаментики та її відмінності від великоросійської. Свою рецензію А. Рамбо називає загальноприйнятим у російській імперії терміном «Малоросія» [16]. На цю статтю дослідника зробив покликання М. Драгоманов у праці «Українська література, проскрибована російським урядом». Вона була написана спеціально для Міжнародного літературного конгресу 1878 року, який проходив у Парижі в рамках роботи Всесвітньої виставки. Український учений показав особність української культури, згадавши дослідження українських орнаментів О. Косач [13, р. 37].

Французький географ Жан-Жак Елізе Реклю в п'ятому томі видання «Земля і люди. Загальна географія» навів інфор-

мацію про етнографічні особливості українців. Характеризуючи їхнє вбрання, він покликається на дослідження Олени Пчілки про орнаменти: «Їхні жінки мають грацію ходи, м'якість погляду та голосу; їх уподобання є більш вишуканими, ніж у великоруських жінок. Вони також відрізняються більш витонченим костюмом, подібним до одягу волоських та трансільванських румунів. Вишиванки червоними та синіми нитками, що прикрашають сорочку, сукню, фартух з діамантами та хрестами, трикутниками та гілочками, поєднуються найвдаліше, за традиційними правилами, але з певною свободою, яка завжди дозволяє використати орнаменти в гармонії з рухами та особливостями людини» [17, р. 491]. П'ятий том Е. Реклю франкомовного видання був надрукований у 1880 році в Парижі.

У 1881 році вийшла рецензія німецькою мовою від Фрідріха Шнайдера, яку він надрукував у Берліні в «Німецькій літературній газеті». Його огляд називався «Український орнамент зби́рала О. Косач, Київ. Женева. Мюллер, 1879. 19 с. 15 табл. Різнокольорових»³. На попередньому етапі дослідження було встановлено, що в м. Женеві (Швейцарія) була розташована книгарня Мюллера за адресою площа Молард, 2. У цій книгарні можна було купити російськомовний варіант другого перевидання альбому О. Косач (1879) [19]. Для богослова, який вивчав християнське мистецтво, представлені орнаменти є цінним складником вивчення народного мистецтва «Малоросії», хоча автор дивився на українську орнаментуку з позицій еволюціонізму, ставлячи її на щабель нижче від німецької та італійської [18].

Німецький видавець журналів мод, зокрема популярного по всій Європі модного часопису «Базар», Франц Ліпперхайде розміщував оголошення 1889 року в газеті «Бюлетень ринку книжкової торгівлі» про те, що він шукає франкомовний альбом Ольги Косач 1877 року [12, р. 3335]. Очевидним є те, що Франца Ліпперхайде цікавила передусім можливість

практичного використання орнаментів Олени Пчілки в журналах мод.

У 1913 році в паризькому журналі «Літопис національності. Бюлетень Союзу національностей» вийшла франкомовна стаття Олени Пчілки про український народний орнамент, у якій немає жодного згадування малоросійськості, натомість ідеться про український стиль вишивання як частину національного мистецтва українців – «Закордонний цивілізований світ також помітив наше національне мистецтво» (*Le monde civilisé étranger a aussi remarqué notre art national*) [14, р. 164]. До 2021 року ця франкомовна стаття О. Косач була фактично невідомою серед українських науковців, оскільки сама Олена Пчілка не залишила згадок про неї. Цю працю відшукала та придбала артефакт згаданого часопису на інтернет-аукціоні М. Олійник, яка звернулася з проханням підготувати переклад українською мовою до відомої перекладачки з французької мови З. Борисюк. Український переклад статті вперше був опублікований у журналі «Народна творчість та етнологія» [7], у додатку представляємо оригінальний текст французькою мовою за першоджерелом друку [14]. Автентичний франкомовний примірник «Літопис національності. Бюлетень Союзу національностей» 1913 року зі статтею Олени Пчілки авторка статті планує подарувати Музею видатних діячів української культури в Києві. Питання, кому належав цей оригінальний часопис, є темою для подальших студій. Вихідними даними для дослідження є підпис, написаний від руки на форзаці французькою мовою: «Paris VI – 1913 Victoria / Париж VI – 1913 Вікторія/ї». На основі почерку написання імені «Victoria» з'явилася робоча версія про те, кому міг належати цей журнал. Виникла ідея перевірити документальний матеріал Вікторії Чикаленко, яка володіла французькою мовою і вела активне громадське та культурне життя на початку ХХ ст. У фондах Львівського національного літературно-меморіального музею

Івана Франка є колекція «Поштівки», у якій за інвентарним номером 891 зберігається листівка «Поштівка. Париж. Міст Міняйл», відправлена з Парижа для Вікторії Чикаленко. На цій листівці є підпис від руки французькою мовою – *Made-moiselle Victoria Tchicalenko Kononovka Kiev – Poltava Russie* («Пані Вікторія Чикаленко Київ – Полтава Росія») та вітання французькою мовою – *Joyeux Pâques!* («З Великоднем!»). Підпис нерозбірливо написаний і на сьогодні не ідентифікований. На думку авторки статті, стиль написання слова «Вікторія» дуже подібний до підпису «Вікторія» на форзаці оригінального журналу. Листівка прибула до адресата Вікторії Чикаленко 17 квітня 1913 року. Однак це потребує експертної перевірки спеціалістів з ідентифікації почерку. Варто зауважити, що версія належності відшуканого авторкою журналу Вікторії Чикаленко є робочою та не виключає спростування й розгляду інших варіантів.

Припускали, що сам примірник часопису «Літопис національності. Бюлетень Союзу національностей», який був повністю присвячений українській тематиці, міг не дійти до українського читача через технічну затримку друку та події, пов'язані з розгортанням Першої світової війни в 1914 році. Проте ця версія не підтвердилась, оскільки згодом було знайдено нові матеріали. Можемо стверджувати, що проблематика цього журналу була висвітлена в українській пресі. С. Русова в газеті «Рада» від 24 травня 1913 року подала огляд паризького часопису. Вона звернула увагу на обмін між українською і французькою суспільною думкою, зокрема на позицію щодо України відомого французького історика: «Сеньєбос підкресле, що українці не мають і на думці бунтуватися ані проти австрійського, ані проти російського уряду. Вони тільки вимагають тої невеличкої автономії, при якій шанувались б їх мова й звичаї. Він думає, що Франція, голосно виявляючи справжнє становище одного з численних слов'янських народів, може засоромити гнобителів

української нації і запоможе їй хоч трохи зменшити її страждання» [9, с. 2]. С. Русова акцентує увагу на тому, що частина розвідок написана видатними вченими, з-поміж яких згадує О. Косач. За авторством С. Русової вийшла ще одна замітка в київському часописі, у якому вона повідомляє про великий інтерес французів до українців, про популярність української пісні у французьких салонах і зазначає, що наклад журналу, присвяченого Україні, розійшовся за місяць. Вона дає рекомендацію: «Цікаво почитати не тільки Франзузови але й Росіянину, які так мало свідомі в українській справі, й Українцєви щоб знати як ставлять ся до нашої справи закордонна преса, громадянство» [10, с. 380–381]. Згодом, у 1951 році, у діаспорному виданні Є. Бачинський (Бачинський Сергій Васильович) розповів, що паризький номер був підготовлений завдяки старанням та матеріальній підтримці українського громадського діяча Я. Федорчука [2].

Висновки. У статті представлено новий матеріал щодо наявності висвітлення теми української орнаментики в європейських друкованих виданнях. Ідеться про рецензії на дослідження О. Косач (Олени Пчілки) «Український народний орнамент» (перше повне видання – 1876 р., 1877 р., друге (скорочене) – 1879 р.). На перше видання її праці, яке було надруковано російською мовою в 1876 році та французькою в 1877 році, підготував рецензію А. Рамбо (1876) в паризькому часописі «Політичний та літературний огляд курсів коледжу в Сорбонні». Франкомовний варіант альбому О. Косач був опублікований за рік після згаданої рецензії. Імовірно, що А. Рамбо отримав примірник російською мовою з рукописом тексту французькою, ознайомившись з яким, він написав свій огляд. Французький учений у своїй рецензії щодо дослідження української орнаментики О. Косач чітко акцентував, що українське мистецтво відрізняється від російського, польського, болгарського та сербського.

У 2020 році було віднайдено рецензію німецького богослова, знавця християнського мистецтва Ф. Шнайдера на друге видання альбому О. Косач. Рецензія надрукована в берлінському виданні «Німецька літературна газета» 1881 року. У статті вказано швейцарську адресу книгарні в Женеві, за якою можна було придбати друге видання збірки орнаментів О. Косач. У своїй рецензії Ф. Шнайдер відзначив важливість праці про народний орнамент для етнографії. Німецький дослідник передусім акцентував увагу на мистецькому рівні представленої орнаментики, яку він схарактеризував як менш виразну, якщо порівняти з німецькими чи італійськими візерунками.

У 1913 році Олена Пчілка подала оновлену версію дослідження про українську орнаментiku для паризького часопису «Літопис національностей». Саме в цьому тексті відома народознавиця упевнено окреслила існування українського стилю та висловила сподівання, що європейські знавці мистецтва не сплутають його з ознаками інших народів. Придбаний автентичний примірник паризького журналу «Літопис національностей» (1913, № 3–4) за попередньою робочою гіпотезою міг належати Вікторії Чикаленко, проте ця версія потребує перевірки.

ДОДАТОК

L'Ornement populaire de l'Ukraine

Dans ces derniers temps, la presse nous a beaucoup parlé de l'importance du caractère national, qui apparaît dans toutes les manifestations de la vie populaire, en dépit de la marche victorieuse du progrès de notre époque.

Comme résultat de cette tendance, nous voyons apparaître dans tous les pays des recueils ethnographiques, qui présentent une description détaillée des croyances et des usages populaires, des chansons, des contes, des traditions, en général tout monument oral du génie populaire. Ces recueils nous donnent aussi des renseigne-

ments importants sur la vie matérielle du peuple; l'habitation, les coutumes, son industrie, etc.

Les intellectuels ukraniens ne restent pas en arrière sur le terrain scientifique et ethnographique. Ils reconnaissent l'importance d'étudier sa patrie, aussi en donne-t-elle des preuves réitérées. L'initiative privée, soutenue par les institutions de l'État et les institutions du pays, obtint des résultats bien considérables: dans la première moitié du xix^e siècle, furent publiés de nombreux recueils contenant des monuments oraux du génie populaire ukrainien.

Les recherches ethnographiques ne restent pas chez nous dans les limites de l'activité purement littéraire. Je ne citerai que les faits les plus saillants, tels que la fondation de musées ethnographiques, l'apparition de recueils des chansons ukraïniennes mises en musique, l'édition des paysages locaux, des édifices, des types populaires, etc.

Ainsi une telle branche de la création populaire n'est plus inconnue du monde lettré: nous avons déjà plusieurs recueils d'ornement populaire ukrainien; parmi ces recueils, mon album *«Les ornements ukraïniens»*, renfermant «les dessins des broderies et des tissus, recueillis par O. Kossatch», en est déjà à sa quatrième édition.

Je me permettrai de formuler ici mon opinion sur l'ornement ukrainien en général, dont les traits caractéristiques se reflètent d'une manière tranchante dans les recueils publiés.

Après avoir pris pour point de départ les matériaux recueillis, je suis arrivée à me convaincre que les ornements ukraïniens typiques prennent leur source dans le Polessié (Pays des forêts), sur les frontières de la Russie-Blanche, se développent progressivement et varient de formes en allant vers le Midi.

Les principes d'après lesquels on déterminera les particularités intérieures de l'ornement d'un peuple quelconque, de son caractère, consistent à considérer comment certains ornements sont indépendants, quelles en sont les idées et avec quel art elles sont exécutées.

Pour juger de l'originalité d'un ornement, il ne faut guère fonder son opinion sur la ressemblance de ses *plus simples éléments* avec ceux de l'ornement d'un autre peuple. De savants investigateurs nous ont prouvé que bien des formes primitives, non seulement des productions intellectuelles (mythes et autres), mais aussi des productions de la création matérielle, comme instruments de guerre, de ménage, etc., se ressemblent, même dans les détails, chez les peuples entre lesquels on ne saurait supposer la moindre idée d'imitation. Il en est de même dans la question des ornements. Si nous nous arrêtons aux figures *les plus simples*, nous serons obligés de reconnaître, par exemple, que l'ornement celtique est imité de l'ornement égyptien, en nous basant sur le fait que les ornements en forme de *cordons enlacés*, qui prédominent dans les ornements celtiques, se rencontrent aussi dans ceux des Égyptiens (voir *Grammatik der Ornamente*, von Owen Jones); cependant les plus simples ornements en forme de lacets, une des *formes primitives* de l'ornementation, se laissent voir dans les ouvrages de la plupart des peuples, depuis l'âge de pierre jusqu'à nos jours. Les figures identiques de la forme simple se rencontrent dans beaucoup d'ornements: des petits ronds, des triangles, des carrés, des croix formées de deux lignes croisant l'une l'autre, se rencontrent strictement semblables dans les ornements des peuplades sauvages de l'Océanie, de l'Afrique (voir la même «*Grammatik der Ornamente* et *l'Ornement polychrome*), sur la poterie de l'époque préhistorique, sur les ornements égyptiens, indiens, byzantins, ceux du moyen âge, aussi bien que de l'époque moderne. Les plus simples rosaces à quatre et à cinq pétales se rencontrent dans les ornements des sauvages aussi bien que dans ceux des Égyptiens, des Grecs, des Chinois, des Perses et d'autres. Pour exemple, les plus simples images identiques des ornements des deux peuples entre lesquels on ne peut supposer la moindre imitation, pour n'en citer qu'un exemple, les sauvages de l'Océanie et les Grands-Russiens, représentent également dans leurs ornementations les mêmes fi-

gures humaines (voir *Grammatik der Ornamente et l'Ornement populaire russe*, recueilli par M. Stasoff).

La ressemblance des formes élémentaires ne peut avoir d'importance que lorsqu'elle ajoute à sa simplicité quelque chose d'assez caractéristique, comme la «*svastica*» croix *zende* formée des deux lignes se croisant l'une l'autre et présentant des extrémités recourbées; le *monogramme du Christ*, le *tâu* symbolique des Égyptiens (voir Mortillet, *le Signe de la Croix*). Ces images sont, malgré leur simplicité, assez caractéristiques et conventionnelles, pour qu'on puisse envisager leur présence dans les ornements des deux peuples, non comme accidentelle, ni comme une coïncidence, mais comme une imitation.

L'origine étrangère d'un ornement est irrévocable, s'il reproduit les formes animales ou végétales ou bien d'autres objets – étrangers à la nature et à l'entourage du peuple qui les reproduit.

Pour en faire la comparaison on doit, en tout cas, se servir des types plus compliqués, et il est surtout important si la ressemblance se manifeste dans un grand nombre de types. Alors *les détails et les accessoires* des figures principales peuvent avoir de l'importance, ainsi que l'origine étrangère d'une chanson, à l'exception des principaux indices, peut être confirmée aussi par l'identité du refrain ou d'une autre minime insertion.

Or, après avoir remarqué les traits d'imitation, même dans un grand nombre des types saillants de l'ornement d'un peuple, on devrait, selon moi, *discerner les formes originales*, ou bien *les déviations mêmes* des formes, dans lesquelles le peuple, qui les a reproduits de telle ou autre manière, *a laissé son empreinte*; il faut peser jusqu'à quel point le peuple, s'il avait même emprunté des sujets d'ornement, les a variés ou cultivés *à sa manière à son goût*. En un mot, il est nécessaire d'indiquer la tendance de la reproduction dans laquelle se fait ressentir, pour ainsi dire, *l'individualité* d'un peuple.

En admettant les principes ci-dessous dans l'ornement ukrainien, nous devons le reconnaître original. Les productions de notre ornement sont dénuées de cette interruption de sujets, de

ces embrouillements des parties combinantes qui trahissent ordinairement l'imitation. Les images qui s'y rencontrent ne nous inspirent pas de doute sur leur origine; rien en elles ne nous suggère l'idée qu'elles aient été prises sur le sol étranger, copiées de la nature étrangère, empruntées au génie étranger.

D'après certaines opinions, l'ornement ukralien et celui de la Grande-Russie, dans les formes qui les généralisent, ont une ressemblance avec l'ornement persan. A cette occasion, on signale la ressemblance de certaines figures géométriques et l'imitation des formes du règne végétal. Je n'examinerai guère à quel point cette opinion est exacte en ce qui concerne l'ornement de la Grande-Russie, parce que cela me détournerait de mon sujet principal. Quant à l'ornement ukralien, je dirai que l'opinion énoncée plus haut ne s'appuie pas sur une base bien solide.

J'ai déjà mentionné combien l'opinion, concernant l'imitation est hasardée lorsqu'elle est fondée sur la ressemblance de certaines forme; *élémentaires*. Comme exemple d'une figure imitée, on indique la rosace à huit pétales qu'on nomme chez nous «roja» (rose). Seulement, je ne sais pour quelle raison on croit cette figure empruntée précisément à la Perse: l'image examinée figure indépendamment dans les ornements des sauvarres de l'Océanie; elle y paraît en forme de fleur isolée, exprimée au moyen d'un timbre appliqué séparément pour chacun des huit pétales; la même rosace se voit dans l'ornement mauresque, où elle surgit de la réunion de plusieurs lignes croisées. La «roja » (rose, rosace à huit pétales), paraît dans notre ornement sous deux aspects, représentant une fleur isolée et comme résultat de différentes combinaisons des formes et des lignes indépendantes.

En tout cas, la présence d'une figure élémentaire identique dans les deux styles ne peut pas affirmer leur ressemblance. Tandis que l'ornement persan offre un rapprochement si remarquable avec sa flore, reproduite avec si large développement des détails, avec une telle richesse et précision du coloris, tandis que ses fleurs et ses branches, aux contours libres et légers, se réunissent en bouquets et

guirlandes somptueuses, s'entrelaçant librement, notre ornement, n'abordant que la flore locale, représente ses beautés *conventionnellement*, dans un genre de style sévère et purement ornemental. Plusieurs de nos Images de fleurs et de plantes, portant même des noms analogues n'offrent qu'une idée générale de ces objets, ayant la construction symétrique qui les rapproche de figures géométriques. Toutes les tentatives, en général, de notre ornement de ce genre ressemblent le moins du monde à la flore luxueuse de la Perse et à ses reproductions ornementales.

Mars aimant en certains cas la disposition géométrique, notre ornement n'est pas borné à la création de ce genre. Aussi a-t-on tort d'affirmer qu'au lieu des lignes courbes, il préfère des rectilignes et des lignes rompues, – on n'en exprime rien d'essentiel. Les figures «géométriques» peuvent avoir différents aspects, peuvent atteindre un différent degré de développement. Nous pouvons nous en convaincre par les *plus simples dessins* géométriques des Égyptiens, des Indiens, des Chinois – et, d'un autre côté, par un jeu de lignes *plus capricieux* de l'ornementation des Arabes et des Maures. Quant à la préférence dans une ornementation, pour lignes courbes ou rompues, ce trait n'a pas de signification particulière dans la définition du caractère de l'ornement, parce qu'elle ne donne aucune idée du genre même des objets représentés. Dans la reproduction, le principal c'est l'idée, – les lignes de ses contours ne jouent qu'un rôle secondaire, ne se rapportant qu'au mode d'exécution : au moyen de ces mêmes lignes rompues, on peut représenter un octogone, une plante, un animal, aussi bien qu'au moyen des lignes courbes on reproduit une suite de ronds ou même un arbre, un animal. C'est d'après le mode de reproduction que change le caractère des lignes, – faites au moyen d'un pinceau, d'un ciseau, d'une aiguille, etc. Ainsi, dans les *broderies* ukrainiennes prédominent les lignes rompues, tandis que dans notre peinture ornant les murailles et les poêles, les «skryni» (coffres), les vaiselles aussi bien que dans la sculpture sur os et sur bois, ce sont les lignes courbes qui dominent. Dans la broderie ukrainienne, on rencontre

aussi un genre, dans lequel les lignes courbes remplacent les rectillignes, – c'est précisément dans les tissus (tapis), dans les broderies en soie et laine, or et argent. Cependant les ornements de ce dernier, non seulement ne doivent pas être exclus du domaine de l'ornementation ukrainienne, tout au contraire il est urgent de leur accorder une attention particulière et de prouver qu'ils sont caractéristiques. non seulement par les lignes courbes, mais qu'ils sont les productions typiques de notre ornementation.

Ayant des genres variés, l'ornement ukrainien, dans ses formes les plus typiques, a le caractère purement *ornemental*, – servant exclusivement *d'embellissement*. D'autres styles ont l'air de chercher l'occasion de faire paraître leur caractère fantastique et d'introduire dans l'achèvement ornemental certaines œuvres de l'imagination.

Ayant pour but principal d'embellir un objet, l'ornement ukrainien, outre son exécution soignée, est empreint d'une noble simplicité, du naturel, de la réalité – propre à tous les genres des productions du génie créateur ukrainien. Les images de notre ornement n'ont rien de grandiose, de fantastique, on n'y aperçoit pas ce guillochage qui se laisse voir dans les productions ornementales, simples par le choix des sujets, mais très compliquées dans leur construction. Considérant ses productions caractéristiques, vous sentez l'esprit de cette même Ukraine qui se manifeste par exemple dans les paroles et la musique de ses chansons.

Notre style avait eu assez de temps pour s'exprimer, pour se conformer aux riches, relatifs aux XVI^e et XVII^e siècles, mentionnent des essuie-mains brodés de soie et d'or ; une chronique du XIII^e siècle (la célèbre « chronique d'Ipatie »), en donnant la description du costume du prince ukrainien Daniel de Galitch, affirme la présence de broderies sur les différentes parties de ses vêtements; une autre chronique, datée de l'année 1216, fait aussi mention des épaulettes brodées de nos guerriers.

Nous trouvons un témoignage encore plus ancien dans le *Rectetel de Sviatoslav* (XI^e siècle): l'image qui y est jointe représente le

portrmt d'une jeune fille dont la chemise est ornée dune brodene (en haut de la manche).

Les fresques de la cathédrale de Sainte-Sophie, à Kief, représentent des figures d'hommes et de femmes dont les vêtements sont brodés au collet aux épaules et au bord des manches. Enfin, dans nos chansons populaires, il est fait souvent mentwn de Jeunes filles brodant des mouchoirs, des chemises, des essuie-mains. Ces dernières remarques sont surtout importantes, parce qu'elles se rencontrent aussi dans nos chansons de rites (chansons aux nocés), et conservées depuis un temps très reculé avant l'apparition du christianisme.

Certainement qu'à la longue, l'usage d'ornementer les objets employés dans la vie privée et officielle, pouvait subir l'influence de styles étrangers, prendre des motifs chez les nations voisines, avec lesquelles la nation ukraine était en contact. Mais, évidemment, les éléments étrangers même adoptés, étaient, avec le temps, exclus ou transformés, d'après le goût de la nation et d'après les moyens d'exécution qu'elle possédait et pratiquait.

A un certain point, l'ornement ukraine a des rapports avec l'ornement des peuples de même race, – notamment avec celui des Slaves méridionaux et avec celui de la Grande-Russie. Et tout en ayant certaine communauté de principes, il en diffère, à un moindre degré, de l'ornement grand-russien nommé. en Ukraine: «Moscovite». On pourrait indiquer les points où les styles ci-dessus nommés commencent à prendre une direction différente du style ukraine.

La plupart des dessins ornementaux des Slaves méridionaux (voyez le recueil des echantillons des brod enes et des tissus «*Sudslawische Ornamente*» Lay), ont beaucoup de ressemblance avec nos dessins, les plus simples, imitant les tissus élémentaires; mais, tandis que notre ornement développe des formes plus variées et compliquées, l'ornement des Slaves méridionaux tend à varier ses dessins seulement par le coloris, et ce mélange des couleurs, vertes, jaune, bleue, rouge: argent et autres – leur donne un aspect étranger au caractère de nos brod enes.

Mais si les dessins des Slaves méridionaux ont un aspect étranger, grâce seulement à la richesse et à la variété des couleurs, ayant néanmoins des *formes commutnes*, l'ornementation moscovite, différente de la nôtre non seulement par le coloris, mais sous le rapport plus essentiel – par le choix des thèmes et par leurs formes – a d'autant plus de raisons d'être reconnue étrangère.

Pour établir une comparaison, on peut prendre le recueil déjà cité, «*Ornement populaire russe*» (édition de la Société d'Artistes, avec une préface de M. W. Stassow), recueil représentant au grand complet les traits caractéristiques de l'ornement populaire grand-russien (moscovite).

Dans ses motifs élémentaires, cet ornement présente des dessins de construction géométrique, semblables aux productions primitives du style ukrainien. Mais ensuite, le style ornemental des Moscovites admet d'autres thèmes et cultive des formes tout à fait différentes.

L'honorable commentateur de l'ornement grand-russien, s'est bien exprimé dans sa préface, en nommant les brodenes des Grands-Russiens – «galerie des tableaux» du peuple qui les a reproduites: en les examinant on voit que l'intention principale du génie qui les a créées était celui d'insérer, dans les contours des broderies, le plus grand nombre possible d'images de sa fantatiste. En effet, que ne trouve-t-on pas sur ces essuie-mains, rideaux et draps de lit : des oiseaux de toute sorte, à une et à deux têtes, des figures humames, des chevaux, des lions, des griffons, des dragons, des édifices, etc.

Je n'entreprendrai pas d'expliquer cette tendance ornementale. Il se peut que M. Stassow ait raison, en envisageant l'ornement moscovite comme l'écho de l'ornement asiatique et byzantin (pourtant, n'admettant pas en général de parmlles transmissions, je crois que l'ornement grand-russien attend encore une analyse soigneuse, qui séparerait des traits adoptés les traits originaires); quant à mon but, il me suffira de démontrer ici la différence des deux styles: tandis que le style ukrainien cultive les sujets *purement ornementaux*, le style moscovite prend le caractère *représentatif*.

On voit la différence même dans la région commune aux deux styles. Par exemple, tous les deux reproduisent des formes végétales; cependant celles-ci paraissent dans l'ornement ukrainien sous les formes de fleurs et de petites branches isolées, c'est-à-dire comme des ornements proprement dits; dans l'ornement grand-russien, elles ont l'air de représenter les végétaux, quoique conventionnellement, mais comme *objets*. C'est pourquoi dans les images de ce genre de la Grande-Russie, nous voyons des arbres entiers s'élever de la surface, avec des branches, entourés de différentes figures humaines, d'oiseaux, etc.; les formes végétales se mêlent aux formes animales : des arbres, dont les branches sont remplacées par les oiseaux, des femmes avec fleurs au lieu de mains, avec des paniers au lieu des têtes, des oiseaux ceuverts de branches, etc.

Mais le style ornemental grand-russien, donnant un libre essor à sa fantaisie, n'a pas su créer les formes correspondantes pour représenter d'une manière tant soit peu satisfaisante les images de cette fantaisie; sans parler des objets inanimés, les objets animés y figurent sous des formes grossières et tellement conventionnelles, qu'on pourrait les prendre plutôt pour des signes symboliques.

Le style ukrainien n'est pas si hardi, il est plus simple, plus modeste, plus réel; mais dans sa tendance à embellir les objets de son entourage, il y réussit parfaitement; ses images ne frappent pas l'imagination, mais par l'idée aussi bien que par les formes, il peut satisfaire le sentiment du beau, le goût exquis.

M. Alfred Rambaud, qui a visité plusieurs fois l'Ukraine et a pu admirer beaucoup de nos broderies populaires, écrivait dans une revue française que notre chemise féminine, brodée aux manches, au col et au bord inférieur, «est un poème». L'honorable auteur demandait avec admiration: «Où donc ces femmes aux pieds nus ont-elles pris ces motifs gracieux, pleins de charme particulier, exécutés avec une précision qui augmente encore la beauté exquise de la broderie? Sans doute, les fées de leurs prairies florissantes les inspirent !...»

Si les ornements, appartenant à notre population rustique (ne possédant pas de ressources suffisantes au point de vue matériel

et technique, ignorant l'art comme science) offrent des modèles si remarquables par la beauté et l'élégance, – quelle perfection pourrait atteindre l'ornement ukrainien, s'il était cultivé par des gens éclairés!

Cette espérance commence à se faire jour. Notre art populaire exerce déjà une influence assez forte sur les arts qui lui sont proches, sur notre peinture, sculpture et architecture, dont les œuvres sont, certes, plus grandioses, mais qui peuvent tout de même puiser de nouvelles forces et de nouvelles Idées à la source toujours fraîche de l'art populaire.

Le monde civilisé étranger a aussi remarqué notre art national. Grâce aux expositions, aux publications, l'Europe occidentale commence aussi à connaître

notre art populaire; Paris, Londres, Rome réclament d'importants envois de nos broderies, de nos tissus, de notre poterie, etc. Pourvu que l'on ne nous confonde pas avec les autres. nationalités de la Russie, pourvu qu'on reconnaisse la vraie physionomie de l'Ukraine, qui se reflète aussi, avec tant de clarté, dans les œuvres de son art national.

Puisse notre bonne fée nous protéger!

OLGA Kossatch.

(«*Abeille*») [14]

ПРИМІТКИ

¹ Авторка статті шукала франкомовний текст дослідження О. Косач про орнаменти. На запит до Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського НАН України повідомили, що, на жаль, в українських бібліотечних фондах немає жодного франкомовного примірника. Потрібне франкомовне видання М. Олійник знайшла у 2022 році в Головній бібліотеці Академії мистецтв імені Яна Матейка в Кракові. Авторка висловлює щирю вдячність колективу Бібліотеки імені Яна Матейка за допомогу та надання франкомовного тексту для проведення дослідження.

² Сторінки з текстом рецензії були представлені на фейсбук-сторінці М. Олійник. URL : https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid026yY97RHc1k1WuSkCbNgitiLDK3UnszHJEhj9N3aT7LN6drTWZrfViEoSP

t22Nrywl&id=100008579283989 (дата доступу 09 серпня 2020 р.). Переклад підготувала старша викладачка кафедри романо-германської філології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова Світлана Підгаєцька. URL : https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid022tDxH2FLfV2hBAkn2Dt5Zo5s2wQd2Hjip3whkPabDhyh8ad3nebiEccEekEU5SyEl&id=100008579283989 (дата доступу 11 серпня 2020 р.).

³ Рецензія Ф. Шнайдера була перекладена з німецької мови українською у 2020 році студенткою факультету іноземної філології (спеціальність: переклад) Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова Т. Дідович (спеціально для дослідження М. Олійник).

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Архів Михайла Драгоманова. Т. І. Листування Київської Старої Громади з М. Драгомановим 1870–1895 рр. Варшава : Праці Українського наукового інституту, 1938. С. 163–164.

2. Бачинський Є. Ярослав Федорчук, заслужений український публіцист. Україна. *Українознавство і французьке культурне життя*. 1951. Ч. 6. С. 413–421.

3. Дедуш О. Дослідження поняття «національна ідентичність» в українській науці в середині XIX – кінці 80-х рр. XX ст. Історіографія дослідження української національної ідентичності в кінці XX – на початку XXI століть : дис. ... канд. іст. наук. 04.00.05 – «Етнологія». Київ, 2021. С. 25–36.

4. Константи́нівська О. До історії видання «Українскій народный орнаментъ. Вышивки, ткани, писанки. Собрала и привела въ систему Ольга П. Косачева. Київ: типографія С. В. Кульженко, 1876». *Збірник тез наукового семінару «Роль визначних особистостей – митців, діячів науки та культури у процесі формування національної самосвідомості наприкінці XIX – на початку XX ст.»*. Київ, 2020. С. 54–64.

5. Косачева О. П. Украинский народный орнамент. Вышивки, ткани, писанки. Киев : С. В. Кульженко, 1876. 23 с., 31 табл.

6. Косачева О. П. Украинский народный орнамент. Образцы вышивок, тканей и писанок. Киев : С. В. Кульженко, 1879. 19 с., 15 табл.

7. Олійник М. Студії української орнаментики Ольги Косач: наукові та міжкультурні зрізи джерельної бази. *Народна творчість та етнологія*. 2021. № 4. С. 94–109.

8. Олійник М. Українська вишивка як етнографічне явище у доробку Олени Пчілки: рефлексії кінця XIX – початку XX століття та сучасний

дискурс. *Сучасні проблеми національно-культурної ідентичності: регіональний вимір : збірник наукових статей за матеріалами Всеукраїнської науково-практичної конференції 24–25 вересня 2020 року*. Полтава : ПНПУ, 2020. С. 340–352.

9. Русова С. Україна на суді Європи. *Рада*. 1913. № 110. С. 1–2.

10. С. Р. Французька преса про український нарід. *Літературно-науковий вістник*. 1913. Кн. 5. С. 379–381.

11. Bibliography of Costume. Compiled by Hilaire and Meyer Hiler. New York : The H. W. Wilson Company, 1939. 911 p.

12. Börsenblatt für den deutschen Buchhandel. 1889. No 147. P. 3321–3340.

13. Dragomanov M. La littérature oukraiñienne proscrire par le gouvernement russe. Genève : Georg, Libraire – Éditeur, 1878. 42 p.

14. Kossatch O. L'Ornement populaire de l'Ukraine. *Annales des nationalités. Bulletin de l'Union des nationalités*. 1913. No 3–4. P. 159–164.

15. Kossatch O. L'ornement populaire Ukraїnien. Broderies, tissus, pissanki. Recueilli et mis en systeme par M-me Olga Kossatch. Kiev, 1877. 27 s. 31 pl.

16. Rambaud A. La Petite-Russie. *La Revue politique et litteraire*. 1876. No 26. P. 608–614.

17. Reclus E. Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes. Paris, 1880. T. 5. 941 p.

18. Schneider F. L'ornement de l'Ukraїnie recueilli par O. Kossatch, Kieff. *Deutsche litteraturzeitung*. Berlin, 1881. No 22. S. 900–901.

19. Theodor Müller. *Buch-und kunst-katalog: Gesamt-Verlags-Rftalog des Deutschen Buchhandels und des mit ihm im direkten Verkehr stehenden Auslandes*. Münster : Adolph Russel's Verlag, 1881. Vol. 14. S. 451.

REFERENCES

1. *The Archives of Mykhailo Drahomanov*. Vol. 1. Correspondence of the Kyiv Old Community with M. Drahomanov in 1870–1895. Warsaw: Proceedings of the Ukrainian Scientific Institute, 1938, pp. 163–164 [in Ukrainian].

2. BACHYNSKYI, Yevhen. Yaroslav Fedorchuk, Honored Ukrainian Publicist. *Ukraine. Ukrainian Studies and French Cultural Life*, 1951, no. 6, pp. 413–421 [in Ukrainian].

3. DIEDUSH, Oleksii. *Historiography of the Researching Ukrainian National Identity in the Late-20th – Early 21st Centuries: A Ph.D. in History Thesis*. 07.00.05 – “Ethnology”. Kyiv, 2021, pp. 25–36 [in Ukrainian].

4. KONSTANTYNIVSKA, Oksana. To the History of the Publication of «Ukrainian Folk Ornament. Embroidery, Fabrics, Easter eggs. Collected and

Compiled by Olha P. Kosacheva. Kiev: Typography of S. V. Kulzhenko, 1876». *Collected Abstracts of the Scientific Seminar «The Significance of Prominent Personalities – Artists, Scientists and Cultural Figures in the Formation of National Identity in the Late 19th - Early 20th Century»*. Kyiv, 2020, pp. 54–64 [in Ukrainian].

5. KOSACHEVA, Olga. *Ukrainian Folk Ornament. Embroidery, Fabrics, Pysanky*. Kiev: S.V. Kulzhenko, 1876, 23 pp., 31 tabl. [in Russian].

6. KOSACHEVA, Olga. *Ukrainian Folk Ornament. Samples of Embroidery, Fabrics and Easter Eggs*. Kiev: S. V. Kulzhenko, 1879, 19 pp., 15 tabl. [in Russian].

7. OLIYNYK, Maryna. Studies of Ukrainian Ornamentation by Olga Kosach: Scientific and Intercultural Cross-Sections of the Source Base. *Folk Art and Ethnology*, 2021, no. 4, pp. 94–109 [in Ukrainian].

8. OLIYNYK, Maryna. Ukrainian Embroidery as an Ethnographic Phenomenon in the Heritage of Olena Pchilka: Reflections of the Late-19th – Early-20th Century and Modern Discourse. *Modern Problems of National and Cultural Identity: Regional Dimension: Collected Scientific Articles after the Materials of the All-Ukrainian Theoretical and Practical Conference on September 24–25, 2020*. Poltava: PNP, 2020, pp. 340–352 [in Ukrainian].

9. RUSOVA, Sofia. Ukraine at the Court of Europe. *Council*, 1913, no. 110, pp. 1–2 [in Ukrainian].

10. S. R. French Press about the Ukrainian People. *Literary and Scientific Bulletin*, 1913, book 5, pp. 379–381 [in Ukrainian].

11. HILER, Hilaire and Meyer, compilers. *Bibliography of Costume*. New York: The H. W. Wilson Company, 1939, 911 pp. [in English].

12. *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel [Börsenblatt for the German Book Trade]*, 1889, no. 147, pp. 3321–3340 [in German].

13. DRAGOMANOV, Mykhailo. *La littérature oukraiennienne proscrite par le gouvernement russe [Ukrainian Literature Banned by the Russian Government]*. Genève: Georg, Libraire – Éditeur [Georg, Bookseller – Publisher], 1878, 42 pp. [in French].

14. KOSSATCH, Olga. L'Ornement populaire de l'Ukraine [The Folk Ornament of Ukraine]. *Annales des nationalités. Bulletin de l'Union des nationalités [Annals of Nationalities. Bulletin of the Union of Nationalities]*, 1913, no. 3–4, pp. 159–164 [in French].

15. KOSSATCH, Olga. L'ornement populaire Ukraïnen. Broderies, tissus, pissanki. Recueilli et mis en système par M-me Olga Kossatch [The Ukrainian Folk Ornament. Embroidery, Fabrics, Pysanky. Collected and Compiled by Ms. Olga Kossatch]. Kiev, 1877, 27 pp., 31 tabl. [in French].

16. RAMBAUD, Alfred. La Petite-Russie [Little Russia]. *La Revue politique*

et litteraire [The Political and Literary Review], 1876, no. 26, pp. 608–614 [in French].

17. RECLUS, Elisee. *Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes* [New Universal Geography: Earth and Men]. Paris, 1880, vol. 5, 941 pp. [in French].

18. SCHNEIDER, Friedrich. L'ornement de l'Ukraine recueilli par O. Kossatch, Kieff [The Ornament of Ukraine Collected by O. Kosach, Kyiv. *Deutsche litteratur zeitung* [German Literary Newspaper]. Berlin, 1881, no. 22, pp. 900–901 [in German].

19. MÜLLER, Theodor. *Buch-und kunst-katalog: Gesamt-Verlags-Rftalog des Deutschen Buchhandels und des mit ihm im direkten Verkehr stehenden Auslandes* [Book and Art Catalogue: Complete Publishing Catalogue of the German Book Trade and Foreign Countries in Direct Contact with It]. Münster: Adolph Russel's Verlag [Adolph Russel's Publishing House], 1881, vol. 14, pp. 451 [in German].

Отримано / Received 10.09.2024

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 10.12.2024

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

MYKYTENKO OKSANA

a Doctor of Philology, a chief research fellow at the Ukrainian and Foreign Folkloristics Department of M. Rylskyi 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.

Mykytenko, 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 ІНТЕРТЕКСТУАЛІЗАЦІЇ 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.

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 неминуче 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*, визнання 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, *Séméiotikè*, 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 *жєневської 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. Загальноновизнаною 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 діячності, 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 концептуалізації, 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 й «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 негачію, 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 учевняка*). 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 владики, 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 увійшло 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 залишалося 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 ушляхення 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 'теацинт' 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 пристрасності, 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 архітекτονіки 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 Кольберга *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* (T.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 / розчеребити. 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» (285A) відомий серед білорусів, проте не зафіксований серед українців. Водночас в українській фольклорній традиції побутує варіант сюжету 285A* (*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 імовірні витoki 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 індоевропейських 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 багатоплановий 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 домовитися з Хмельницьким. З цією метою приїхав пан Лянсконський, якому Хмельницький відповів: «Досить, панове, нас ошукувати і вважати дурнями <...> Ми не будемо укладати з Польщею жодних договорів, поки вона не відмовиться від усієї Руси. 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 на-
род до повста́ння». Усвідо́млення спра́ведливості гні́ву «хло-
пів» стало запо́рукою успі́шної спільно́ї боротьби за «суспі́ль-
ний ідеа́л, що був витворе́ний наро́дним житт́ям» [20, с. 31].

Історія могла б розгорнутися по-іншому, якби польські ко-
ролі тримали слово. Проте пихата марнослава шляхта при-
рекла 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 історич-
ної «істини», тим самим підтвердивши концептуальну визна-
ченість оповіді Хмельницького. Відмий, як в українській, так
і в польській традиції, фольклорний текст мав стати зрозу-
мілою алегорією в міжнародних переговорах, підкресливши
послідовність намірів боротьби за національний суверенітет
України. Подвійна інтертекстуалізація фольклорного нарати-
ву (у переказі Хмельницького, а через двісті років і у викла-
ді Костомарова), стає яскравим свідченням концептуалізації
відповідно до актуальних моделей світовідчуття життєвого
досвіду нації, що формувалася в умовах пограниччя і пере-
бувала, 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 Ли-
пинським.

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 історич-
ним джерелом, а українське козацтво – національною леген-
дою. У романі в розділі «Народні пісні про епоху Богдана
Хмельницького» подано також поетичні зразки українсько-
го козацького фольклору, зокрема, наведено п'ятдесят текстів
історичних пісень з тогочасних фольклорних зібрань, літо-
писних 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 непрощення 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 діяхронному 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 понятия на когнитивната етнолингвистика. *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 этнолингвистическому атласу: поверия 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 «казащини» 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 србските 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'язознавча 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 загальнослов'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 Межнародни 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 Межнародни 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. BEREZOVSKIY, 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 rezimee* [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 Khmelnytsky*, 4th ed., 1884, vol. 3 [in Russian].
19. KOSTOMAROV, Nikolai. *Bogdan Khmelnytsky: In Three Volumes*. Kiev: Rainbow, 2004 [in Russian].
20. KOSTOMAROV, Nikolai. *Ukrainian Hetman Zinovy-Bogdan Khmelnytsky*. 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. Smater. 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. SUMTSOV 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 Sheikovskiy 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-ĐORĐEVIĆ. *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. VIDAKOVIĆ-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

УДК 393(=161.2):[911.375:008](477)“20”

DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld2024.23.183>

ІВАННІКОВА ЛЮДМИЛА

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0617-5082>

IVANNIKOVA LIUDMYLA

a Ph.D. in Philology, an associate professor, a senior research fellow at Ukrainian and Foreign Folkloristics Department of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0617-5082>

Бібліографічний опис:

Іваннікова, Л. (2024) Глорифікаційна промова сучасного похорону: традиція міської культури. *Слов'янський світ*, 23, 183–217.

Ivannikova, L. (2024) Glorification Speech of a Modern Funeral: Tradition of the Urban Culture. *Slavic World*, 23, 183–217.

ГЛОРИФІКАЦІЙНА ПРОМОВА СУЧАСНОГО ПОХОРОНУ: ТРАДИЦІЯ МІСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Анотація / Abstract

У міській культурі в контексті похоронного ритуалу побутує практика виголошення імпровізованих прощальних, надгробних та поминальних промов. Вони звучать під час похорону й за поминальною трапезою. Особливо це характерно для похоронів української інтелігенції та загиблих військовослужбовців. Ці глорифікаційні тексти властиві виключно традиції міської культури, яка має глибоке генетичне коріння. Такі імпровізовані промови в міській традиції функціонально замінили виконання похоронних пісень і псалмів, а частково й голосинь. У них відображені традиційні світоглядні уявлення про за-

гробне життя та про душу померлого. Усе це зумовлює **актуальність фольклористичного дослідження** таких текстів.

Наукова новизна. Уперше в українській фольклористиці предметом наукового дослідження стали глорифікаційні тексти поховально-поминального обрядового комплексу традиційної культури міста. Це індивідуальні імпровізовані промови, приурочені до похорону та поминальних днів.

Мета дослідження – здійснити науковий фольклористичний аналіз вищезгаданих глорифікаційних текстів, простежити їхню генезу, структуру, семантику і прагматику, термінологію, жанрові ознаки, зв'язок з усною народною традицією.

Методи дослідження. У статті застосовано методи включеного спостереження, інтерв'ювання, описово-аналітичний, порівняльно-історичний, історико-генетичний та структурно-типологічний, функціональний та міждисциплінарний.

Джерельною базою стали як власні записи та спостереження авторки, здійснені в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. під час міських похоронів і поминок, так і матеріали із соціальних мереж.

Висновки. Проаналізувавши історичні джерела, доходимо висновку про паралельне існування в українській обрядовій культурі головної та панегіричної традицій. Джерела вказують на диференціацію сільської та міської поховальної культури. Практика виголошення усних імпровізованих похоронних і поминальних промов є однією з форм комеморації, характерною виключно для міста. Семантично ці тексти перебувають на межі між фольклором, біографічним наративом та індивідуальною творчістю. У міській традиції вони функціонально замінюють голосіння, з якими мають генетичну та типологічну спорідненість. Спільними ознаками цих жанрів є індивідуальна імпровізація та прагматика, а саме: функції оплакування, прощання, комунікації з померлим, поминання, заспокоєння, інформативна та консолідуюча.

Ознаки фольклорності глорифікаційних текстів: усна імпровізація, відображення традиційних світоглядних уявлень та ментальних стереотипів; спорідненість із фольклорною прозою – меморатами, фабулатами, бувальщинами, народними оповіданнями, героїчними легендами; включення характерних для похоронної традиції фольклорних мотивів; використання традиційних фольклорних формул, ритуальної мови і ритуальних текстів; наявність елементів ідеалізації, героїзації та міфологізації покійника. Звеличення подвигу героя і патріотичний пафос наближають глорифікаційні промови до героїчного епосу та величального фольклору.

Традиція виголошувати надгробне слово або зачитувати промови під час похорону була відома вже в козацькі часи, актуалізувалася в другій половині XIX ст., зокрема, під час похорону та перепоховання в Україні Тараса Шевченка. Звідси поширився звичай зачитувати або усно виголошувати промови та вірші під час похорону видатних українських діячів. Прагматика публічних промов на похоронах видатних українців інша. У XIX–XXI ст. вони стали формою протесту проти російського самодержавства, маніфестацією українства, засобом пробудження національної самосвідомості та консолідації української нації, боротьби за Єдину Соборну Незалежну Україну.

Ключові слова: сучасний міський похорон, комеморативний текст, оплакування, поминання, імпровізовані промови.

A practice of proclamation improvised farewell, graveside and memorial speeches exists in urban culture in the context of a funeral ritual. They are heard during the funeral and at the memorial dinner. This is especially typical for the funerals of Ukrainian intelligentsia and fallen military personnel. These glorification texts are characteristic exclusively for the tradition of urban culture, which has deep genetic roots. Such improvised speeches in the urban tradition have functionally replaced the performance of funeral songs and psalms, and partly laments. They reflect traditional worldviews about the afterlife and the soul of the deceased. All this determines *the relevance of the folkloristic study* of such texts.

Scientific novelty. The glorification texts of funeral and memorial ritual complex of the city's traditional culture have become the subject of scientific research for the first time in Ukrainian folkloristics. These are individual improvised speeches dedicated to funerals and memorial days.

The purpose of the study is to carry out a scientific folkloristic analysis of the above-mentioned commemorative texts, to trace their genesis, structure, semantics and pragmatics, terminology, genre features, connection with oral folk tradition.

Research methods. The methods of included observation, the interview, descriptive-analytical, comparative-historical, historical-genetic and structural-typological, functional and interdisciplinary methods are used in the article.

The source base consists of both the authoress's own records and observations of the late 20th and early 21st centuries during city funerals and memorial services as well as the materials from social networks.

Conclusions. Having analyzed historical sources, the authoress is concluding that the lamentation tradition and tradition of reciting funeral

speech in Ukrainian everyday life. The sources indicate the differentiation of rural and urban funeral culture. The practice of delivering oral improvised funeral and memorial speeches is one of the forms of commemoration, typical for the city exclusively. Semantically these texts are on the border between folklore, oral history and individual creativity. In the urban tradition they functionally replace laments, with which they have a genetic and typological relationship. Individual improvisation, common pragmatics, namely the functions of mourning, farewell, communication with the deceased, commemoration, reassurance, informative and consolidating are considered to be common features of these genres.

Signs of the folklore of commemorative texts include oral improvisation, reflection of traditional worldviews and mental stereotypes; affinity with folklore prose - memoirs, fables, stories, folk tales, heroic legends; inclusion of folklore motifs typical for the funeral tradition; use of traditional folklore formulas, ritual language and ritual texts; presence of elements of idealization, heroization and mythologizing of the deceased. The glorification of the hero's feat and patriotic pathos bring commemorative speeches closer to the heroic epic and laudatory folklore.

The tradition of eulogy delivering or reading speeches during a funeral has been known already in Cossack times, and is actualized in the second half of the 19th century, in particular, during Taras Shevchenko funeral and reburial in Ukraine. Hence the custom of reading or orally reciting speeches and poems during the funeral of prominent Ukrainian figures has spread. The pragmatics of public speeches at the funerals of prominent Ukrainians is different. In the 19th–21st centuries they have become a form of protest against Russian autocracy, a manifestation of Ukrainian-ness, a means of awakening national consciousness and consolidating the Ukrainian nation, a means of fighting for a United Conciliar Independent Ukraine.

Keywords: modern urban funeral, commemorative text, grieving, commemoration, improvised speeches.

Вступ. Постановка проблеми. У міській культурі в контексті похоронного ритуалу існують елементи усної наративної традиції, однак паралельно із цим здавна побутує практика виголошення імпровізованих або зарання підготовлених прощальних, надгробних та поминальних промов, які звучать під час похорону, зокрема й на траурному мітингу, і в храмі після відспівування, і на цвинтарі над ямою, і за поми-

нальною трапезою в день похорону, на дев'ятини, сороковини та в річницю смерті. Особливо це характерно для похоронів української інтелігенції, а нині й для похоронів загиблих військовослужбовців. Ці глорифікаційні тексти властиві виключно міській культурі. Такі імпровізовані промови в міській традиції функціонально замінили виконання похоронних пісень та псалмів, а частково й голосінь. Типологічно вони споріднені як із голосіннями, так і з прозовим фольклором. Спільною ознакою цих жанрів є створення за певним шаблоном у процесі виконання. Однак, незважаючи на одноразовість та імпровізаційність, траурні промови мають усталену структуру текстів. Крім того, у них відображені традиційні світоглядні уявлення про загробне життя, душу померлого; вони також включають характерні для похоронно-поминального комплексу фольклорні мотиви та формули. Усе це зумовлює **актуальність саме фольклористичного дослідження** таких текстів.

Аналіз джерел. Досі увага фольклористів була зосереджена лише на традиційних для сільської культури ритуальних практиках і фольклорних жанрах, зокрема на голосіннях, прозових наративах, похоронних піснях. Відомими є праці наших сучасників – Олени Боряк, Романа Гузія, Ірини Коваль-Фучило, Валентини Конобродської, Михайла Красикова, Оксани Микитенко, Івана Хланті та ін. [4; 9; 10; 16; 17; 20; 21; 22; 24; 25; 35]. Пані Любов Боса вперше в українській етнологічній науці здійснила ґрунтовний аналіз комеморативних текстів, пов'язаних із колективною пам'яттю переселенців про трагедію затоплених унаслідок будівництва каскаду ГЕС на Дніпрі сіл [5; 6]. Це меморати-спогади, есхатологічні та міфологічні легенди, снотлумачні наративи, голосіння, пісні, вірші тощо. Усі вони пов'язані з ритуалізованими веникулярними практиками комеморації та меморіалізації в місцях переселення або затоплення. Респонденти фольклористики Ірини Коваль-Фучило, яка також досліджує цю тему, свідчать

про наявність промов на зустрічах переселенців. Авторка зазначає, що фольклоризація їхніх розповідей полягає в певній шаблонності фраз і структурних частин тексту [18, с. 126].

Коротка згадка про існування таких промов у середовищі української діаспори Канади трапляється в праці Марини Гримич «Сучасне повсякдення людей літнього віку». Записані нею матеріали є важливим свідченням побутування глорифікаційних текстів у діаспорі. Ця традиція, вочевидь, занесена туди ще в кінці позаминулого століття. Однак місця й час їх виголошення суворо регламентовані: «Прощальні промови рідних, близьких, колег та друзів виголошуються не в церкві, рекомендується це робити на поминальному обіді» [8, с. 134]. І далі: «Промови над померлим (eulogy) не належать до звичаїв української католицької церкви. Однак, якщо родина наполягає на цьому, це може бути здійснене а) в похоронному домі після молитов, проголошених священником; б) на могилі після молитви священника; в) на поминальному обіді. Не дозволено це робити в церкві» [8, с. 135]. Про виголошення промов під час похорону та перепоховання в Україні Тараса Шевченка свідчать у своїх спогадах його сучасники [19, с. 599–603; 13, с. 385, 391, 392; 35, с. 451, 452]. Окремі з них були опубліковані в журналі «Основа» [12, с. 5–9, 13–15; 2, с. 27–35]. А найдавнішу відому нам поминальну промову священника на обіді в день похорону курінного отамана Григорія Покотила виявив у рапорті одного присутнього там полковника історик Запорозької Січі Аполлон Скальковський. Подія датована 1772 роком. Документ спочатку був опублікований у журналі «Русский инвалид» (№ 2 за 1847 р.), а згодом окремою заміткою в журналі «Киевская старина» [32]. Крім повного опису похорону, тут наведено текст самої промови. У ній духівник на основі передсмертної сповіді отамана переповів його життя від народження до смерті. Ця промова виконала не лише комеморативну, а й інформаційну функцію

для учасників похорону, які зовсім нічого не знали про покійника.

Утім, усе це лише свідчення про наявність текстів промов або їх публікація. Самі ж тексти міської поховальної традиції і далі залишаються поза увагою сучасних учених. У цьому полягає **наукова новизна** представленої роботи. Уперше в українській фольклористиці **предметом наукового дослідження** стали глорифікаційні тексти поховально-поминального обрядового комплексу традиційної культури міста. Це індивідуальні імпровізовані промови, приурочені до похорону та поминальних днів.

Мета дослідження – здійснити науковий фольклористичний аналіз вищезгаданих глорифікаційних текстів, простежити їхню генезу, структуру, семантику і прагматику, жанрові ознаки, зв'язок з усною народною традицією (спорідненість із голосіннями та прозовим фольклором, використання традиційних фольклорних формул, ритуальних текстів).

Методи дослідження. У статті застосовано методи включеного спостереження, інтерв'ювання, описово-аналітичний, порівняльно-історичний, історико-генетичний та структурно-типологічний, функціональний та міждисциплінарний.

Джерельною базою стали як мої записи та спостереження, здійснені в кінці XX – на початку XX ст. (1980–2020-і) під час міських похоронів та поминок, так і матеріали із соціальних мереж, зокрема фото й відео похоронів загиблих військовослужбовців і видатних сучасників. Я була очевидицею та учасницею похоронів у містах Києві та Борисполі. Цьому сприяла багаторічна практика співу в хорі «Гомін» під керівництвом Леопольда Ященка (1986–1993) та в кліросному хорі Свято-Покровської Подільської церкви м. Києва (1997–2019). Отже, я була присутня на похоронах як видатних українців, так і простих киян. Важливим був запис у 2022–2024 роках поховально-поминального фольклорного комплексу, пов'язаного з похороном загиблого військовослужбовця Юрія Коваленка.

Отже, стаття являє собою узагальнення переважно власного емпіричного досвіду.

Основна частина. Для традиційного (сільського) похорону характерна така вербально-музична складова, як тексти оплакування, похоронні та поминальні пісні й псалми, багатство різноманітних наративних практик. Це насамперед спогади про покійника, розповіді про різні епізоди з його життя, фольклорна проза (снотлумачні наративи, билиці, бувальщини, демонологічні та міфологічні легенди) [21]. У міській культурі також існують елементи цієї традиції, однак паралельно із цим здавна побутує практика виголошення прощальних, надгробних та поминальних промов, які звучать під час похорону, зокрема й на траурному мітингу, і в храмі після відспівування, і на цвинтарі над ямою, і за поминальною трапезою в день похорону, на дев'ятини, сороковини та в річницю смерті. Це можуть бути як пафосні промови, так і теплі спогади рідних і друзів, колег по роботі, однопартійців, побратимів. Особливо це характерно для похоронів видатних представників української інтелігенції, а нині й для похоронів загиблих військовослужбовців. Ці імпровізовані промови в міській культурі функціонально замінили виконання похоронних пісень та псалмів, а частково й голосінь. Власне, голосіння актуалізувалися лише у зв'язку з похоронами загиблих воїнів (детальніше див: [15]).

Проте під впливом інтернету та ЗМІ, особливо в контексті російсько-української війни, розпочався процес зближення традицій сільської та міської культури, і в сільський побут поступово входять жалобні промови, які тут виголошують винятково на похоронах військовослужбовців під час траурного мітингу на площі, у храмі або на цвинтарі. Тоді виступають священники, родичі, військові побратими, представники місцевої влади. Так, під час похорону воїна-морпіха Сергія Сонька на площі Свободи с. Станіслав Херсонської області 18 січня 2017 року першим виступив військовий капелан

Сергій (Чудинович). Він промовив імпровізовану молитву: «Боже, вічний Боже, сотворителю всього! Упокій душу спочилого, хороброго воїна Сергія, бо він заповідь Твою – про любов, що немає більшої любові, аніж душу свою покласти за друзів своїх – зберіг. Він своє життя віддав за нашу країну і за наш народ. Тож зроби його сопричасником своєї Вічної благодості!». У промовах сільського голови та представника облдержадміністрації простежуються характерні для такого випадку мовні кліше: «Життя Сергія було, мов блискавка: таким же яскравим і таким же коротким. <...> Нині герой-земляк дивиться на нас із Вічності і каже: “Я зробив усе, що міг, тепер справа за Вами”»; «Він не встиг пожити, не встиг докохати, не залишив після себе дітей / <...> Ми низько вклоняємось шановним батькам героя – Тетяні Євгенівні та Миколі Віталійовичу за те, що виховали сина саме таким – людським, відважним, відповідальним» [7]. Утім імпровізовані траурні промови залишаються прерогативою міської культури.

Прерогатива міської культури. Фольклористи XIX–XX ст., увага яких зосереджувалася на традиційній культурі села, фіксують лише окремі формули-побажання та звертання до померлих, які промовлялися на обіді в день похорону або в різні поминальні дні: «Як тільки кому піднесуть чарку, той устає, бере чарку, хреститься і каже: “Царство йому небесне, легко йому лежать, пером землю держать; хай там собі царствує, а нам посилай, Боже, вік та здоров’я”» [38, с. 710]; «Під час поминок душу покійника звичайно поминають так: “Нехай з Богом (або зі святими) спочиває та нас не скоро до себе дожидає”» [3, с. 256]; «В честь покійників у нас справляють обіди з церковним помином, а частійше й без нього. Звичайно, як частують, то приказують: “Нехай Господь поставить страву (напій) перед душею небіжчика”» [39, с. 6]. Експедиція Павла Чубинського зафіксувала на Волині ритмізовані ритуальні тексти, які промовляють під час поминання померлих на цвинтарі у Фомину неділю: «На могилі кладуть

три або чотири яйця. Після закінчення “приватної” панахиди “господар” розбиває ці яйця об могильний хрест і віддає їх старцеві, приказуючи: “Помолись, дідусю, за умершого татуня, за умершую мамуню і за сеструню”. При цьому він повідомляє “дідові” імена своїх померлих родичів. Далі сім’я з родичами сідають колом на рідних могилах. Глава сім’ї примовляє: “Тут моя родинонька, тут моя мати, тут хутко буду й я спочивати” і викидає на могилу частину шкаралупок та кісточок “свяченого”; кидають на могилу “свячену” сіль, обкреслюють могилу “свяченою” крейдою і виливають чарку горілки, приказуючи: “Їжте, пийте, випивайте і нас, грішних, споминайте”. Після того кожен член сім’ї наливає повну чарку горілки і випиває до дна, приказуючи: “Дай нам, Боже, добре прожити цей рік і на прийшлий в добрім щасті панувати, а умершим царства Божого дочекати”¹. Поминають іще таким чином: на могилах христосуються з померлими, кидають яйця і говорять: “Святії родителі, ходіте до нас хліба й солі їсти”. Далі сідають на могилі і закушують. Після закуски, звертаючись до померлих родичів, говорять: “Наші рідняки, не поминайте лихом: чим хата багата, тим і рада”»² [37, с. 28–29].

Іван Беньковський у статті «Смерть, поховання та загробне життя в уявленнях і віруваннях народу», опублікованій 1896 року в журналі «Киевская старина», наводить цілу низку нормативних текстів – паремійних формул поминання померлих на Волині: «При згадці за померлих у нашого народу є звичай, якого свято й суворо дотримуються, кожного разу додавати: “Нехай йому (тобто покійнику) на тім світі легко згадається”, або: “Нехай йому легенько ікнеться”, або ж: “Нехай йому буде земля пером” (тобто легка, як пух), але найбільш уживана фраза: “Царство небесне, вічний покой”. Якщо кажуть про який-небудь злий вчинок або гріх якого-небудь покійника чи взагалі про яку-небудь померлу злу людину, то зазвичай додають фразу: “Нехай йому (покійнику) на тім світі Бог не пам’ятує” або: “Нехай йому на тім світі Бог простить”

(маються на увазі його злі діла). При всіх урочистих тостах в урочистих випадках, наприклад, коли п'ють горілку у великі свята, як Великдень, Різдво, “на вілію” та ін. – в традиції у селян пити не лише за живих, а разом і за померлих, поминати в усіх таких випадках і покійників. Той, хто п'є горілку в такому випадку, зазвичай говорить: “Дай нам, Боже, здоров'я, а померлим царство небесне (або “За здоров'я живих”)); при цьому іноді поіменно поминаються “померлі”: такому-то і такому-то “царство небесне”. Так поминають покійників і на всіх поминках за померлими» [3, с. 260]. Цей список цитат можна продовжувати.

Цінним є зауваження етнографа Леоніда Ленчевського стосовно поминального обіду в день похорону на Старокостянтинівщині: «За обідом про покійника намагаються не згадувати, а вже дають поради про облаштування господарства. Якщо ж умерла господиня, то чоловікові радять якнайшвидше оженитися, доводячи, як важко жити без господині» [23, с. 78]. Отже, бачимо, що у фіксаціях етнографів та фольклористів минулого жодним чином не згадуються промови під час сільського похорону або поминок.

Про паралельне існування в українській обрядовій культурі голосильної та панегіричної традицій як ознаки елітарної та загалом міської культури зауважує історик Олена Замура: «Народному світогляду були чужі вияви стриманої скорботи, яка, здається, у ХІХ ст. стала нормою тільки серед представників привілейованих кіл» [14, с. 237].

Побутування похоронних та поминальних промов саме в міському фольклорному середовищі підтверджують мої респонденти з різних міст. Про позитивне ставлення до такої традиції каже мешканець м. Ківерців Волинської області Віктор Приймак. З його розповіді випливає, що в маленьких містах така ритуальна поведінка характерна переважно для родин інтелігенції: «Ми були на поминках. *[Це в Ківерцях було?]* У Ківерцях. І в кафешці сіли всі. І кожен – сини, роди-

чі – всі встали і розказали про матір, про різні випадки, що в житті було, не формально, але багато всього. Це спогади, краще, що було в житті. *[Тобто ця традиція в містах є, навіть у райцентрах?]* Ну мало вже, мало! Вже дуже мало. *[Це раніше було чи лише тепер?]* І раніше, і тепер. На поминках. Так гарно сказали, ви знаєте, так воно приємно, що це про людину відзиваються, а неформально сіли випили, поцокались, не поцокались – і все. *[Цікаво, що в селах цього немає, а в райцентрах уже є.]* Нема, вже нема, вже я не бачив такого зараз. *[А коли це було?]* Ну от коли мати Петрова померла? Вже вона років з десяти... Ну правда, вони обоє з вищою освітою, син – професор академії, а мати вчителька була, а його діти теж, ерудовані діти, внучки київські вийшли, сказали... Вони самі з Києва. *[Значить, це все-таки притаманно інтелігенції?]* Він професор інституту, да. А простий народ так би не сказав. *[Тобто якщо ваші односельці ховають, то вони промов не кажуть?]* Ні. Всі стараються відмовчатися. Так мовчки ото посидять, вип'ють, “пом'янем!” – і все. Це на священника більше перекладають... Як кажуть, після попа молитву не поправляють – і всі після його вже мовчать»³.

Водночас у Києві це стало загальноприйнятим. При цьому простежується певна дифузія текстів, коли застільні жалобні промови непомітно переходять у жанр спогадів. Розповідає киянка Юлія Красуля: «Коли моєї клієнтки чоловік загинув на війні, то хоронили його на Берковцях. То ми сиділи всі, випили, спілкувались, його згадували, якою він був людиною. Родичі, жінка, дитина його... Тобто було таке! І ми весь час, десь пів дня, скільки ми просиділи, ми весь час якісь такі історії, що з ним пов'язано було, розповідали. Коли вони там познайомились, а от які були моменти, “а пам'ятаєш оце?” батьки його теж там сиділи, все згадували. Тобто ми спілкувались! Знову випили, там були військові з одного боку, які з ним були, а з цього боку родичі. Це був похорон військово-

го в серпні [дві тисячі] двадцять другого року, дуже близькі наші друзі»⁴.

Але ця традиція стосується не лише військовослужбовців, а й звичайних містян. Пригадую поминальний обід у день похорону киянки Віри Колесник 3 жовтня 2019 року. У ресторані зібралися близькі родичі: брати, сестри, діти, племінники. І кожен із них був налаштований на спогади; згадували не лише трагічні, а й кумедні випадки з її життя та життя родини, тому поминки були схожі більше на ювілей, ніж на жалобу. Аргументували це тим, що Віра Олексіївна була дуже веселою і життєрадісною людиною, тож «йї там буде приємніше, коли про неї в цей день говоритимуть з гумором»⁵. Усе це свідчить, що промови на похоронах і поминках є усною традицією, але не сільської, а міської культури.

Термінологія. Сучасні науковці активно використовують термін «комеморативний текст». Цей термін має досить широке значення й може включати різноманітні тексти, які виконують комеморативну функцію. Це й усні (голосіння, похоронні та поминальні пісні, снотлумачні наративи, спогади-меморати, історичні перекази, релігійні проповіді та офіційні промови на похоронах та поминальних акціях, усні інтерв'ю родичів та сусідів, учителів, односельців тощо), і писемні жанри (вірші комеморативного змісту (наприклад, комеморативна поезія на смерть Тараса Шевченка [12, с. 10–12, 15–16; 2, с. 16–23, 35–38]; такими ж віршами, роздрукованими й рукописними, була вкрита вулиця Інститутська після розстрілів на Майдані), епітафії, написи на пам'ятниках та меморіальних дошках, некрологи, листи, телеграми, публікації в соціальних мережах, а також візуальні та матеріальні форми меморіалізації тощо. Останнім часом з'явилася традиція демонструвати фото-, відеоряд про життя покійника, що я спостерігала під час похорону Євгена Сверстюка та Ярослава Мосіюка. Багато таких відеокліпів, присвячених пам'яті за-

гиблих військовослужбовців, поширюють у соціальних мережах.

Межі вербальних жанрів досить розмиті (скажімо, меморат не завжди буває коменоратом, а звичайний спогад про війну в контексті траурного мітингу або снотлумачний наратив, якщо він стосується пам'яті померлого, стає коменоратом, тобто змінює жанрові особливості); усе залежить від прагматики того чи іншого тексту в конкретному контексті. Семантично вони перебувають на межі між фольклором, усною історією та індивідуальною творчістю. Основна їх функція – коменорация, тобто збереження і трансляція пам'яті про людину, подію. Оскільки ж моя увага зосереджена винятково на одному жанрі: похоронні та поминальні промови, то я вживаю і більш конкретні для кожного різновиду текстів терміни. У різних джерелах можна натрапити на різні терміни на позначення цього комунікативного явища. Це «прощальна», «надгробна», «жалобна», «траурна», «похоронна», «поминальна» промова, «імпрровізована промова», «промова над померлим», «промова на похороні», «прощальна мова», «прощальна мова на похоронах», «прощальне слово», «останнє слово», «надгробне слово», «слово над гробом», «поминальне слово», «застільна промова», «жалобний тост», «поминальний тост», «розгорнутий тост», «некролог» тощо. Така різноманітність вживаних термінів пов'язана з різним часом та місцем виголошення промов, що зумовлює й різноманітність змісту та прагматики цих текстів. Тобто всередині цього жанру простежується певна диференціація текстів, розподіл їх функцій: прощання, поминання, заспокоєння і підтримка рідних, консолідація та солідаризація певної спільноти, родини.

Ознаки фольклорності. Чому я вважаю ці тексти вартими уваги фольклориста? Насамперед тому, що вони створюються, як і фольклорні прозові тексти, у процесі виконання шляхом імпрровізації, але за певними канонами. Це індивідуальні

одноразові тексти, які складаються з усталених структурних елементів і відображають ментальні та світоглядні стереотипи українців.

Практика виголошення таких промов у контексті міського похорону давно вже стала традицією, коріння якої сягає в козацьку добу, а може, і глибше. Ця традиція була стійкою вже в середині XIX ст., принаймні мені на сьогодні відомі фіксації таких промов або згадки про їх виголошення чи заборону під час похоронів Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки, Івана Нечуя-Левицького, Ольги Кобилянської, героїв Крут та ін. І це зовсім не пов'язано із занепадом традиції оплакування чи наративної традиції в місті. Навпаки, вони існують паралельно, іноді автономно, але здебільшого доповнюють одна одну. Так, наприклад, під час поминання 12 серпня 2022 року загиблого військовослужбовця, киянина Юрія Коваленка, за поминальним столом одна з родичок, пані Валентина Деренчук, розповідала сни не лише про загиблого воїна, а й про свого давно померлого батька. Снотлумачний наратив став тим ядром, навколо якого вибудувалася поминальна промова-тост: «Мені двічі вже снився Юра. Снилися обставини бою, в якому його не стало. І ви розумієте, я ні перший раз, ні другий раз я не додивилася цей сон до кінця, тому що я *(плаче)* прокидалась і схоплювалася в такому жахові... Я думаю, що він хотів щось сказати. І я цей сон обов'язково додивлюсь. І я знаю, що він хотів сказати! Я знаю. Юра! Я дочекаюся! Ти скажеш мені! *(звертається до вдови)* А тобі, Тома, хочу сказати: “Пам'ятай: ми у тебе є! І ти можеш на нас розраховувати. Те, що ми зможемо для тебе, ми зробимо. Царство Небесне!”»⁶.

Мати загиблого неодноразово розповідала сни про сина. Інколи в час похорону можна почути навіть анекдоти, які виконують роль засобу для зняття стресу (в моїй практиці було кілька випадків, коли їх розповідали в автобусі по дорозі з кладовища), веселі спогади про померлого. При цьому мате-

рі, дружини, доньки загиблих воїнів не припиняють голосити навіть під час траурного мітингу [33].

По-друге, і це головне – у цих текстах відображені *традиційні світоглядні уявлення* про загробне життя, про душу померлого, про нерозривний зв'язок між живими і померлими. Учасники похорону вірять, що покійник їх чує і бачить. У промовах часто звертаються до нього зі словами вдячності, смутку, з побажаннями, тобто використовують певну ритуальну мову й ритуальні тексти. Так, наприклад, характерною рисою «слів» (промов) над гробом Тараса Шевченка була розмова з мертвим поетом, як із живим. Так зверталися до нього Пантелеймон Куліш, Микола Костомаров, Василь Білозерський: «Боявся єси, Тарасе, що вмиреш на чужині між чужими людьми. Отже, ні! Посеред рідної великої семьї спочив ти одпочинком вічним. Ні в кого з українців не було такої семьї, як у тебе, нікого так, як тебе, на той світ не проводжали. Були в нас на Вкраїні великі воїни, були великі правителі, а ти став вищим всіх їх» (Куліш) [12, с. 6]. «А як же котрі з нас похилиятця або відцураютьця од твого великого завіту, то відцурайся й ти від них, Тарасе, бо то не твої діти. <...> Бач, Тарасе, яка тісенька купка зібралась біля тебе: оце вже твої щирі діти прийшли сказати тобі останнє велике спасибі. Благослови ж нас, батьку, кінчать те велике діло, що обілляв ти гіркими сльозами» (Костомаров) [2, с. 28]. Друзі поета вірили в те, що він їх чує і бачить: «Обізваємось до тебе, батьку, ще раз нашою рідною материнською мовою, що нею ти проспівав на всю Україну свої думи пророчі, що нею розважав пекучу тугу свого чистого серця і лив у наші думи огонь святий. Підіймем до тебе свою тиху лагідну річ, рідна та щира, самим серцем проказана, дійде вона до тебе, ти і мертвий її почуєш» (Білозерський) [12, с. 7]. Тому при гробі поета Пантелеймон Куліш від імені всієї громади дав обітницю виконати його заповіт і поховати поета над Дніпром, а Василь Білозерський просить благословення на подальшу жертвовну працю в ім'я України: «Одди-

хай, батьку, по твоїм життю тяжким, а нас, молодих, благослови на неустанну роботу для добра України і всього світу» [12, с. 7]. Так само зверталися до поета, як до живого, В. Хорошевський, Ф. Хартахай та інші промовці [12, с. 8]. І ця традиція нині продовжується.

Цікава в цьому плані поминальна промова вже згадуваної пані Валентини Деренчук на сороковинах після загибелі Юрія Коваленка. Вона репрезентує залишки давніх анімістичних уявлень про перетворення душі людини в предмети навколишнього світу, природи. Нам пощастило зробити повторний запис цієї розповіді через два з половиною роки після події: «Це дев'ять днів було, і нам Тома давала вазони, орхідейки, на згадку про Юру. <...> І він випустив відразу три стрілки. Так гарно цвів! І він кожного року цвіте! Кожного року! Я дуже люблю цей вазон. Він постійно радує своїм цвітом, і таким розкішним. І з ним можна побалакати навіть. Я його і Юрою назвала... Юрчиком назвала... І всі знають, що це Юрчик мій. І з ним добре говорити, бо він вміє слухати. Оце собі балакаю з ним часом... Він стоїть собі, виглядає в вікно, на вулицю <...> І я весь час дивлюсь, згадую... І він якби віддячує своїм розкішним цвітом. Дуже гарний! От така історія. Нічого особливого – але для мене це знаково»⁷.

Тут також, як і у фольклорних текстах, присутні **елементи ідеалізації та міфологізації покійника**, а в разі загибелі військовослужбовців саме внаслідок виголошення таких імпровізованих промов відбувається процес їх героїзації в суспільстві. Наприклад, під час похорону Юрія Коваленка 5 серпня 2022 року одна зі своячок сказала: «Кожен із нас жертвує щось заради перемоги. Хтось кошти, хтось автомобіль, хтось харчові продукти. А Юра віддав не гроші, не дім, не машину, а найцінніше, що в нього було, – життя. Немає більшого вияву любові, ніж покласти голову в бою за Україну. І я вірю, що всі полегли воїни йдуть одразу до Раю. Сьогодні плаче не лише мати. Сьогодні за своїм сином плаче вся Україна»⁸. Подібні

мотиви звучали й у промовах матері, батька, друзів, військових побратимів під час поминальної трапези в дні дев'ятин, сороковин та роковин загибелі воїна: він був найкращим, він герой, він був ангелом Божим: «Загинув син. Він у мене був один-єдиний, це був син від Бога. Ви розумієте, він був як ангел Божий, він усім допомагав... Він у мене загинув як герой України. Я ним пишалася за життя»⁹; «Він був надзвичайно якийсь неземний, якийсь не од світу цього. Таких людей дуже мало. Всі це зазначали: він був особливий. Надзвичайно добрий, надзвичайно розумний, надзвичайно шляхетний, надзвичайно тонкий і чуттєвий, відчував біль кожного і всім хотів допомогти. Всюди, де він був потрібен, він був вчасно»¹⁰; «Загинув мій син, і я думаю, чого ж Бог так зробив, що забрав найкращу людину? Невже це Йому там треба мого сина? А інші говорять, вже навіть моя родина, що мій син пішов до Бога, щоб з Богом домовитися, щоб війна закінчилась. І бачите, як тільки падлючі ці москалі вбили мого сина, на наступний день Байден підписав документи, щоб дати таку зброю, що захистить Україну»¹¹.

За моїми спостереженнями, така героїзація надзвичайно важлива в перші дні після загибелі сина, чоловіка, побратима, земляка, адже вона виконує насамперед терапевтичну функцію як для родини, так і для всієї спільноти. Мені трапилося спостерігати, як убита горем мати Юрія Коваленка немов ожила від пафосних слів про її сина. Родичі зауважили, що єдине, що її тримає на світі, це усвідомлення того, що її син герой, що це велика втрата не лише для неї, а й для всієї України. Тож не дивно, що з часом вона буквально повторювала основні меседжі цих промов, які вона сприйняла буквально: «Мій син герой», «За ним плаче вся Україна», «Він при житті міг з усіма про все домовитись – отже, він відійшов до Раю, щоб домовитися з Богом, щоб припинилася війна, щоб нам дали зброю»¹². Звеличення подвигу героя та подвигу його батьків, високий стиль мовлення, патріотичний пафос за змістом на-

ближають глорифікаційні промови до героїчного епосу та величального фольклору.

Крім того, ці усталені тексти часто включають характерні для похоронної традиції **фольклорні мотиви і формули**. Так, на похороні Марії Миколайчук 3 лютого 2023 року під час поминального обіду неодноразово повторювалася думка про те, що сьогодні вона прийшла до Івана, і тепер нарешті вони, після довгої розлуки, знову разом. Інша думка, яку висловлювали учасники трапези, це та, що Марічка завжди дуже гарно приймала гостей і щедро накривала столи, що довкола неї завжди панувала неповторна атмосфера, що в день похорону відчували в усьому її присутність¹³.

Такі висловлювання мені неодноразово доводилося чути на будь-якому похороні й у селі, і в місті. «Завжди присутнє відчуття, що Юра десь поруч. Наче він десь відлучився у від'їзду, скоро буде. От як Тома приїжджала у гості, ми наче там сидимо на кухні, а Юра десь прибирає у сауні. Оце ніби він десь тут поруч, він усе баче, але зараз до його не можна»¹⁴.

Гадаю, не варто доводити спорідненість цих глорифікаційних текстів із фольклорною прозою – меморатами, фабулатами, бувальщинами, народними оповіданнями, навіть сноглумачними наративами, жартами й анекдотами. Адже вони часто включають елементи або й цілі сюжети цих фольклорних жанрів. «У нас тоже, коли Серьожу хоронили, мого сина, так точно так же от за столом сиділи і вспоминали. Такі моменти інтересні! Один такий був друг присутній там, видний такий мужчина, а вони ж любітелі були на охоту-то їздить колись, він і рибачить любив, но вони на охоту. І от оцей момент і вспоминали. Як він такий з юмором був... І таку інтересну якусь історію, шо хтось там чи злився шось, чи возмущався – і вдруг, каже, переходять десь там, вода і раз каже – і в нього випадає мобільний! А Серьожа значить каже: “Ото, каже, бачиш! Так, каже, обідився навіть телефон на тебе, шо в воду од тебе втік, рішив тебе оставить!” – отакі моменти от. Всьо

времня сиділи, встинали, обсуджали, шо де не був, він такий був юморний... [Це просто на похороні?] На похороні, я так сиділа, оце чула, такі востомінанія хароші... Він був дуже добрий»¹⁵.

Що ж стосується формул, то для висловлення підтримки і співчуття прийнято вживати такі сталі побажання, як «Царство Небесне», «вічна і світла пам'ять», «земля пухом», «хай Господь упокоїть душу», «хай спочиває з миром / з Богом», «вічний спокій», «він назавжди залишиться в серці», «прийміть мої щирі співчуття», «хай Господь дасть вам сили пережити це горе» тощо. По суті, це ритуальні тексти. Як правило, їх промовляють після закінчення поминальної трапези під час прощання з рідними: для цього вони стають в кінці столу й приймають співчуття від кожного учасника похорону. Ці формули звернені до родичів і супроводжуються обіймами або стисканням рук. Така практика особливо важлива під час похорону військовослужбовців. Висловлення співчуття, солідарності з родиною, запевнення в тому, що будуть пам'ятати загиблого та не залишать у горі його сім'ю, виконує і терапевтичну, і консолідуючу функцію.

На похоронах та поминках загиблих військовослужбовців до традиційних формул часто додаються слова вдячності, слогани Майдану та ін.: «Царство йому Небесне і земля пухом»; «Вічна пам'ять. Він дійсно живий. Світла пам'ять йому»; «Царство Небесне йому. Пам'ятайте його»; «Пом'янемо його. Честь герою!»; «Царство Небесне, Юра, дякую за все»; «Світла пам'ять. Спочивай з миром, дорогий друже»; «Юрію, ми тебе пам'ятаємо, ми тобі вдячні й будемо завжди тебе пам'ятати. Герої не вмирають!»; «Він був героєм, він загинув як герой. Царство йому Небесне і вічна слава, вічна слава йому»; «Нехай спочиває з миром, Царство йому Небесне, життя вічне, а в наших серцях і помислах світла і вічна пам'ять. Слава Україні! Герої не вмирають!»

Мати загиблого військовослужбовця у своїх промовах також використовувала не лише усталені фольклорні формули («Будьте всі здорові, щоб ніхто такого горя не знав, як я»), а й усні слогани, які часто звучали на демонстраціях: «Він – герой України. Давайте встанемо всі й герою, моему синові, тричі скажемо: “Слава! Слава! Слава!”. Нехай він спочиває з Богом»; «Давайте всі вип’ємо, не цокаючись, за нашу перемогу, за всіх наших героїв, яких немає і які ще борються за Україну, за померлих і за живих. Нехай всі наші хлопці прийдуть живими, здоровими, щоб матері не плакали за своїми синами і щоб діти не залишалися сиротами. Будьте всі здорові і пам’ятайте про мого сина. Випийте стоячи до дна за здоров’я усіх. Героям слава! Тричі: Слава! Слава! Слава!»

Генетична спорідненість із голосіннями. Найголовнішою ознакою, яка об’єднує ці два жанри, є імпровізація на основі певних усталених фольклорних формул. Крім неї, як побачимо далі, виступає і спільність прагматики цих текстів, а саме функції оплакування, комунікації з померлим, поминання, заспокоєння, а в разі загибелі військовослужбовця ще й інформативна та консолідуюча. Вони водночас виконують і функцію прощання, бо часто під час таких промов просять прощення в покійного або від імені покійного. Терапевтична функція спрямована не лише на родину померлого. Цими промовами, як і плачем, «полегшують душу» ті, хто їх виголошує на цвинтарі, у храмі, за трапезою. Власне, це і є плач, але не жіночий, а чоловічий, бо ж функції чоловіків та жінок під час похорону розділялися: жінки створювали вербально-музичний, а чоловіки вербальний текст. Так, наприклад, чоловічі промови функціонально замінили жіночі голосіння над гробом Тараса Шевченка в Петербурзі.

Уже в кінці XIX ст. фольклорист-аматор, священник Іван Беньковський звернув увагу на імпровізаційну природу голосіння. Під час похорону в с. Григорівка Старокостянтинівського повіту одна з голосильниць «не гірше за якого-не-

будь барда чи поета складала імпрровізацію, в якій вихваляла свого батька і водночас описувала всю тяжкість утрати від його смерті» [3, с. 251]. В іншому місці автор зауважує: «Кожен, оплакуючи померлого, сам створює імпрровізацію, пристосовуючись до випадку та обставин, як хто може і вміє» [3, с. 252]. На одноразовість тексту плачу та індивідуальну його імпрровізацію вказує й сучасна дослідниця голосильної традиції Оксана Микитенко в монографії «Балкано-слов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика» (2010): «У кожному домі кожного померлого інакше оплакують, і те, що сьогодні плакальниця придумає й висловить, назавтра забудеться» [24, с. 110].

Стосовно **комунікації з покійником**. Якщо в голосіннях безпосереднім адресатом є покійник, то адресатами траурної / поминальної промови можуть бути і покійник, і родина, і вся Україна. Важливо й те, що тексти таких промов опосередковано виконують функцію оплакування там, де немає традиції голосити. Яскравим прикладом спорідненості цих жанрів може бути надгробне слово етнографа Феоктиста Хартахая на похороні Тараса Шевченка, яке включає багато мотивів голосінь. Власне, це і є справжній чоловічий плач за померлим другом: «Довго тебе, тату, на Україну вижидали, як дощину майового ждали – тепер перестануть. Як сонечко ясне, що з-за чорних хмар визирає, показувавсь ти на рідній землі, та не довго в їй витав, усе тебе доля на чужину закликала – і очі на чужині закрила, в чужій землі, в чужій труні тіло поховала. Спи ж, тату, поки правда з кривдою силу мірять буде, поки правда запанує на світі» [12, с. 14]. Водночас Ф. Хартахай оплакує осиротілу матір-Україну: «Сумно і страшно вимовить: “Тарас Григорович умер!” а ще страшніше сказати: “На чужій чужині!” Україно, мати наша, де твоя утіха, де витає і що тепер робе?.. Зомлили ніженьки, що по світі носили, зложились рученьки, що тобі служили, закрились

карі очі, що на тебе, любуючи й сумуючи, гляділи, минулися думи і пісні!» [12, с. 14].

Опубліковані нижче «Голосіння Українок», одне з яких традиційне – «Голосіння сестри за братом», а інше – стилізація під фольклор Ганни Барвінок, дуже добре передають настрій, переживання і глибокий жаль: «Боже! Розів'ються садочки, – а тебе, мій голубе, і не буде! Защобече соловейко, закує зозуля – а тебе, наш жалібнику, і не почуєш... З якої ж сторони тебе, наше сонце, вітати? Їсти і пити не будем, – тебе, сирітський наш батеньку, будем виглядати» [12, с. 16].

Співзвучне з голосіннями і прощальне слово матері з Вінниччини над гробом загиблого сина. Цей текст є водночас і промовою, зверненою до односельців, і голосінням, зверненим до сина, і молитвою до Бога та ясного сонця: «Люди добрі! Простіть мого Сашу, може, він комусь щось погане сказав, може, когось обідив, когось обійшов увагою... Простіть його, я вас прошу... Но він був дуже добра людина. Він найкращий. Він мій, єдиний. Він назавжди залишиться моїм хлопчиком. Скільки би йому років не було. Хлопчик мій... Прости мене, що я тебе не зберегла... Прости мене, що я тобі таку дорогу [приготувала]... Прости мене, сину мій!.. Прости мене! Прости! Прости!.. Дитино моя мила!.. Божечку мій, прости... Господи, помістничку мій, я прошу Тебе, прости... Сонечко таке світить, – освіти йому дорогу його... Божечку, візьми його в Своє Царство Небесне!.. Візьми його в Рай! Пожалуста! Я прошу тебе, Боженьку! Візьми його до Себе! Не лиши мою дитиночку! Мій синочок! Дякую тобі за всі твої роки! За кожен день, за кожную хвилиночку, яку я з тобою провела, дякую тобі, синочичок... Дякую. Ти просив мене бути сильною. Я буду сильною заради тебе. Заради тебе, синочок! Я буду до тебе приходити, синочичок мій милий... Я тебе дуже люблю! Прощай, синочку. Прощай, мій хлопчику... Прощай!.. *[припадає головою до рук сина]*» [26].

Гене́за традиції. Як відомо, надгробні промови (панегірики), що прославляли подвиги померлих, виголошували ще в Стародавньому Єгипті. Цей звичай запозичили греки та римляни. Надгробні промови римлян також були хвалебного змісту («Про мертвих або добре, або нічого» («*De mortuis aut bene, aut nihil*»)). Зокрема, вони виголошувались на честь полеглих воїнів. Метою цих промов було надихнути живих на нові подвиги для захисту Батьківщини, тобто, кажучи сучасною мовою, організувати додаткову мобілізацію до війська. Ця традиція набула розквіту в середньовіччі й через західно-європейські країни поширилася в Україну у вигляді хвалебної поезії не лише мертвим, але й живим. Це важлива складова давньої української літератури XVII–XVIII ст. [28]¹⁶.

Традиція говорити надгробне слово або зачитувати промови під час похорону була поширена в середовищі української козацької еліти й збереглася в родинях їхніх нащадків. А такими були Антоновичі, Білозерські, Горленки, Грушівські, Дорошенки, Драгоманови, Забіли, Закревські, Квітки, Лисенки, Максимовичі, Марковичі, Милорадовичі, Старицькі, Стороженки, Тарновські, Тобілевичі, Ханенки, Чубинські та ін. Тож не дивно, що вона стала нормою в середині XIX ст. переважно на похоронах тогочасної української еліти.

Багато відомостей про це знаходимо, зокрема, у спогадах учасників та очевидців похорону Тараса Шевченка та переповнення його в Україні. Біографи поета згадують про зворушливі промови Пантелеймона Куліша, Миколи Костомарова, Василя Білозерського, Михайла Чалого, Михайла Драгоманова, Володимира Антоновича, Каленика Шейковського та ін. І якраз Пантелеймон Куліш в одній із промов наголосив на тому, що й Тарас Шевченко є представником козацького роду і що хоронити його слід за давнім козацьким звичаєм: «Що се ти, батьку Тарасе, од'їжджаєш на Україну без червоної китайки, заслуги козацької? Чим же ти нижчий од козацьких лицарів, що червоною китайкою вкривалися, заслугою козацькою

пишалися? Ні один вільний предок твій, Тарасе, не сходив з сего світу без сеї останньої честі» [27].

Перші шість промов були виголошені 28 лютого в церкві Святої великомучениці Катерини в Петербурзькій академії мистецтв одразу ж після панахиди, а інші – на Смоленському цвинтарі. Більшість із них були пройняті не лише тугою, але й пафосом, власне, у них була надана перша оцінка життя і творчості поета, його значення для України та всього слов'янського світу [12, с. 5–9; 12–15]. М. Костомаров та П. Куліш виголосили прощальне слово на кладовищі 26 квітня 1861 року, в день проводів поета в Україну [2, с. 27–35]. Є відомості про виголошення або зачитування промов і віршів під час зустрічі поета в Україні, зокрема, 6 травня у лісі поблизу Микільської Слобідки, 7 травня, дорогою від церкви Різдва Христового до пароплава, по дорозі до Канева і в самому Каневі. Очевидці повідомляють про незліченну кількість промов і віршів, які зачитували переважно студенти [27; 19, с. 594]. Окремі промови викликали сенсацію та овації серед слухачів. Тому поліція та губернатори вважали за доцільне їх заборонити. Мовні кліше із цих перших оцінних промов стали ключовими стереотипами українців у сприйманні постаті Тараса Шевченка, які існують і дотепер: «батько українського народу, «батько нації», «батько Тарас».

Очевидно, звідси пішла традиція зачитування або усного виголошення промов та віршів під час похорону видатних українців: письменників, композиторів, митців, учених, державних і громадських діячів. Скажімо, на похороні Івана Франка 31 травня 1916 року, який організувало НТШ, до 10-ї години вечора виголошували промови від різних товариств і спілок [30]. Те саме відбувалося на похороні Івана Нечуя-Левицького в Києві 4 квітня 1918 року [1]. На перепохованні Василя Стуса 19 листопада 1989 року виступили В'ячеслав Чорновіл, Іван Драч, Михайлина Коцюбинська та інші діячі. Сьогодні це усталена традиція.

Прагматика публічних промов на похоронах українських діячів, особливо в часи панування чужинців, значно відрізняється від тих, які говорять на похоронах пересічних громадян. Ці промови протягом XIX–XX ст. були формою протесту проти російського самодержавства, маніфестацією українства, засобом пробудження національної самосвідомості та консолідації розпорошеної між двома імперіями української нації, засобом боротьби за Єдину Соборну Незалежну Україну. Часто похоронні процесії, як, наприклад, похорон Лесі Українки, Івана Франка, Миколи Лисенка, Володимира Івасюка, Василя Стуса, перетворювалися на масову маніфестацію та виливалися у мітинги протесту проти існуючого режиму. Так, промови на похороні Данила Щербаківського були потрактовані в ГПУ як «антирадянські». Згодом чимало учасників похорону були репресовані [11]. Під час поховання Володимира Івасюка на Личаківському цвинтарі у Львові (22 травня 1979 р.) виголошувалися промови та вірші, основним мотивом яких був протест проти свавілля радянської влади. Через ці виступи чимало львівських поетів та письменників опинилися в опалі, кілька потрапило за ґрати [31]. Тому в усі часи офіційна влада намагалася заборонити виголошення промов. Наприклад, поліція заборонила промови на похороні Лесі Українки в Києві 8 серпня 1913 року. Протест проти цієї заборони народ висловив тим, що співав на могилі поетеси [29]. Заборонені були промови на похороні Ольги Кобилянської 23 березня 1942 року в Чернівцях [34].

Висновки. Практика виголошення усних імпровізованих похоронних та поминальних промов є однією з форм комеморації, характерною виключно для міської культурної традиції. Семантично вони перебувають на межі між фольклором, біографічним наративом та індивідуальною творчістю. У міській традиції вони функціонально замінюють голосіння, з якими мають генетичну та типологічну спорідненість. Спільними ознаками цих жанрів є індивідуальна імпровіза-

ція та прагматика, а саме функції оплакування, прощання, комунікації з померлим, поминання, заспокоєння, інформативна та консолідуюча. Проте є також певна відмінність між цими жанрами, яка стосується не лише форми і структури текстів. Якщо в голосіннях безпосереднім адресатом є покійник, то адресатами траурної / поминальної промови можуть бути і покійник, і родина, і вся Україна.

Ознаки фольклорності глорифікаційних текстів: усна імпровізація, усталена структура (виділяється шаблонний початок і кінець); відображення традиційних світоглядних уявлень та ментальних стереотипів; включення характерних для похоронно-поминального комплексу фольклорних мотивів і формул; спорідненість із фольклорною прозою – меморатами, фабулатами, бувальщинами, народними оповіданнями, спогадами, героїчними легендами (часто включають у текст елементи або й цілі сюжети цих фольклорних жанрів, зокрема бувальщин, снотлумачних наративів, навіть анекдотів); використання традиційних фольклорних формул, ритуальної мови й ритуальних текстів (формули співчуття, прощання, напучення, побажання, величання); наявність елементів ідеалізації, героїзації та міфологізації покійника (звеличення подвигу героя, патріотичний пафос наближають глорифікаційні промови до героїчного епосу та величального фольклору).

Традиція говорити надгробне слово або зачитувати промови під час похорону була відома вже в козацькі часи, актуалізувалася в другій половині XIX ст., зокрема під час похорону в Петербурзі та перепоховання в Україні Тараса Шевченка. Звідси поширився звичай зачитувати або усно виголошувати промови та вірші під час похорону видатних українських особистостей: письменників, композиторів, державних і громадських діячів, представників наукових товариств та творчих спілок. Прагматика публічних промов на їхніх похоронах інша. У XIX–XXI ст. вони стали формою

протесту проти російського самодержавства, маніфестацією українства, засобом пробудження національної самосвідомості та консолідації розпорошеної між двома імперіями української нації, засобом боротьби за Єдину Соборну Незалежну Україну.

Перспективи дослідження. У статті використано лише незначну частку зібраного першоджерельного матеріалу. Тож є перспектива глибокого й усебічного дослідження вербальної та музичної складової як традиційного сільського, так і сучасного міського похорону. Цікавою проблемою є дослідження наративних практик сучасного похорону, зокрема міського, ролі традиції та імпровізації в поминально-поховальному комплексі, генези деяких елементів ритуалу, відображення козацького похорону в народних думках та піснях. Ще одна важлива проблема – предметний код сучасного похорону, його семантика і прагматика, традиційні та нові похоронні атрибути в сучасному побуті села і міста.

ПРИМІТКИ

¹ Зафіксовано в с. Івання Дубенського повіту (нині с. Іванне Дубенського р-ну Рівненської обл.).

² Зафіксовано в с. Малі Дедеркали Кременецького повіту (нині с. Малі Дедеркали Кременецького р-ну Тернопільської обл.).

³ Записано в Києві від подружжя Віктора та Валентини Приймаків, мешканців м. Ківерців Волинської обл.

⁴ Записано в Києві від Юлії Юріївни Красулі, 1980 р. н.

⁵ Самозапис із пам'яті. Пригадую, як молодші брати та племінники розповідали, що весь їхній рід дуже веселий, і що, наприклад, вони так само насміялися на похороні «тітки Ліди», згадуючи її дотепні витівки.

⁶ Записано 12 серпня 2022 р. в м. Києві від Валентини Миколаївни Деренчук, 1960 р. н.

⁷ Записано в м. Києві від Валентини Миколаївни Деренчук, 1960 р. н.

⁸ Записано 5 серпня 2022 р. в м. Києві на Лісовому цвинтарі під час похорону військовослужбовця Юрія Коваленка.

⁹ Записано 12 серпня 2022 р. в м. Києві від Надії Іванівни Коваленко, 1952 р. н.

¹⁰ Записано 10 вересня 2022 р. в м. Києві від Ніни Миколаївни Макарової, 1964 р. н.

¹¹ Записано 30 липня 2023 р. в м. Києві від Надії Іванівни Коваленко, 1952 р. н.

¹² Записано 10 вересня 2022 р. в м. Києві від Надії Іванівни Коваленко, 1952 р. н.

¹³ Записано 3 лютого 2023 р. в м. Києві.

¹⁴ Записано 30 липня 2023 р. в м. Києві від Анатолія Григоровича Денисенка, 1948 р. н.

¹⁵ Записано в м. Києві від Інни Василівни Красулі, 1953 р. н.

¹⁶ Щиро дякую своїй колезі, пані Ірині Коваль-Фучило, яка спрямувала мене до першоджерела цієї традиції.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Andriy Kovalov. Ці чотири світлини... URL : <https://www.facebook.com/andriy.kovalov> (дата звернення 01.05.2024).

2. Белозерский В. Значение Шевченка для Украины. Проводы тела его в Украину из Петербурга. *Основа*. 1861. № 6. С. 1–38.

3. Беньковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованию народа. *Киевская старина*. 1896. № 9. С. 229–261.

4. Боряк О. «Як янгол вестиме до Бога...»: поховальна обрядовість українсько-білоруського пограниччя : монографія. Київ : ДІА, 2021. 352 с. (Студії та матеріали з культурної антропології Українського Полісся. Вип. 1).

5. Боса Л. Ландшафт як дзеркало спогадів: сучасні меморіальні практики наддніпрянців у контексті постколоніальних студій (за польовими матеріалами). *Народна творчість та етнологія*. 2021. № 4 (392). С. 17–27. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2021.04.017>.

6. Боса Л. Місця пам'яті втраченого ландшафту та сучасні комеморативні практики населення Наддніпрянщини (за польовими матеріалами). *Українське козацтво в етнокультурному просторі Наддніпрянщини*. 36. наукових пр. / редкол.: Н. М. Буланова (відп. ред.) та ін. Нікополь : Принт-хаус Римм, 2015. С. 5–21.

7. Герой загинув заради життя. URL : https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid02D1iV9qEH4wY6tEc7onzdWxNeGdvV1r1kwbtyny1Sxp7dAKs9aJWNtzrkGxVqeSnGl&id=100003297199866 (дата звернення 01.05.2024).

8. Примич М. Сучасне повсякдення людей літнього віку (український досвід Канади). *Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження : у 5 т.* / [наук. ред. М. Примич]. Київ : Дуліби, 2015. Т. 5. Старість. Смерть. Культура шанування небіжчиків. С. 117–136.

9. Гузій Р. З народної танатології: карпатознавчі розсліди. Львів, 2007. 352 с.

10. Гузій Р. Похоронна обрядовість українців Карпат. *Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження : у 5 т.* / [наук. ред. М. Примич]. Київ : Дуліби, 2015. Т. 5. Старість. Смерть. Культура шанування небіжчиків. С. 239–252.

11. Данило Щербаківський. URL : https://uahistory.com/topics/famous_people/8413 (дата звернення 01.05.2024).

12. Жемчужников Л. Воспоминание о Шевченке, его смерть и погребение. *Основа*. 1861. № 3. С. 1–21.

13. Зайцев П. Життя Тараса Шевченка. Київ : Обереги, 1994. 456 с.

14. Замура О. Боротьба за символічний контроль над смертю (ранньо-модерне українське суспільство). *Народна культура українців: життєвий цикл людини : історико-етнологічне дослідження : у 5 т.* / [наук. ред. М. Примич]. Київ : Дуліби, 2015. Т. 5. Старість. Смерть. Культура шанування небіжчиків. С. 208–238.

15. Іваннікова Л. Сучасний похорон у контексті російсько-української війни: оплакування загиблих військовослужбовців. *Слов'янський світ*. 2023. Вип. 22. С. 3–31. DOI: <https://doi.org/10.15407/slavicworld2023.22.003>.

16. Коваль-Фучило І. (упоряд.) Голосіння / НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2012. 792 с.

17. Коваль-Фучило І. Українські голосіння: антропологія традиції, поетика тексту / наук. ред. В. Івашків ; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2014. 360 с.

18. Коваль-Фучило І. Сучасні комеморативні практики переселенців із загоплених сіл (Київська, Хмельницька, Чернігівська області). *Сіверянський літопис*. 2021. № 2 (158). С. 123–133. URL : http://www.siver-litopis.sn.ua/arh/2021/Siver_litopis_02_2021.pdf.

19. Кониський О. Тарас Шевченко-Грушівський. Хроніка його життя. Київ : Дніпро, 1991. 701 с.

20. Конобродська В. Поліський поховальний і поминальні обряди. *Етнологістичні студії*. Житомир : Полісся, 2007. Т. 1. 356 с.

21. Конобродська В. Семантика нічного пильнування біля померлого у тексті поліського поховального обряду. *Волинь–Житомирищина. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем*. Житомир, 2002. С. 26–41.

22. Краси́ков М. Віщування смерті (до розуміння української народної танатології). *Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження* : у 5 т. / [наук. ред. М. Примич]. Київ : Дуліби, 2015. Т. 5. Старість. Смерть. Культура шанування небіжчиків. С. 173–207.

23. Ленчевский Л. Похоронные обряды и поверья в Староконстан. у. Волынской губ. *Киевская старина*. 1899. №. 7. С. 70–78.

24. Микитенко О. Балкано-слов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика. Київ : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2010. 424 с.

25. Микитенко О. Сербські голосіння: поетичний та історико-географічний аналіз. Київ : Наукова думка, 1992. 150 с.

26. Молилася за сина всім святим... URL : <https://www.facebook.com/reel/450100427448864> (дата звернення 01.05.2024).

27. Орлова Н. Смерть, похорон і перепоховання в Україні. *Шевченківська енциклопедія* : у 6 т. Т. 5. Пе–С / голов. ред. М. Г. Жулинський. Київ : Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка, 2015. С. 852–862.

28. Панегірик. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B0%D0%BD%D0%B5%D0%B3%D1%96%D1%80%D0%B8%D0%BA>.

29. Поліція заборонила промови на похоронах письменниці URL : https://gazeta.ua/articles/history/_policiya-zaboronila-promovi-na-pohoronah-pismennici/978110 (дата звернення 01.05.2024).

30. Похорон Івана Франка (1916). URL : <https://city-as-stage.lvivcenter.org/articles/pokhoron-ivana-franka/> (дата звернення 01.05.2024).

31. Прокопович Людмила. 22 травня 1979 року... URL : <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1310305192883720&set=a.154740671773517> (дата звернення 01.05.2024).

32. Скальковский А. Похороны запорожца в 1772 году. *Киевская старина*. 1898. № 2. С. 43–47.

33. Сьогодні вшанували загиблого воїна. URL : <https://www.facebook.com/demi.lune.od/videos/1113192227225355> (дата звернення 01.05.2024).

34. Фещук Наталія. Ольга Кобилянська: вершниця, яка любила білі троянди. URL : <https://zbruc.eu/node/98113> (дата звернення 01.05.2024).

35. Хланта І. Покаянні та похоронні пісні / запис текстів і мелодій, упоряд., підгот. текстів, вступ. ст., прим. І. В. Хланти. Ужгород : Патент, 2007. 272 с.

36. Чалый М. К. Похороны Т. Г. Шевченко на Украине. *Воспоминания о Тарасе Шевченко*. Київ : Дніпро, 1988. С. 449–455.

37. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Геогра-

фическим Обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. Чубинским; издан под наблюдением д. чл. Н. И. Костомарова: репринт. у 7 т. Т. 3. / відп. за вип. Г. А. Скрипник. НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2008. 486 с.

38. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. Чубинским; издан под наблюдением д. чл. Н. И. Костомарова: репринт. у 7 т. Т. 4. / відп. за вип. Г. А. Скрипник. НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2010. 798 с.

39. Ящуржинський Х. Причинки до пізнання культу предків на Україні. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Т. 109. Кн. 3. Львів, 1912. С. 5–9.

REFERENCES

1. KOVALOV, ANDRII. *These Four Photos...* [online] [viewed 01 May 2024]. Available from: <https://www.facebook.com/andriy.kovalov> [in Ukrainian].

2. BELOZERSKY, Vasily. The Importance of Shevchenko for Ukraine. Sending off his Body to Ukraine from St. Petersburg. *Basis*, 1861, no. 6, pp. 1–38 [in Russian].

3. BENKOVSKY, I. Death, Burial and Afterlife according to the Concepts and Beliefs of the People. *The Kyivan Past*, 1896, no. 9, pp. 229–261 [in Russian].

4. BORIAK, Olena. «How an Angel will Lead to God»: *Funeral Rites of the Ukrainian-Belarusian Border: A Monograph*. Kyiv: DIA, 2021, 352 pp. [in Ukrainian].

5. BOSA, Liubov. Landscape as a Mirror of Memories: Modern Memorial Practices of the Dnipro Region in the Context of Postcolonial Studies (After the field materials). *Folk Art and Ethnology*, 2021, no. 4 (392), pp. 17–27. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2021.04.017> [in Ukrainian].

6. BOSA, Liubov. *Places of Memory of the Lost Landscape and Modern Commemorative Practices of the Population of the Dnipro Region (After the Field materials)*. In: Nataliia BULANOVA, ed.-in-chief. *Ukrainian Cossacks in the Ethno-cultural Space of the Dnipro Region: Collected Scientific Works*. Nikopol: Print-house Rymm, 2015, pp. 5–21 [in Ukrainian].

7. ANON. *The Hero has Died for Life*. [online] [viewed 01 May 2024]. Available from: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid02D1iV9qEH4wY6tEc7onzdWxNeGdvV1r1kwbtngy1Sxp7dAKs9aJWNTzrkGxVqeSnGl&id=100003297199866 [in Ukrainian].

8. HRYMYCH, Maryna. Modern Daily Life of the Elderly (Ukrainian Experience in Canada). In: Maryna HRYMYCH, scientific ed. *Ukrainian Folk Culture: The Human Life Cycle: A Historical and Ethnological Study in Five Volumes*. Kyiv: Duliby, 2015. Vol. 5. Old Age. Death. Culture of Honoring the Dead, 2015, pp. 117–136 [in Ukrainian].
9. GUZII, Roman. From Folk Thanatology: Carpathian Traces. Lviv: Institute of Ethnology of the NAS of Ukraine, 2007 [in Ukrainian].
10. GUZII, Roman. Funeral Rituals of the Ukrainians of the Carpathians. In: Maryna HRYMYCH, scientific ed. *Ukrainian Folk Culture: The Human Life Cycle: A Historical and Ethnological Study in Five Volumes*. Kyiv: Duliby, 2015. Vol. 5. Old Age. Death. Culture of Honoring the Dead, 2015, pp. 239–252 [in Ukrainian].
11. CHERKASKA, Hanna. *Danylo Shcherbakivskyi* [online] [viewed 01 May 2024]. Available from: https://uahistory.com/topics/famous_people/8413 [in Ukrainian].
12. ZHEMCHUZHNIKOV, Lev. Recollections of Shevchenko, His Death and Burial. *Basis*, 1861, no. 3, pp. 1–21 [in Russian].
13. ZAITSEV, Pavlo. *Life of Taras Shevchenko*. Kiev: Amulets, 1994, 456 pp. [in Ukrainian].
14. ZAMURA, Olena. The Struggle for Symbolic Control over Death (Early Modern Ukrainian Marriage). In: Maryna HRYMYCH, scientific ed. *Ukrainian Folk Culture: The Human Life Cycle: A Historical and Ethnological Study in Five Volumes*. Kyiv: Duliby, 2015. Vol. 5. Old Age. Death. Culture of Honoring the Dead, 2015, pp. 208–238 [in Ukrainian].
15. IVANNIKOVA, Liudmyla. Modern Funeral in the Context of the Russian-Ukrainian War: Mourning for Fallen Servicemen. *Slavic World*, 2023, issue 22, pp. 3–31. DOI: <https://doi.org/10.15407/slavicworld2023.22.003> [in Ukrainian].
16. KOVAL-FUCHYLO, Iryna, ed. *Keening*. National Academy of Sciences of Ukraine, M. Rylskyi IASFE. Kyiv, 2012 [in Ukrainian].
17. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. *Ukrainian Keening: Anthropology of Tradition, Poetics of Text*. Kyiv: M. Rylskyi IASFE of the National Academy of Sciences, 2014 [in Ukrainian].
18. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. Modern Commemorative Practices of Displaced Persons from Flooded Villages (Kyiv, Khmelnytskyi, Chernihiv Regions). *Siverianskyi Chronicle*, 2021, no. 2 (158), pp. 123–133 [online]. Available from: http://www.siver-litopis.cn.ua/arh/2021/Siver_litopis_02_2021.pdf [in Ukrainian].
19. KONYSKYI, Oleksandr. *Taras Shevchenko-Hrushivskyi. Chronicle of His Life*. Kyiv: Dnipro, 1991, 701 pp. [in Ukrainian].

20. KONOBRODSKA, Valentyna. *Polissia Funeral and Memorial Rites. Ethnolinguistic Studies*. Vol. 1. Zhytomyr: Polissia, 2007 [in Ukrainian].
21. KONOBRODSKA, Valentyna. Semantics of Night Keening near the Deceased in the Text of the Polissia Funeral Rite. *Volhynia-Zhytomyr Region. Historical and Philological Collection on Regional Problems*. Zhytomyr, 2002, pp. 26–41 [in Ukrainian].
22. KRASIKOV, Mykhailo. Death Prophecy (Toward an Understanding of Ukrainian Folk Thanatology). In: Maryna HRYMYCH, scientific ed. *Ukrainian Folk Culture: The Human Life Cycle: A Historical and Ethnological Study in Five Volumes*. Kyiv: Duliby, 2015. Vol. 5. Old Age. Death. Culture of Honoring the Dead, 2015, pp. 173–207 [in Ukrainian].
23. LENCHEVSKY, L. Funeral Rituals and Beliefs in Starokonstantinov District of Volhynia Province. *The Kievan Past*, 1899, no. 7, pp. 70–78 [in Russian].
24. MYKYTENKO, Oksana. *Balkan-Slavic Text of Funeral Keening: Pragmatics, Semantics, Ethnopoetics*. Kyiv, 2010, 424 pp. [in Ukrainian].
25. MYKYTENKO, Oksana. *Serbian Keening: Poetic and Historical-Geographical Analysis*. Kyiv: Scientific Thought, 1992, 151 pp. [in Ukrainian].
26. ANON. *Prayed for My Son to All the Saints* [online] [viewed 01 May 2024]. Available from: <https://www.facebook.com/reel/450100427448864> [in Ukrainian].
27. ORLOVA, N. Death, Funeral and Reburial in Ukraine. In: Mykola ZHULYNSKYI, ed.-in-chief. *Shevchenko Encyclopaedia: In Six Volumes*. Vol. 5. Kyiv: T. Shevchenko Institute of Literature, 2015, pp. 852–862 [in Ukrainian].
28. ANON. *Panegyric* [online] [viewed 05 May 2024]. Available from: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B0%D0%BD%D0%B5%D0%B3%D1%96%D1%80%D0%B8%D0%BA> [in Ukrainian].
29. ANON. Police has Banned Speeches at Writer's Funeral. *Gazeta.ua*. August 08, 2020 [online] [viewed 01 May 2024]. Available from: https://gazeta.ua/articles/history/_policiya-zaboronila-promovi-na-pohoronah-pismennici/978110 [in Ukrainian].
30. ANON. *Funeral of Ivan Franko (1916)* [online] [viewed 01 May 2024]. Available from: <https://city-as-stage.lvivcenter.org/articles/pokhoron-ivana-franka/> [in Ukrainian].
31. ANON. *Prokopovych Liudmyla*. May 22, 1979 [online] [viewed 01 May 2024]. Available from: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1310305192883720&set=a.154740671773517> [in Ukrainian].
32. SKALKOVSKY, Apollon. Funeral of a Zaporozhie Cossack in 1772. *The Kievan Past*, 1898, no. 2, pp. 43–47 [in Russian].

33. ANON. *Today We Honor a Fallen Soldier* [online] [viewed 01 May 2024]. Available from: <https://www.facebook.com/demi.lune.od/videos/1113192227225355> [in Ukrainian].

34. FESCHUK, Natalia. *Olha Kobylanska: A Horsewoman who Loved White Roses* [online] [viewed 01 May 2024]. Available from: <https://zbruc.eu/node/98113> [in Ukrainian].

35. KHLANTA, Ivan. *Penitential and Funeral Songs*. Uzhhorod: Patent, 2007, 272 pp. [in Ukrainian].

36. CHALY, Mikhail. Funeral of T. G. Shevchenko in Ukraine. *Recollections of Taras Shevchenko*. Kiev: Dnipro, 1988, pp. 449–455 [in Russian].

37. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Proceedings of the Ethnographic-Statistical Expedition to the Western-Russian Region, Equipped by the Imperial Russian Geographical Society: South-Western Department*. Materials and research collected by Dr. P. Chubinsky; published under the supervision of Dr. M. Kostomarov: reprint. In Seven Volumes. Vol. 3. NAS of Ukraine, M. Rylskyi IASFE. Kyiv, 2008, 486 pp. [in Russian].

38. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Proceedings of the Ethnographic-Statistical Expedition to the Western-Russian Region, Equipped by the Imperial Russian Geographical Society: South-Western Department*. Materials and research collected by Dr. P. Chubinsky; published under the supervision of Dr. M. Kostomarov: reprint. In Seven Volumes. Vol. 4. NAS of Ukraine, M. Rylskyi IASFE. Kyiv, 2010, 798 pp. [in Russian].

39. YASCHURZHYSKYI, Khrisanf. Notes on the Study of the Cult of Ancestors in Ukraine. *Notes of the Shevchenko Scientific Society*. Lviv, 1912, vol. 109, book 3, pp. 5–9 [in Ukrainian].

Отримано / Received 03.09.2024

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 10.12.2024

УДК 39+398]:00189]Грінченко(477)

DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld2024.23.218>

КОЗАР ЛІДІЯ

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2997-6106>

KOZAR LYDIA

a Ph.D. in Philology, an associate professor, a senior research fellow at the Ukrainian and Foreign Folkloristics Department of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2997-6106>

Бібліографічний опис:

Козар, Л. (2024) «Етнографічний паспорт нації...». Нові видання фольклористично-етнографічної спадщини Бориса Грінченка. *Слов'янський світ*, 23, 218–230.

Kozar, L. (2024) “Ethnographic Passport of the Nation...”. New Editions of the Folkloristic and Ethnographic Heritage of Borys Hrinchenko. *Slavic World*, 23, 218–230.

«ЕТНОГРАФІЧНИЙ ПАСПОРТ НАЦІЇ...». НОВІ ВИДАННЯ ФОЛЬКЛОРИСТИЧНО- ЕТНОГРАФІЧНОЇ СПАДЩИНИ БОРИСА ГРІНЧЕНКА

Анотація / Abstract

У статті вперше розглянуто нові видання фольклористично-етнографічної спадщини Бориса Грінченка, здійснені провідним науковим співробітником науково-дослідної лабораторії грінченкознавства Київського університету імені Бориса Грінченка В. Яременком та іншими науковими співробітниками – О. Бурко, А. Мовчун, О. Мислива – під керівництвом голови редакційної ради, керівника проекту В. Огнев'юка. Монографія В. Яременка «Борис Грінченко – національної ідеї смолоскип» (2022) подає аналіз різних сфер діяльності Бориса Грінченка – лі-

тературознавчої, мовознавчої, педагогічної, етнографічної, фольклористичної, публіцистичної, а також вивчення його біографії та епістолярної спадщини. Авторка проаналізувала чотири розділи монографії – «Етнографія – наука націєтворча», «Народна пісня як етнографічне джерело», «Борис Грінченко в етнографічній науці», «Фольклор – становий хребет культури народу, його духовності». У них В. Яременко відзначив те, що Б. Грінченко плідно використовував етнографічний матеріал у народо-просвітній діяльності – творив «народо-просвітне літературознавство, народо-просвітне мовознавство, народо-просвітну фольклористику і врешті народо-просвітну етнографію». В. Яременко не втомлюється утверджувати проголошену Б. Грінченком істину про надзвичайно важливу роль народознавства, етнографії для самозбереження української нації. Значну цінність для української фольклористики має перевидання чотирьох фольклорних збірників Б. Грінченка «Етнографічні матеріали, зібрані в Чернігівській і сусідніх з нею губерніях» (т. 1–3), «Із уст народу» (т. 4), яке вперше було здійснено колективом наукових співробітників науково-дослідної лабораторії грінченкознавства Київського університету імені Бориса Грінченка, – Борис Грінченко. Зібрання творів. Етнографічна спадщина / упоряд. О. М. Мислива, В. В. Яременко; голова ред. ради, кер. проекту В. О. Огнев'юк. Київ, 2017. Кн. 1. 656 с. Кн. 2. Київ, 2017. 792 с. Кн. 3. Київ, 2017. 536 с. У 2018 році цей самий колектив уперше перевидав фольклористичну спадщину Б. Грінченка – Борис Грінченко. Зібрання творів. Фольклористична спадщина / упоряд. О. В. Бурко, А. І. Мовчун, В. В. Яременко; голова ред. ради, кер. проекту В. О. Огнев'юк. Київ, 2018, кн. 1, 488 с; кн. 2, 616 с.

Ключові слова: Борис Грінченко, етнографія, фольклористика, В. Огнев'юк, В. Яременко, О. Бурко, А. Мовчун, О. Мислива, науково-дослідна лабораторія грінченкознавства Київського університету імені Бориса Грінченка.

New editions of the folklore and ethnographic heritage of Borys Hrinchenko are considered in the article for the first time. They are carried out by the leading research fellow of the Hrinchenko Study Laboratory of Borys Hrinchenko Kyiv University V. Yaremenko and other research fellows O. Burko, A. Movchun, O. Myslyva under the leadership of the chairman of the editorial board, project manager V. Ohneviuk. An analysis of various spheres of Borys Hrinchenko's activities – literary, linguistic, pedagogical, ethnographic, folkloristic, journalistic, as well as the study of his biography and epistolary heritage, are submitted in V. Yaremenko's monograph "Borys Hrinchenko is a Torch of the National Idea" (2022). The authoress has analyzed four sec-

tions of the monograph – “Ethnography is a Nation-Building Science”, “Folk Song as an Ethnographic Source”, “Borys Hrinchenko in Ethnographic Science”, “Folklore is a Backbone of the Nation Culture, Its Spirituality”. In them V. Yaremenko has noted that B. Hrinchenko uses fruitfully an ethnographic material in public education activities. He has created “public education literary studies, public education linguistics, public education folkloristics and, finally, public education ethnography”. V. Yaremenko never tires of affirming the truth proclaimed by B. Hrinchenko about the extremely important role of ethnology and ethnography for the self-preservation of the Ukrainian nation. Of great value for Ukrainian folklore studies is The reprint of four folklore collections by B. Hrinchenko are of a peculiar value for Ukrainian Folkloristics. These are “Ethnographic Materials Collected in Chernihiv and Neighboring Provinces” (vol. 1–3), “From the Mouth of the People” (vol. 4), which was first carried out by a team of research fellows of the research laboratory of Hrinchenko Studies of the Borys Hrinchenko Kyiv University, – “Borys Hrinchenko. Collected Works. Ethnographic Heritage” compiled by O. M. Myslyva, V. V. Yaremenko; V. O. Ohneviuk is an editorial board’s chairperson, project manager. Kyiv, 2017. Book 1. 656 pp. Book 2. Kyiv, 2017. 792 pp. Book 3. Kyiv, 2017. 536 pp. In 2018 the same team has republished the folklore heritage of B. Hrinchenko for the first time – “Borys Hrinchenko. Collected Works. Folkloristic Heritage” Compiled by O. V. Burko, A. I. Movchun, V. V. Yaremenko; V. O. Ohneviuk is an editorial board’s chairperson, project manager. Kyiv, 2018, book 1, 488 pp.; book 2, 616 pp.

Keywords: Borys Hrinchenko, ethnography, folkloristics, V. Ohneviuk, V. Yaremenko, O. Burko, A. Movchun, O. Myslyva, research laboratory of Hrinchenko Studies of Borys Hrinchenko Kyiv University.

«Запевне прийде той день, що воскресне рідна країна. Ми віддамо свою силу на те, щоб сей день прийшов якомога швидче. Будемо жити – будемо працювати на користь рідному краю; будемо вмірати – умеремо із його ім’ям на вустах. Невідомих одного одному особисто єднає нас служіння нашій невмирущій великій ідеї»¹, – писав Борис Грінченко. Справді, це єднання відчували на собі всі, хто якимось чином звертався до вивчення творчої спадщини вченого, – М. Рильський, В. Чорновіл, А. Погрібний та ін. Це відчуття єднання з Борисом Грінченком особливо простежується в житті й діяльності професора Василя Васильовича Яременка, який уже понад шістьдесят років

працює в його «науковому просторі». Монографія В. Яременка «Борис Грінченко – національної ідеї смолоскип» (2022) якраз засвідчує багатогранний підхід дослідника до вивчення творчого доробку Бориса Грінченка. Це аналіз різних сфер його діяльності – літературознавчої, мовознавчої, педагогічної, етнографічної, фольклористичної, публіцистичної тощо, а також вивчення біографії вченого та епістолярної спадщини. У вступі В. Яременко навів цінну автобіографічну інформацію про працю в грінченкознавстві, яка почалася з написання курсової роботи «Повість Бориса Грінченка “Під тихими вербами”. Методологічні проблеми вивчення» та дисертації «Прозова творчість Бориса Грінченка» й особливо увінчалася успіхом, коли працював провідним науковим співробітником науково-дослідної лабораторії грінченкознавства Київського університету імені Бориса Грінченка. Там за шість років роботи було підготовлено й видано 17 книг наукової та епістолярної спадщини вченого – «Педагогічна спадщина» (кн. 1–2), «Народопросвітня спадщина» (кн. 1–2), «Етнографічна спадщина» (кн. 1–3), «Фольклористична спадщина» (кн. 1–2), «Літературознавча спадщина» (кн. 1–2), «Мовознавча спадщина» (кн. 1), «Публіцистична спадщина» (кн. 1), «Епістолярна спадщина» (кн. 1–4). Значна кількість праць Б. Грінченка друкувалася вперше за автографами, що зберігаються в *Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського* та багатьох інших архівах України. Також пощастило ввести у видання документи, що зберігаються в архівах Києва, Харкова, Чернігова, Львова, Дніпра, Миколаєва. Слідуючи настановам Б. Грінченка, В. Яременко займався історією літератури, публіцистики, етнографією, видавничою справою. У 1998 році видав чотиритомний «Новий тлумачний словник української мови», у якому повернув до вжитку Грінченків алфавіт, словникові гнізда на *л* та *и* (истик, индик, инший, ище, инколи). У кожному напрямі наукової діяльності, як наголосив В. Яременко в кінці вступу, присутній не тільки дух Грінченка, але й високий зра-

зок для наслідування. Така багатогранна плідна праця В. Яременка у сфері грінченкознавства заслуговує на високу оцінку, бо, як справедливо відзначила Г. Александрова, «уявити, що в недалекому майбутньому хтось перевершить це видання спадщини Грінченка, дуже важко»². Дослідниця детально проаналізувала всі розділи книги В. Яременка, дійшовши висновку, що запропоновані в монографії підходи дають змогу розширити коло залучених джерел, урізноманітнити методи, оцінити зроблене й означити перспективи подальшого освоєння Грінченкової спадщини.

Як дослідниці фольклористичної спадщини Б. Грінченка, мені особливо імпонують погляди В. Яременка на розвиток «націєтворчої науки» та місце в ній наукового доробку вченого, оскільки фольклористиці та етнографії присвячено чотири розділи монографії В. Яременка – «Етнографія – наука націєтворча», «Народна пісня як етнографічне джерело», «Борис Грінченко в етнографічній науці», «Фольклор – становий хребет культури народу, його духовності». В. Яременко є одним із упорядників трьох книг «Борис Грінченко. Зібрання творів. Етнографічна спадщина» (Київ, 2015, 2017) та двох книг «Борис Грінченко. Зібрання творів. Фольклористична спадщина» (Київ, 2018). Розглядаючи розвиток української етнографії, В. Яременко відзначив значний внесок Б. Грінченка в «лексичний фонд етнографічної термінології», який включив етнографічну термінологію і дефініції в чотиритомний «Словарь української мови» (1907–1909). Особливо актуальними сьогодні, під час повномасштабної війни росії з Україною, звучать роздуми В. Яременка про походження російського та українського етносів: «Сьогодні десятки так званих політологів тужаться довести, що українці не етнос. А що, – запитаємо, – росіяни – це етнос? Назвав Петро I московію росією – і получились із моксельців, московитів, москалів, кацапів, угрофінів і тюрків – уже далеко не слов'янська спільнота – “рассеяне”, “русские”, хоча “русские” первісно означало, що вони приналежні до Русі, а Русь – “це по-

ляни”, – каже літописець. Отож, Русь – це історична назва України. І сучасна росія, і т. зв. “русские” мають таке відношення до Русі, як злодії до обікраденого господаря. Можливо, наш етнос в історичному житті міняв не одну назву, мабуть, ми були скіфами, роксоланами, венетами, антами, гунами, і вже точно – полянами, і самоідентифікувалися в Русь, русів, русичів, русинів, руснаків, а далі в Україну – українців, а коли стали в союзі з росією, нас стали називати “малоросами, хохлами, мужиками”» (с. 225–226). В. Яременко зауважив, що Б. Грінченко плідно послуговувався етнографічним матеріалом у народопроевітній діяльності – творив «народопроевітнє літературознавство, народопроевітнє мовознавство, народопроевітню фольклористику і врешті народопроевітню етнографію» (с. 232), використовував ці матеріали як джерело самоідентифікації народу, як документи, що засвідчують самобутність українського народу в сім’ї слов’янських народів, який має право на державну незалежність, суверенітет. В. Яременко не втомлюється стверджувати проголошену Б. Грінченком істину про надзвичайно важливу роль народознавства, етнографії для самозбереження української нації: «Як бачимо, етнографія – наука нації- і державотворча, і зафіксовані нею пророцтва, передбачення, віра раніше чи пізніше збуваються. Тільки їх треба знати і прискорювати їх здійснення. Звідси і народжена етнологічними здобутками мудрість: коли б ми знали те, чого не знаємо, то ми б мали те, чого не маємо. Хитра, виявляється, штука – етнографія. Недаремно її більшовицька ідеологія уже наприкінці 20-х років знищила, спалила, як Змій прочан до чарівної криниці із живою водою. Народ позбавили його народознавства, його історії – політичної, соціальної, духовної. Грінченко усвідомлював, у яку науку він іде, які кінцеві результати вона дасть у народопроевітній, націєтворчій і державотворчій роботі. Сьогоднішнє ВО “Майдан” – це також наша етнографічна хата, в якій відродилася українська нація, у фундамент якої поклав і свою добротну цеглину Борис Грінченко» (с. 246).

Важливі міркування про уснопоетичні твори і ставлення до них Б. Грінченка висловив В. Яременко в розділі «Народна пісня як етнографічне джерело»: «Кожний твір усної народної творчості має два виміри: з погляду літературно-мистецької цінності, себто краси поетичного образу, чуттєвості, глибини думки, розмислу і тих уявлень, що він породжує. І другий вимір – суто науковий, етнографічний, коли народний твір розповідає про сам народ, про самого себе. Б. Грінченка як етнографа і фольклориста цікавила саме народознавча сторона. Його третій випуск етнографічних матеріалів “Пісні” – це не пісенник чи вибір найкращих пісень Чернігівщини. Мистецький досвід народу практично зі сфери етнографії Б. Грінченка як фольклорист виносить за дужки і з багатющого пісенного матеріалу, особливо із варіантів, добуває те, що й має добувати, – заховану в ньому народну мудрість, народні знання про людину і світ, а герменевтика, особливо історична, – використовується як засіб, метод, науковий спосіб добування, “вилущування” з текстів пісень етнографічного матеріалу» (с. 250–251). Він також вважає, що кожна пісня, написана в АТО або нав'язана героїзмом її бійців, стає і етнографічним скарбом, і етнографічним джерелом, і народною піснею. Особливо активізувався цей процес творення «етнографічних скарбів», які підтверджують висловлювання В. Яременка, під час сьогоднішньої російсько-української повномасштабної війни.

У розділі «Борис Грінченко в етнографічній науці» (с. 261–275) В. Яременко справедливо відзначив те, що вчений у своїх етнографічних студіях пішов уже далі від П. Куліша і М. Костомарова й надавав етнографії ідеологічного та навіть політичного наповнення, перетворював її в дієвий засіб боротьби за соціальну й головне – національну волю та культурне й державне відродження. «Між поколінням Куліша і Грінченка збулося ще одне покоління – покоління Драгоманова, Чубинського, Кониського та ин. Це потужне покоління реалістичного народництва, що, зосередивши свою працю під дахом Київ-

ського відділу російського географічного товариства, перетворювали етнографію в потужний засіб боротьби за волю народу і його державу. Цей засіб Борис Грінченко використав повною мірою» (с. 266), – наголошує дослідник. На його думку, Б. Грінченко у своїй етнографічній роботі всеціло стояв на драгоманівському об'єктивно-науковому методі, не обмежувався лише науковими інтересами, а поєднував їх зі створеною ним Радикальною українською партією і заснованою ним Київською «Просвітою». У науковій практиці Бориса Грінченка і етнографія, і фольклористика, і етнологія не носили «чистого» суто наукового характеру. Невидимими для звичайного зору, будучи пов'язаними з педагогічними й народопроектними завданнями, вони були наповнені ідеологічною та політичною суттю.

Неабияку цінність для української фольклористики має перевидання чотирьох фольклорних збірників Б. Грінченка «Етнографічні матеріали, зібрані в Чернігівській і сусідніх з нею губерніях» (т. 1–3), «Із уст народу» (т. 4), яке вперше було здійснено колективом наукових співробітників науково-дослідної лабораторії грінченкознавства Київського університету імені Бориса Грінченка, – Борис Грінченко. Зібрання творів. Етнографічна спадщина / упоряд. О. М. Мислива, В. В. Яременко; голова ред. ради, кер. проекту В. О. Огнев'юк. Київ, 2017. Кн. 1. 656 с.; Кн.2. Київ, 2017. 792 с.; Кн. 3. Київ, 2017. 536 с.

Перший том праці відкриває передмова Віктора Огнев'юка «Від голови редакційної ради», у якій зазначається, що «етнографічна спадщина Бориса Грінченка – це великої цінності і значення національний скарб»³. Автор наголошує на тому, що перевидання вперше через 120 років етнографічних праць Бориса Грінченка – це перший крок до відродження етнографії як науки і повернення її в освітній процес та педагогічну практику. Вчений акцентує увагу на тому, що чотиритомне фольклорне видання Б. Грінченка постало у важкі часи української історії, коли треба було доводити ідентичність самого народу, його самобутність і неповторність, піднести усну народну творчість

до рівня національного документа, що засвідчує право народу на своє національне життя й державну незалежність, що українська етнографія документально засвідчила не спільність походження трьох слов'янських народів, а історичну самотність кожного з них. У першій книзі також вміщена передмова В. Яременка «Етнографія – наука націєтворча» (с. 8–28), у якій автор зазначає, що «етнографія за певних історичних обставин стає наукою історичною, ідеологічною, а почасти політичною. А для народу поневоленого, який веде постійну боротьбу за національне визволення, за створення власної держави, – і наукою державотворчою» (с. 22).

До першої книги «Етнографічної спадщини» вперше включено статтю Б. Грінченка «Этнография украинская», що була написана в 1904 році для «Большой энциклопедии», але надрукована не була. Також до першої книги увійшли перший і другий випуски «Етнографічних матеріалів, зібраних в Чернігівській і сусідніх з нею губерніях», які були опубліковані Б. Грінченком у 1895 та 1897 роках. Позитивним є те, що упорядники в додатках та примітках подали рецензії, які виходили тоді на видання Б. Грінченка, – А. Кримського, В. Гнатюка, В. Горленка, Г. Полівки, Хв. Вовка, М. Байздренка, М. Комарова, О. Лазаревського, редакції журналу «Вестник Европы». Також у додатках наведено «Лист Чернігівської громади до слов'янського з'їзду етнографів. Братское послание украинцев сербскому обществу “Зоря”» Тараса Волі (Іллі Шрага) та «Програму для собиранія свєдений археологических, исторических и этнографических по Черниговской губернии».

До другої книги «Етнографічної спадщини» увійшли «Етнографічні матеріали, зібрані в Чернігівській і сусідніх з нею губерніях. Том 3. Пісні», уперше опубліковані Б. Грінченком у 1898 році, а також рецензії на це видання І. Франка, В. Гнатюка, К. Грушевської. Відкриває другу книгу передмова В. Яременка «Народна пісня як етнографічне джерело» (с. 7–18), про яку йшлося вище.

До третьої книги «Етнографічної спадщини» ввійшов збірник Б. Грінченка «Із уст народа» (1900) та рецензії на це видання В. Гнатюка, М. Сперанського. Також подано етнографічні праці й рецензії Б. Грінченка: «Некоторые остатки старины в Херсонщине»; «Етнографічні статті Бориса Грінченка 1901–1904 рр. для “Большой энциклопедии” за ред. С. Южакова і проф. П. Мілюкова»; рецензії Б. Грінченка на «Етнографічний збірник. Видає етнографічна комісія НТШ. Т. XVII. Коломийки. Зібрав В. Гнатюк. Т. 1. У Львові, 1905»; «Розвідки М. Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Зладив М. Павлик. Т. III. У Львові, 1906»; «В И. Василенко. Этнографические материалы, собранные по Полтавской губернии. Опыт толкового словаря народной технической терминологии по Полтавской губернии. Харьков, 1902»; «В. П. Милорадович. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губ., записанные в 1888–1895 гг. Харків, 1897». У додатках подано «Старинный малорусский письмовник: “Книга глаголемая листовня”» та рецензії на неї В. Гнатюка, О. Левицького, «Пояснення редакції». Також у додатках опубліковано праці «М. Павловський. Перша київська етнографічна вистава» та «Зенон Кузеля. Борис Грінченко як етнограф». Цінною є вміщена передмова В. Яременка «Борис Грінченко в етнографічній науці» (с. 7–14). Показово, що, публікуючи фольклорні тексти, видавці зберегли фонетичне відтворення записів Б. Грінченка, про що було зазначено в примітках до другого видання: «Використаний у виданні фонетичний принцип правопису дозволяє використовувати надруковані Б. Д. Грінченком етнографічні матеріали у подальших глибоких діалектологічних дослідженнях української мови» (с. 784).

У 2018 році колектив наукових співробітників науково-дослідної лабораторії грінченкознавства Київського університету імені Бориса Грінченка вперше перевидав фольклористичну спадщину Б. Грінченка – Борис Грінченко. Зібрання творів. Фольклористична спадщина / упоряд. О. В. Бурко, А. І. Мовчун, В. В. Яременко; голова ред. ради, кер. проекту В. О. Огнев'юк.

Київ, 2018. Кн. 1. 488 с; Кн. 2, 616 с. Відкривають першу книгу «Фольклористичної спадщини» передмови В. Огнев'юка «Для майбутніх поколінь» (с. 7–10) та В. Яременка «Фольклор – становий хребет культури народу, його духовності» (с. 11–22). Сюди ввійшли наукові праці Б. Грінченка з фольклористики: «Литература украинского фольклора. 1777–1900. Опыт библиографического указателя» (1901); «Отзыв о сочинении А. Н. Малинки “Сборник материалов по малорусскому фольклору (Черниговской, Волынской, Полтавской и некоторых других губерний)”» (1902); «Пісня про Дорошенка й Сагайдачного» (1908). Уперше за архівними матеріалами опубліковано рукописні дослідження Б. Грінченка «Народна поезія про Дорошенка» та «Данило Нечай», а також «Програму для фольклорних записів». До першого тому ввійшли й народні легенди в літературній обробці Б. Грінченка «Біла бранка», «Іван Попович», «Ярина», «Отаман Музика», «Смерть отаманова», «Лесть, преславний гайдамака», «Зрадник», «На Русалчин Великдень», «З папороті квіт». Уміщено рецензії Б. Грінченка на фольклорні видання А. Василенка, В. Милорадовича, М. Драгоманова, А. Хведоровича, В. Гнатюка. У додатках подано рецензії на фольклористичні праці Б. Грінченка – Н. Шугурова, І. Франка, О. Андрієвського, К. Кузьминського, І. Каманіна, В. Гнатюка.

До другого тому «Фольклористичної спадщини» ввійшли збірки словесної народної творчості, видані Б. Грінченком: думи – про «Турецьку неволю» і про «Самійла Кішку» (1886), «Живі струни» (1895), «Думи кобзарські»; наративні народні твори в обробці Б. Грінченка (казки, оповідання, народні анекдоти) – «Казки та оповідання» (1890), «Колоски» (1891), «Українські народні казки, вибрані для дітей» (1907), «Веселий оповідач» (1888); оригінальні твори Б. Грінченка на народні сюжети – збірка «Книга казок віршом» (1894) та ін. Особливо важливими для української фольклористики мають уперше опубліковані праці Б. Грінченка за його архівними матеріалами: «Із українських апокрифів», «Пісні», «Весенние песни

в Харківщині», пісня «Морозенко», казки «Князівна з скляного палацу», «Два дні, «Ведмідь», «Ведмідь на возі», приказки. Цінною є також вступна стаття А. Мовчун «Ужинок Бориса Грінченка з «народного поля»» (с. 7–26).

Отже, дослідницька праця В. Яременка у сфері грінченкознавства зайняла достойне місце в українській науці й іще довго слугуватиме оберегом як постаті Бориса Грінченка, так і націєтворчої ідеї. Монографія «Борис Грінченко – національної ідеї смолоскип» стала своєрідною енциклопедією і для вивчення літературознавчої, мовознавчої, педагогічної, етнографічної, фольклористичної, публіцистичної, епістолярної спадщини Б. Грінченка, і для утвердження його боротьби за національну мову, школу, освіту, самостійну й незалежну Україну, яка й сьогодні не втратила свого значення. А представлені колективом наукових співробітників науково-дослідної лабораторії грінченкознавства Київського університету імені Бориса Грінченка Грінченкові «Етнографічні матеріали...» як правдиві свідчення з народного життя дають підстави вважати їх «паспортом нації».

ПРИМІТКИ

¹ Єненко Ю. Промінь добра. Нарис-есе. Луганськ, 1994. URL : <https://www.ukrlib.com.ua/bio/printitzip.php?tid=1739>.

² Александрова Г. Наукова і епістолярна спадщина Бориса Грінченка в осмисленні Василя Яременка. [Рецензія на видання: Яременко В. Наукова і епістолярна спадщина Бориса Грінченка : монографія. Київ : ТОВ «Юрка Любченка», 2021. 384 с.]. *Українська біографістика*. 2021. Вип. 22. С. 291–297.

³ Огнев'юк В. Від голови редакційної ради. *Борис Грінченко. Зібрання творів. Етнографічна спадщина* / упоряд. О. М. Мислива, В. В. Яременко; голова ред. ради, кер. проекту В. О. Огнев'юк. Київ, 2017. Кн. 1. С. 7.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Александрова Г. Наукова і епістолярна спадщина Бориса Грінченка в осмисленні Василя Яременка. [Рецензія на видання: Яременко В. Наукова

і епістолярна спадщина Бориса Грінченка : монографія. Київ : ТОВ «Юрка Любченка», 2021. 384 с.]. *Українська біографістика*. 2021. Вип. 22. С. 291–297.

2. Борис Грінченко. Зібрання творів. Етнографічна спадщина / упоряд. О. М. Мислива, В. В. Яременко; голова ред. ради, кер. проекту В. О. Огнев'юк. Київ, 2017. Кн. 1. 656 с.; Кн. 2. 792 с.; Кн. 3. 536 с.

3. Борис Грінченко. Зібрання творів. Фольклористична спадщина / упоряд. О. В. Бурко, А. І. Мовчун, В. В. Яременко; голова ред. ради, кер. проекту В. О. Огнев'юк. Київ : Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2018. Кн. 1. 488 с.; Кн. 2. 616 с.

4. Єненко Ю. Промінь добра. Нарис-есе. Луганськ, 1994. URL : <https://www.ukrlib.com.ua/bio/printitzip.php?tid=1739>.

5. Яременко В. Борис Грінченко – національної ідеї смолоскип : монографія. Київ : ТОВ «Юрка Любченка», 2022. 400 с.

REFERENCES

1. ALEKSANDROVA, Halyna. Scientific and Epistolary Heritage of Borys Hrinchenko in the Understanding of Vasyl Yaremenko. [Review on the edition: YAREMENKO, Vasyl. Scientific and Epistolary Heritage of Borys Hrinchenko: A Monograph. Kyiv: LLC “Yurka Liubchenka”, 2021, 384 pp.]. *Ukrainian Biographistics*, 2021, iss. 22, pp. 291–297 [in Ukrainian].

2. MYSLYVA, Olena, Vasyl YAREMENKO, compilers. *Borys Hrinchenko. Collected Works. Ethnographic Heritage*. Viktor OHNEVIUK is an editorial board's chairperson, project manager. Kyiv, 2017, book 1, 656 pp.; book 2, 792 pp.; book 3, 536 pp. [in Ukrainian].

3. BURKO, Olha, Antonina MOVCHUN, Vasyl YAREMENKO, compilers. *Borys Hrinchenko. Collected Works. Folkloristic Heritage*. Viktor OHNEVIUK is an editorial board's chairperson, project manager. Kyiv: Borys Hrinchenko Kyiv University, 2018, book 1, 488 pp.; book 2, 616 pp. [in Ukrainian].

4. YENENKO, Yurii. *A Ray of Goodness. Essay*. Luhansk, 1994 [online]. Available from: <https://www.ukrlib.com.ua/bio/printitzip.php?tid=1739> [in Ukrainian].

5. YAREMENKO, Vasyl. *Borys Hrinchenko is a Torch of the National Idea: A Monograph*. Kyiv: LLC “Yurka Liubchenka”, 2022, 400 pp. [in Ukrainian].

Отримано / Received 21.10.2024

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 10.12.2024

УДК 398(=161.2=162.1):001.89](092)“388”(477)
DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld2024.23.231>

ГОЛОВАТЮК ВАЛЕНТИНА

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8845-3909>

GOLOVATIUK VALENTYNA

a Ph.D. in Philology, a research fellow at the Ukrainian and Foreign Folkloristics Department of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8845-3909>

Бібліографічний опис:

Головатюк, В. (2024) Науково-організаційна діяльність Вікторії Юзвенко (до 100-річчя від дня народження). *Слов'янський світ*, 23, 231–240.

Holovatiuk, V. (2024) Scientific and Organizational Activities of Viktoriia Yuzvenko (On the Occasion of the 100th Anniversary of Birthday). *Slavic World*, 24, 231–240.

НАУКОВО-ОРГАНІЗАЦІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ ВІКТОРІЇ ЮЗВЕНКО (до 100-річчя від дня народження)

Анотація / Abstract

Стаття присвячена Вікторії Юзвенко (1924–2024) – відомій українській ученій, фольклористці, славістці. Висвітлюється її роль як організаторки наукового процесу, що продовжила започаткований Максимом Рильським славістичний напрям діяльності в Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР (нині – Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (ІМФЕ)). Спочатку як аспірантка, вчений секретар, а згодом як керівниця славістичного центру, присвятила цій справі понад 50 років праці в науковій установі. Майже два десятиліття вона очолювала відділ слов'янської фольклористики, скеровуючи свої сили та енергію на налагодження ак-

тивного наукового життя, підготовку наукових кадрів. Під керівництвом Вікторії Юзвенко розпочато порівняльно-історичне вивчення проблем історії та теорії фольклору слов'янських народів, усної народної творчості слов'ян і національних меншин України, розширено програму історико-порівняльних студій за межі слов'янських досліджень.

Коло наукових інтересів дослідниці охоплювало історію славистичної фольклористики, українсько-польські фольклористичні взаємини, дослідження жанрової системи сучасного слов'янського фольклору та міжслов'янських фольклорних зв'язків, слов'янської казкової епіки. За участю та редакторством Вікторії Юзвенко підготовлено понад 20 колективних праць, які здобули заслужене визнання українських і зарубіжних учених.

Її пріоритетним напрямом діяльності було розширення та підтримка міжнародних зв'язків, співпраця з профільними науковими центрами, установами та вченими-славістами в усьому світі. Завдяки підтримці міжнародних контактів відбувався активний взаємообмін виданнями, здійснювалася координація наукових досліджень та розробка наукових проєктів.

Протягом багатьох років Вікторія Юзвенко представляла українську науку на міжнародних форумах, була багаторічним учасником-доповідачем Міжнародних з'їздів славістів. Вона зробила значний внесок у наукове забезпечення й організацію польових експедиційних досліджень.

Ключові слова: науково-організаційна діяльність, слов'янська фольклористика, міжнародні зв'язки, наукова співпраця, видавнича діяльність.

The article is devoted to the famous Ukrainian scientist, folklorist, Slavist Viktoriia Yuzvenko (1924–2024). Her significance as an organizer of the scientific process is described. She has continued the Slavic direction of activity initiated by Maksym Rylskyi at the Institute of Art Studies, Folklore and Ethnography of the Academy of Sciences of Ukrainian SSR (nowadays it is M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (IASFE)). The scholar has devoted more than 50 years of work at the scientific institution to this cause first as a post-graduate student, scientific secretary, and later as the head of the Slavic Studies Center. She has chaired the Department of Slavic Folklore Studies, directing her strength and energy to establishing an active scientific life and training scientific personnel. A comparative and historical study of the problems of history and theory of folklore of Slavic peoples, oral folk

art of Slavs and national minorities of Ukraine has been initiated, and the program of historical and comparative studies has been expanded beyond Slavic Studies under the leadership of Viktoriia Yuzvenko.

The scientist's research interests have included the history of Slavic Folkloristics, Ukrainian-Polish folkloristic relations, studies of the genre system of modern Slavic folklore and inter-Slavic folklore ties, Slavic fairy-tale epics. Over 20 collective works have been prepared with the participation and editing of Viktoriia Yuzvenko. They have received well-deserved recognition from Ukrainian and foreign scientists.

The expansion and support of international relations, cooperation with specialized scientific centers, institutions, and Slavic scholars around the world are considered as her priority area of activity. Thanks to the support of international contacts, an active exchange of published works, coordination of scientific research and development of scientific projects have taken place.

Viktoriia Yuzvenko has represented Ukrainian science at international forums, she is known as a long-time participant and speaker at International Congresses of Slavists for many years. She has contributed significantly to the scientific support and organization of field expeditionary research.

Keywords: scientific and organizational activities, Slavic Folkloristics, international relations, scientific cooperation, publishing activities.

Цьогоріч минуло 100 років від дня народження Вікторії Юзвенко – видатної української вченої, фольклористки, славістки. Народилася вона 11 серпня 1924 року в с. Ковалівка Немирівського району Вінницької області. У 1940 році вступила на філологічний факультет Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка, а після завершення війни поновила навчання в Чернівецькому державному університеті. Протягом 1948–1955 років Вікторія Арсеніївна викладала українську мову та літературу в Київському індустріальному технікумі.

Її науковий шлях розпочався з навчання в аспірантурі ІМФЕ, куди вона 1955 року вступила на щойно відкриту спеціальність «слов'янський фольклор», обравши полоністику основним напрямом наукових пошуків. Науковим керівником дослідниці було призначено Максима Рильського. Захист дисертації «Українська народнопоетична творчість у польській фольклористиці XIX ст.», що відбувся 1961 року,

приніс не тільки кандидатське звання, а й засвідчив, що в українську науку прийшла енергійна та працьовита особистість.

З 1958 року Вікторія Юзвенко обіймала посаду молодшого наукового співробітника відділу фольклору, а 1960 року її було призначено вченим секретарем Інституту. Відстежуючи науково-організаційну діяльність вченої, варто зауважити, що їй пощастило бути не тільки аспіранткою Максима Тадейовича Рильського, а й протягом чотирьох років працювати на посаді вченого секретаря за його керівництва установою.

Слід також згадати, що Вікторія Юзвенко вперше у складі української делегації разом із М. Т. Рильським узяла участь у роботі IV Міжнародного з'їзду славістів, який проходив 1958 року в Москві. На секційному засіданні вона долучилася до обговорення доповіді вченого «Українські думи та історичні пісні», присвятивши свій виступ збирацькій діяльності польських фольклористів XIX ст. та їхньому внеску в дослідження українського героїчного епосу. Згодом, уже як учений секретар українського комітету славістів, узяла участь у V Міжнародному з'їзді, що відбувся в Софії 1963 року. На цьому заході М. Т. Рильський виголосив доповідь «Українські думи і героїчний епос слов'янських народів», яка була підготовлена спільно з Вікторією Юзвенко, Галиною Сухобрус та Вікторією Захаржевською [2].

Максим Рильський усіляко підтримував наукові зацікавлення своєї вихованці, яка продовжувала працювати над проблемою українсько-польських фольклорних та фольклористичних зв'язків.

Її закордонні відрядження були спрямовані не тільки для роботи над плановими темами, а й передусім для налагодження контактів із зарубіжними вченими, профільними інституціями, участі в міжнародних наукових заходах. Зауважимо, що, завдячуючи саме М. Т. Рильському, в ІМФЕ формувала-

ся славістична школа, відбувалася підготовка кадрів, що прискорило створення в 1969 році відділу слов'янського фольклору, а відтак і вихід української славістики на міжнародну арену. У 1964 році Вікторія Юзвенко обіймала посаду старшого наукового співробітника, а протягом 1969–1987 років очолювала відділ слов'янської фольклористики.

У своїх працях і численних студіях вона приділяла увагу історії славістичної фольклористики, міжслов'янським фольклорним зв'язкам, теоретичним питанням фольклору, його жанрам, класифікації, поетиці. Досліджувала казкову епіку, зокрема фантастичні казки та їх жанрові особливості, динаміку поетичних форм слов'янської фантастичної казки.

З відкриттям відділу чимало зусиль вона доклала в налагодження його активного наукового життя, у якому результативно працювали та здійснювали розробку славістичних досліджень такі перспективні вчені, як Наталія Шумада, Михайло Гайдай, Юрій Круть, Володимир Лірниченко, Василь Скрипка, Тетяна Руда та ін. Значну увагу було приділено підготовці молодой генерації славістів. З-під її опіки вийшли в самостійне дослідницьке життя такі вчені, як Лариса Вахніна, Леся Мушкетик, Володимир Шабліовський, Валентина Голуватюк.

Під керівництвом Вікторії Юзвенко розпочато порівняльно-історичне вивчення проблем історії та теорії фольклору слов'янських народів, усної народної творчості слов'ян і національних меншин України, також розширено програму історико-порівняльних студій за межі слов'янських досліджень.

Багато часу займало не тільки керівництво колективом, а й уважне та прискіпливе редагування колективних праць. За її участю та редакторством підготовлено понад 20 монографічних видань і наукових збірників, серед них такі фундаментальні колективні праці, як «Визвольний рух слов'ян у народній пісенній творчості (XVII–XIX ст.)» (1971), «Роз-

виток і взаємовідношення жанрів слов'янського фольклору» (1973), «Інтернаціональне та національне в сучасному слов'янському фольклорі» (1977), «Слов'янська фольклористика. Нариси розвитку. Матеріали» (1988). Вона виступила одним з упорядників збірника «Під одним небом: фольклор етносів України» (1996), співредактором енциклопедичного словника «Художня культура західних і південних слов'ян (XIX–XX ст.)» та наукового видання «Українсько-польські культурні взаємини (XIX–XX ст.)» (2003). Усі ці праці викликали великий резонанс у наукових колах різних слов'янських країн.

Чимало зусиль В. Юзвенко та колектив відділу доклали для зміцнення вже наявних і встановлення нових наукових контактів, координації діяльності з відповідними зарубіжними кафедрами університетів, профільними науковими установами, центрами й безпосередньо вченими-славістами у всьому світі. За понад 50-річну працю на науковій ниві вчена підтримувала зв'язок не з одним десятком фахівців зарубіжжя.

Ще на початку своєї наукової діяльності їй пощастило налагодити особистісні контакти з польськими вченими, а надалі розширити їх до тісної співпраці між відділом і низкою польських установ, зокрема Інститутом літературних досліджень ПАН, Польським народознавчим товариством і Редакцією видання спадщини О. Кольберга, діяльність яких вона постійно висвітлювала у своїх студіях. Саме в 60–70-х роках XX ст. ці міжнародні зв'язки почали відігравати важливу роль у розвитку славістичних досліджень.

Завдяки Вікторії Юзвенко, починаючи з 1965 року, було налагоджено регулярний книгообмін між згаданими установами. ІМФЕ почав отримувати журнали «Люд» («Lud»), «Народну творчість» («Literatura ludowa») і томи монументального видання праць О. Кольберга. Упродовж наступних років бібліотечний фонд Інституту постійно поповнювався томами спадщини відомого народознавця [3; 4].

Не можемо оминати увагою той факт, що в розвитку наукових відносин між відділом і Редакцією повного видання праць О. Кольберга важлива роль належала очільнику редакції Юзефу Буршті. Польського вченого та Вікторію Юзвенко об'єднували передусім спільні інтереси й ідеї, значною мірою пов'язані саме з постаттю О. Кольберга, виданням його спадщини, зокрема українських томів. Адже Вікторія Юзвенко досліджувала тему «Кольберг і Україна», вивчала також основні тенденції розвитку повоєнної польської фольклористики.

Редакція неодноразово зверталася до ІМФЕ з проханням надіслати необхідну допоміжну літературу під час підготовки до друку українських матеріалів із фольклорної спадщини О. Кольберга, проконсультувати з питань джерелознавства, цікавилася наявністю публікацій варіантів фольклорних творів, записаних народознавцем в українських виданнях, оцінюючи одержані відомості як обмін творчими думками. Водночас Редакція надавала велику допомогу у виявленні джерел славістичних зацікавлень О. Кольберга під час підготовки відділом колективної праці «Слов'янська фольклористика. Нариси розвитку. Матеріали» (1988) [1].

Завдяки підтримці цих контактів відбувався активний взаємообмін виданнями, здійснювалася координація наукових досліджень. Інститут інформував про свою багатогранну діяльність, надсилаючи праці співробітників, колективні монографії, томи видавничої серії «Українська народна творчість», журнали «Народна творчість та етнографія», щорічники «Слов'янське літературознавство і фольклористика» та інші праці, які стали для польських колег великою підмогою в редакційній роботі над виданням рукописних фольклорних збірок О. Кольберга з України. Особливо цінними для Редакції в ті часи були томи «Словника української мови», які неможливо було дістати в Польщі. Співпраця між інституціями

надалі сприяла розробці спільних наукових проєктів, а також висвітленню актуальних проблем традиційного й сучасного фольклору на сторінках польських та українських часописів [1]. Це лише один із прикладів щодо важливої міжнародної науково-організаційної роботи відділу, який очолювала Вікторія Юзвенко.

Упродовж багатьох років вона представляла українську славістику на міжнародних форумах, брала участь у дев'яти Міжнародних конгресах славістів, була багаторічним секретарем Українського комітету славістів (1962–1990), секретарем Міжнародного комітету славістів (1979–1988), почесним членом Міжнародної комісії з дослідження слов'янського фольклору при Міжнародному комітеті славістів. Особлива заслуга належить їй у підготовці та проведенні IX Міжнародного з'їзду славістів, що відбувся в Києві 1983 року, а також у підготовці матеріалів форуму та дискусій до друку.

Вікторія Юзвенко завжди вражала своєю нестримною творчою енергією, умінням вирішувати складні творчі та організаційні проблеми. Вона була одним із активних членів редколегії часописів «Слов'янське літературознавство і фольклористика», «Народна творчість та етнографія», щорічника «Слов'янський світ» та інших наукових видань, брала активну участь в організації численних міжнародних конференцій, нарад, симпозіумів.

Значний внесок зробила Вікторія Арсеніївна також у наукове забезпечення та організацію польових експедиційних досліджень. Під її керівництвом було проведено численні наукові експедиції до різних регіонів України, де здійснено унікальні фольклорні записи, значна частина яких увійшла до багатотомної академічної серії «Українська народна творчість».

Дослідниця була членом редколегії та упорядником цілої низки томів із вищезгаданої видавничої серії, зокрема упо-

рядником двох збірок казок «Іван-богатыр» (1959) і «Золота гора» (1960); співупорядником збірника «Українські народні казки, легенди, анекдоти» (1957) та «Пісні Явдохи Зуїхи» (1965). Також виступила упорядником «Фольклористичних праць Ф. Колесси» (1970).

Протягом 1987–2008 років Вікторія Юзвенко обіймала посаду провідного наукового співробітника відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн в ІМФЕ. Незважаючи на звільнення у зв'язку з виходом на заслужений відпочинок, ніхто з нас не помічав у ній наукової втоми та збайдужіння до інтересів Інституту. Вона й надалі активно контактувала з відділом, цікавилася його діяльністю, науковими планами, надавала необхідні консультації. Завжди хотіла бути в курсі всіх інститутських подій. Часто телефонувала, цікавилася як творчим, так і особистим життям колег майже до останніх днів свого життя. Її важливою рисою була надзвичайна людяність, яка світилася в ній добротою до кожного, хто мав нагоду з нею спілкуватися. Вона відійшла в засвіти 6 серпня 2015 року.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Головатюк В. Д. Юзеф Буршта та Вікторія Юзвенко (до історії польсько-українських наукових взаємин). *Київські полоністичні студії*. Київ, 2024. Т. 40. С. 297–310. DOI : <https://doi.org/10.17721/psk.2024.40.297-310>.
2. Українські думи і героїчний епос слов'янських народів. Київ : Вид-во АН УРСР. 1963. 28 с.
3. Юзвенко В. А. 66 томів фольклорного зібрання Оскара Кольберга. *Народна творчість та етнографія*. 1969. № 6. С. 25–29.
4. Юзвенко В. А. Нове народження фольклористичних праць О. Кольберга. *Слов'янське літературознавство і фольклористика*. 1970. Вип. 6. С. 92–94.

REFERENCES

1. HOLOVATIUK, Valentyna. Józef Burszta and Viktoriia Yuzvenko (To the History of Polish-Ukrainian Scientific Interactions). *Polish Studies of Kyiv*. Kyiv, 2024, vol. 40, pp. 297–310 [online]. DOI : <https://doi.org/10.17721/psk.2024.40.297-310>
2. YUZVENKO, Viktoriia, Halyna SUKHOBURUS, et al. *Ukrainian Dmy and the Heroic Epic Poetry of the Slavic Peoples*. Kyiv: Publishing House of the AS of Ukrainian SSR, 1963, 28 pp. [in Ukrainian].
3. YUZVENKO, Viktoriia. Sixty-Six Volumes of Folklore Collection of Oskar Kolberg. *Folk Art and Ethnography*, 1969, no. 6, pp. 25–29 [in Ukrainian].
4. YUZVENKO, Viktoriia. New Birth of Folkloristic Works by Oskar Kolberg. *Slavic Literature Studies and Folkloristics*, 1970, iss. 6, pp. 92–94 [in Ukrainian].

Отримано / Received 25.09.2024

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 10.12.2024



Бібліографічний опис:

[Від редакції] (2024) XVI Міжнародна конференція «Драгоманівські студії» на тему «Per aspera ad astra» / підготувала І. Потапенко. *Слов'янський світ*, 23, 241–243.

[Editorial] (2024) The 16th International Conference “Drahomanov Studies” on the Topic “Per aspera ad astra” (“Through Hardship to the Stars”) / Prepared by I. Potapenko. *Slavic World*, 23, 241–243.

XVI МІЖНАРОДНА КОНФЕРЕНЦІЯ «ДРАГОМАНІВСЬКІ СТУДІЇ» НА ТЕМУ «PER ASPERA AD ASTRA»

5–6 листопада 2024 року в Новій залі засідань Софійського університету імені Святого Климента Охридського та на платформі Zoom відбулася XVI Міжнародна конференція «Драгоманівські студії», організована відділенням україністики факультету слов'янської філології вищезгаданого університету.

На конференції болгарськими та українськими науковцями було виголошено 23 доповіді.

На відкритті з вітальними словами виступили професорка, докторка філологічних наук, декан факультету слов'янської філології, заступниця ректора Софійського університету Амелія Лічева, Надзвичайний і Повноважний Посол України в Республіці Болгарія Олеся Ілащук, заступниця голови Співки українських організацій Болгарії, членкиня організаційного комітету конференції Антоніна Якімова.

На пленарному засіданні було заслухано дві доповіді – Віталія Нагірного про помилкове ідентифікування літописних осіб XI–XII ст. та Албени Стаменової про мову творів українського постмодернізму.

У Програмі конференції виокремлено три секції – «Мова і пам'ять», «Методика» та «Літературознавство».

На секції «Мова і пам'ять» (модератор – Райна Камберова) було виголошено дев'ять доповідей. Першою виступила Галина Мацюк, яка у своєму виступі розповіла про нову лінгвістичну категорію «лексика повсякденності». Після неї слово надали Ользі Сороці, котра проаналізувала вплив війни на лексичну систему української та болгарської мов. Про Іларіона Свенціцького в шаржах та анекдотах ішлося в спільній доповіді Ольги Албул та Олени Чмир. Антоніна Якимова проаналізувала науковий доробок Костянтина Тищенка. Світлана Георгієва розповіла про тенденції розвитку болгарської діалектної системи в Україні. Після перерви свою доповідь виголосила Ольга Колот. Дослідження науковиці стосувалося аналізу дитячого фольклору с. Тернівка Миколаївської області. Виступ Ірини Потапенко був присвячений збереженню національної ідентичності українців у Бургасі та Бургаській області. Спільна розвідка Олени Сірук та Івана Держанського стосувалася аналізу категорії потенційної модальності в українській і болгарській мовах. Райна Камберова зосередила свою увагу на транслітерації антропонімів та топонімів із різних слов'янських мов болгарською мовою. Після закінчення роботи секції Лілія Желева та Павліна Мартинова презентували нові переклади української літератури болгарською мовою.

Наступного дня відбулося засідання секцій із методики та літературознавства. На секції з методики (модератор – Лілія Желева) було заслухано чотири доповіді: Елена Руневська презентувала посібники з викладання болгарської мови як другої мови для студентів, що вільно володіють мовою; Оксана Баранівська проаналізувала порушення лексичних норм у вивченні української мови як іноземної; Андрея Певсе доповіла про прийоми й методи вивчення української мови як іноземної; Лілія Желева розказувала про болгарсько-українську лексичну інтерференцію під час навчання конферентного перекладу.

На секції з літературознавства (модератор – Владимир Колев) було заслухано вісім доповідей. Сніжана Жигун проаналізувала жанри сучасної української літератури. Доповідь Дарії Павлешен стосувалася аналізу мотиву пам'яті та забуття в романі «Радіо Ніч» Юрія Андруховича. Евеліна Балла презентувала своє дослідження про переклади української сучасної художньої літератури в Угорщині. Марина Куштан аналізувала проблему зради в новелістиці Корнелія Ірода, а Мар'яна Вотьканич зосередилася на інтермедіальній проєкції в повісті «Біла Віла» Ніни Бічуї. Доповідь Елеонори Шестакової стосувалася мотиву музики як чинника політизації національно-державної ідентичності в прозі російськомовних письменників Донбасу 1930–1980 років. Вікторія Штефуца доповіла про життя та діяльність Наталії Драгоманової-Бартаї в Угорщині.

Конференція завершилася презентацією книги Юлії Красовської про творчий доробок Михайла Парашука в Болгарії.

Підготувала Ірина Потапенко

Отримано / Received 18.11.2024

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 10.12.2024



Бібліографічний опис:

[Від редакції] (2024) Міжнародна конференція «Сучасний фольклор: фольклор і медіа» / підготувала Л. Мушкетик. *Слов'янський світ*, 23, 244–248.

[Editorial] (2024) International Conference “Modern Folklore: Folklore and Media” / Prepared by L. Mushketyk. *Slavic World*, 23, 244–248.

МІЖНАРОДНА КОНФЕРЕНЦІЯ «СУЧАСНИЙ ФОЛЬКЛОР: ФОЛЬКЛОР І МЕДІА»

4 та 5 квітня 2024 року в Інституті етнографічних досліджень Центру гуманітаристики Угорської академії наук (дослідницька мережа HUN-REN) у Будапешті відбулася конференція на тему «Сучасний фольклор – фольклор і медіа», організована спільними зусиллями Інституту (далі – ІЕД) та Угорського етнографічного товариства.

Конференція розпочалася о 9-й годині в Будинку гуманітарних наук у залі ІЕД. Зі вступним словом виступила завідувачка відділу фольклору Ілдіко Ландграф, яка привітала всіх присутніх від імені директора установи Балажа Балого й наголошала на міждисциплінарному характері конференції, спробах науковців простежити наповнення поняття фольклору в різні епохи, особливо в наш час. Вона зазначила, що термін «сучасний фольклор» увійшов також до підготовленої вже до публікації нової «Енциклопедії угорського фольклору» й зауважила, що тлумачення самого поняття залежить від історичного періоду, культури, суспільних поглядів тощо, а сучасна фольклористика часто уникає точних визначень, адже основні ознаки фольклору нині певною мірою змінилися, як і його способи побутування, функції та ін. Тематика конференції, на думку Ландграф, є доволі широкою, позаяк ідеться не лише про традиційні жанри, а й про інтернет-фольклор тощо, зв'язки фольклору з іншими дисциплінами, виявами фольклорного харак-

теру, новітніми явищами культури та літератури. Тому вчені апробують різні підходи й методи до вивчення сучасності.

4 квітня працювало три секції. У першій під назвою «**Оповіді та історія**» (голова – Юдіт Гуйаш) прозвучали доповіді співробітників ІЕД: Маріанни Домокош – «*Дядечко Оскар, Андерсен з Пешта. Додатки до історії міського казкарства*», у якій вона описала творчий шлях Оскара Салаї, що став одним із перших сценічних казкарів першої половини ХХ ст.; співробітника Центру філософії HUN-REN Бенце Амент-Ковача – «*Платанове дерево графа Мерці і версальська троянда*», де йшлося про постановня та побутування оповідей про родину німецького походження графів Мерці, які мешкали в області Тольна в Угорщині. Ці легенди стали частиною місцевої традиції та ідентифікації. Ілдіко Ландграф у своєму виступі «*Колись і зараз. Королева Єлизавета у фольклорі та масовій культурі*» висвітлила деталі культу королеви в Угорщині, відомої в народі як Сісі.

Головою секції «**Від народної пісні до слем-поезії**» був відомий дослідник так званої спопуляризованої поезії Інституту літератури Іштван Румен Чьорс. Зв'язки масової і народної культури, починаючи від другої половини ХХ ст. й до сьогодні, простежив Надь Габор Толчваї з Будапештського університету імені Лоранда Етвеша в доповіді «*Фольклор на межі тисячоліть: біт, народна пісня, слем*». Мовознавиця з Будапештського університету ім. Етвеша Лоранда Емеше К. Молнар у виступі «*Принцип слемікс – аналіз конструкцій ідентичності з основою ремікса в текстах угорської слем-поезії*» на основі Корпусу угорської лірики проаналізувала мовні та інші особливості такого перехідного жанру між усною і письмовою поезією, як слем-поезія в контексті сучасних студій ремікса. Мовознавці з Будапештського університету Сілард Татраї та Фружина Кріжаї в доповіді «*Зразки апострофа в ліричних дискурсах*» розглянули літературний прийом апострофа на прикладі текстів різних жанрів літератури і фольклору – від любовних пісень до творів сучасної попкультури.

У секції **«Карта і простір»** (голова – Золтан Надь) виступила відома дослідниця угорських вірувань з Печського університету Ева Поч з доповіддю *«Фольклор збирачів фольклору»*. Вона на матеріалі своїх зібрань міфологічних, релігійних та інших переказів з 1966 по 2016 рік простежила модифікації певних прозових мотивів, які «створювалися» самими збирачами.

Сілард Бернацкі з Реформатського університету ім. Гашпара Каролі висвітлив тематику *«Манде Карта як специфічний документ сучасного фольклору»*, порівнявши два усні тексти, пов'язані з епосом Малі XIII ст., що виникли вже в модерні часи. Золтан Барток з Печського університету у виступі *«Піду заміню собаку»: вживання мови і спроби доместикації в одному собачому притулку з Печа»* зосередився на питаннях мовного дискурсу про приручення собак і привернення уваги до цих питань через соціальні медіа.

Секція **«Прозовий фольклор та ідентичність»** (голова – відома дослідниця народної пісенності Імола Кюллеш). Жолт Надь і Даніел Бабаї з ІЕД на основі власних польових досліджень угорського фольклору Румунії озвучили тему *«Ведмідь не іграшка – “ведмежий фольклор” у Трансильванії»*. Іштван Поведак з Університету мистецтвознавства ім. Могой-Надя окреслив тематику *«Позаземні угорці. Фольклор любителів НЛО»*, розповівши про нього як своєрідний вияв сучасної демонології та наслідки його трактування певними конспіративними групами в Угорщині. Ева Мікош з ІЕД озвучила розвідку *«Магічний Випадок, який стався у професора-мага Гатвані з чаклуном Чоконаї – еволюція фольклору в ЗМІ»*, де йшлося про контамінацію оповідей про дві особистості (професора і письменника) в текстах студентського фольклору і роль ЗМІ у цьому процесі.

5 квітня робота тривала в чотирьох секціях.

У першій – **«Фольклор у дигітальному просторі»** (голова – Юдіт Балатоні) – виступили мовознавці Роберт Копчак, Ноемі Протар та історик Петер Горват (*«На межі цифрової фолькло-*

ристики – методологічні питання та можливості застосування текстів підкорпусу Угорського корпусу лірики»), які провели квантитативні порівняльні дослідження кількох пісенних жанрів вказаного корпусу. Кінґа Горват з університету розповіла про «Можливості зв'язків між фан-студіями та фольклористикою – Аналіз версій фан-фікину “Хлопці з вулиці Пал” Ференца Молнара», продемонструвавши відносно новий напрям досліджень в угорській науці.

Тамаш Ямрішко з кафедри медіа та комунікації висвітлив тематику «Жанри на межі реальності: аналогії між фольклором та мок'юметарі (псевдоментальними фільмами)», виокремивши низку спільних рис між цими напрямками культури.

Головою секції «Історії постання переказу, анекдоту і жарту» була відома фольклористка, дослідниця народної обрядовості Жужанна Татраї. Ласло Летенеї з Будапештського університету імені Корвіна продемонстрував оригінальну «Збірку дитячих пісень від дорослих», що він їх зібрав від дорослих людей, які ці пісні співали в дитинстві, юності, далі – своїм дітям. Арон Бакош з Інституту угорської етнографії і антропології Клужського університету у своєму виступі під назвою «Військові історії: гумор і пам'ять» виокремив і проаналізував три групи оповідань військовиків за тематикою і функціями. Каталін Варґа з ІЕД у доповіді «Поп'янчі, вбивця жартів у тогочасному та сучасному фольклорі» зосередила увагу на анекдотах і жартах про естрадного артиста ХХ ст. Яноша Паппа, які поширювалися як усно, так і в пресі та на радіо.

Секція «Онлайн-молитва, онлайн-ритуал» (голова – Аґнеш Гес). Крістіна Фраугаммер з університету Ференца Ґала розглянула «Медіалізовані релігійні обряди», тобто релігійні атрибути, свята, явища, ритуали, які можна спостерігати на інтернет-сайтах. Жофія Прайцер з ІЕД висвітлила тематику «Молитовні тексти, пов'язані з коронавірусом в онлайн-просторі (2020–2022)» на матеріалі молитов різних конфесій Угорщини. Леся Мушкетик з ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України роз-

повіла про «Роль інтернету в популяризації пісні-гімну війни “Червона калина”», наголосивши на ролі нових медіа в сприйманні та поширенні музичних творів масової культури.

Головою секції «**Образ і фольклор**» була колишня завідувачка відділу угорського фольклору Агнеш Семеркені. Особливості народної культури саамів розкрила у своєму виступі «Фольклор-елітний, глобальний-давній. Про саамське візуальне мистецтво» співробітниця ІЕД Ілдіко Тамаш.

Усні оповідання біографічного характеру, до яких спонукують респондентів світлини в сімейному альбомі, зібрала та проаналізувала Естер Ерьош – «Вивчаючи наші спогади» або про що розповідає фотоальбом онлайн-спільноти?». Генрієтт Сабо з кафедри етнографії Дебреценського університету на прикладі візуальної антропології з’ясувала «Метаморфози одного циганського танцю».

Доповіді тривали по 20 хвилин і супроводжувалися відео-презентацією. Після виступів у кожній із секцій велася жвава тривала дискусія щодо прослуханої тематики.

Під час перебування в Угорщині Леся Мушкетик поспілкувалася також із генеральним директором Центру гуманітарних наук, який виконує і функції директора Інституту етнографічних досліджень, Балажем Балогом, головною редакторкою збірника «*Acta Ethnographica*» Агнеш Семеркені, завідувачкою відділу фольклору Ілдіко Ландграф, іншими співробітниками Інституту – академіком Аттілою Паладі-Ковачем, Евою Мікош, Золтаном Мадяром, Левенте Сіладі. Побувала ще на одній інститутській конференції, присвяченій 85-й річниці колишнього співробітника ІЕД етнологіста Міклоша Сіладі.

Підготувала Леся Мушкетик

Отримано / Received 05.09.2024

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 10.12.2024

З М І С Т

ДОПОВІДІ ДО XVII МІЖНАРОДНОГО З'ІЗДУ СЛАВІСТІВ

REPORTS ON THE OCCASION OF THE 17th CONGRESS OF SLAVISTS

<i>Мушкетик Леся</i> . Дослідження фольклору слов'янських нацменшин Угорщини в кінці XX – на початку XXI століття <i>Mushketyk Lesia</i> . Research of the Folklore of Slavic National Minorities of Hungary at the Late 20th – Early 21st Century.....	3
<i>Карацуба Мирослава, Потапенко Ірина</i> . Українські фольклорні традиції на південнослов'янських землях <i>Karatsuba Myroslava, Potapenko Iryna</i> . Ukrainian Folklore Traditions on the South Slavic Lands	36
<i>Вахніна Лариса</i> . Українсько-французькі паралелі у вивченні героїчного епосу <i>Vakhnina Larysa</i> . Ukrainian-French Parallels in the Study of the Heroic Epic	80
<i>Юдкін-Ріпун Ігор</i> . The Idiomatics of Drama and the Dramatization of Prose within the Theatrical Reforms of the 20th Century: The Experience of Ukraine and Czechia <i>Yudkin-Ripun Igor</i> . Ідіоматика драми і драматизація прози в театральних реформах XX століття: досвід України та Чехії	90
<i>Коваль-Фучило Ірина</i> . Сакральні місця в українських і польських наративах про переселення із зони затоплення <i>Koval-Fuchylo Iryna</i> . Sacred Places in Ukrainian and Polish Narratives about Resettlement from the Flood Zone	105
<i>Олійник Марина</i> . Українські орнаменти в дослідженнях Ольги Косач: наукова промоція української ідентичності в європейських виданнях <i>Oliynyk Maryna</i> . Ukrainian Ornaments in Olha Kosach's Research: Scientific Promotion of Ukrainian Identity in European Editions	123
<i>Микитенко Оксана</i> . Фольклорний наратив як концепт колективної пам'яті: паралелі інтертекстуалізації української та сербської етнопоетичних моделей історичного досвіду <i>Mykytenko Oksana</i> . Folklore Narrative as a Concept of Collective Memory: Parallels of Intertextualization of Ukrainian and Serbian Ethnopoetic Models of Historical Experience	149

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ СУЧАСНОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

CURRENT ISSUES OF MODERN FOLKLORISTICS

- Іваннікова Людмила.* Глорифікаційна промова сучасного похорону: традиція міської культури
Ivannikova Liudmyla. Glorification Speech of a Modern Funeral: Tradition of the Urban Culture183
- Козар Лідія.* «Етнографічний паспорт нації...». Нові видання фольклористично-етнографічної спадщини Бориса Грінченка
Kozar Lidiia. "Ethnographic Passport of the Nation...". New Editions of the Folkloristic and Ethnographic Heritage of Borys Hrinchenko.....218

ЮБІЛЕЇ. ХРОНІКА

ANNIVERSARIES. CHRONICLE

- Головатюк Валентина.* Науково-організаційна діяльність Вікторії Юзвенко (до 100-річчя від дня народження)
Holovatiuk Valentyna. Scientific and Organizational Activities of Viktoriia Yuzvenko (On the Occasion of the 100th Anniversary of Birthday)231
- [Від редакції] XVI Міжнародна конференція «Драгоманівські студії» на тему «Per aspera ad astra» (підготувала І. Потапенко)
[Editorial] The 16th International Conference "Drahomanov Studies" on the Topic "Per aspera ad astra" ("Through Hardship to the Stars") (*Prepared by I. Potapenko*).....241
- [Від редакції] Міжнародна конференція «Сучасний фольклор: фольклор і медіа» (підготувала Л. Мушкетик)
[Editorial] International Conference "Modern Folklore: Folklore and Media" (*Prepared by L. Mushketyk*)244

Вимоги до наукових статей ¹, що подаються в журнал «Слов'янський світ»

Оформлення

Стаття подається в електронному вигляді в редакторі Word for Windows 6.0 і вище, а також роздруковується на папері формату А 4 шрифтом Times New Roman, кеглем 14 (малюнки, таблиці теж кеглем 14) з інтервалом 1,5 без переносів. Сторінки обов'язково мають бути пронумерованими (унизу сторінки, праворуч).

Розміри полів:

- ліве – 30 мм;
- праве – 15 мм;
- верхнє – 20 мм;
- нижнє – 20 мм.

До статті обов'язково подаються:

- інформація про автора / авторів українською та англійською мовами: прізвище та ім'я (повністю); вчений ступінь (якщо є); посада та місце роботи;
- телефон; електронна адреса; ORCID ID;
- розгорнуті анотації українською та англійською мовами, обсягом не менше ніж 1800 знаків кожна;
- ключові слова українською та англійською мовами;
- список літератури, оформлений згідно з вимогами ДСТУ 8302:2015 та ДСТУ 3582:2013; У разі наявності в джерелах ідентифікатора DOI його слід обов'язково зазначити.
- references (Увага! Позиції зі списку літератури подаються в тій самій послідовності;
- кириличні джерела – у перекладі англійською мовою, наведені латиницею – без змін).

Стаття має відповідати вимогам наукового стилю викладу та правилам чинного правопису. За достовірність поданої в статті інформації, зміст, правильність написання власних назв (прізвища, імена, географічні назви, назви закладів тощо) та висновки відповідальність несе автор / автори.

Ілюстрації до статей мають бути подані окремими файлами у форматі .jpg / .jpeg або .tif / .tiff роздільною здатністю не менше ніж 300 dpi.

Докладніше див.: <http://www.etnolog.org.ua>

Статті надсилати на e-mail: redaktsiia@etnolog.org.ua

¹ Обсяг статті в межах 0,5–1 друкований аркуш.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

щорічник

Випуск 23, 2024

**Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
(протокол №13 від 10.12.2024)**

Випускова редакторка: *Олена Щербак*

Редакторка-координаторка: *Ірина Сквирська*

Комп'ютерна верстка: *Дмитро Щербак*

Редактори: *Надія Ващенко, Людмила Тарасенко, Олена Щербак*

Редакторка англomовних текстів: *Олексій Дедуш, Олена Калач*

Операторка: *Ірина Матвєєва*

Технічне забезпечення: *Наталія Цибенко*

Підписано до друку 20.12.2024. Формат 60х84/16.

Гарнітура Minion Pro. Ум. друк. арк. 12,09.

Обл. вид. арк. 10,14.

Наклад 50 прим.

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4

Свідцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції

Серія ДК № 1831 від 07.06.2004