

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

# СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

ЩОРІЧНИК

Випуск 24

DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld2025.24>

Київ  
2025

DOI <https://doi.org/10.15407/slavicworld>

**Редакційна колегія:**

Мушкетик Леся – *голов. ред.; чл.-кор. НАН України, д-р філол. наук*  
Вахніна Лариса – *заст. голов. ред.; канд. філол. наук*  
Карацуба Мирослава – *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 (Словацьчина)*  
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*  
Фялкова 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 №11 від 04.12.2025 р.)*

**Слов'янський світ** : щорічник. Вип. 24 / [голов. ред. Л. Мушкетик] ;  
С48 НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2025. 286 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.

*Ідентифікатор медіа в Реєстрі суб'єктів  
у сфері медіа-реєстрантів: R30-05708 від 28.11.2024 № 3171*

ISSN 2522-9834

© ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025

УДК 398:316.346.2]:17(477)

DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.003>

### 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 leading 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. (2025). Етика міжпоколінних взаємин у контексті фольклорних традицій. *Слов'янський світ*, 24, 3–35.

Mushketyk, L. (2025) Ethics of Intergenerational Relationships in the Context of Folklore Traditions. *Slavic World*, 24, 3–35.

## ЕТИКА МІЖПОКОЛІННИХ ВЗАЄМИН У КОНТЕКСТІ ФОЛЬКЛОРНИХ ТРАДИЦІЙ

### Анотація / Abstract

В опосередкуванні українських традиційних цінностей велику роль відігравала родинна інституція, її виміри поведінки як обрядоподібної. Уснопоетична традиція чимало уваги приділяє стосункам у родині, зокрема, двох поколінь – батьків і дітей у різні вікові періоди. Про це йдеться в різних жанрах фольклору – казках і легендах, піснях, баладах та ін., а надто в пареміях, які узагальнюють ці спостереження. Персонажі, котрі мають певний родинний статус, залежно від фабули, потрапляють у різні ситуації і або стають прикладами для наслідування, або ж засуджуються народною мораллю. Так, відносини між родичами визначають основні конфлікти чарівної і частково побутової

казки, віддзеркалюють реальні людські зв'язки між членами тогочасної патріархальної сім'ї.

**Актуальність роботи** полягає в необхідності репрезентації для суспільства кращих надбань народної етики й педагогіки, народного досвіду у сфері родинного життя, зокрема, на прикладах художніх текстів – наочних, легких у засвоєнні традиційних творів, що мають виховне, повчальне спрямування. **Мета статті:** показати цінності традиційної родини, роль у ній батька та матері, їх взаємин з дітьми в різні вікові періоди, методи виховання, нагород і покарань на прикладі різних жанрів українського фольклору, особливостей їх мовного оформлення.

З народних наративів дізнаємося, що традиційна селянська родина вважалася неповноцінною без дітей, це було відхиленням від норми; несхвально ставилися й до ситуацій, коли в родині одна дитина чи, навпаки, забагато. В усній словесності вивищується образ матері як берегині роду, її образ сакралізується в представленні її як Богородиці, України-матері. Обов'язковим було також пошанування батька як захисника родини, свій життєвий досвід і мудрість він передає дітям, що бачимо на прикладі притчових творів. Неоднозначними показано стосунки старих батьків з дорослими дітьми, які не виказують до них поваги, що трактується як гріх у народних псалмах, думках і т. п. Великим гріхом також вважався інцест (див. народні балади та легенди).

У розглянутих творах відобразилися міфологічні уявлення та вірування, погляди на родину в різні періоди існування людства.

**Ключові слова:** народна етика, міжпоколінні стосунки, фольклор, батьки і діти, гріхи, релігія, міфологія.

The family institution, with its ritualistic behavior, has played a major role in mediating traditional Ukrainian values. The oral poetic tradition pays a lot of attention to relationships in the family, in particular, between two generations – parents and children in different age periods. This is discussed in various genres of folklore – fairy tales and legends, songs, ballads, etc., and especially in paremias, those generalize these observations. Characters who have a certain family status, depending on the plot, find themselves in various situations and either become role models or are condemned by folk morality. Thus, relationships between relatives determine the main conflicts of a magical and partly domestic fairy tale, reflecting real human connections between members of the patriarchal family of that time.

**The relevance of the work** consists in the need to represent the best achievements of folk ethics and pedagogics for society as well as folk

experience in the field of family life, in particular exemplified by the artistic texts – visual, easy-to-learn traditional works with educational, instructive direction. *The purpose of the work* is to show the values of a traditional family, the role of the father and mother in it, their relationships with children at different age periods, methods of upbringing, rewards and punishments on the example of different genres of Ukrainian folklore, the features of their linguistic expression.

We learn from folk narratives that a traditional peasant family has been considered inferior without children, it is a deviation from the norm; the situations with one child in a family, or, conversely, too many have been also disapproved. The image of the mother as a protectress of the family is exalted in oral literature. Her image is sacralized in the representation as the Virgin Mary, Ukraine-Mother. Respect for the father as the protector of the family is also mandatory. He passes on his life experience and wisdom to children, which we see on the example of parable works. The relationship of old parents with adult children who do not show them respect are described as ambiguous and interpreted as a sin in folk psalms, dumas, etc. Incest is also supposed to be a great sin (see folk ballads and legends).

Mythological ideas and beliefs, views on the family in various periods of the existence of mankind are reflected in the works under consideration.

**Keywords:** folk ethics, intergenerational relations, folklore, parents and children, sins, religion, mythology.

**Вступ.** В опосередкуванні українських традиційних цінностей велику роль відігравала родинна інституція, її виміри поведінки як обрядоподібної. Усередині сім'ї авторитет батька декларував репродукцію цінностей для молодшої генерації, який безапеляційно спирався на владне становище, а не особисті заслуги. Постійним наголошенням на такому стані речей виховували в дітей усвідомлення залежності та безумовну слухняність. Для обмеження влади батька використовувано техніку приховування, що була впливовішою від відкритого зіткнення. Стосовно дівчат батько здійснював свою волю через матір.

Значною в соціалізації дітей була роль дідів і бабусь. З бабусею підтримувався швидше емоційний зв'язок, заслугою діда було навчання праці. На думку селян, баба була «корисні-

шою» для родини, крім багатьох робіт по господарству, «вона поглинута турботами про внуків. Робить їм іграшки і ляльки, учить поведінці (звичайності), моральності (навчає, щоб слухали, нікого не зачіпали, не крали): зберігає мир у сім'ї. Вона ж є джерелом давніх звичаїв, прикмет, народних молитов і пророцтв» [25, с. 281].

**Актуальність роботи** полягає в необхідності репрезентації для суспільства кращих надбань народної етики й педагогіки, народного досвіду у сфері родинного життя, зокрема, на прикладах художніх текстів – наочних, легких у засвоєнні традиційних творів, що мають виховне, повчальне спрямування. **Мета статті:** показати цінності традиційної родини, роль у ній батька та матері, їх взаємин з дітьми в різні вікові періоди, методи виховання, нагород і покарань на прикладі різних жанрів українського фольклору, особливостей їх мовного оформлення.

Уснопоетична традиція чимало уваги приділяє стосункам у родині, зокрема, двох поколінь – батьків і дітей у різні періоди їхнього життя. Про це йдеться в таких жанрах фольклору, як казки й легенди, пісні, балади та ін., а надто в пареміях, які узагальнюють ці спостереження. Так, відносини між родичами в народних казках у своєрідній художній формі відображають реальні людські зв'язки між членами тогочасної патріархальної сім'ї. Саме ці взаємини визначають основні конфлікти чарівної і частково побутової казки. Вони є типовими, адже містять життєві спостереження багатьох поколінь людей. Персонажі, котрі мають певний родинний статус, залежно від фабули, потрапляють у різні ситуації і або стають прикладами для наслідування, або ж засуджуються народною мораллю, адже «Сім'я не церква, а люди не ангели, усяко буває».

**Аналіз джерел.** Окремі аспекти родинних відносин представлено в працях відомих українських фольклористів минулого: В. Гнатюка, М. Костомарова, М. Сумцова, В. Охримовича, М. Грушевського, П. Житецького та ін., із сучасніших

дослідників назвімо М. Гайдая, О. Дея, І. Грищенко, О. Кісь, Н. Данилюк та ін.

**Виклад основного матеріалу.** Традиційна родина вважалася неповноцінною без дітей, не мати дітей було великим горем, відхиленням від норми. Несхвально ставилися й до ситуацій, коли в родині була одна дитина («Мала мати одну дочку, та й купала у медочку») чи, навпаки, забагато. Подібну ситуацію змальовано в українській народній казці. Батьки дуже журяться, бо не мають дітей. Бідні, зазвичай, тому, що немає кому допомагати по господарству, не буде кому «доглядіти на старості», «розвеселити» тощо. Цар уболіває, бо не матиме спадкоємця, якому він зможе передати царство, залишити державу і своє багатство. Людське щастя – у дітях, народна мудрість каже: «Діти – найбільша радість у світі»; «Ласкава дитина – як щаслива година»; «Нема смерті без причини, нема щастя без дитини»; «У кого дітки, у того і ягідки». В. Гнатюк писав: «Люди на те сходяться, побирають ся і люблять ся, аби мати дітей. Ті люди, що не мають дітей, бувають дуже нещасливі; ними не завідує Бог, і через те вони не мають ніякого приплодку. Живуть тай умирають, а ім'я їх гине, переходить на чужих. Про таких бездітників згадують люди ще кілька років по смерті, а потім забувають зовсім, бо вони не лишили свого насіння тай звели ся. Навпаки, ті люди, що мають дітей, вони щасливі, не зводять ся, лишають свій приплодок і люди про них не забувають швидко, бо говорять: Ага, се того й того син або донька, внук або правнук! Його ім'я жие тут на землі межи людьми і не зводить ся» [4, с. 175].

Провина за бездітність покладалася на жінку. Жінка творить нове життя, і саме це в ній цінували найбільше, що теж, вочевидь, є давнім відлунням матриархату, культу жінки, в основі якого лежало материнське начало. В одному з наративів із трьох сестер, кожна з яких обіцяє щось королеви в обмін на одруження: перша – наткати одягу на все військо,

друга – із зернини нагодувати все військо, третя – народити золотоволосих близнюків, королевич вибирає третю.

Зневірена жінка, яка не може реалізувати свого материнського інстинкту, просить у Бога дати їй бодай якогось сина чи доньку: «Жінка подивилась – маленький рачок лізе спереду неї. Плачучи, говорить: – Боже, дай мені хоча б таку дитину, як оцей рачок» [14, с. 45]. Бог дає хлопчика, якого називають *Рачок*. У чарівних казках багато подібних ситуацій, коли діти народжуються від тварин, рослин і т. п. способом партеногенезису – непорочного зачаття тощо, це, як правило, незвичайні хлопці, богатирі, часто наділені чарівними здібностями. Це є відлунням давніх тотемічних та інших вірувань, уявлень про першопредка – тварину, птаха, що є захисником роду, отже, допомагає його продовженню.

Чим більша родина – тим краще, адже в селянських сім'ях кожен мав працювати і тим самим примножувати добробут усіх інших, значною є підтримка й допомога, дружнішою сім'я. Однак у бідній родині мати багато дітей – проблематично, адже всіх треба прогодувати і виростити: «Жив, де не жив, та десь-таки на круглому світі жив один чоловік, а в того чоловіка було двадцять п'ять синів. Видите, як тяжко й виговорити – “двадцять п'ять синів”, а подумайте собі, як тяжко такий купі дати щодня їсти, постаратися, аби те чи те не ходило голе, не лишилося вічним туманом, аби знало читати й писати – досить думок для одного вітця. Скільки має бити собою чоловік, у котрого так много дітей! Правда й те, що у такій родині є на кого подивитися, та й робота спориться, де до неї візьметься аж двадцять п'ять рук!» [33, с. 136]. «В одному гуцульському селі біднішого чоловіка не було як Лесь Бідарюк. Недарма люди склали про нього приказку: “Сім бід тягнеться до Леся на обід”. Було в Леся семеро дітей, одне від одного менше. Тяжко було годувати малих Бідарюків та Бідарючок. Жінка хворіла, та й Лесь ледве ноги волочить» [29, с. 217]. Тому й виникають прислів'я, що суперечать вищезгаданим:

«Без дітей горе, а з дітьми – вдвоє»; «У кого дітки, у того й збитки»; «Є у мене діти, та де їх подіти»; «Хто дітей не має, той горя не знає». Діти виростають і проблем стає ще більше: «Малі діти – малі клопоти, великі діти – великі клопоти»; «Малі діти не дають спати, а великі – дихати». Діти бувають різними: «Добрі діти – потіха, а злі – гризота»; «Вразливе слово від дітей – гірше за болячку, бо не гоїться».

Дослідники згадують випадки, коли через зайнятість жінки, злидні в родині дитина не завжди була очікувана та потрібна. О. Кісь наводить приклад такої колискової пісні:

Бодай-ісь не встало,  
Обись мі молодежкїй  
Руки роз'язало.  
Ручки-сь ми з'язало,  
Оби-м не робила,  
Нїжки-сь ми спутало,  
Оби-м не ходила [17, с. 224].

**Батько** й **мати** є найближчими, найріднішими людьми для дитини, вони оберігають і виховують її в молодшому віці: «Да нема роду ріднішого над батечка, над батечка... Да нема цвіту світлішого над маківку. Да нема роду ріднішого над матінку...» [28, с. 26]. В уснословесних творах для називання обох батьків часто вживається парне утворення, що означає нерозчленоване поняття *батько-мати*, *отець-мати*. Воно суголосьне з загальнооцінним фольклорним концептом *правди* як найвищої цінності: «Тільки в світі правди, що рідний отець та мати». П. Житецький писав: «І справді, згідно з народними уявленнями мати є сиволом всепрощеньської любові і безкінечної самовіддачі. Вона є сама правда – так само вічно стражденна, як і та свята правда, що була на “хресті прибитта”, тому і в розглядуваних нами віршах називається *матір'ю рідною*, а мати своєю чергою – *правдою вірною*. Отже, правда є нічим іншим як любов'ю, втіленою в образі матері на землі, в образі Господа Бога на небі. Цей, можна сказати, релігійний

погляд на матір вилився в малоросійських піснях з такою силою і пристрасстю, що не можна їх ні слухати, ні читати бай-дуже» [7, с. 400].

Н. Данилюк свідчить про розвій семантичних найменувань батьків, їх сакралізацію в українському мовному просторі: «Смислове наповнення концептів мати і батько розширено внаслідок асоціативних зв'язків, які виходять за межі родинних стосунків. Так, матір у народній свідомості сприймають не тільки як жінку, що має дітей, але і як Богородицю, Божу матір – захисницю всіх знедолених, покровительку українського козацтва й народу загалом. Батько викликав асоціації з Богом, Отцем небесним. Крім того, назви ненька, мати вживають як уособлення рідної землі, України» [12, с. 364]. Ця етична вимога, що відповідала Божій заповіді «Шануй свого батька та матір свою», актуалізувалася в народних прислів'ях та приказках: «Не послухаєш батька-матері, то навчить тебе лиха година»; «Як батька покинеш, то й сам загинеш»; «За маму і тата – тяжка розплата»; «Хто батька-матір зневажає, той добра не знає»; «Хто мамку зневажає, того Бог карає». Моральним обов'язком дітей була допомога батькам по господарству, догляд за ними в разі хвороби, немічності, вияв повсякчасної уваги, шани й турботи. До батьків, як правило, зверталися на Ви: до матері – «пані-матко», «матінко», «нене»; до батька – «ненью», «дядю», «пане-батьку», «батьку».

**Жінка-матір** займала особливе становище в середовищі українського народу. Незамінною є роль матері у вихованні дітей, її слово для них вирішальне, авторитет беззаперечний. Вона має навчити їх мужності, жіночності. Батько тримався дещо остронь, він здійснював загальне керування родинними й господарськими справами, більше бував поза домом, видавався дітям більш грізним, недоступним. Материнське тепло й захищеність дитина відчувала змалку. («Без матері і сонце не гріє»). В. Янів писав: «А коли активніші елементи не можуть в умовах недержавного життя знайти свого при-

значення в розмірах держави, їхня увага зосереджується на малі спільноти, на громаду, зокрема ж на родину. Це намагання заступити давній героїчний ідеал, спрямований на зовнішню експансію, бажання ширити добро в своєму оточенні призводить до ніжності, до м'якості характеру, тому на терені родини набирає спеціального значення постать, яка є уособленням ніжності, любові, сердечності, отже – *мати*. Зрештою, осередне значення матері в українській родині має ще інше своє вияснення: воно впливає з *прив'язання до землі*» [40, с. 210].

В українському фольклорі чи не найбільше уваги приділено матері, вона є незамінною, унікальною, єдиною на світі: «Не є цвітку на всім сьвітку, як на тій калині, / Нема ліпшого, щирішого, як мати дітині»; «Жінка для поради, теща для привіту, а над неньку рідненьку нема на всім світі». «За народними поглядами, – писав М. Гайдай, – мати є символом всіх добрих вчинків, добра, всепрощаючої любові і безкінечного самозречення. Пісні та думи возвеличують матір мало не з релігійною побожністю, і ця пристрасність та сила зображення найбільше притаманні саме українській народній словесності» [3, с. 81]. У пісні «Ой гаю, мій гаю» вжито традиційний засіб «малювання портрету» дорогої матері задля реалізації потреби в її постійній присутності:

Мати моя, мати,  
А де ж тебе взяти.  
Тебе не купити,  
А ні заробити...,  
Малярів наняти  
Та й намалювати.  
Намалюю неньку  
На жовтому лубку,  
Поставлю я неньку  
Та на віконечко;  
Як Богу молюся,

На неньку дивлюся,  
Назад обернуся –  
Слізьми обіллюся.  
Ой хоч намалюю,  
Та все не такую,  
Як неньку рідную [34, с. 474].

Особливо багато демінутивів на позначення образу матері вживають у народній ліриці – *матінка, матіночка, матуся, матусенька, матусечка, мамка, матінко-мамуця, ненька, неня*; мати є *рідная, рідненька, ріднесенька, ріднесечка*, у старшому віці вона співчутливо зветься *стара, старая, старесенька, голубонька сива*. Дочка зворушливо звертається до матері: *матінко-зірка, матінко-вишне, матінко-паво*. Матері, силі її любові присвячено багато паремій: «Всяке дитя матері миле»; «Любов матері й на віддалі гріє»; «Материнська молитва із дна моря підніме»; «Мати годує дітей, як земля людей»; «Найдорожча пісня, з якою мати колисала»; «Тоді цвіти красні, коли зацвітають, тоді діти щасні, коли матір мають»; «Дякую тобі, мамо, за твою науку, колисала ти мене, колишеш й онуку»; «Матірня любов сягає аж поза гріб»; «Нема такого краму, щоб купив тата й маму». Матір порівнюють із сонцем, що дає життя, землею-годувальницею, Богом і Божою матір'ю-покровителькою.

Мати виконувала функцію контролю над моральною поведінкою дорослої доньки, застерігала від необачних вчинків, могла й покарати: «То ня біла моя мати, то ня біла сночи, / Жеби я ся не дивила жонатому в очи». У весільній обрядовості спостерігається справжній культ матері, вона виконує основні обрядодії стосовно молодих, що дослідники пояснюють рештками матриархального устрою, коли рід матері був набагато значущим, ніж рід батька [27, с. 1–55].

Смерть матері була фатальною, дитина ставала сиротою, не мала захисту. Утрата матері як утрата долі, щастя експлікується в такому голосінні на могилі матері:

... Коли буде зозуля кувати,  
Я буду ей пытати:  
Чи не бачила моей неньки ридненькою?  
Скажи ей, зозуленько, як мени тошно, як мени гирко  
Без неньки жити!  
Хто завьдить, той мене сиритоньку зобидить,  
А зозуленька не буде правды казати!  
Де ж, моя ненько, тепер мени счастья шукати?  
Чи мое счастья в огни згорило,  
Чи мое счастья в води потонуло,  
Чи мое счастья витром роздуло? [19, с. 468].

Любов матері є безумовною, незалежною від жодних обставин, справді жертвною. За своїх дітей вона здатна віддати життя. Так, у казці «Мамине серце» (СУС 480\*\* (*Мати і смерть*)) лише за те, щоб дізнатися, куди Смерть понесла її дитину, вона віддає все найдорожче, що має: ночі – свої співанки, кров – терновому кущу, зіниці – озеру, коси – старій жінці. Завдяки цьому вона навіть приходиться до Квітки життя раніше самої Смерті, бо «мамине серце опередило смерть. Воно завжди боліє і страждає за дитиною, але дитина цього не відчуває» [30, с. 342]. З усієї сім'ї лише матір ладна віддати своє життя за дитину – казка «Про матір» (СУС 332\*\* (*Смерть хоче забрати дитину*)). Смерть дарує їй життя – «Ти одна в сьому домі така, що за всіх готова на смерть» [36, с. 125].

У казці «Про Калинку і доброго Івонця» материнська любов є такою великою, що в жінки відростають відрубані руки («Дівка-безручка»). О. Дей писав: «Народна етика високо підносить материнство. Любов до дітей, їх слухняність, глибока повага до батьків і до старших людей у казках щедро винагороджується <...> Такими вражаючими малюнками виховувала народна казка в душі здорової моралі людських відносин, прищеплювала багатьом поколінням норми гуманітарної етики. При цьому характерно, що ствердження й пропаганда моральних принципів творами казкових жанрів завжди ве-

лося при допомозі діаметрально протилежних образів і відображення ситуацій (позитивних, заслугуючих наслідування, і негативних, що підлягають засудженню)» [9, с. 8].

Мати важить для дитини значно більше, ніж батько. Вона більше часу віддає вихованню дитини, діти завжди при ній, тоді як чоловік частіше відлучається з дому, він узагалі може піти в іншу сім'ю. Тому великим нещастям в українській усній словесності вважається часткове чи повне сирітство, коли дитина залишається одна на світі, чи з батьком, який підпадає під вплив нової дружини і зрікається своїх дітей. М. Грушевський писав: «Найбільш розгалужену громаду дає мотив ненормальних родинних відносин в патріархальній родині, відокремленій, відчуженій від роду і через те позбавленій тих моральних регуляторів, які давала родова солідарність (можливо – в тім відзивається критика на нові родинні явища: стара родова мораль критикує)» [6, с. 346]. Найбільш популярною групою цих мотивів він вважає стосунки мачухи з дітьми-сиротами. Так, у казці «Мізничик» розповідається, як чоловікові самому важко впоратися з дітьми, що лишилися без матері. Сусідська вдовиця хитрощами втирається в довіру до п'яти хлопців-сиріт, обіцяючи їм: «Коби ваш нянько мене взяв за жону, я би вас любила, в молоці купала» [11, с. 95]. Проте, вийшовши заміж, вона знущається з хлопців і наказує чоловікові вигнати їх геть. Зав'язкою народної казки нерідко буває мотив відсилення з дому дітей: АТУ 700 (*Хлопчик-мізничик*).

Чимало казок присвячено стосункам між мачухою та падчеркою. Мачуха, що має свою дочку, ненавидить нерідну і хоче звести її зі світу. Усі симпатії народу на боці скривдженої дитини – вона наділяється найкращими якостями, на противагу мачушиній дочці, що посилює лють мачухи: «Було раз що не було. Жили дід й баба, а мали одну доньку. Баба померла, дідो ще раз женився, і вродилася у них донька. Тепер одну звали “дідова”, а другу “бабина”. Дідова все пряла, а бабина парадилася. Баба любила лиш свою доньку, а дідова ненавиділа

і доти гризла старого, поки не прогнав свою» [11, с. 175]; «Та раптом на подвір'ї уздрів дівчину, яка несла величезний цебер. Ручки в неї як шмачки, ніжки як скіпочки, а сама вона ніби мухами годована... Мачуха товстелезна, як бочка» [29, с. 106].

Казка часто так і називається – про «бабину і дідову дочку», тобто діти в сім'ї поділені на улюблену й нелюбиму дитину, материну й батькову, що одразу окреслює колізію казки. Тяжким є становище дитини, коли мати нерідна. Надто, коли це зла, заздрісна жінка, характер мачухи розкривається як у прямому переліку її рис, так і в лайливих словах, прізвиськах, які вона дає падчерці. Про причини ненависті до дідової дочки довідуємося з дрібних деталей оповіді. Це насамперед те, що вона *не рідна, не своя*. Крім того, це заздрість, адже порівняно з нею та її власною дочкою падчерка виграє, вона є набагато кращою, це також певне жіноче суперництво, адже падчерка молода й гарна. Існують і суто матеріальні причини – нащо годувати зайвий рот. На додачу дівчина є дуже скромною, сумірною, усе зносить мовчки і не скаржиться, що додає лютій бабі ще більшої злості.

Психологічно вмотивованою в казці є позиція діда, тобто чоловіка, який не може захистити свою дочку. Причина може критися в слабохарактерності, залежності чоловіка від владної дружини, що часто трапляється в житті. Казка дає таку мотивацію того, хто ж є головним у сім'ї: «В однім селі побрався дід з бабою, та й була в діда дочка, та й була в баби дочка. Баба страшенно ненавиділа дідову дочку, бо вона була набагато краща за її дочку. Та й враз називала дідову дочку сміттяркою. Дід дуже сердився на бабу, що вона його дочку не споважує. Але що мав дід робити. Дід був простенький, хоч кіл йому теши на голові. Мусив бабу терпіти, бо не мав де подітися, до баби пристав, ні хати не мав своєї, ніякого приутулку. Баба все посилала його до газдів на роботи, а сама брала гроші в газдів за його роботу, він сам не мав права брати,

а над дідовою дочкою так знущалася, що вже і не сказати» [35, с. 89]. Чоловік вірить намовам дружини та її дочки на його дитину (казка «Цорка і пасербиця»): «Дідова дочка знає, що вона нічого не винна, та й собі байдуже – іде поволі додому. Але як прийде додому, а баба й дід візьмуть її ганьбити: “А ти сяка та онтака, ти лиш хліб їси запусто, дурно”» [15, с. 36]. Баба лякає діда тим, що піде від нього, той не хоче цього і вирішує завести кудись дочку. Казка стає на захист сироти – та вирушає в дорогу, зазнає важких випробувань і за свою працьовитість, доброту, сумирність отримує винагороду, на протигагу бабиній дочці, яка жорстоко карається або взагалі гине. В інших варіантах дівчині допомагає мати під виглядом кобилячої голови (тотемні уявлення). Саме потрапляння сирітки до чужого місця і зустріч з незвичною істотою дослідники вважають відгомонам ініціаційних випробувань – перебування в іншому світі, у череві тварини (хижа, хатка) тощо. Отже, на давні міфологічні сюжети накладаються пізніші реалії та уявлення, зокрема родинні. До прикладу, це релігійний сюжет про покарання мачухи («Про сирітку»). Бог зустрівся із сиріткою, яка шукала свою матір, хоча та вже давно померла. Сама дівчинка жила з мачухою, яка знущалася з неї. Господь, дізнавшись про це, послав ангелів, ті забрали сирітку до раю, а дияволи мачуху – до пекла. Та кається у своєму вчинку.

У народній думці другий шлюб не вітається, у пісні «Ой журавлю, журавлю» це пояснюється введенням у родину чужої жінки, яка кривдить сиріт: «Лучше жінка першая, (2) / А не тая другая. / Бо з першою діти мав (2), / А з другою розігнав» [21, с. 108]. Діти розходяться по наймах, пісня закінчується прокльоном на адресу мачухи: «Щоб мачуха пропала!» Поневіряння дітей описано також у прислів'ях: «Горе мачусі, що пасинок сметани не їсть, бо він і сироватці радий»; «Горілка – не дівка, а мачуха – не мати»; «Мачушине добро, як зимо-ве тепло» та ін.

Оберігання стабільності створених родин саме по собі входило до високих цінностей спільноти. Найважливішими з погляду тривкості родини, її гарантованих чеснот була *повага до батьків*, а також *слухняність дітей*. До пошанування батьків належало й те, що старшу людину слід достойно утримувати, доглядати у випадку хвороби, нарешті, почесно поховати. Цієї шани село очікувало й тоді, коли батьки не заслугоували цього. Для дотримання норми пошанування батьків великих зусиль докладали як церковні, так і світські зібрання, а також закони: «Шануй батька й неньку, то буде тобі скрізь гладенько»; «Батькова й материна молитва з дня моря рятує, а проклін – у калюжі топить». Л. Білецький говорить про прагматичність та життєву доцільність цих вимог: «Діти повинні своїх батьків шанувати не тільки із вдячності та з обов'язку за те, що батьки своїх дітей, як були малими, годували, виховували і приучали розуміти Життя, – але й у наслідок вищого морального та релігійного закону: *шанувати ту родину, з якої сам вийшов, щоб уміти класти глибокі моральні й релігійні підвалини для майбутньої родини своєї власної*. Хто цих головних родинних принципів не знає, той не зуміє відповідно виховати й свою родину та прищепити їй певний комплекс обов'язків» [1, с. 226].

Повага до батьків підкріплювалася й релігійними настановами, так, П'ята заповідь гласить: «Шануй батька твого і матір твою, і добре тобі буде, і довго житимеш на землі». За шанобливе ставлення до батьків Бог обіцяє довге життя у добробуті. Про це йдеться у народних псалмах:

У неділю пораненьку,  
Ходиж, мати, ўже до мени,  
Буде тобі добри ў мени:  
Йа тьи буду шанувати  
І ў слабости доглядати;  
При смерти тра твоей бути  
І по смерти споміанути; –

І буду тьби памйитати,  
Жись ми була рідна мати.  
І ви льуди дисьатийа,  
Кайти сьи ви, двацьатийа –  
Отца й матку шанувати  
І ў слабости доглядати  
І при смерти йїиі бути,  
Щче й по смерти спомйанути;  
І по смерти памйатати,  
Жи то була рідна мати [22, с. 50].

Авторитет **батька** мав бути непорушним для родини, він вимагав від дітей слухняності: «Патріархальний характер сімейних відносин над усе підносив авторитет батька як глави сім'ї й годувальника. Шанування і повага до батька – обов'язковий закон, що закріпив давні родові й виробничі стосунки. Будь-яке інше ставлення вважалось тяжким гріхом і злочином, особливо посиленим пізніше мораллю християнської церкви. Батькові належала головна роль у сім'ї та необмежена влада. Залишившись без годувальника, сім'я з дітьми була приречена на животіння», – писав М. Гайдай [3, с. 83].

Так само, як і до матері, до батька ніжно звертаються: *батько, батенько, батечко, тато, татко, татусю, татуню, татонько, неньо, ненько, няньо, рідний, ріднесенький, старий* та ін. Пошанування батька як глави сім'ї, роду, його беззаперечний авторитет сприяв поширенню звертання *батько* на українських гетьманів, полководців, інших очільників. Про беззастережну покору батькові говориться так: «Жив раз преславний цар. Він славився багатством і сильною державою, але найбільше своїми синами. Виховав таких трьох хлопців, що рівних їм ніде не було. Хлопці росли у дисципліні, кожне слово нянька було для них законом» [13, с. 345]. Для виховання дітей потрібна не лише сила й покора, а й мудрість, уміння тактовно спрямовувати дитину в правильному напрямі. В одному з творів батько, знаючи, що впертий син до порад не дослухатиметься, дає

йому свободу дій, спостерігаючи за ним. У пошуках якогось заняття для хлопця вони мандрують світом, син бачить вола й вирішує його вкрасти. Батько дозволяє, і той приводить вола додому. Але перед тим, як його зарізати, батько міряє шию собі й хлопцеві, аби визначити, хто більше погладшає. Помірявши шиї, взялися за їжу, однак батько їсть повагом, не поспішаючи, а син квапиться, бо боїться, що прийде господар вола. Через місяць, як з'їли вола, поміряли шиї, й у батька шия виявилася товщою. Він пояснив це тим, що їв своє, а син крадене, бо, як з'ясувалося, батько потай від сина заніс господареві гроші за вола. На питання батька, чи хоче він вкрасти ще одного вола, син відмовляється: – «Ні, хай йому всячина! – сказав син. – Більше не буду красти. Радше піду волами землю орати і хліб сіяти» [39, с. 192].

У християнській моралі неповага до батьків розцінюється як гріх, причому, згідно із церковними канонами, грішними є не лише дії, а й самі гріховні думки. В одній зі щедрівок Божа Мати просить Христа дати ключі від раю та пекла, аби випустити грішні душі, і лише одну душу вона не випустить:

Що отця й матір та налаяла.

Щедрий вечір!

Добрий вечір!

– Не налаяла, а подумала.

Щедрий вечір!

Добрий вечір!» [19, с. 242].

Взаємна любов між батьками й дітьми увиразнюється в народній притчі «Яка любов найліпша?» (АТУ 923 (*Любов як сіль*)), де на прикладі порівняння любові із сіллю доведено, що без любові – як і без солі на столі – людина жити не може, це одна з її насущних потреб. Батько, який не зрозумів глибокого підтексту слів молодшої дочки «Неньку, я вас люблю як сіль», а купився на лестощі її сестри, виганяє її з дому. Проте згодом на власному прикладі – без солі і їжа не їжа – визнає власну помилку.

Тема пошани до матері, батьків звучить і в народних думках «Про вдову і трьох синів», «Іван Коновченко, Удовиченко», «Про бурю на Чорному морі» та ін. В останній ідеться про гріхи та покаєння. Утім, гріхи тут пов'язані не так з аморальним життям, як з порушенням обряду полишення дому, «гріхи, зв'язані з виїздом» (за К. Грушевською). Вони можуть викликати нещастя в дорозі, адже виїхати, «не опростившись», не попросивши батькового-материного благословення, – найбільший гріх. Доречно в цьому контексті згадати прислів'я «Материна молитва на морі рятує, а прокляття і в калюжі топить», а також метаморфози (перетворення в каміння, дерева, птахів) проклятих батьками дітей у легендах, баладах, казках. В окремих колядкових творах і псальмах непоштивість до батька й матері наближує кінець світу, є однією з його ознак. Відомо, що козаки, запорожці ревно дбали про християнську мораль, зокрема, про пошанування батьків в образі Богородиці-заступниці. У книзі Д. Яворницького знаходимо згадки про це: «По божому, по настоящому жылы. Мій дид та булы из запорожців, так вони багато де чого розказувалы про их. У их, кажуть, що найбільш усєго почиталы Бога, а потим того старих людей, сывоусых дидив» [41, с. 142]. Дід оповідача вернувся із Січі додому, женився, а його батько був проти. Попросив благословення, на шлюб стати, батько почав сваритися, ухопив каменяку та й шпурнув у сина: «А дід підняв каменяку та й давай цілувати. Оце, каже мені за благословення буде. Як поженилися, обробили ту каменяку у кієт та й поставили з другими іконами на божницю, і як моляться Богу, то перед каменякою завжди три поклони кладуть. А як стали помирати, то звеліли каменяку покласти собі в труну» [41, с. 142]. Порушивши звичаєве право – заборону одружуватися без дозволу батька, й усвідомивши гріховність свого вчинку, молодий хлопець усе життя намагається спокутувати свою провину, пам'ятаючи про неї навіть у смертний час і, вочевидь, сподіваючись отримати прощення на тому світі.

Неоднозначно складаються стосунки вже немолодих батьків з дорослими дітьми, коли ті їм стають непотрібними, не можуть виконувати важкої роботи, вимагають догляду, опіки. Негідна поведінка таких нащадків суперечила неписаним законам села. За традицією української малої родини батько мав виділити старшого сина із землею, а менший мав жити при батькові (хоча й він міг відділятися), доглянути його до смерті та успадкувати всю *батьківщину*, яка лишилася.

Недотримання принципу віддяки в стосунках було недостойним, аморальним вчинком: «Батько й мати виховують дванадцять дітей, а дванадцять дітей не можуть прогодувати на старість двох батьків». Уже сама старість заслуговувала на повагу: «Поважай старих, бо й сам старий будеш»; «Слухай старих людей, то й чужого розуму наберешся, й свого не загубиш»; «Старому та хворому годи завше, як малому»; «Чим старіший, тим мудріший, чим молодший, тим дорожчий»; «Перед сивим волосом уставати мусиш і шанувати лице старого».

Цим мотивам присвячено чимало творів, подано приклади різноманітних життєвих ситуацій. Тяжким є покарання за гріх непошани, жорстокого ставлення до старих немічних батьків. Син, який виносить свою стару матір з комори і продає її незнайомому чоловікові, карається за аналогією зі злочинном таким чином, «що за свій вчинок змушений все життя її носити». Бо чоловік виявляється самою Справедливістю: «Він і ниськи ходить поміж нечестивих людей і карає всіх, хто не поважає рідних батьків» [11, с. 190]. В іншій казці непоштиві сини приростають до матері (АТУ 779 С\* (*Покарання за непоштивість до матері*)). У народній псалмі «Родичі і діти» звучать філософські думки про слабкість, невдячність людської натури, коли в горі, хворобі покидають рідних, раз у раз повторюється спонукання до віддяки рідній матері, яка гідно виховувала дітей, а на старості стала непотрібною. У таких випадках Божа кара є неунікненою, порушника чекає пекло:

...Которий чоловік оца й матку пошануйи,  
Той шчасьтьом, здороўйим, до смерти пануйи,  
А йиму Бог ў небі царствійи готуйи.  
Котора дочка матку зниважайи,  
То плачи, ридайи, ў пекльї потапайи,  
За нишчасну матку син божий карайи;  
Бо нишчасна мати горко годувала,  
А ў лихі години ў нишчасьтьу зостала.  
Бо заказаў Господь з неба ангелови,  
Шчоби не сфільгуваў гріха грішникові [22, с. 55–56].

Знаряддям покарання можуть ставати представники нижчого, хтонічного світу – плазуни, у яких перетворюються невяччі дочки з чорною душею. Таким чином пояснюється походження деяких тварин в етіологічних переказах. Так, мати набридла заміжній дочці, бо часто навідувалася до неї. Та вилаяла її, мовляв, чого вона тут вештається. Мати пішла зі сльозами, а дочка заснула. І сниться, наче їй хтось каже: «Піди в сад і візьми там два сувої полотна». Прокинулась, пішла в сад, взяла й понесла на плечах. Раптом з них утворилися дві гадюки і приросли, не відірвати. Так вона й померла з гадюками [2, с. 38]. Жадібна дочка за аналогією з тим, чого вона пошкодувала матері, карається позбавленням страви з м'яса. Дочка тут порушує ще одне неписане правило – дотримання гостинності, обов'язку нагодувати гостя, а тим паче рідну матір. Побачивши, що мати підходить до хати, вона схопила миску з печеною куркою і заховала в коморі. Мати побула й пішла, потому дочка винесла накриту полумиском миску з куркою, а там – черепаха. Так і утворився на світі плазун – черепаха [21, с. 88]. Тут реалізується принцип: «Не послухаєш батька-матері, то навчить тебе лиха година».

Популярним птахом українського фольклору є зозуля. У творі «Як мати стала зозулею» йдеться про хвору матір і четверо дітей, яких вона просить принести їй води з річки. Але всі діти по черзі відмовляються. Мати починає обростати

пир'ям, перетворюється на зозулю і відлітає. Діти біжать слідом, ранять до крові ноги, та пізно: «А мати назавжди одцуралася рідних дітей і донині літає зозулею» [21, с. 84]. В іншому переказі скупому сину, який не дав матері паски, прилипла до обличчя жаба. Учинок сина обтяжується тим, що він пожалів сакральної випічки, це підсумовано у висновку: «Хліба ніколи нікому жаліти не треба» [21, с. 139].

В українських народних легендах відбилися й дохристиянські традиції у ставленні до старих людей, коли їх нібито залишали помирати напризволяще. Побутують оповіді про те, як у давнину зимою старих німецьких людей саджали «на лубок» (дерев'яні сані) і спускали з гори, покидали в лісі тощо. У переказі «Відколи старих батьків почали шанувати» – СУС 981 (*Чому перестали вбивати старих*) = АТУ 981 розповідається про дітей, які не схотіли вбивати батька і сховали його в льосі, носили йому їсти й пити. Коли настали голодні роки, вони прийшли спитати у старого, де взяти насіння. Той порадив обдирати стріху і молотити, сіяти з половиною. Сини так і вчинили, у них уродив гарний хліб, а в інших не було нічого. Про це довідався пан і синам довелося зізнатися, що батько живий. Пан наказав усім обдирати хати. Таким чином батько уцілів. Відтоді такого не чинили, не губили старих [16, с. 204]. Подібну версію наводить Г. Булашев [22, с. 215]. У цих творах відбилася сприйняття батьків як носіїв житейської мудрості, необхідної для керування суспільством і підтримання звичного плину життя, цінність старої людини для громади, родини зумовлюється її великим життєвим досвідом, адже традиційна праця вимагала навичок і вміння, яких треба було навчатися, цей досвід передавали батьки.

Гірку долю старої матері, її тяжкі сумніви зображено в низці творів: «Та де свою голиваньку / На старисть подіну»; «Прийдеш до сина – гірка година, прийдеш до доньки – наберешся бідоньки, прийдеш до зятя – не твоя хата». У пісні «Ой и пью я мед-горилку» син забирає стару матір до себе, однак проти

цього заперечує його жінка, традиційний конфлікт свекруха–невістка тут розкривається у формі діалогу сина з дружиною, який любить матір, відстоює її і не зважає на намовляння дружини. Однак у фольклорі трапляються зразки негідної поведінки сина, якому заслало очі багатство і владолюбність, він починає соромитися свого походження, свого роду, в особі своєї матері відрікаючись від нього. У пісні «У неділю рано-пораненьку» син соромиться своєї матері:

У неділю рано-пораненьку (2)

Проганяє та син свою неньку.

«Іди, ненко, тепер ти од мене: (2)

Будуть гості сьогодні у мене.

Будуть гості в шовках, в оксамиті (2),

А ти, нене, в полатаній свиті! [20, с. 79].

Проте коли в нього вмирає жінка, матір одразу стає потрібною. В іншому варіанті матір проклинає сина, у нього згорає дім, лише тоді він усвідомлює свою провину. Думка, що тільки лихо може змусити людину зрозуміти власну помилку, а в щасті вона все забуває, є наскрізною у багатьох творах.

Існують вірування, що прокльони збуваються. Згідно з ними, гріх проклинати дитину, прокльони матері мають фізичну силу й реалізуються в дійсності. «Люди переповідають, що мати якось сказала: “Бодай ти щез!” і дитина пропала. Або ж “Щоб тебе чорти взяли”, вони і вхопили. А як скаже мати “Будь ти проклята”, то ніколи дитині щастя не буде. При дитині не можна згадувати чорта, бо коло неї завжди янгол» [5, с. 23]. Раз «прокльонниця» мовила дітям: «Щоб я вас тут не застала» і пішла в поле. Діти потопилися в криниці. У подібних наративах прозирає давня віра в силу слова, його реалізацію в дійсності, на чому побудовані магичні замовляння українців. Особливо небезпечними вважають прокляття: «Щоб ти дубом став, а щоб ти каменем

став, а щоб тебе лихо взяло». Цими словами мати прокляла дітей, тож брат і сестра стали каменями. Батьківське прокляття передає дітей дияволу, іноді душу й тіло, іноді тільки душу. П. Чубинський наводить приклади подібних прокльонів і лайок [34, с. 89–90].

Такі вислови негативно розцінюються громадою, надто богохульство, згадування чорта вже не є особистою справою, а торкається вищих сил. Їх розповсюдженню по селах сприяли війни, солдатська служба, часто вони вживалися в пастушому середовищі, серед наймитів, у корчмі. Якщо в давніші часи «добірна лайка» (матюки) належала до чоловічих гріхів, то лайка (сварка) і прокляття – до жіночих. Природно, мали значення час і ситуація вживання обценних слів. Суворо засуджували згадки в недоречному контексті про хліб, що розцінювався як символ селянського життя. У переказі «Як треба і як не треба казати» у снігову бурю чоловік серед поля побачив хатку, де сиділи двоє старих, вони прийняли й нагодували його. У час розмови про негоду надворі він згадав чорта (чорт і носа не виткне), хатка одразу щезла. Те саме трапилося з іншим чоловіком. Він у схожій ситуації навпаки, згадав Бога (світа Божого не видно, і як його у Бога дійти), тож залишився і переночував у хатці.

Про негативний життєвий досвід свідчить приказка «На дітей не покладайся», що розрослася до однойменної казки. З усіх синів лише один відкрився батьку, що не годуватиме його на старість, адже він сам матиме своїх дітей, яких треба годувати. Батько признав його правду. Звідси прислів'я: «Діти годуй, а собі торби готуй» [16, с. 204]. У різних версіях побутує казка «Невдячні сини і шкатулка» (АТУ 982 (*Неіснуючий спадок*)). Старий чоловік мав чотири сини, усе роздав, аби «дожити віку при дітях». Сини перестали турбуватися про нього, тож батька обдурих їх, мовляв, має шкатулку з грішми. Сини доглядали його, по смерті достойно поховали. А коли відімкнули шкатулку, там виявилось скло. Почали сини ка-

зати, що обдурив їх батько, і їм була *добра школа*, моральний урок на все життя [23, с. 177].

Селянська мудрість є глибокою, адже народ усвідомлює, що людина може зрозуміти іншу, побачити ситуацію іншими очима, задуматися над своїми вчинками зазвичай лише тоді, коли сама опиниться на місці цієї людини, потрапить у її становище. У наративах «Батько і син», «Син отця у ковди пускає» (АТУ 980А (*Невдячний син*) = СУС 80А (*Дідусь та онук*)) показано типову ситуацію: чоловік із сім'єю – дружиною і малим сином – гарно ставляться до батька, поки той не переписує на них усе майно. Після цього старого виганяють до стайні, а син велить хлопчикові занести діду верітку, аби накритися. Проте хлопчик не поспішає. Він хоче її розрізати, а на запитання батька «нащо?» відказує, що другу половинку залишить для нього, коли він постаріє і теж піде до стайні. Після цього син забирає батька до хати і доглядає його до смерті. Тут невинна дитина, яка наслідує приклад своїх батьків, наочно демонструє чоловікові неправильність його вчинку, як з морального, так і з педагогічного боку. Негативний виховний зразок передається з покоління в покоління і важко перервати цю традицію. У творі «Отцы» розповідається, як п'яний син приходив з шинку і лається з батьком. Батько мовчить. Його розпитують про це: «<...> се вже в нас завод такий: мій батько свого батька бив під старість; я свого бив, а мене син кудовчить. Се вже, мабуть, за якісь гріхи на нас таке наслано» [23, с. 176]. У спокуту за це батько бере ночувати заїжджих людей і годує задарма їх і худобу.

Однак життя є далеким від ідеалу, людські стосунки є складними й багатограними, на що впливає і подвійність людської природи. Тож бачимо й аморальну поведінку батьків стосовно своїх дітей, серед іншого на сексуальному ґрунті. У народних казках збереглися мотиви інцесту як гріха кровозмішення. В одному з переказів розповідається, як батько прагне одружитися з дочкою. Дівчина ладна навіть на смерть, аби уникнути

цього шлюбу: «Вона дуже не хотіла за вітця свого йти, боялася гріха... Пішла до одної хижки і дуже почала молитися, аби її земля примкнула, бо вона ніяк не хотіла йти за свого вітця. Молиться вона там у хижці, молиться. Земля поглинула спершу по кісточки, по коліна, до опаски, цілком» [10, с. 12]. Тут мати-земля як уособлення роду рятує, забирає її до себе.

У казці на сюжет «Безручка» (АТУ 106) король після смерті дружини закохується у власну доньку й хоче на ній одружитися. Інцестуальні намагання батька мотивуються тим, що він має одружитися лише з тією дівчиною, якій пасуватимуть черевики померлої дружини. Вони виявляються впору лише дочці. Дівчина ставить умови батькові, просить зшити сонячне, місячне, зіркове плаття, потім плаття з бліх, вошей, та все марно. За непокору він відрубав дівчині руки й виганяє з дому. Ця мотивація людської поведінки широко розглядалася в класичному психоаналізі, зокрема, це описи комплексу Едіпа та Електри [38]. Як емоційну форму ранньої сексуальності З. Фрейд увів «Едипів комплекс» – період загостреної прив'язаності сина до матері, що супроводжується почуттям ворожості до батька, доповнений далі «комплексом Електри» – періодом особливої прив'язаності дочки до батька. Специфічною реалізацією «комплексу Електри» пояснює даний та інші сюжети американський фольклорист Алан Дандес, який є послідовником класичного психоаналізу, його своєрідної соціологічної редакції. На думку Дандеса, приховані потреби й бажання людини соціально типізуються у фольклорі (культурі загалом), проєктуються зовні й трансформуються в символи, образи, метафори казок та легенд, загадок тощо. Він розробив власну теорію «проєкції» чи «проєктивної інверсії», під якою розуміє психологічний процес переносу вини, коли одна людина звинувачує іншу в дії, яку насправді хоче здійснити вона сама. У даному та інших «жіночих» сюжетах, на думку дослідника, «погамоване бажання дівчини вийти заміж за свого батька трансформується завдя-

ки проекційній інверсії в образ батька, що прагне одружитися з власною дочкою» [8, с. 221]. Саме тому, на його думку, в одній з версій «Безручки» дівчина сама відрізає собі руки і таким чином виявляється покараною за підсвідомий потяг до свого батька [8, с. 94].

Інцест матері з власним сином зображено в народних казках і баладах, зокрема, у творах про розбійників. Цей гріх вартує покарання смертю: «Да пойти, мати, утопись, / А я пойду в темний ліс, / Нехай мене звір із'їсть!» [34, с. 880]. У народних піснях порушники сексуального табу стають квітами, рослинами, так, братками обертаються мати з дочкою. Одна молода вдова породила двох синів, дала їм наймення Йвана та Василя і відправила кораблем по морю. На вісімнадцятому році вдова пішла по воду й побачила, як до берега припливають два молоді донці. Вдова сподобалась одному й пішла за нього заміж, а дочку віддала за другого. Довідавшись, що донці – її сини, вони з дочкою обернулися на квіти, вона стала синім цвітом, а дочка – жовтим.

Материнська любов може бути сліпою, егоїстичною. Ревнуючи свого сина до невістки, матір зживає її зі світу, а через це страждає (вмирає) син, про що йдеться в низці українських народних балад, таких як «Тополя» та ін. У баладі «Злая мать» вона обмовляє синову дружину, через що той відрікається від матері, яка спричинила горе всій його родині:

Ой ти мати моя, мати,

Ти не мати – чорна гадина!

З'їла сонце, з'їж і місяця,

З'їж і зорочки – дробни діточки! [37, с. 82].

Син любить свою матір і допомагає їй («Легенда о грешной матери»). Скупа матір як милостиню дала жебраку лише одну цибулинку. Вона потрапляє до пекла і син хоче її врятувати, та йому дозволено витягнути її з пекла тільки за цю цибулину. Вона хапається за неї, однак ззаду причіплюються душі померлих, рослина обривається, і мати падає назад до пекла. Про цей відомий сюжет так писав М. Сумцов: «Ши-

роке розповсюдження легенди про грішну матір пояснюється тим, що вона задовольняє народні поняття про необхідність в житті добра і милосердя» [31 1893, с. 207].

**Висновки.** Уснопоетична традиція чимало уваги приділяє стосункам двох поколінь – батьків і дітей, що бувають складними й неоднозначними впродовж їхнього життя. У різних жанрах фольклору – казках і легендах, піснях, баладах, пареміях тощо – по-своєму відобразилися ці спостереження. Взаємини між родичами в народних наративах визначають основні конфлікти чарівної і частково побутової казки, є типовими, адже йдеться про досвід багатьох поколінь. Відхиленням від норми, великим горем постає у фольклорі брак дітей у родині. Високо підносяться в народних творах образи батька й матері як найрідніших і найближчих до дитини людей. Парне утворення «батько–мати», «отець–мати» суголосне із загальнооцінним фольклорним концептом «правди» як найвищої цінності. Найбільше місця серед усіх членів родини у фольклорі присвячено матері, яка за своїх дітей здатна віддати життя. Тяжким є покарання за гріх непошани, жорстокого ставлення дорослих дітей до старих немічних батьків. За народними віруваннями, прокльони матері мають фізичну силу й реалізуються в дійсності. Тяжким гріхом був інцест, покарання за який у фольклорі відбувається згідно як з міфологічними, так і християнськими уявленнями.

### ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Білецький Л. Історія української літератури. Авґсбург, 1947. Т. I. Народня поезія. 329 с.

2. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ : Довіра, 1992. 415 с.

3. Гайдай М. М. Народна етика у фольклорі східних та західних слов'ян. Київ : Наукова думка, 1972. 200 с.

4. Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. 1922. Т. 133. С. 173–224.

5. Гринченко Б. Д. Етнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с нею губерниях : Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. Чернигов, 1895. Вып. I. 308 с.; 1897. Вып. II. 390 с.

6. Грушевський М. Історія української літератури : у 6 т., 9. кн. Київ : Либідь, 1993. Т. 1. 392 с.; Т. IV. Кн. 2. 262 с.

7. Данилюк Н. О. Поетичне слово в українській народній пісні. Луцьк : Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2010. 512 с.

8. Дандес А. Фольклор : семиотика и / или психоанализ : сб. ст. / пер. с англ. Москва : Восточная литература, 2003. 280 с.

9. Дей О. І. Дивовижний світ народної казки. *Дерев'яне чудо : Народні казки* / вст. ст., упоряд., підг. текстів та прим. О. І. Дея. Ужгород : Карпати, 1981. С. 3–10.

10. *Дерев'яне чудо : Народні казки* / вст. ст., упоряд., підг. текстів та прим. О. І. Дея. Ужгород : Карпати, 1981. 206 с.

11. Дідо-всевідо : Закарпатські народні казки / запис, упоряд., підг. текстів та прим. П. В. Лінтура. Ужгород : Карпати, 1969. 198 с.

12. Житецкий П. Малорусские вирши нравоучительного содержания. *Киевская старина*. 1892. № 3. С. 388–408 ; 1892. № 4. С. 37–58 ; 1892. № 5. С. 157–175.

13. Зачаровані казкою : Українські народні казки в записях П. В. Лінтура / упоряд. І. М. Сенька, В. В. Лінтур. Ужгород : Карпати, 1984. 526 с.

14. Казки одного села / запис текстів, післямова та прим. П. В. Лінтура ; упоряд. Ю. Д. Турияница. Ужгород, 1979. 368 с.

15. Казки Покуття / зібрав О. Кольберг ; упоряд., підг. текстів, вст. ст., прим. та словн. І. В. Хланти. Ужгород : Карпати, 2001. 330 с.

16. Казки та оповідання з Поділля: в записях 1850–1860 рр. / упоряд. М. Левченко. Київ, 1928. Вип. I–II. 598 с.

17. Кісь О. Мати: соціокультурні аспекти материнства. *Народна культура українців*. Київ : Дуліби, 2012. Т. 3 : Зрілість. Жіноцтво. Жіноча субкультура. С. 217–234.

18. Костомаров Н. Семейный быт в произведениях южно-русского народного песенного творчества. *Костомаров Н. И. Литературное наследие. Автобиография Н. И. Костомарова : Стихотворения, сцены, исторические отрывки, малорусская народная поэзия, последняя работа*. Санкт-Петербург, 1890. С. 287–477.

19. Кулиш П. Предисловие. *Записки о Южной Руси* / издал П. Кулиш. Санкт-Петербург, 1856. Т. I. С. V–IX.

20. Ліра: Народні пісні. Відень : Укр. муз. вид-во Бориса Тищенко, 1945. 478 с.

21. Легенди та перекази / упоряд. та прим. А. Л. Іоніді. Київ : Наукова думка, 1985. 400 с.
22. Лірники /збір. В. Гнатюк. *Етнографічний збірник*. 1896. Т. 2. С. 1–76.
23. Малорусские народные предания и рассказы / свод М. П. Драгоманова. Киев : Изд. Юго-Зап. Отдела Имп. Геогр. Общ-ва, 1876. 436 с.
24. Мамине серце : Українські народні героїко-фантастичні казки / упоряд., підг. текстів, вст. ст., прим. та словн. І. В. Хланти, М. І. Хланти. Ужгород : Патент, 1993. 180 с.
25. Милорадович В. Життьє-бытьє лубенского крестьянина. *Киевская старина*. 1902. № 10. С. 62–91 ; 1904. № 5. С. 264–304 ; 1904. № 6. С. 465–505.
26. Мушкетик Л. Моральний канон української традиційної культури : за фольклорними джерелами. Київ ; Кам'янець-Подільський : Рута, 2022. 752 с.
27. Охримович В. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи. *Этнографическое обозрение*. 1891. № 4. С. 44–106 ; 1892. № 4. С. 1–55.
28. Пісні родинного життя / упоряд., авт. вст. ст. та прим. Г. В. Довженок. Київ : Дніпро, 1988. 359 с.
29. Правда і кривда : Казки / передм., упоряд. і прим. І. В. Хланти. Ужгород : Карпати, 1982. 352 с.
30. Срібні воли : Казки гір і Підгір'я в записях Степана Пушика. Київ : Веселка, 1995. 398 с.
31. Сумцов Н. Легенда о грешной матери. *Киевская старина*. 1893. № 5. С. 195–208.
32. СУС – Сравнительный указатель сюжетов : Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Ленинград : Наука, 1979. 439 с.
33. Таємниця скляної гори : Закарпатські народні казки, зібрані М. Фінцицьким / пер. з угор. та післям. Ю. Шкробинця. Ужгород, 1975. 190 с.
34. Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ. Юго-Западный отдѣль. Матеріалы и изслѣдованія собранныя д. чл. П. П. Чубинскимъ. Санкт-Петербург : В типографии В. Безобразова и К°, 2011. Т. 5. 1242 с.
35. Українські народні казки : казки Гуцульщини / запис, упоряд. і літ. опрац. М. Зінчука. Львів : Світ, 2003. Кн. 1. 384 с .
36. Українські народні казки : Казки Закарпаття / запис, упоряд. і літ. опрац. М. Зінчук. Чернівці : Прут, 2009. Кн. 20. 384 с.
37. Українські пісні, видані Максимовичем. Київ : Вид-во АН УРСР, 1962. 344 с.

38. Фрейд З. Введение в психоанализ : лекции / пер. с англ. Москва : Наука, 1989. 456 с.

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

40. Янів В. Українська вдача і наш виховний ідеал. *Янів В. Нариси до історії української етнопсихології*. Мюнхен, 1993. С. 196–217.

41. Эварницкий Д. И. По следам запорожцев. Санкт-Петербург, 1898. 325 с.

## REFERENCES

1. BILETSKYI, Leonid. *History of Ukrainian Literature: In Two Volumes*. Augsburg, 1947, vol. 1: Folk Poetry, 329 pp. [in Ukrainian].

2. BULASHEV, Heorhii. *Ukrainian People in Their Legends, Religious Views and Beliefs*. Kyiv: Trust, 1992, 415 pp. [in Ukrainian].

3. HAIDAI, Mykhailo. *Folk Ethics in the Folklore of the Eastern and Western Slavs*. Kyiv: Scientific Thought, 1972, 200 pp. [in Ukrainian].

4. HNATIUK, Volodymyr. A Song about a Barren Mother and Unborn Children. *Proceedings of the Shevchenko Scientific Society*, 1922, vol. 133, pp. 173–224 [in Ukrainian].

5. GRINCHENKO, Boris. *Ethnographic Materials Collected in Chernigov and Neighbouring Governorates: Stories, Tales, Legends, Proverbs, Riddles etc*. Chernigov, 1895, iss. 1, 308 pp.; 1897, iss. 2, 390 pp. [in Russian].

6. HRUSHEVSKYI, Mykhailo. *History of Ukrainian Literature: In Six Volumes, Nine Books*. Kyiv: Lybid, 1993, vol. 1, 392 pp.; vol. 4, b. 2, 262 pp. [in Ukrainian].

7. DANYLIUK, Nina. *Poetic Word in Ukrainian Folk Song*. Lutsk: Lesia Ukrainka Volhynian National University, 2010, 512 pp. [in Ukrainian].

8. DUNDES, Alan. *Folklore: Semiotics and/or Psychoanalysis: Collected Articles*. Translated from English by Aleksandra ARKHIPOVA, et al. Moscow: Eastern Literature, 2003, 280 pp. [in Russian].

9. DEI, Oleksii. The Wonderful World of a Folk Fairytale. In: Oleksii DEI, compiler. *A Wooden Miracle: Folk Fairytales*. Prefaced, texts are prepared and annotated by Oleksii DEI. Uzhhorod: The Carpathians, 1981, pp. 3–10 [in Ukrainian].

10. DEI, Oleksii, compiler. *A Wooden Miracle: Folk Fairytales*. Prefaced, texts are prepared and annotated by Oleksii DEI. Uzhhorod: The Carpathians, 1981, 206 pp. [in Ukrainian].

11. LINTUR, Petro, compiler. *Dido-Vsevido (Grandfather-All-Knowing): Transcarpathian Folk Tales*. Recorded, texts are prepared and annotated by Petro LINTUR. Uzhhorod: The Carpathians, 1969, 198 pp. [in Ukrainian].

12. ZHYTETSKYI, Pavlo. Ukrainian Verses of Educational Content. *The Kievan Past*, 1892, no. 3, pp. 388–408; 1892, no. 4, pp. 37–58; 1892, no 5, pp. 157–175 [in Russian].

13. SENKO, Ivan, Vasylyna LINTUR, compilers. *Enchanted by a Fairytale: Ukrainian Folk Tales in the Records of P. V. Lintur*. Uzhhorod: The Carpathians, 1984, 526 pp. [in Ukrainian].

14. TURIANYTSIA, Yurii, ed. *Tales of One Village*. Texts are recorded, after-warded and annotated by Petro LINTUR. Uzhhorod, 1979, 368 pp. [in Ukrainian].

15. KHLANTA, Ivan, compiler. *Tales of Pokuttia*. Collected by Oskar KOLBERG; the texts are prepared, prefaced, annotated and glossary by Ivan KHLANTA. Uzhhorod: The Carpathians, 2001, 330 pp. [in Ukrainian].

16. LEVCHENKO, Mykhailo, compiler. *Fairytales and Stories from Podillia: In the Records of 1850–1860*. Kyiv, 1928, iss. 1–2, 598 pp. [in Ukrainian].

17. KIS, Oksana. Mother: Sociocultural Aspects of the Motherhood. *Ukrainians' Folk Culture*. Kyiv: Duliby, 2012, vol. 3: *Maturity. Women. Women's Subculture*, pp. 217–234 [in Ukrainian].

18. KOSTOMAROV, Nikolai. Family Life in the Works of South Russian Folk Song Art. *Kostomarov N. I. Literary Heritage. Autobiography of N. I. Kostomarov: Poems, Scenes, Historical Excerpts, Ukrainian Folk Poetry, the Last Work*. Saint Petersburg, 1890, pp. 287–477 [in Russian].

19. KULISH, Panteleimon. Preface. *Notes on Southern Rus*. Published by Panteleimon KULISH. Saint Petersburg, 1856, vol. 1, pp. 5–9 [in Russian].

20. ANON. *Lyre: Folk Songs*. Vienna: Ukrainian Musical Publishing House of Borys Tyshchenko, 1945, 478 pp. [in Ukrainian].

21. IONIDI, A., compiler. *Legends and Oral Lores*. Annotated by A. IONIDI. Kyiv: Scientific Thought, 1985, 400 pp. [in Ukrainian].

22. *Lirnyks*. Collected by Volodymyr HNATIUK. *Ethnographic Collection*, 1896, vol. 2, pp. 1–76 [in Ukrainian].

23. *Ukrainian Folk Tales and Stories*. Collected by Mykhailo DRAHOMANOV. Kyiv: Publishing House of the South-West Department of the Imperial Geographical Society, 1876, 436 pp. [in Russian].

24. KHLANTA, Ivan, M. KHLANTA, compilers. *Mother's Heart: Ukrainian Folk Heroic and Fantastic Fairytales*. The texts are prepared, prefaced, annotated and glossary by Ivan KHLANTA, M. KHLANTA. Uzhhorod: Patent, 1993, 180 pp. [in Ukrainian].

25. MILORADOVICH, Vasily. Life of a Lubny Peasant. *The Kievan Past*, 1902, no 10, pp. 62–91; 1904, no 5, pp. 264–304; 1904, no. 6, pp. 465–505 [in Russian].

26. MUSHKETYK, Lesia. *Moral Canon of Ukrainian Traditional Culture: After Folklore Sources*. Kyiv; Kamianets-Podilskyi: Ruta, 2022, 752 pp. [in Ukrainian].

27. OKHRIMOVYCH, Vladimir. The Significance of Ukrainian Wedding Rites and Songs in the History of Family Evolution. *Ethnographic Review*, 1891, no 4, pp. 44–106; 1892, no 4, pp. 1–55 [in Russian].

28. DOVZHENOK, Halyna, compiler. *Songs of Family Life*. Prefaced and annotated by Halyna DOVZHENOK. Kyiv: Dnipro, 1988, 359 pp. [in Ukrainian].

29. KHLANTA, Ivan, compiler. *Truth and Lies: Fairytales*. Prefaced and annotated by Ivan KHLANTA. Uzhhorod: The Carpathians, 1982, 352 pp. [in Ukrainian].

30. *Silver Oxen: Fairytales of Mountains and Foothills in the Notes of Stepan Pushyk*. Kyiv: Rainbow, 1995, 398 pp. [in Ukrainian].

31. SUMTSOV, Nikolai. Legend on the Sinful Mother. *The Kievan Past*, 1893, no 5, pp. 195–208 [in Russian].

32. BARAG, Lev, Ivan BEREZOVSKEY, Konstantin KABASHNIKOV, Nikolai NOVIKOV, compilers. *CPI – Comparative Plot Index: Eastern Slavic Fairytales*. Leningrad: Science, 1979, 439 pp. [in Russian].

33. *The Secret of the Glass Mountain: Transcarpathian Folk Tales, collected by M. Fintsytskyi*. Translated from Hungarian and afterworded by Yurii SHKROBYNETS. Uzhhorod, 1975, 190 pp. [in Ukrainian].

34. The Works of the Ethnographic and Statistical Expedition to the Western Russian Region, Equipped by the Imperial Russian Geographical Society. South-West department. Materials and research collected by Pavel CHUBINSKY. Saint Petersburg: in the printing house of V. Bezobrazov and Co., 2011, vol. 5, 1242 pp. [in Russian].

35. ZINCHUK, Mykola, compiler. *Ukrainian Folk Fairytales: Tales of Hutsulshchyna*. Noted and processed literary by Mykola ZINCHUK. Lviv: World, 2003, book 1, 384 pp. [in Ukrainian].

36. ZINCHUK, Mykola, compiler. *Ukrainian Folk Tales: Fairytales of Transcarpathia*. Noted and processed literary by Mykola ZINCHUK. Chernivtsi: Prut, 2009, vol. 20, 384 pp. [in Ukrainian].

37. ANON. *Ukrainian Songs, Published by Maksymovych*. Kyiv: Publishing House of the AS of the Ukrainian SSR, 1962, 344 pp. [in Ukrainian].

38. FREUD, Sigmund. Introduction to Psychoanalysis: Lectures. Translated from English. Moscow: Science, 1989, 456 pp. [in Russian].

39. DALAVURAK, Serhii, Mykhailo IVASIUK, compilers. *The Magic Cup: Fairytales*. The texts are noted by Serhii DALAVURAK, Mykhailo IVASIUK, Volodymyr BANDURAK and Stepan PUSHYK; Uzhhorod: The Carpathians, 1971, 256 pp. [in Ukrainian].

40. YANIV, Volodymyr-Mykhailo. Ukrainian Character and Our Educational Ideal. *Yaniv Volodymyr-Mykhailo. Essays to the History of Ukrainian Ethnopsychology*. Munich, 1993, pp. 196–217 [in Ukrainian].

41. EVARNITSKY, Dmitry. *By the Footsteps of the Zaporozhians*. Saint Petersburg, 1898, 325 pp. [in Russian].

### **Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 07.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025

УДК 398.86/.87+82-144+7.046(497.4)  
DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.036>

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

### KARATSUBA MYROSLAVA

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, Folkloristic and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

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

### Бібліографічний опис:

Карацуба, М. (2025) Словенська народна балада: жанрові особливості та проблеми поетики. *Слов'янський світ*, 24, 36–52.

Karatsuba, M. (2025) Slovenian Folk Ballad: Genre Features and Problems of Poetics. *Slavic World*, 24, 36–52.

## СЛОВЕНСЬКА НАРОДНА БАЛАДА: ЖАНРОВІ ОСОБЛИВОСТІ ТА ПРОБЛЕМИ ПОЕТИКИ

### Анотація / Abstract

Стаття має на меті розкрити складність і багатство жанру народної балади у словенській фольклористиці. Авторка підкреслює унікальність словенської баладної традиції, яка зберігає архетипні мотиви. Водночас наголошується на тому, що баладний жанр залишається неоднозначним і складним феноменом, котрий досі викликає широкий науковий інтерес.

Об'єктом дослідження є також структура і тематичний поділ народних балад на три основні групи: загальноєвропейську, слов'янську та автохтонну.

У розвідці висвітлено приклади транскультурного поширення сюжетів (балада «Дві сестри»), виділено винятковість словенської балади «Десята дочка», яка не має аналогів у європейських традиціях.

Окрему увагу приділено функціям балади в соціокультурних контекстах. Розглянуто міфологічні та архетипні мотиви у творах, серед них – у баладах «Музикант перед пеклом» і «Риба Фароніка», що відображають взаємозв'язок словенського фольклору з європейською міфологією, локальною історією та символікою, зокрема, у контексті християнських і язичницьких уявлень.

**Ключові слова:** народна балада, літературна балада, міфологічні мотиви, жанрові особливості, проблеми поетики, міжнародні сюжети.

The article is aimed at revealing the complexity and richness of the folk ballad genre in Slovenian Folkloristics. The authoress emphasizes the uniqueness of the Slovenian ballad tradition, which preserves archetypal motifs. At the same time it is accentuated on the fact that the ballad genre remains an ambiguous and multi-layered phenomenon that still arouses a wide scientific interest.

The object of the study includes also the structure and thematic division of folk ballads into three main groups: pan-European, Slavic and autochthonous.

Examples of transcultural distribution of plots are highlighted (the ballad «Two Sisters»). The uniqueness of the Slovenian ballad «The Tenth Daughter», which has no analogues in European traditions, is emphasized.

Special attention is paid to the functions of the ballad in socio-cultural contexts. Mythological and archetypal motifs in the works are examined, in particular in the ballads «The Musician Before Hell» and «The Faronika Fish», those reflect the relationship of Slovenian folklore with European mythology, local history and symbolism, in particular in the context of Christian and pagan ideas.

**Keywords:** folk ballad, literary ballad, mythological motifs, genre features, problems of poetics, international plots.

**Вступ.** Насамперед зазначимо, що в сучасному баладознавстві (і словенське не є винятком) простежується чітке прагнення переоцінити й переосмислити традиційні методологічні підходи до аналізу баладних зразків, визначити специфіку їхнього побутування, ключові характеристики, формування загальних жанрових рис, а також тих особливостей, які виявляють індивідуальну національну специфіку, визначають їхню неповторну художню, емоційну та естетичну цінність.

Отже, баладу розглядають як один із найскладніших жанрів, з одного боку, і як одну з найбагатших культурних народних спадщин, що збереглися до сьогодні, – з другого. Це також один із найбільш комплексних жанрів у фольклористичних, та, власне, і літературознавчих дослідженнях не лише в Словенії, а й у європейській науці загалом. Традиція словенської балади вивчається не тільки з погляду поетики народних текстів, але й крізь призму інтертекстуальності.

**Виклад основного матеріалу.** У словенській та загальноєвропейській фольклористиці термін «народна балада» отримав більш усталене та чітке визначення з 1966 року, коли у Фрайбурзі відбулося перше міжнародне засідання дослідників балад – Баладної комісії Міжнародного товариства етнології та фольклору (SIEF). Відповідно до резолюції, ухваленої тоді за її результатами, дослідник Змага Кумер уклав каталог типів балад – *Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesmi / Typenindex slowenischer Erzähllieder* (Типовий покажчик словенських балад) [10], який було видано в 1974 році англійською та німецькою мовами. Цей покажчик став одним із перших європейських каталогів, присвячених народній баладі. Від 1966 року в науковому обігу закріплюється розуміння балади як оповідної пісні з виразним драматичним змістом, незалежно від характеру її фіналу – трагічного (що буває частіше) чи щасливого (буває лише зрідка). Глумачення поняття жанру та змісту балади в словенській науці загалом відповідає західноєвропейській традиції.

Єдине загальновизнане визначення народної балади в межах словенської та ширше – європейської фольклористики було сформульоване на вже згаданому засіданні у Фрайбурзі. Балада, згідно з ним, – це *віршований твір, що подає драматично окреслену історію*. Таке визначення стало ключовим орієнтиром для подальших досліджень жанру.

Однак, попри усталене визначення, прийняте ще в середині ХХ ст., у національних традиціях баладна поезія продовжує репрезентуватися в різноманітних формах, що зумовлено специфікою культурного контексту кожного окремого народу.

У фольклористичному дискурсі також звертається увага на те, що термін «балада» як жанрове позначення був запозичений згодом літературознавством. Особливої актуальності ця трансляція набуває в контексті аналізу творчості Готфріда Августа Бюргера, зокрема його відомого твору «Ленора», який, незважаючи на своє літературне походження, активно використовує сюжетно-образні структури народної балади. Тому цей твір часто розглядається як приклад так званої штучної літературної балади, демонструючи водночас близькість до фольклорних джерел і навіть входячи до складу деяких національних баладних традицій як умовно «народний» твір.

Водночас, попри значну кількість досліджень, присвячених цьому жанру, досі не існує (загальноприйнятого) його визначення. Класифікувати народні балади за змістом також складно; підходи до класифікації різняться залежно від країни. Так, наприклад, у румунській народній традиції під терміном «балада» розуміють насамперед широкий спектр легендарних сюжетів. Схожа ситуація простежується і в Словенії, де після любовних і родинних балад найбільш вживаними є легендарні. У німецькій народній традиції в баладі часто поєднуються історичні та реалістичні елементи, створюючи певний узагальнений образ.

Незважаючи на спроби класифікації та систематизації балади за змістом і формою, вона й досі залишається складним і неоднозначним жанром. Її важко охарактеризувати – частково через фрагментарність, частково через змістову різноманітність і відсутність єдиної структури. Проте безсумнівним є те, що саме баладний жанр продовжує викликати найбільший інтерес з-поміж словенських фольклористів.

Словенський баладний репертуар налічує понад 337 зразків, що свідчить про високу жанрову репрезентативність, співмірну з такими регіонами, які традиційно вважаються осередками баладної культури, зокрема Скандинавією (де, наприклад, у Данії зафіксовано 539 зразків) і Великою Британією (англійські й шотландські балади представлені 305 текстами в збірці

Френсіса Джеймса Чайлда) [3], а також іншими слов'янськими країнами. Оригінальність словенської балади виявляється передусім у тематичному аспекті, тоді як формальні характеристики показують значну типологічну спорідненість із баладною традицією інших європейських народів.

У словенській фольклорній традиції термін «балада» вживається на позначення короткого оповідного віршованого тексту, що розповідає про незвичайні, часто драматичні, моторошні події, запозичені з казок, міфів, історії чи сучасності. Такі твори поєднують епічний сюжет із драматичними й нерідко ліричними елементами. Цим терміном також позначають народні оповідні пісні на кшталт «*Desetnica*» («Десята дочка»), «*Rošlin in Verjanko*» («Рошлін і Верянка»), «*Lepa Vida*» («Прекрасна Віда»), «*Kralj Matjaž*» («Король Матяш») та ін. Саме ці фольклорні балади мали значний вплив на формування художньої балади як літературного жанру в Словенії.

Згадана вище балада «Ленора» стала класичним прикладом літературної балади з чітко структурованим наративом, хоча й таким, що базувався на традиційних народних баладних зразках. Навіть більше, сюжет «Ленори» має відповідники в інших національних фольклорних традиціях, де він функціонує саме як народна балада. У Словенії популярність цього сюжету значною мірою пов'язується з перекладом оригінального тексту Бюргера, здійсненим Франце Прешерном. Паралельно у словенському фольклорі існує народна версія цього твору – балада «*Mrtvec pride po ljubico*» («Мертвець приходив за своєю коханою»), яка збереглася у виконавській традиції дотепер.

Історики літератури часто розглядають становлення словенської художньої балади як завершальний етап існування балади народної. Натомість у фольклористичному дискурсі, що сприймає розвиток народної балади як діахронічний і тривалий процес, така інтерпретація вважається дещо спрощеною. Зникає не сама балада як явище, а її автентичний соціокультурний контекст; проте текстуальні й стилістичні риси продовжують існувати, зокрема на рівні літературних запозичень та адаптацій.

Багато словенських народних балад стали джерелом для пізніших літературних реінтерпретацій упродовж періоду від Просвітництва до сучасності. Серед найбільш значущих творів цього типу, що слугували моделями для подальших інтертекстуальних серій, варто відзначити твори «Прекрасна Віда» (родинна балада) та «Король Матьяш» (героїчна історична балада). Обидві балади втілюють архетипні жіночі й чоловічі образи і є своєрідними духовними попередниками численних літературних метатекстів – від інтерпретацій Франце Прешерна до сучасних літературних переробок.

У словенській фольклористиці нараховується понад 300 типів балад, а класифікація змісту словенських оповідних пісень загалом ґрунтується на принципах, розроблених М. Штрекелем у збірці «*Slovenske narodne pesmi*» («Словенські народні пісні») (1895–1923) [13]. Оповідні пісні (балади) поділяються на тематичні групи: героїчні та історичні, міфологічні, казково-фантастичні, легендарні, соціальні, любовні, сімейні, зооморфні та гумористичні, а також пісні, що не підлягають однозначній тематичній класифікації.

За статистичними даними, найбільшу частку становлять легендарні балади (42%), далі йдуть любовно-сімейні (у сукупності 34%), міфологічні (12%), соціальні (6%), гумористичні та ін. (5%), і нарешті історичні балади, які складають лише 3% від загального корпусу. Балади поширені по всій території Словенії, однак їх концентрація є вищою в окремих регіонах, зокрема на околицях Камника і Моравче, у південному передгір'ї Похор'я, долині Рібника, у Резії, а також у південній частині Прекмур'я.

Народна балада є формою пісенного фольклору й належить до традиції усної народної поезії. Вона становить цілісне синхронне явище, яке об'єднує текстуальний компонент та музичну фактуру. У зв'язку із цим об'єктом фольклористичного аналізу є не лише баладний текст, а й мелодика та функціональний контекст виконання, тобто конкретні соціокультурні обставини, за яких здійснюється її виконання. Саме з польових дослі-

дженъ запозичена значна частина тих даних, що дають змогу реконструювати ці контексти. Географічна та етнографічна строкатість словенського культурного простору безпосередньо відображається в мелодичному розмаїтті народних балад. Як і текстуальні характеристики, які дозволяють фольклористам виокремлювати балади давнього періоду та твори, що виникли в пізніші історичні періоди, мелодичний матеріал також несе важливу інформацію про час і умови формування того чи іншого зразка. Аналіз регіональних відмінностей у баладних мелодіях допомагає не лише окреслити їхню типологічну належність, але й орієнтовно визначити відносну давність мелодії, простежити її розвиток, а в окремих випадках – засвідчити процеси занепаду або трансформації традиційних музичних форм у межах баладного репертуару.

Особливу увагу у фольклористичному дослідженні приділяють виконавцям – носіям традиції, які не лише відтворюють пісні, а й часто створюють нові варіанти в процесі виконання. Для словенської музичної традиції характерний груповий спів, хоча в польових умовах також зафіксовано численні приклади сольного виконання. Варто зазначити, що більшість виконавців, задокументованих під час фольклорних експедицій, становлять жінки, що підтверджує тезу про переважно жіноче посередництво в збереженні та передачі баладного репертуару.

Одна з характерних рис народних балад – їхній дидактичний або моралізаторський зміст: у них виразно виявляються народні уявлення про справедливість, що передбачають покарання за аморальні вчинки. На відміну від літературної, народна балада зберігає чітку ритмічну структуру: віршова форма або строфа підпорядкована мелодії й мусить дотримуватися її протягом усього виконання. Хоча декламаційна (речитативна) традиція відома на західному пограниччі словенської етнічної території, де дозволено варіативність довжини куплетів, вона є радше винятком.

Як і інші жанри словенської народної пісенної традиції, балада є колективною формою музикування – її виконання не пе-

редбачає чіткого поділу на виконавця та слухача; усі учасники, що знають пісню, долучаються до співу. Саме ця колективність сприяла збереженню та поширенню балад у народному середовищі. З формального погляду балади є строфічними, часто містять рефрени, а старші зразки зазвичай не мають римування.

Варто також зауважити, що частина словенського баладного репертуару має відносно пізні походження, хоча з часом ці пісні були інкорпоровані в традиційну баладну систему та сприймаються як її невід'ємна частина.

Формування нової, оригінальної моделі світобачення в народній баладі ґрунтується на апеляції до ключових екзистенційних проблем – безперервності людського буття, умовності засад індивідуального існування, що у свою чергу породжує конфлікт між вимислом (фантастичним виміром) і реальністю (природним світом). У межах цієї парадигми доцільним видається звернення до теоретичного осмислення жанру балади як особливої форми вербальної традиції, що поєднує міфопоетичне мислення з художньою трансформацією дійсності.

Особливої ваги в цьому контексті набуває монографічне дослідження «*Folkloristični zvevki. 2. Slovenska ljudska balada*» («Фольклористичні зв'язки. Т. 2 : Словенська народна балада», 2018) [8], авторкою якого є проф., д-р Марієтка Голеж-Каучич – провідна дослідниця словенського фольклору, співробітниця Інституту етномузикології Словенської академії наук і мистецтв. У своїй праці науковиця поєднує фольклористичний і літературознавчий підходи, демонструючи методологічну гнучкість та відкритість до міждисциплінарних перспектив.

Тематика та жанрова специфіка балади розглядається дослідницею крізь призму ряду знакових текстів словенської усної традиції: «*Lepa Vida*» («Прекрасна Віда»), що інтерпретується в контексті архетипу жіночої жертвовності: «*Riba Faronika*» («Риба Фароніка») – як приклад християнізованого космогонічного міфу; «*Godec pred pekla*» («Музикант перед пеклом») – у порівняльній перспективі з міфом про Орфея; цикл балад про короля Матіяша та низка текстів, зосереджених на

образі жінки-дітовбивці як маргіналізованого, але важливого мотиву усної оповіді.

У межах цієї аналітичної моделі словенська балада постає не лише як продукт фольклорної традиції, а і як форма «пралітератури», що засвідчує поетичну автономність. М. Голеж-Качич акцентує на потребі розробки інтегрованої методології, що дозволила б синтезувати фольклористичний та літературознавчий підходи до вивчення жанру.

Цінним також є запропонований дослідницею тематико-змістовий поділ баладного корпусу на типологічні групи: героїчні та історичні, фантастичні, реалістичні, легендарні, соціально орієнтовані, любовні, шлюбні, побутові та гумористичні балади. Найчисленнішу групу становлять легендарні балади, що корелює з глибоко вкоріненою сакральною традицією словенської культури.

З огляду на складну жанрову природу балади, М. Голеж-Качич звертає увагу на її «змішані» форми, які виникають на межі з іншими жанрами усної поетичної творчості. Такий підхід, що ґрунтується на сучасних теоретичних засадах літературознавства та фольклористики, сприяє виявленню глибинних смислових структур і уможливлює комплексне осмислення баладного наративу.

Суттєвим інтерпретаційним елементом у структурі балади є образ родини, який не лише виконує функцію тематичного маркера, а й виступає жанровоорганізуючим кодом. Родина в баладному тексті постає як символічна матриця, що відображає систему морально-етичних координат традиційного суспільства. У цьому контексті особливо показовим є звернення до концепції *Familiarismus* (сімейного елемента), яка дозволяє розглядати родину як художню модель культурної ідентичності певної історичної епохи – передусім другої половини XIX ст.

На думку хорватської дослідниці С. Делич [4], оповідач балади (незалежно від статі) ставить під сумнів можливість гармонізації індивідуального буття з нормативним уявленням про сім'ю. Отже, баладний текст стає простором для худож-

ньої рефлексії щодо конфлікту між особистим вибором та соціальною роллю, а сам мотив родини – ключем до розуміння як когнітивної функції жанру, так і його художньої парадигми.

У структурі словенської баладної традиції умовно виокремлюються три тематичні групи: *загальноєвропейська*, *слов'янська* та *автохтонна* (власне словенська).

До загальноєвропейського тематичного шару належать балади, мотиви яких мають широке розповсюдження в європейському фольклорному просторі. Серед них – твори, що репрезентують сюжети про жінку у військовому вбранні (дівчина-солдат), згадана вище балада «*Godec pred pekлом*» («Музикант перед пеклом») і «*Rošlin in Verjanko*» («Рослін і Верянка») (пов'язана з міфом про Ореста), а також тексти, побудовані на сюжетах повернення чоловіка в день весілля своєї колишньої нареченої, отруєння сестри братом і мотив оживлення мертвих кісток.

Фольклорна традиція, зокрема баладна, демонструє здатність до транскультурного перенесення сюжетів і мотивів, що уможливорює їхню адаптацію в межах різних національних культур. Національні традиції можуть як рецепціювати окремі наративні одиниці й трансформувати їх відповідно до локального культурного коду, так і засвоювати цілі комплекси міфологічних чи мотивних структур, що функціонують у межах наднаціонального (архетипного) культурного шару.

Особливе місце в словенському національному баладному корпусі посідає текст «*Desetnica*» («Десята дочка»), який вважається унікальним явищем: його структурна й сюжетна специфіка не знаходить відповідників у баладних традиціях інших європейських культур [7, с. 317–327]. Твір відомий лише в прозових версіях; відповідний мотив не має поетичної реалізації поза словенським контекстом.

Окрему увагу слід приділити баладі «*Дві сестри*» (англ. «*The Two Sisters*») – одному з найпоширеніших текстів англо-шотландської традиції. Згідно з класифікацією Девіда Аткинсона, ця балада є однією з небагатьох, що відповідає сучасним

критеріям «справжньої народної балади» [1]. Сюжет, у центрі якого – вбивство сестри, з тіла якої виготовляється музичний інструмент, репрезентований у різноманітних вербальних формах (пісенній і прозовій) у багатьох європейських фольклорних культурах.

Друга тематична група охоплює балади, поширені переважно серед слов'янських народів. До неї належать твори про жінку, одружену з розбійником, – «*Kata, Katalena: Z razbojnikom otoženo*» («Ката, Каталена: з розбійником одружена»), про колишнього коханого, що мстить за образу за допомогою чарування, та про пастуха, серце якого виривають три жінки. За спостереженням З. Кумера [11, с. 131–174], мотиви цих балад мають спільнослов'янське походження та зберігаються у варіативних формах в багатьох слов'янських фольклорних системах.

До третьої групи належать балади, що сформувалися безпосередньо в межах словенського культурного простору. Це твори про порятунок дівчини з рук турецького викрадача, про суперечку мірошника зі Смертю, про галерного раба, про викрадену дияволом танцівницю, а також згадувана вище балада про десятку дочку. Ці твори репрезентують локальні історичні уявлення, соціокультурні реалії та ментальні образи словенського народу.

Словенська народна балада вирізняється компактністю форми та змісту, мелодійністю та функціональною багатозначністю. Її виконання тісно пов'язане з колективною працею (виноградне збирання, прядіння, лущення зерна) та ритуальними практиками. Зокрема, у деяких регіонах Словенії зберігалася традиція виконання балад у поминальному контексті: тіло померлого клали на ночви в оселі, а родичі та друзі співали балади, що виконували роль жалобних або поховальних пісень.

У фольклорному середовищі балада могла виконувати також функції релігійної пісні (наприклад, різдвяна балада про Марію та перевізника в Карсті), колискової (історія про служницю, чю дитину вбиває пані) або дитячої пісні.

У регіоні Біла Крайна, що на півдні Словенії, збереглася традиція танцювального виконання балад, зокрема, на період

зимового сонцестояння (27 грудня), коли танцювали хоровод під баладу про пастуха, серце якого виривають три жінки, – «*Tri žene iztrgajo srce mladeniču: Belo polje z ovcami*» («Три жінки виривають нареченому серце: Біле поле з вівцями»). Ритмічна структура танцю відображає метрику пісні.

Хотілося б зупинитися детальніше на окремих баладних текстах.

Так, балада «Десята дочка» є своєрідним твором словенського фольклору, що вирізняється не лише сюжетною оригінальністю, а й наявністю двох варіантів або місць дії, що відображають соціальну дихотомію – шляхетне середовище та прості люди як прошарок суспільства. Згідно з поширеною думкою, баладу було створено в пізньосередньовічний період у регіоні верхньої Карніоли, поряд із замками Карнійської області.

У народній традиції десята дитина в сім'ї, особливо якщо це дівчинка, розглядається як потенційна загроза для родини. Така негативна оцінка знайшла своє відображення і в християнських уявленнях.

Десятих синів, навпаки, часто наділяли надприродними здібностями, вітаючи їх у родинах. Ці вірування віддзеркалюють давній язичницький звичай жертвопринесення – коли кожну десятую частину врожаю, худоби або десятую дитину певної статі приносили в жертву богам. З часом жертвоприношення трансформувалися у вигнання дитини або передачу її до церкви.

Хоча баладу «Десята дочка» вважають автентичним словенським твором, подібні сюжети трапляються і в інших південнослов'янських народних традиціях. Відродження цієї балади в сучасній словенській народній музиці свідчить про її стійкість та здатність до трансформації, оскільки сучасні виконавці часто подають її не в первісному вигляді, а в інтерпретованих варіантах, що розширюють сприйняття твору й надають йому нових смислів.

Персонаж же однойменної балади, Прекрасна Віда, є прикладом, що демонструє можливості інтерпретації народних

балад крізь призму психоаналітичних теорій. Король Мат'яш та Прекрасна Віда постають як архетипові образи чоловічого і жіночого начал відповідно, що втілюються в словенській народнопісенній та наративній традиції.

Образ Прекрасної Віди, простежений у жіночих варіантах балади, репрезентує героїню, викрадену сарацинами, згодом трансформується в символ стражденної жінки, що мріє про втечу та пошук нового життя за межами звичного середовища. Водночас Король Мат'яш, як архетиповий герой, фігурує у двох основних варіантах пісні – «*Kralj Matjaž reši svojo ugrabljeno ženo*» («Король Мат'яш рятує викрадену дружину») та «*Kralj Matjaž rešen iz jeze*» («Король Мат'яш врятований з в'язниці»). Він постає як розумний, досвідчений персонаж, який, завдяки своїй мудрості, рятує інших, набуваючи статусу супергероя або міфологічного персонажа.

Щодо балади «Музикант перед пеклом», то вона репрезентує словенську версію орфеївського мотиву, що не лише продовжує європейську традицію, а й значно трансформує її, додаючи локальні смисли, пов'язані з історичними реаліями та фольклорною традицією Словенії. Існує 31 варіант цієї пісні. Вони відображають різноманітні сюжетні структури та типи персонажів, а також варіанти, у яких музикантом є жінка. Балада містить глибокі міфологічні мотиви, у яких гра на музичному інструменті має магічний характер, здатна зачарувати або налякати володаря підземного світу, що дозволяє музикантові домогтися обіцянки винагороди – порятунку родича з пекла.

Образ Риби Фароніки (або Фароніки-риби) варто розглядати, спираючись на словенську міфологічну баладу про водяну істоту, подібну до сирени, що має назву «Риба Фароніка носить світ». Ця міфологема знаходить своє відображення в різних видах мистецтва, літературі та музиці. Аналіз базується на інтердисциплінарних підходах, а також сучасних міфологічних і філософських концепціях води як первинного елемента, джерела життя та середовища існування міфічних істот.

Словенська балада репрезентує вірування, згідно з яким світ підтримується величезною міфологічною істотою у вигляді риби з океану. Рухи цієї істоти пов'язуються з природними катаклізмами: її пересування спричиняє землетруси, вилягання хвоста – повені, а перекидання на спину – апокаліптичний кінець світу.

Хоча балада збережена у фрагментарній формі, вона містить універсальні архетипи та мотиви.

**Висновки.** Словенські народні балади характеризуються спільними лінгвістичними ознаками та рисами, що відображають належність до єдиного етнічного простору. Відсутність у словенців власних «національних» епічних творів сприяла тому, що функцію національного епосу виконують саме балади. Деякі з них набули статусу ключових текстів або архетипних оповідей. Архетипні баладні сюжети, передаючись у пісенній формі в межах усної традиції, входять до текстуального канону. Отже, вони перебувають у динамічному взаємозв'язку з культурними та соціальними процесами. Варіативність словенських народних балад виявляється переважно в текстах, хоча мелодійна основа зазнає значно більших змін. Виконавці мають певну свободу інтерпретації мелодій; водночас окремі формули чи словосполучення також можуть варіюватися між окремими піснями.

Число варіантів певної балади визначається сприйняттям тексту та стабільністю основного сюжетного ядра, яке, однак, зберігає позачасовий характер.

Народні балади, спершу передані в усній формі, а згодом і в письмовому вигляді, драматизують концентровану основну подію, не відходячи від неї та не розгортаючи додаткових пояснень.

У результаті дослідження словенської баладної традиції було умовно виокремлено три основні тематичні групи – загальноєвропейську, слов'янську та автентично словенську, що відображає багатшаровість і комплексність культурних впливів у межах словенського фольклору. Загальноєвропейський

шар включає балади з мотивами, які мають широке розповсюдження в європейському фольклорному просторі, що свідчить про інтенсивні транскультурні зв'язки і здатність фольклорної традиції до адаптації та трансформації міфологічних і сюжетних структур.

Друга тематична група, слов'янська, відображає спільнослов'янське походження низки баладних сюжетів і мотивів, які зберігають варіативність, проте демонструють певну культурну єдність серед слов'янських народів. Третя група, автентично словенська, відзначається локальними сюжетами й мотивами, що тісно пов'язані з історичними, соціокультурними та ментальними реаліями словенського народу.

Функціональна багатозначність словенських балад проявляється в їхній ролі в колективних ритуалах, трудових процесах та поминальних обрядах, а також у виконанні, що охоплює як релігійні, так і побутові контексти. Особлива увага приділяється трансформації баладних сюжетів у сучасній народній музиці, що свідчить про стійкість та здатність фольклору до адаптації під впливом соціокультурних змін.

Інтерпретації окремих балад крізь призму психологічних, архетипних і міфологічних теорій розкривають глибокі символічні пласти, що втілюють універсальні людські переживання та культурні коди. Так, балада «Прекрасна Віда» постає як архетипна оповідь про протистояння та трансформацію жіночого і чоловічого начал, а «Музикант перед пеклом» демонструє адаптацію міфу про Орфея з урахуванням локального культурного контексту.

Окрема увага до міфологеми «Риби Фароніки» дозволяє інтерпретувати її як унікальне поєднання космологічних уявлень і християнської символіки, що відображає багатоплановість словенської міфологічної свідомості. Загалом, словенська баладна традиція є важливим джерелом для вивчення транскультурних процесів, локальної ідентичності та функціонування архетипних структур у фольклорі.

## ДЖЕРЕЈА ТА ЛИТЕРАТУРА

1. Atkinson D. The English traditional ballad: Theory, method and practice. *Engleska tradicionalna balada – teorija, metod i praksa*. Aldershot : Ashgate Publishing Limited, 2002. 212 p.
2. Buchan D. The Ballad and the Folk. East Linton : Tuckwell Press, 1977. P. 1.
3. Child F. J. The English and Scottish Popular Ballads. Dover Publications, 2003. Vol 5. 245 p.
4. Delić S. Između klevete i kletve: Tema obitelji u hrvatskoj usmenoj baladi. Zagreb : Hrvatska sveučilišna naklada, 2001. 314 p.
5. Golež Kaučič M. Ljudsko in umetno – dva obraza ustvarjalnosti. Ljubljana : Založba ZRC (folkloristika), 2003. 218 s. DOI: <https://doi.org/10.3986/9616500198>.
6. Golež Kaučič M. Folk song today: Between function and aesthetics. *Traditiones*. 2005. № 34 (1). P. 177–189. DOI : <https://doi.org/10.3986/Traditio2005340114>.
7. Golež Kaučič M. «The tenth daughter»: from a fairy tale to contemporary literature. *Rieuwerts, Sigrid, Bula, Dace. Ur. Singing the nations: Herder's legacy*. Trier : WVT Wissenschaftlicher Verlag, 2008. Vol. 4. P. 317–327.
8. Golež Kaučič M. Slovenska ljudska balada. *Folkloristični zvezki*. Ljubljana, 2018. 2. 318 s.
9. Klobčar M. Zvrstnost slovenskih ljudskih pesmi. Refleksija pesemskega razvoja ali pogledov nanj. *Traditiones*. 2010. 39/2. S. 125–147. Doi : 10.3986/Traditio2010. DOI : <https://doi.org/10.3986/Traditio2010390208>.
10. Kumer Z. Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesmi. *Sekcija za glazbeno in plesno narodopisje Slovenske akademije znanosti i umetnosti*. Ljubljana, 1974. 393 s.
11. Kumer Z. Slovenska ljudska balada. *Seminar slovenskega jezika, literature in kulture (XII)*. Ljubljana : Filozofska fakulteta, 1976. S. 131–174.
12. Lepa Vida: Zvijačna ugrabitev mlade matere [Beautiful Vida: The Cunning Abduction of a Young Mother]. *Ivan Grafenauer. Lepa Vida: študija o izvoru, razvoju, in razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi*. Dela Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani. Filozofsko-filološko-historični razred. Ljubljana, 1943. P. 30–45.
13. Štrekelj K. Slovenske narodne pesmi. *Slovenska matica*. 1895–1923. 300 p.

## REFERENCES

1. ATKINSON, David. *The English Traditional Ballad: Theory, Method and Practice*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2002, 212 pp. [in English].

2. BUCHAN, David. *The Ballad and the Folk*. East Linton: Tuckwell Press, 1977, pp. 1 [in English].
3. CHILD, Francis James. *The English and Scottish Popular Ballads: In Five Volumes*. Dover Publications, 2003, vol. 5, 245 pp. [in English].
4. DELIĆ, Simona. *Between Slander and Curse: The Theme of Family in a Croatian Oral Ballad*. Zagreb: Croatian Publishing House, 2001, 314 pp. [in Croatian].
5. GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka. *Ljudsko in umetno – dva obraza ustvarjalnosti [People in Art – Two Images of Creativity]*. Ljubljana: Založba ZRC (Folkloristics), 2003, 218 pp. DOI: <https://doi.org/10.3986/9616500198>. [in Slovenian].
6. GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka. Folk Song Today: Between Function and Aesthetics. *Traditiones*, 2005, no. 34 (1), pp. 177–189. DOI: <https://doi.org/10.3986/Traditio2005340114>. [in Slovenian].
7. GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka. «The Tenth Daughter»: From a Fairy Tale to Contemporary Literature. In: Dace BULA, Sigrid RIEUWERTS, eds. *Singing the Nations: Herder's Legacy*. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag, 2008, vol. 4, pp. 317–327 [in English].
8. GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka. Slovenian Folk Ballad. *Folkloristic Volumes*. Ljubljana, 2018, no. 2, 318 pp. [in Slovenian].
9. KLOBČAR, Marija. Genre of Slovenian Folk Songs. Reflection of Song Development or View on it. *Traditiones*, 2010, no. 39/2, pp. 125–147. DOI: <https://doi.org/10.3986/Traditio2010390208>. [in Slovenian].
10. KUMER, Zmaga. Content Types of Slovenian Narrative Songs. *Section for Music and Dance Ethnography at the Institute of Slovenian Ethnography of the Slovenian Academy of Sciences and Arts*. Ljubljana, 1974, 393 pp. [in Slovenian].
11. KUMER, Zmaga. Slovenian Folk Ballad. *Seminar of the Slovenian Language, Literature and Culture (12)*. Ljubljana: Faculty of Philosophy, 1976, pp. 131–174 [in Slovenian].
12. ANON. Beautiful Life: The Cunning Abduction of a Young Mother. In: Ivan GRAFENAUER. *Beautiful Life: A Study on the Origin, Development and Decomposition of the Folk Ballad about Beautiful Life. Works of the Academy of Science and Arts in Ljubljana. Philosophical-Philological-Historical Class*. Ljubljana, 1943, pp. 30–45 [in Slovenian].
13. ŠTREKELJ, Karel. Slovenian Folk Songs. *Slovenian Mother*, 1895–1923, 300 pp. [in Slovenian].

### **Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувалося.

Отримано / Received 07.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025

УДК 398.2:911.373(477)“19/20”

DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.053>

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. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

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

**Бібліографічний опис:**

Коваль-Фучило, І. (2025) Основні концепти переселенського наративу: дім. *Слов'янський світ*, 24, 53–73.

Koval-Fuchylo, I. (2025) Basic Concepts of the Resettlement Narrative: Home. *Slavic World*, 24, 53–73.

## ОСНОВНІ КОНЦЕПТИ ПЕРЕСЕЛЕНСЬКОГО НАРАТИВУ: ДІМ

**Анотація / Abstract**

**Метою** статті є аналіз концепту *дім* в переселенському наративі. Переселенський наратив – це сукупність зафіксованих спогадів, а також світоглядних уявлень про переселення із зони затоплення. Джерельною базою дослідження є власні записи інтерв'ю з переселенцями, їхніми сусідами, нащадками, здійснені у 2012–2021 роках, а також опубліковані спогади у книгах, присвячених затопленим селам. **Актуальність** студії полягає в постійному інтересі дослідників до ключових концептів автобіографічних наративів, як-от земля, дім, дорога, які щоразу по-новому актуалізуються в оповідях про певну історичну подію. **Новизна** роботи полягає в аналізі концепту *дім* в переселенському наративі. У статті застосовано **метод** семантичного аналізу тексту, для дослідження номінації – метод лінгвістичної семантики слова. Для запису джерельного матеріалу використано методику інтерв'ювання.

Тут важливий підхід до мови тексту як до когнітивної системи, через яку можна розкрити ціннісні орієнтири народного світогляду, збагнути їхню семантику. У переселенському наративі найважливішими є концепти *дім, земля, церква, кладовище*. За кожним із цих предметних понять стоїть не лише конкретна реалія, а й глибинна семантика, яка набуває символічного рівня. У семантичному полі концепту *дім* передана ідея примусовості переселення, концепт *земля* передає ідею найважчої втрати, концепт *кладовище* – ідею неможливості цілковитого переселення, а концепт *церква* – ідею єдності громади.

Визначальним фактором творення переселенського наративу є фактор примусовості переселення. Ця примусовість зумовлює появу ідеї втрати, яка набуває втілення в сюжетах про примусове руйнування хати, труднощі будівництва нової оселі в складних демографічних, фінансових і побутових умовах повоєнної України, а також актуалізує мотив взаємодопомоги та згуртованості громади в сюжетах про толоку під час масового будівництва.

Концепт *дім* у переселенському наративі формується навколо двох основних архітектурних об'єктів – хата в рідному селі, яку треба зруйнувати, і хата, яку треба збудувати на виділеному місці. Значно більше уваги приділено першій хаті, яку доводилося власноруч зруйнувати. Людей бентежила перспектива знищити те, що так важко будувалося в повоєнний час. Необхідність руйнування суперечила також світоглядним уявленням, згідно з якими, хата – це не просто місце проживання, це сакральний центр, де відбувалися всі родинні обряди переходу й календарні свята.

Нова хата, яку ще треба було звести, у спогадах пов'язана з пошуком дефіцитних будівельних матеріалів, важкою працею, необхідністю жити в непристосованих будівлях, наприклад у коморі чи в одній кімнаті, поки тривала добудова інших приміщень. Єдиним способом впоратися з таким викликом стала толока, тобто спільна робота, взаємодопомога, про яку часто й охоче згадують оповідачі як про єдиний спосіб врятуватися в складних умовах. Численні дієслова на позначення будівельної активності, номінація видів праці, перелік будівельних матеріалів, описи етапів роботи надають мотивові про толоку динаміку, транслують слухачеві завзяття й радість спільної праці. Дієслова вжито в активному стані, що робить акцент на активній позиції громади, коли вони самі ухвалювали рішення і втілювали його на практиці. Вживання дієслів у теперішньому часі акцентує персональну залученість оповідача до описаної події, а також особисте враження від пережитого.

**Ключові слова:** автобіографічні спогади, фольклорний концепт, концепт *дім*, переселенський наратив.

The *purpose* of the work is to analyze the concept of *home* in the resettlement narrative, which is considered as a set of recorded memories, as well as worldviews about resettlement from the flooded area. The source base of the study is formed with the authoress's records of interviews with resettled people, their neighbors, descendants in 2012–2021, as well as published memories in books dedicated to flooded villages. The *relevance* of the work consists in the constant interest of researchers in key concepts of autobiographical narratives, such as land, home, road, which are each time updated in a new way in stories about a certain historical event. The *novelty* of the work is in the analysis of the concept of home in the resettlement narrative. The *method* of semantic text analysis is applied in the article, and the method of linguistic semantics of the word is used to study the nomination. The interviewing method is used to record the source material. Here, an approach to the language of the text is significant, as a cognitive system through which one can reveal the value orientations of the folk worldview and understand their semantics. The concepts of *home*, *land*, *church*, and *cemetery* are the most important in the resettlement narrative. Both a concrete reality and also a deep semantics that acquires a symbolic level is behind each of these subject concepts. In the semantic field, the concept of *home* conveys the idea of forced resettlement, the concept of *land* conveys the idea of the most severe loss, the concept of *cemetery* – the idea of the impossibility of complete resettlement, and the concept of *church* – the idea of community unity.

The fact of forced resettlement is a determining factor in the creation of the resettlement narrative. This coercion causes the emergence of the idea of loss, which is embodied in stories about the forced destruction of a house, the difficulties of building a new home in the hard demographic, financial and living conditions of post-war Ukraine, and also actualizes the motif of mutual assistance and community cohesion in stories about the communal work (*toloka*) during mass construction.

The concept of a *house* in the resettlement narrative is formed around two main architectural objects: a house in the native village, which must be destroyed, and a house that must be built on a designated site. Much more attention is paid to the first building, which had to be destroyed by oneself. People were embarrassed by destroying the house which was so difficultly built in the post-war period. The necessity of destruction also contradicted the worldview, according to which the hut is not just a place to live, it is a

sacred center, where all family rites of passage and calendar holidays have taken place.

The new house, which still had to be built, is associated in memories with the search for scarce building materials, hard work, the need to live in unsuitable buildings, for example, in a pantry or in one room, while the construction of other premises is continued. Communal work has become the only way to cope with such a challenge. This is a joint work, mutual assistance, which the narrators often and willingly mention as the only way to escape in those difficult conditions. Numerous verbs to denote construction activity, the nomination of types of work, the list of building materials, descriptions of the stages of work give the motif of toloka dynamics, convey the enthusiasm and joy of joint work to the listener. The verbs are used in the active voice, which emphasizes the active position of the community, when they made the decision and implemented it in practice themselves. The use of verbs in the present tense emphasizes the narrator's personal involvement in the described event, as well as the personal impression of the experience.

**Keywords:** autobiographical memories, folklore concept, concept of *home*, resettlement narrative.

**Вступ.** Усні спогади про певну історичну подію містять низку семантичних домінантних ключових концептів, навколо яких розгортається оповідь і відбувається вербальне структурування досвіду. Використовуємо термін *концепт* для позначення сукупності різних форм вираження важливих для культури смислів. Ці форми виражені в постійних мотивах, підборі сюжетів, номінації, фольклоризованих і фольклорних текстах, соціальних практиках. Розмаїття вираження всіх смислів концепту становить його семантичне поле.

**Метою** роботи є аналіз концепту *дім, оселя, хата* в переселенському наративі<sup>1</sup>. Переселенський наратив – це сукупність зафіксованих спогадів, а також світоглядних уявлень про переселення із зони затоплення. Джерельною базою дослідження є власні авторські записи інтерв'ю із переселенцями, їхніми сусідами, нащадками, здійснені у 2012–2021 рр., а також опубліковані спогади у книгах, присвячених затопле

---

<sup>1</sup> Про концепт *дім* у спогадах переселенців так званої операції «Вісла» див.: [4].

ним селам. **Актуальність** роботи полягає в постійному інтересі дослідників до ключових концептів автобіографічних наративів, як-от земля, дім, дорога, які щоразу по-новому актуалізуються в оповідях про певну історичну подію. **Новизна** роботи – в аналізі важливого концепту усноїсторичних наративів, а саме концепту *дім* в переселенському наративі. У роботі застосовано **метод** семантичного аналізу тексту, для дослідження номінації – метод лінгвістичної семантики слова. Для запису джерельного матеріалу використано методіку інтерв'ювання.

У дослідженні фольклорних концептів важливою є праця львівської вченої Оксани Кузьменко, присвячена концептуальним формам вираження у фольклорі періоду Першої та Другої світових воєн [7]. Фольклористка виділила 12 концептів (війна, молитва, смерть, ворог, мати, туга, радість, страх, дім, неволя, могила, Україна), які, на її думку, об'єктивізують життєві досвіди, практики та народні уявлення про світові війни. Тут важливий підхід до мови тексту як до когнітивної системи, через яку можна розкрити ціннісні орієнтири народного світогляду, збагнути їхню семантику. Так, у переселенському наративі найважливішими є концепти *дім*, *земля*, *церква*, *кладовище*. За кожним із цих предметних понять стоїть не лише конкретна реалія, а й глибинна семантика, яка набуває символічного рівня. У семантичному полі концепту *дім* передана ідея примусовості переселення, концепт *земля* передає ідею найважчої втрати, концепт *кладовище* – ідею неможливості цілковитого переселення, а концепт *церква* – ідею єдності громади.

У парадигму семантичного поля фольклорного концепту *дім* Оксана Кузьменко включає кілька домінантних образів «закритого» простору – хата, село, церква [7, с. 500–524]. Вона доходить висновку, що ці образи в народних творах про світові війни, Голодомор та виселення формують нові сюжети й актуалізують постійні фольклорні мотиви; концепт *дім* «функціонує як локус знищеного життєвого мікросмосу ге-

роя»; у семіотиці фольклорних топосів простежується наростання драматизації: у текстах про війну дім знищений, у наративах про Голодомор дім відібраний і/чи спустошений, в оповіданнях та хроніках про депортацію дім і знищений, і спустошений» [7, с. 523–524]. Останній висновок важливий для нашого дослідження, оскільки він актуальний і для переселень із зони затоплення.

**Виклад основного матеріалу.** Визначальним фактором творення переселенського нариву є фактор примусовості переселення: «*То треба було перестроюватися десь*» (МНІ)<sup>2</sup>; «*І далеко, і важко було, но треба було*» (ММГ); «*Треба було валять і переходить сюди*» (ЄМІ). Ця примусовість зумовлює появу ідеї втрати, яка набуває втілення в сюжетах про примусове руйнування хати, труднощі будівництва нової оселі у складних демографічних, фінансових і побутових умовах повоєнної України, а також актуалізує мотив взаємодопомоги й згуртованості громади в сюжетах про толоку під час масового будівництва.

**Руйнування хати.** Важливою складовою переселенського наративу є акцент на примусовому руйнуванні хати її ж власниками, які й були мешканцями цих будівель і самі їх будували: «*Треба було на старому селі розвалити свою хату. Як це було страшно – валять свою хату, де ти прожив вік, де прожили твої батьки і діди. І треба було все розвалити. Треба було вирубати сад, вирубати дерева. Треба було закопати колодязі, закидати землею. Треба було закопати погребі*» (ЄМІ). Хата представлена не просто місцем проживання, а осердям родини, місцем продовження роду, тому таким *страшним* подано її знищення, яке ще й доводилося виконати власноруч, бо лише тоді можна було отримати компенсацію. Ідея примусовості передана чотирикратним повтором модальної сполучки *треба було*. Оповідачка робить основний акцент на безальтернативності ситуації для селян.

<sup>2</sup> Аббревіатури розкрито в переліку оповідачів наприкінці статті.

Оповідачі наголошують, що компенсацію можна було отримати тільки після того, як селяни очистили своє обійстя: *«Убрать усе: хату, те, що є в подвір'ї, на дворі – все поубірать треба було, да, да, да. [І дерева?] І дерева, і туалет, і сарай, і садки. Усе убрав, тоді, значить, тобі комісія оддає гроші, пізніше»* (ЧМЮ). І в цьому повідомленні знову маємо вербалізацію семантики примусовості через вже відому нам ідіому *треба було*, а також через дієслова із значенням наказу: *убрать, поубірать*. Люди не могли розпочати будівництво, бо не мали грошей для цього, вони мусили зруйнувати хату, тоді отримували компенсацію. Парадокс ситуації полягає в тому, що, по суті, існував період, коли переселенцям не було де жити. У той час хтось жив у родичів, хтось у тимчасових землянках, хтось у хоча б частково збудованій хаті чи хліві.

Щоб зрозуміти глибину трагізму цієї ситуації, треба згадати, що в традиційному українському селянському суспільстві й світогляді хата була не просто місцем проживання, а сакральним простором, де відбувалися всі основні родинні обряди, куди кликали померлих на Святвечір, де приймали родину й близьких людей. І побудова хати, і входини в неї, й інші дії супроводжувалися численними приписами та заборонами, тому не випадково в спогадах виникає голосіння за хатою, яке свідчить про її важливість і високий статус: *«[А ви чули, щоб, може, хтось тужив за хатою?] Та таких текстів було! Вопше! Обнімали всі вугли і цілували. І казали, шо... Та вопше там такий крик був:*

*Хатка моя рідненька!*

*Я ж тебе мазала,*

*Я ж тебе строїла після війни,*

*А тепер я тебе кидаю!*

*Я не можу!..*

*[То було, можна сказати, як похорон: люди прощалися зі своєю територією?] Та... Ой! Ви не представляєте, яка це біль!*

Тягло' яке було, що ми не могли успокоїться! Вописе! Страшне дело – пересилка» (МАФ)<sup>3</sup>. Про голосіння за зруйнованими хатами згадують не лише переселенці, а й очевидці тих подій: «А ті люди так кричали, Боже, так голосили...» [1, с. 9]. Схожий мотив прощання з хатою зафіксовано від переселенки так званої операції «Вісла» на Холмщині: «Мати стала серед подвір'я лицем до хати і, охопивши руками голову, гірко-гірко вголос заридала. А потім ще раз побігла до хати і заголосила, прощаючись з рідною оселею. Вона поцілувала ікону, яку залишила берегти хату, а потім ще стіни, одвірки, поріг» [8, с. 115]. Про ритуалізований характер прощання з хатою свідчить оказіональне оплакування, спеціальні прощальні дії, як от цілування кутів хати, а особливо власне опис, згадування про цей момент у спогадах, тобто його вербалізація, осмислення носіями традиції. Наявність цього моменту в наративах про переселення зумовлене загальноукраїнськими віруваннями й уявленнями, пов'язаними із хатою як одним із центральних концептів у міфопоетичній картині світу<sup>4</sup>.

У мотиві руйнування хати постійними є сюжети про попередній візит комісії, яка оцінювала маєтки селян, визначала розмір компенсації. Як правило, люди були незадоволені сумою нарахованих грошей. Оповідачі згадують, що їхнє майно оцінювали дешево й несправедливо. Так, у кого була нова хата, то комісія нараховувала малу компенсацію, обґрунтовуючи це тим, що такий дім можна розібрати й використати для будівництва нової хати. Але насправді із уже використаних раніше будівельних матеріалів можна було звести лише хлів чи іншу малу господарську споруду. Виходило так, що люди, які нещодавно витратили на будівництво свої ресурси, знову мусили братися за цю важку роботу: «*Та, фігу псячу оцінили!*

<sup>3</sup> Важливо зазначити, що це не єдиний випадок в українській голосильній традиції. Див. також голосіння за хатою переселенців з Вінниччини на Зелений Клин [4, с. 676-677].

<sup>4</sup> Див., зокрема, про концепт оселі в голосильній традиції [5, с. 294-297].

*Мені оцінили всьо – за хату і за садок – три тисячі» (ТОС); «[А як оцінювали?] А Боже! Ні за шо! В нас так: хата, времьонка, льох такий захований великий і підсобки такі різні, і кролятники, і курятники різні, і свинарники, і для корови довга така – хлів. І це всьо – це три тисячі» (ЛПО).*

Оповідачі, яким доводилося руйнувати нові хати, обов'язково згадують про це. Усталеним місцем таких спогадів є високе оцінювання рідного втраченого дому, обійстя. Ось описи батьківських домів із затопленого села Бакота на Дністрі, що на півдні Хмельницької області, де переселення відбувалося в 1980-х роках, а до того часу люди вже встигли оговтатися після Другої світової війни й збудувати собі нові оселі: *«Такі двори построїли, така хата здоровенна! Під плиточкою, а та лиш цементом. Такі хати построїли, кухні!» (ВГП); «Люди, канєшно, душевно переживали: хата стоїть, усе гарне – розбий, розрівняй, розвали і зрівняй із долівкою» (КАФ).* Ось іще один сюжет від колишньої бакотянки з образом ідеалізованого втраченого дому, про який згадано з гіркотою і болем: *«Ну, така гарна хата, дуже гарно построїна, бо ми під самою горою жили, і вона дуже в нас на таким веселім місці, на все село дуже видко її. І вже дуже гарні вікна поробили, великі, бо то маленькі були в старій хаті. Дуже насадила вазонів, зацвили – понад усе село! Хто йде, каже: “Ну в цієї жінки квіток!” Дуже росли. Повні вікна цвіток, такі-во великі цвили кругом! Я як нагадаю – так мені шкода. Як прийшла в цей дім, а в нім – Боже, Боже... холодно» (ЛПО).* Ніколи ново-збудована хата не стане такою гарною, якою була домівка в затопленому селі, бо й місце розташування не таке, і температурний режим інший, і природне освітлення гірше. Основний акцент зроблено на незворотності втрати внаслідок переселення та затоплення.

Важливо наголосити, що навіть в умовах переселення хата все ще залишалася місцем для останнього пошанування по-

мерлого, для прощання з ним. Батько Левченко Параски із цього ж села Бакота не зміг пережити такого руйнування: *«Тато небожчик розволновалися, бо трактор вже прийшов і зачепив іден вугол – вже ввалив хату. Вони розволновалися, інсульт зробився – вмер. [Та ви що?!] Наякже! Тут мама – гвалт. Переказують, шо так і так сталося – тато вмер. Боже! Тут нема де положити, там нема де положити! Та хата ввалена, там людей нема. [І де його поховали?] Тут. Та ж там як будуть ховати, як там цвинтар забрали. Забрали, вибрали тудя. [То в якому році ваш тато помер?] В [19]81 році, коли саме найгірше було»* (ЛПО). У наведеному фрагменті, як і в попередньому, нове місце проживання характеризується необхідністю, навіть безлюдністю: *«Та хата ввалена, там людей нема»*. Таке протиставлення дає змогу оповідачам передати трагізм ситуації, у якій вони опинилися, ставши заручниками «державного будівництва всесоюзного значення». Наявність згадки про прощання з померлим не в хаті, а в господарському приміщенні робить акцент на трагізмі ситуації.

Функціональна ритуальна пов'язаність хати й похорону оприявнюється в спогаді Івана Поїздника із с. Скородистик про правила побудови хати: приміщення дому мають бути споруджені так, щоб можна було легко винести труну, щоб не доводилося виносити тіло в покривалі: *«Як хату будувати – найперше, шоби труна з зали виходила без поворотів, шоб в простині не виносити. В простині виносять у квартирах. Двері ширші і навпрямю»* (ПІМ).

Для номінації руйнування люди вживають дієслова й описові конструкції зі значенням агресивного варварського знищення: *розбий; розрівняй; розвали; зрівняй із долівкою; завалили тай усе; ввалив; знести [хату]; валити; розвалити; зруйнувати; турнути; ламати*. Така експресивна лексика вжита з метою вербалізувати досвід втрати дому, передати слухачеві важкі емоції через цю втрату, викликати в нього співпереживання й розуміння.

**Будівництво нової хати.** У переселенському наративі ідіома *треба було* часто супроводжує також повідомлення про будівництво власного дому: *«Тоді мати молода була, тоді тіфом боліли, тоже не можна було жити, а хату треба було тут строїть»* (ОЄП); *«Тяжолє время було. А після того настало ше тяжеліше – і голодовка, і строїться треба було»* (ЧКА). По суті, найважчим персональним завданням кожного мешканця села, що потрапило в зону затоплення, було будівництво дому. На цьому була зосереджена основна увага впродовж переселення. Усвідомлення інших втрат, як-от земля, громада, історична пам'ять місця, прийшло вже згодом.

Усі оповідачі одностайні в тому, що збудувати нову хату було дуже важко. Грошова допомога від держави, яку як компенсацію виплачували за зруйновану хату, зовсім не покривала необхідних для будівництва грошей: *«Нашу хату оцінили в 12 тисяч. Ну, якби оце січас 12 тисяч. Тоді такі гроші були, як січас»* (КАФ). Цю компенсацію оповідачі ще називають *підйомні гроші*: *«Давали підйомні гроші, щоб можна було купити будматеріали»* (ЄМІ). Оповідачі згадують, що в умовах дефіциту ці матеріали доводилося *«вибивати»* – вистоювати довгі черги в кабінети, де їх виписували за нижчою ціною.

Отже, підйомні гроші зовсім не покривали потреби будівництва. Мотив нестачі грошей на будову постійно виникає в спогадах, його сміливо можна назвати фольклорним: *«Зібралися вони везти кабана продавати перед самим переселенням, бо гроші треба на нову хату»* (СГІ). Цей мотив рельєфно переданий дієсловом *стягували*, яке вербалізує семантику надзвичайних зусиль для здобуття фінансів *на хату*: *«Батько каже: “Вже так стягували, гроші на ту хату, що в Боровиці на базарі зняв із себе куфайку, продав, бо не вистачало на ту хату”»* (ЄМІ). Семантика надзвичайних зусиль є постійною в сюжетах про будівництво нового дому. У спогаді з Черкащини ця семантика передана фразеологізмом *рвать пупа*: *«Це ж не те, що зараз: і крани, і механізми, а тоді все треба*

*було брать на свої руки і на свого пупа. Все пупа треба було рвать»* (ЄМІ). Багато людей були змушені, крім будівництва, ходити на роботу, тобто працювати доводилося вдень і вночі: *«Будували – не то, що це було важко, – це було над людські сили. В колгоспі ж роботу ніхто не відміняв, треба було день-в-день іти на роботу. Потім якщо вихідний... Уночі возили глину, уночі возили пісок, уночі возили той камінь»* (ГТВ). Згадки про роботу і вдень, і вночі – loci communes у переселенському наративі.

Цікаво, що жодного разу в моїй колекції ніхто не згадав про те, що, попри витрачені зусилля, люди побудували нові хати, що постало нове сучасне село, з'явилися нові громадські будівлі, як-от школа, Будинок культури, лікарня тощо. Навпаки, світлої пам'яті Микола Чирков, переселенець, автор книги про затоплені села В'юнище та Козинці на Переяславщині [2], зазначив, що в дитячі роки перспектива переселення тішила його, але згодом він зрозумів, що втрати внаслідок зміни місця проживання були значно важчими й незворотними: *«Старі люди – то дуже тяжко їм було переселятися. А таким, як я, мені було сім років, – я зразу розумів: да, це перспектива, це нове село, це газ, це відстань до Переяслава, нова школа, нові вчителі. Це надзвичайно, можна так сказати, дуже перспективне село [...] Але ніхто не хотів переселятися»* (ЧМЮ). Отже, попри всі принади нового місця, люди не хотіли залишати своє село, а розуміння втрати до дитини прийшло значно пізніше.

Ситуацію переселення, точніше становища селян у цьому процесі осмислила й підсумувала моя оповідачка, світлої пам'яті пані Марія Євтушенко із с. Леськи Черкаського району, яка народилася в переселеному с. Сагунівка Черкаського району: *«Дуже тяжко люди працювали. Уявляєте: будувати треба було дома свої будинки, сараї, і свини́нчик, і будувати школу, лікарню, контору. [Ті самі люди будували?] Ті самі люди. Стайні, переносить ферми, переносить усі колгоспні бу-*

дівлі. Це просто було некло. Я не уявляю, як ці люди витерпіли. І вже в [19]59 році воду пустили, вже треба було вийти із села» (ЄМІ). У наведеному фрагменті вербалізовано й мотив надзвичайних зусиль, і ідею примусовості, а також мотив нестачі часу на будівництво через пуск води. Люди були змушені поспішати, бо земля поступово наповнювалася водою.

Крім фінансової, була ще демографічна нестача чоловіків у післявоєнний час: «Мати осталася, батька забрали на війну, батька її рідного» (ЮНС). У спогадах раз-по-раз виникають сюжети про те, як тяжко було будувати нове житло без чоловічих рук, коли жінки не мали досвіду вирішувати чоловічі завдання, але доводилося це робити, виконувати важку фізичну роботу, просити допомоги в родичів, які теж мусили будувати свій дім: «І потім почалося переселення. І вона каже: “Ну шо ми... Дядько собі будується, а нам хоч би якусь халупку таку”» (СГП).

Переселенці біля Дністровського водосховища зазначають, що, крім нестачі грошей, працівників, початок будівництва гальмувала примарна надія на те, що вода не дійде-таки до їхнього села, хати: «Здавалося б, вісім років – цього настільки багато, що за вісім років можеш що хочеш збудувати. Поперше, люди не зразу зрозуміли, що це серйозно. До тих пір, поки не описали майно, то тих пір, поки не стали вирубувати дерева. А це не йшов день, це йшли роки. Потім почали вирішувати кожен по-своєму: хтось будувався, бо були діти, була сім'я велика, хтось купував хату, бо вже не було для кого будувати, а комусь давала держава, бо вже залишилася чи бабка одна, хтось залишився. І тому – от на ту розкачку. І в кінці кінців тут уже кажуть, що треба переселятися, а в долині ще половина хат, ще якийсь інструмент, ще якась коза чи корова. А тут – напівзбудована хата. Тобто то треба вже залишати, а тут ще немає куди сім'ю перевезти. А тим більше, який транспорт? Що тоді мотоцикли були, чи тоді були автомобілі? Тільки кіньми. І не кожен того коня мав» (ГТВ).

У спогаді знову маємо вербалізацію, так би мовити, перехідного становища людей, коли на старому місці вже не можна було жити, а на новому ще не було де жити.

Переселенці на Наддніпрянщині мали значно менше часу: «Получили акт у [19]59-му, а ввійшли в хату в листопаді шістдесят першого [1961]» (ЛГФ). Через обмежений час людям доводилося заселятися в недобудоване, а тому некомфортне житло: «Єле стяглись на ту хату, ми ж її тільки построїли, раз два помазали, а не білили хату» (ЮНС); «Взимку не можна було будувать, воно сире все. Ну, ми ввійшли, хата сира, треба було топить. Стіни цвітуть. Вона повинна висохнути, щоб як дзвін аж була. А ми входили і починали топить. Воно сире ще. І хата була не побілена, а так зеленою глиною помазана. І в мене братікові ще три роки не було, ми входим в ту хату, а він кричить: «Мене додому, мене додому! Я не хочу в чорну хату! Я не хочу в чорну хату!» [А там же яка була?] А там побілена. Все так як у людей: біленько, чистенько. [А тут чому не зробили білою?] Та не встигли! Не встигли. Вже треба входить. Вже ми її і побілили, і прибрали, але аж навесну, як хата висохла. Її не можна було побілить. Ти його білиш, а воно все риже робиться, бо воно мокре. Намучилися ми, ту першу зиму коли жили» (ЄМІ). Ключовим у спогаді є опозиція: хата там, у якій біленько, чистенько, і тут – та чорна хата. І знову маємо тут вже добре відоме нам слово *треба* (*треба входить*), яке в цьому контексті передає семантику поспішності й примусовості. Для вербалізації семантики втрати затишної оселі оповідачка наводить слова дитини, яка завдяки своїй безпосередності називає нову хату *чорною*. Таке колористичне вирішення вдало передає емоції й описує ситуацію, у якій опинилася родина пані Марії.

Серед переселенців були люди, які з різних міркувань вирішили купити готову хату. Таке рішення теж було непростим, оскільки доводилося залишати свою сільську громаду, приживатися в чужому середовищі, яке не розуміло твоєї ситу-

ації, ставилося до новоприбулих насторожено: «Тут настає такий момент: ти приходиш в чуже село, в чужу сім'ю, в чужий колектив, а як ці люди тебе сприймуть? Ви знаєте, як їх називали? “Біженці”. Знаєте, як це важко пережити, коли ж ти знаєш, що ти не такий, що тебе це заставили зробити, ти сам це не зробив, ти не втік від того, ти просто змушений був шукати собі місце» (ГТВ). Оповідач вважає номінацію біженці хибною, навіть образливою для вимушених переселенців, оскільки кожен біженець сам ухвалює рішення покинути свій дім, а під час затоплення села люди були змушені піти, вийти, переселитися.

Отже, будівництво було ускладнене нестачею грошей, робочих рук, часу, а також дефіцитом будівельних матеріалів, який виник через ситуацію, коли споруджували одразу багато нового житла. Людям доводилося добиватися обіцяного будівельного матеріалу, про що неодноразово згадували мої співрозмовники: «А за тими ж матеріалами як ходили в райвиконком?! Виділяли: шіффер – 140 листів, там якийсь куб дерева, там цегли скількись штук, де підеш осюди в район. А скільки ж сіл в районі переселяються! Да такі очереда', шо стоїш-стоїш, да й не достоїшся до того начальства!» (ГПА); «Мені треба було тисячу штук кірпіча, то я виїздив, виїздив в район, поки я то добився» (НОГ). І тут вже відомими нам словами треба було знову передана семантика примусовості, а дієслово добився разом із прислівником поки вербалізує мотив надзвичайних зусиль, необхідних для зведення нового житла.

**Толока.** В умовах масового примусового переселення, безгрошів'я, дефіциту будматеріалів українська громада винаходить чи радше згадує спосіб, як упоратися із цим викликом, побудувати житло для кожної селянської сім'ї – люди почали практикувати толоки, тобто роботу гуртом. Селяни усвідомили, що кожну хату треба будувати спільно, бо поіншому нічого не вийде. Про цей спільний досвід оповідачі охоче й часто згадують. Повторюваність мотиву толоки в пе-

реселенському наративі дає підстави вважати його фольклорним<sup>5</sup>. Люди із задоволенням описують, як вони спільно будували нові дома; цей мотив є чи не єдиним світлим місцем в усьому переселенському наративі: «Тоді люди згуртувалися, – тоді воно легше і морально. Вони кажуть: “Ми навіть там...” Толока. А що в нас таке толока? Глини навезли, навезли соломи. Коні, люди все оце перемісили, потім оці вальки руками робили. Дуже важка робота. І співали, щоб підняти якийсь свій дух, бо плачем нічого тут не допоможеш. Треба важко працювати і якимось підняти свій дух» (СПП); «Будівництво тоді було в селі не так, як зараз будується, що по три шкури деруть, а тоді було все на толоку’. Зійшлися, приміщення робили, сохи складали і криша. А мазать – толока» (МІЛ); «Як тут люди будувались? Кожен сам окремо не будувався, а тому що для одного це було не реально. Гуртувалися. Наприклад, на цій вулиці – толокою. Збиралися. Той, наприклад, сьогодні привіз цеглу – збіглися всі, розгружили. Поки він готує то всьо, що треба – іншому розгружили. Чи приїжджали, чи приходили. Кажали: «Ось сьогодні цьому Андрієві маєм будувати хату». Звичайно, він забезпечив [обід чи вечерю]. Ніякої зарплати там не було – один одному допомагали. Андрієві збудували хату, Андрій собі заготовляє вже інший матеріал, там, наприклад, для підлоги чи верх зробити, а тим часом Василь щось вже підготував. От Васильови йдем разом зробим. От таким способом, такою толокою» (ТГВ); «Кожний день толоки, через день толоки! Люди – все село сходиться, мажуть хати, помагають одне одному, бо інакше ж не виживеш, сам же ж нічого не потягнеш і нічого не зробиш» (ГПА). Численні дієслова на позначення будівельної активності, номінація видів праці, перелік будівельних матеріалів, описи етапів роботи надають мотивові про толоку динаміки, транслюють слухачеві завзяття та радість спільної праці. Дієслова вжиті в активному стані, що

<sup>5</sup> Мотиви спільної роботи характерні і для польської оповідної традиції про переселення на «повернені землі» [9, с. 248].

робить акцент на активній позиції громади, коли вони самі ухвалювали рішення і втілювали його на практиці. Вживання дієслів у теперішньому часі (*готує, сходиться, мажуть, помагають*) акцентує персональну залученість оповідача до описаної події, а також особистому враженні від пережитого [10, с. 102–103].

Для підвищення статусу повідомлення у другому фрагменті використано хронологічну опозицію *'тоді – тепер'* де позитивно оцінено перший полюс протиставлення, тобто минуле, коли й відбувалися описувані події.

Переселенці високо оцінюють цю роботу гуртом, навіть вважають її єдиною можливим порятунком у тодішніх обставинах: *«В нас тоді як переселялися, то толоки оці справлялись. Справлялись і спасались»* (ММГ).

Для передачі семантики спільної дії оповідачі використовують слова *гуртуються; згуртувалися; село сходиться; собіраються; помагали*. Ідею згуртованості передають також стійкі словосполучення *підняти дух, одне одному, все село*.

**Висновки.** Визначальним фактором творення переселенського нариву є примусовість переселення. Це зумовлює появу ідеї втрати, яка набуває втілення в сюжетах про примусове руйнування хати, труднощі будівництва нової оселі у складних демографічних, фінансових і побутових умовах повоєнної України, а також актуалізує мотив взаємодопомоги та згуртованості громади в сюжетах про толоку під час масового будівництва. На рівні лексики ідея примусовості передана ідіоматичною сполукою *треба було*.

Концепт *дім* у переселенському наративі формується навколо двох основних архітектурних об'єктів – хата в рідному селі, яку треба зруйнувати, і хата, яку треба збудувати на виділеному місці. Значно більше уваги приділено першій хаті, яку доводилося власноруч зруйнувати. Людей бентежила перспектива знищити те, що так важко будова-

лося в повоєнний час. Необхідність руйнування суперечила також світоглядним уявленням, згідно з якими хата – це не просто місце проживання, це сакральний центр, де відбувалися всі родинні обряди переходу й календарні свята із запрошенням душ померлих. У записках спогадів початку ХХІ ст. хата постає як жива істота, про яку її мешканці говорили так: «То як глянь отоко туди – токіє хати позожурование, токіє позожурование, шо то я вам іскожу, того якось токо наче як-то, ну, як ото чоловік журице, отак ото кіє хаті» [3, с. 159]. Хата може бути *зажуреною*, як людина; з *хати* виходили в дорогу, а з дороги поверталися *до своєї хати*; хата оповита численними приписами й заборонами, бо вона багато разів освячена і є місцем проживання для живих і місцем для відвідин померлими, тож зруйнувати її, та ще й власноруч, – це було надзвичайно важким випробуванням для людей. Безцеремонність у руйнуванні сільських хат вражала не лише їхніх мешканців, а й очевидців руйнування: «Хочеш – бери хату свою, а ні – так бульдозер прийшов, згорнув у купу та й усе» [1, с. 9]. Фінальна репліка *та й усе* передає семантику швидкої втрати всього маєтку, який селяни заробляли важкою працею тривалий час.

Нова хата, яку ще треба було звести, у спогадах пов'язана з пошуком дефіцитних будівельних матеріалів, важкою працею, необхідністю жити в непристосованих будівлях, наприклад, у коморі чи в одній кімнаті, поки тривала добудова інших приміщень: На будівництво було мало часу, тому люди мусили жити в недобудованому вологому житлі, яке протиставлене теплій, рідній, обжитій хаті (*сире, чорна – біленько, чистенько*), яку довелося зруйнувати. Єдиним способом впоратися з таким викликом стала толока, тобто спільна робота, взаємодопомога, про яку часто й охоче згадують мої оповідачі як про єдиний спосіб врятуватися в тих складних умовах.

## ОПОВІДАЧІ

ГМІ – Гречка Марія Іванівна, 1927 р. н., переселенка, записано у с. Новоселівка Кременчуцького р-ну Полтавської обл. 2012 р.

ГПА – Гич Петро Архипович, 1941 р. н., переселенець, записано у м. Переяславі Київської обл. 2019 р.

ГТВ – Горбняк Тарас Васильович, 1945 р. н., переселенець, записано у с. Гораївка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. 2014 р.

ДМС – Дубинюк Марія Сергіївна (1932–2017), переселенка, записано у с. Гораївка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. 2014 р.

ЄМІ – Євтушенко Марія Іванівна (1948–2024), переселенка, записано у с. Худяки Черкаського р-ну Черкаської обл. 2019 р.

КАФ – Кам'янська Анастасія Федорівна, 1932 р. н., переселенка, записано у с. Підгірне Градизького р-ну Полтавської обл. 2012 р.

КЛГ – Кикоть Лариса Григорівна, 1970 р. н., записано у с. Скородистик Золотоніського р-ну Черкаської обл. 2014 р.

ЛГФ – Лобода Галина Феодосіївна (1928–2014), переселенка, записано у с. Скородистик Золотоніського р-ну Черкаської обл. 2014 р.

ЛПО – Левченко Параска Олексіївна (1940–2025), переселенка, записано у с. Гораївка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. 2014 р.

МАФ – Мотайло Антоніна Федорівна, 1937 р. н., переселенка, записано у с. Григорівка Світловодського р-ну Кіровоградської обл. 2012 р.

МІЛ – Манько Іван Лукович, 1948 р. н., переселенець, записано у с. Скородистик Золотоніського р-ну Черкаської обл. 2014 р.

ММГ – Магльована Марія Григорівна (1938–2024), переселенка, записано у с. Худяки Черкаського р-ну Черкаської обл. 2019 р.

МНІ – Матюха Ніна Іллівна (1934–2022), переселенка, записано у с. Худяки Черкаського р-ну Черкаської обл. 2019 р.

НОГ – Никуляк Олександр Григорович (1926–2021), переселенець, записано у с. Гораївка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. 2014 р.

ОЄП – Онищенко Євдокія Петрівна (1928–2020), переселенка, записано у с. Скородистик Золотоніського р-ну Черкаської обл. 2014 р.

ПІМ – Поїздник Іван Михайлович, 1959 р. н., записано у с. Скородистик Золотоніського р-ну Черкаської обл. 2014 р.

ПТГ – Поїздник Тамара Григорівна, 1960 р. н., записано у с. Скородистик Золотоніського р-ну Черкаської обл. 2014 р.

СПП – Сайфудінова Галина Петрівна, 1958 р. н., записано у с. Худяки Черкаського р-ну Черкаської обл. 2019 р.

ТОС – Трофимчук Ольга Семенівна, 1949 р. н., переселенка, записано у с. Гораївка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. 2014 р.

ЧКА – Чепинога Катерина Андріївна (1931–2017), записано у с. СкороDISTик Золотоніського р-ну Черкаської обл. 2014 р.

ЧМЛ – Чепинога Михайло Логвинович (1929–2016), записано у с. СкороDISTик Золотоніського р-ну Черкаської обл. 2014 р.

ЧМЮ – Чирков Микола Юхимович (1957–2025), записано у с. Циблі Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. 2019 р.

ЮНС – Юхно Ніна Семенівна (1952–2019), переселенка, записано у с. СкороDISTик Золотоніського р-ну Черкаської обл. 2014 р.

## ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Бідношия Ю. Переселяли і мертвих, і живих (до 40-річчя створення Київського водосховища). *Еженедельник-2000*. 2004. № 37 (235). 10 вересня. С. 9, 12.

2. В'юнице та Козинці. Історія сіл Переяславського краю. Статті, спогади, документи / упоряд. М. Ю. Чирков. Кам'янець-Подільський : Рута, 2021. 624 с. (Серія: Затоплені села Переяславщини. Кн. 5).

3. Говірка села Машеве Чорнобильського району. Ч. 1 : Тексти / уклад. Ю. І. Бідношия, Л. В. Дика. Київ : Довіра, 2003. 455 с. : іл.

4. Голосіння / упоряд. І. Коваль-Фучило ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2012. 792 с.

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

6. Коваль-Фучило І. Українські голосіння: антропологія традиції, поетика тексту. Київ : Простір-М, 2014. 360 с.

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

8. Пропам'ятна Книга. 1947 / зібрав та до друку зладив Богдан Гук. Варшава, 1997. 648 с.

9. Halicka B. Polski Dziki Zachód. Przymusowe migracje i kulturowe osvajanie Nadodrza 1945–1948 / Tłum. Aleksandra Łuczak. Kraków : TAWPN Universitas, 2015. 434 s.

10. Kaivola-Bregenhøj An. Narrative and narrating. Variation in Juho Oksanen's Storytelling. Helsinki, 1996. 221 p.

## REFERENCES

1. BIDNOSHYYA, Yurii. They have Resettled Both the Dead and the Living (On the Occasion of the 40th Anniversary of the Creation of the Kyiv Reservoir). *Weekly-2000*, 2004, no. 37 (235), September 10, pp. 9, 12 [in Ukrainian].

2. CHYRKOV, Mykola, compiler. *Viunyshche and Kozyntsi. History of the Villages of the Pereiaslav Region. Articles, Memoirs, Documents*. Kamianets-Podilskyi: Ruta, 2021, 624 pp. (Series: Flooded Villages of Pereiaslav Region. Book 5) [in Ukrainian].

3. BIDNOSHYIA, Yurii, Liudmyla DYKA, compilers. *The Dialect of the Village of Masheve of Chornobyl District*. Kyiv: Trust, 2003. Part 1: Texts, 455 p.: ill. [in Ukrainian].

4. KOVAL-FUCHYLO, Iryna, compiler. Liudmyla IVANNIKOVA, scientific ed. *Lamentations / NAS of Ukraine*, M. Rylskyi IASFE. Kyiv, 2012, 792 pp. [in Ukrainian].

5. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. *The Concept of Home in the Stories about Forced Relocation. Lemkowie, Bojkowie, 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].

6. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. *Ukrainian Lamentations: Anthropology of Tradition, Poetics of the Text*. Kyiv: Space-M, 2014, 360 pp. [in Ukrainian].

7. 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].

8. HUK, Bohdan, compiler. *Commemorative Book. 1947*. Warsaw, 1997, 648 pp. [in Ukrainian].

9. HALICKA, Beata. *Polski Dziki Zachód. Przymusowe migracje i kulturowe osvajanie Nadodrza 1945–1948 [The Polish Wild West. Forced Migrations and Cultural Taming of the Oder Region in 1945–1948]*. Translated by Aleksandra ŁUCZAK. Krakow: TAWPN University, 2015, 434 pp. [in Poland].

10. KAIVOLA-BREGENHØJ, Annikki. *Narrative and Narrating. Variation in Juho Oksanen's Storytelling*. Helsinki, 1996, 221 pp. [in English].

### **Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 07.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025

УДК 398.21+82–343.4]:316.722(477.43/44.82)  
DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.074>

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. (2025) Персоніфікація смерті в неказковій прозі Подільсько-Волинського пограниччя: з репертуару однієї родини. *Слов'янський світ*, 24, 74–107.

Ivannikova, L. (2025) Personification of Death in the Non-Fairytale Prose of the Podillia-Volhynia Borderland: From the Repertoire of One Family. *Slavic World*, 24, 74–107.

## ПЕРСОНІФІКАЦІЯ СМЕРТІ В НЕКАЗКОВІЙ ПРОЗІ ПОДІЛЬСЬКО-ВОЛИНСЬКОГО ПОГРИЧЧЯ: З РЕПЕРТУАРУ ОДНІЄЇ РОДИНИ

**Анотація / Abstract**

**Предмет наукового дослідження** статті – неказкова фольклорна проза, пов'язана з наративною традицією сучасного українського похорону, а саме: демонологічна легенда, бувальщина, билиця. **Об'єкт** – зоо- та антропоморфні персоніфікації смерті, що збереглися у прозовому фольклорі Подільсько-Волинського пограниччя, проблема творення і трансмісії фольклорних текстів у межах родини як найменшого фольклорного осередку. **Джерельною базою** стали власні записи та

спостереження авторки, зроблені в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. **Мета дослідження** – простежити принципи фольклоротворення, трансляції і трансмісії прозових наративів у межах малого фольклорного осередку, розкрити архаїку та символіку зооморфних та антропоморфних образів смерті, з'ясувати їх спільнослов'янські корені. Зосередженість уваги саме на матеріалі, який побутував у дуже вузькому середовищі – у межах однієї родини, на його трансляції і трансмісії визначає **наукову новизну** роботи. У статті використано такі **методи дослідження**: включеного спостереження, самозапису, інтерв'ювання, описово-аналітичний, порівняльно-історичний та порівняльно-типологічний.

Родина є найменшим фольклорним осередком, де відбувається процес творення, трансляції і трансмісії прозових текстів. Саме звідти вони транслюються в інші (більші) осередки, якими є вулиця, село (місто), регіон. Виникнення нових варіантів зумовлене процесом фольклоризації індивідуальних текстів. Різні варіанти сюжету породжують віддаленість у часі між реальною чи уявною подією та розповіддю про неї. На особливості нового варіанта впливає тривала часова відстань між активним побутуванням наративу та його пригадуванням, тривале зберігання тексту в пасивній пам'яті оповідача, вторинне походження тексту, тобто кількість імпліцитних оповідачів, часовий та світоглядний відрив оповідача від наративної традиції свого осередку. Але при всьому цьому сюжет залишається впізнаваним завдяки збереженню основних його елементів. Варіанти й різночасові записи від певної особи або кількох осіб дають змогу виявити індивідуальні особливості кожного виконавця.

Тематика створених легенд може бути тісно пов'язана з життям цього малого осередку, але під час творення оповіді кожен наратор використовує мотиви, образи, сюжетні схеми, формули, які він черпає з усної традиції не лише свого вузького осередку, а й значно ширшого регіону. Чим більш архаїчний образ та його функція, тим більша його присутність у різних фольклорних жанрах, світоглядних уявленнях, віруваннях, обрядах. Саме тому записані мною в локальних фольклорних осередках (родина, вулиця) легенди про смерть як зооморфну й антропоморфну істоту репрезентують не лише окремих носіїв фольклору, а й весь архаїчний пласт українського фольклору. Про архаїчність цих сюжетів свідчить наявність цілої низки пограничних локусів, навколо яких сконструйовані розповіді. Це причілок хати, вікно, двері, стріха, клуня, стайня, хлів, ворота, дорога, вулиця, перехрестя, гора, цвинтар, город, ставок. Це просторові й часові межі, через які відкривається вихід у потойбічний світ. Тому їх не слід перетинати

людині. Саме ті персонажі легенд, які наважилися порушити ці межі, зуміли побачити персоніфіковані зооморфні та антропоморфні образи смерті у вигляді сірого / білого коня, кози, нареченої з дружками. У записаних мною легендах немає чіткої диференціації між смертю, хворобою та нечистою силою. Кінь, коза в локальній традиції цього осередку можуть уособлювати різних демонічних істот. Та все ж таки основними ознаками смерті в досліджуваних текстах є білий колір, німота, дзеленчання дзвоників, поява на пограничних локусах, яка стала причиною смерті людей.

Наведені мною тексти та їх скупченість в усній традиції фольклорного осередку села, родини, засвідчують, що саме Подільсько-Волинське пограниччя могло бути одним з основних ареалів виникнення та побутування прозових наративів, у яких фігурує персоніфікований образ смерті. Вони відображають архаїчні світоглядні уявлення та вірування, притаманні не лише слов'янським, а й іншим європейським народам.

**Ключові слова:** неказкова проза, народна демонологія, зооморфні та антропоморфні персоніфікації смерті, фольклор Подільсько-Волинського пограниччя, творення і трансмісія фольклорних текстів.

The *subject of the scientific research* of the article is non-fairy tale folklore prose, associated with the narrative tradition of modern Ukrainian funerals, namely demonological legend, true story, folklore novel. The *object* includes zoomorphic and anthropomorphic personifications of death, preserved in the prose folklore of the Podillia-Volhynia border region, the problem of creation and transmission of folklore texts within the family as the smallest folklore center. The authoress's own records and observations made in the late 20th – early 21st centuries have become the *source base*. The *purpose* of the research is to trace the principles of folklore creation, translation and transmission of prose narratives within a small folklore center, to reveal the archaic and symbolism of zoomorphic and anthropomorphic images of death, to clarify their common Slavic roots. The focus of attention precisely on the material that existed in a very narrow environment – within one family, on its translation and transmission determines the *scientific novelty* of the work. The following *research methods* are used in the article: the method of included observation, self-recording, interviewing, descriptive-analytical, comparative-historical and comparative-typological methods.

The family is the smallest folklore center where the process of creation, translation and transmission of prose texts takes place. From there folklore text transmits to other, larger centers, such as a street, village (city), region.

The emergence of new variants is caused by the process of folklorization of individual texts. Different plot variants are generated by the distance in time between the event and the story about it. The peculiarities of the new variant are influenced by the long time distance between the active existence of the narrative and its recollection, a long storage of the text in the passive memory of the narrator, the secondary origin of the text, that is, the number of implicit narrators, the temporal and ideological separation of the narrator from the narrative tradition of the center. But with all this, the plot remains recognizable due to the preservation of its main elements. The variants and different-time records from a certain person or several people enable the detection of the individual characteristics of each performer.

The themes of the created legends may be closely related to the life of this small community, but during a story creation each narrator uses motifs, images, plot schemes, and formulas that he draws from the oral tradition not only of his narrow community, but also of a much wider region. The more archaic the image and its function are, the greater is its presence in various folklore genres, worldviews, beliefs and rituals. That is why the legends about death as a zoomorphic and anthropomorphic creature recorded by me in local folklore centers (family, street), represent not only individual carriers of folklore, but the entire archaic layer of Ukrainian folklore. The archaic nature of these plots is evidenced by the presence of a number of borderline loci around which the stories are constructed. These are house's porch, a window, a door, a roof, a barn, a stable, a stall, a gate, a road, a street, crossroads, a mountain, a cemetery, a garden, a pond. These are spatial and temporal boundaries through which an exit to the other world is opened. Therefore, a person should not cross them. Just those characters of legends who have dared to violate these boundaries, managed to see personified zoomorphic and anthropomorphic images of death in the form of a gray / white horse, a goat, a bride with her bridesmaids. There isn't a clear differentiation between death, illness and evil spirits in the legends I have recorded. A horse, a goat in the local tradition of this center can personify various demonic creatures. Nevertheless, white color, muteness, the ringing of bells and the appearance at border loci, which has become the cause of people's death, are considered as the main signs of death in the studied texts.

The recorded texts and their concentration in the oral tradition of the folklore center of the village, the family, indicate that the Podillia-Volhynia border region could be one of the main areas of the emergence and existence of prose narratives where the personified image of death appears. They reflect archaic worldviews and beliefs inherent not only to Slavic, but also to other European peoples.

**Keywords:** non-fairy tale prose, folk demonology, zoomorphic and anthropomorphic personifications of death, folklore of the Podillia-Volhynia borderlands, creation and transmission of folklore texts.

**Вступ. Постановка проблеми.** Прозовий фольклор Подільсько-Волинського культурного пограниччя відображає архаїчні світоглядні уявлення та вірування, притаманні не лише слов'янським, а й іншим європейським народам. Типовим у цьому плані є й усна наративна традиція мого рідного села Губча Старокосянтинівського (нині Хмельницького) району Хмельницької області. У перші роки моєї фольклористичної практики (початок 80-х – 90-ті роки ХХ ст.) мені пощастило зафіксувати там пласт міфологічних уявлень, вірувань, снотлумачень, народної магії та пов'язаних із ними фольклорних текстів, які до сьогодні або зовсім зникли, або майже вийшли з активного функціонування. Це демонологічні легенди, бувальщини та билиці про мавок, русалок, чортів, водяників, домовиків, опирів та інших персонажів нечистої сили («лядаще»), ходячих покійників, відьом і відьмарів, а також розгорнуті нормативні тексти, що регламентують традиційну поведінку (наприклад, оповіді про те, як закривавлена Неділя ходила по лісі й голосила, як святий Андрій присоромив тих, що зневажали його свято тощо). До найперших записів належать і унікальні легенди про смерть, які й стали предметом цього дослідження.

Цілком природно, що свої перші записи, зокрема твори прозового фольклору, я здійснювала переважно від членів своєї родини, того локального осередку, який згодом визначив напрям моїх наукових інтересів. Носіями їх були мій дід, Варава Варсон Вікторович (1902–1980), моя баба, Варава Оксенька Самійлівна (1904–1994), її брат Крещенко Михалко Самійлович (нар. у 1890-х, помер у 1977-му), його дружина, Крещенко Мотря, і братиха Крещенко Ганна (вмерла у 1997 р.), моя мати, Іваннікова Тетяна Варсонівна, (1939–2024), яка перейняла їх від діда, та прадіда, Варава Віхтора Захаро-

вича (помер у 1944 р.), а також двоюрідні тітки Крещенко Ганна Михайлівна (1924–2012), Крещенко Марія Павлівна (1937–2017) і Мазур Марія Тимофіївна (1944–2023), інші родичі й близькі сусіди. Не зайве буде зазначити, що хата мого діда Варсона, у якій я росла, у 40–50-х роках ХХ ст. була досвітчаною хатою, де збиралася молодь, а також старші сусіди «на посиденьки» в довгі зимові вечори, і ця традиція тривала аж до 70-х років ХХ ст.

Одна з найважливіших тем для сімейних оповідей і спогадів – тема смерті родичів та сусідів. Особливо актуальними давні родинні наративи ставали в час похорону, коли старші жінки сиділи всю ніч над покійником, або на дев'ятини, сороковини, роковини. У ці дні була традиція ночувати в родичів та сусідів, що втратили близьку людину, особливо якщо залишався самотнім хтось із подружжя або дочка. На ночівлю приходили не лише старші жінки, а й діти. Це був один із механізмів трансмісії фольклору та світоглядних уявлень до наступних поколінь. У багатьох оповідах на перший план виступає персоніфікований образ смерті, який відзначається архаїчними рисами і має рідкісні для української неказкової прози зоо- та антропоморфні форми.

Важливо, що ці легенди функціонували переважно в колі нашої родини і, як побачимо далі, майже не виходили за її межі. Тобто те, що записано мною від членів сім'ї, я не могла записати навіть від найближчих сусідів. Але я маю на увазі конкретні тексти або їх варіанти; сказане не стосується самих образів та мотивів легенд: мої родичі черпали їх з усної традиції свого села, регіону, а якщо глибше, – то з широкого ареалу суміжних слов'янських культур. Таку обмеженість побутування мають зафіксовані мною тексти, адже це був сімейний наратив про смерть моєї прабаби, Варави Гапки, яка сталася в 20-х роках ХХ ст. Водночас він генетично споріднений із віруваннями, які поширені на терені всього слов'янського світу, наповнений традиційними образами

й мотивами, що притаманні різним жанрам фольклору. Увагу привертають саме зоо- й антропоморфні образи смерті, оскільки, як з'ясувалося під час опрацювання відповідних джерел, вони мають дуже вузькі межі поширення. У зафіксованих мною легендах смерть виступає у вигляді **сірого / білого коня, кози з дзвониками, нареченої з друзками і з дзвониками**. Архаїка цих образів, низька частотність поширення їх в українському фольклорі та одночасна скупченість в усній традиції малого фольклорного осередку села, родини, зумовили **актуальність мого дослідження**. Така скупченість може свідчити, що Подільсько-Волинське пограниччя в минулому було одним з основних ареалів творення й побутування подібних сюжетів, мотивів та образів. Тож **мета статті** – простежити принципи фольклоротворення, трансляції і трансмісії прозових наративів у межах малого фольклорного осередку, розкрити архаїку та символіку зоо- та антропоморфних образів смерті, з'ясувати їх спільнослов'янські корені. Зосередженість уваги саме на матеріалі, що побутував у найменшому фольклорному осередку, яким є окрема сім'я (родина, вулиця), на його трансляції і трансмісії в межах цього осередку визначає **наукову новизну** роботи. **Предмет дослідження** – неказкова фольклорна проза, пов'язана з наративною традицією сучасного українського похорону, а саме: демонологічна легенда, бувальщина, билиця. **Об'єкт** – зоо- та антропоморфні персоніфікації смерті, що збереглися в прозовому фольклорі Подільсько-Волинського пограниччя, проблема творення і трансмісії фольклорних текстів у межах родини як найменшого фольклорного осередку. У статті використано такі **методи дослідження**: включеного спостереження, самозапису, інтерв'ювання, описово-аналітичний, порівняльно-історичний та порівняльно-типологічний. **Джерельною базою** статті є переважно власні стаціонарні та експедиційні записи, зроблені в кінці ХХ – на початку ХХІ ст.

*Аналіз джерел.* До теми смерті, світоглядних уявлень, пов'язаних із нею, та її персоніфікованих образів звертала-ся ціла низка світових учених, етнографів та фольклористів XIX–XXI ст., зокрема й українських. Адже її персоніфікований образ присутній у календарному, похоронному та поминальному фольклорно-обрядовому комплексі, у пісенному та прозовому фольклорі, у паремійних текстах (прислів'ях, приказках, загадках), в апокрифах та релігійних піснях і псалмах. Я не буду зупинятися на працях своїх колег, що досліджували весняно-літній та зимовий календарно-обрядові пласти й вертепну драму, де основним персонажем є смерть, адже ця тема широко розроблена й вичерпно висвітлена у фольклористиці не лише українців та слов'ян загалом, а й інших народів Європи і світу. Зазначу, що серед найновіших праць важливими в цьому плані є монографії і статті Оксани Кузьменко та Романа Гузія. Концептуальному образу смерті в необрядовому фольклорі (зокрема, у баладах, козацьких, рекрутських, стрілецьких та повстанських піснях, народних оповіданнях та спогадах про голодомори, про Першу та Другу світові війни) присвячений розділ монографії Оксани Кузьменко «Драматичне буття людини в українському фольклорі» (2018) – «Концепт СМЕРТЬ. Зміна світоглядної парадигми від індивідуального до колективного» [13, с. 291–327]. Авторка розглядає образи фатальної смерті на війні, тотальної (на-сильницької) смерті від голоду та героїчної смерті за Україну. Персоніфікаціям чуми та холери у вигляді «білої пані», білих коней чи білих хортів, генетично спорідненим із виявленими мною уявленнями про смерть, приділяє увагу у своїй монографії «Українська міфологічна легенда» (1992) Віктор Давидюк [8, с. 74–75, 219]. Однак ці праці лише опосередковано торкаються об'єкта мого дослідження. Найбільш ґрунтовною на сьогодні залишається монографія Романа Гузія «З народної танатології: карпатознавчі розсліди» (2007), де для персоніфікованого образу смерті в українському фольклорі

виділено окремий підрозділ [5, с. 132–165]. Автор простежує генезу образу та його вираження в християнських писемних пам'ятках та сакральному мистецтві, у народному та лубковому живописі, апокрифічних текстах, духовних віршах, піснях і голосіннях, у народних легендах, казках, похоронних іграх, повір'ях та віруваннях, пареміях українців та інших європейських народів. Значну увагу приділяє він і антропоморфному образу, менше – зооморфним іпостасям смерті. Р. Гузії стверджує, що персоніфікації демона смерті у вигляді зоо-чи антропоморфних істот є характерними рисами первісного мислення [5, с. 132]. А от «відомий і тепер образ смерті як кістяка з косою, що притаманний віруванням багатьох народів світу, є пізнім світоглядним витвором, який сформувався під впливом християнської релігійної літератури й набув значного поширення порівняно недавно, в епоху середньовіччя» [5, с. 132–133]. Те саме розглянуто і в окремих статтях Р. Гузія [6; 7]. Дослідженню семантики білого кольору, як кольору смерті, у родинних обрядах переходу та обрядовому фольклору присвячена ґрунтовна стаття білоруської фольклористки Інни Швед «Семантыка і функцыянаванне белага колеру ў сямейнай абряднасці беларусаў» [18]. Зокрема, вона зазначає, що біла одежа в русальному, весільному та похоронному обрядах, а також у персонажів демонологічних легенд, снотлумачних наративів, зокрема й смерті, є основним маркером лімінальної істоти, яка належить до світу «не-людей» [18, с. 74]. Названі праці стали **теоретичною базою** мого дослідження.

Утім, безперечно, найціннішими для мого дослідження є опубліковані впродовж ХІХ–ХХІ ст. першоджерельні матеріали, за якими можна побачити картину побутування народних уявлень про смерть та пов'язаних з ними зразків фольклорної прози. Це класичні збірки українського фольклору й етнографічних записів в упорядкуванні Павла Чубинського, Володимира Гнатюка, Василя Милорадовича, Василя Іва-

нова, Володимира Ястребова та інших збирачів, які містять описи похорону з різних регіонів [4; 10; 11; 14, с. 164–178; 15; 16, с. 697–713; 19]. Одним із перших звернув увагу на антропоморфні персонажі українського фольклору (доля, холера) Михайло Васильєв [1; 2]. У низці видань довідкового та енциклопедичного характеру можна знайти узагальнені статті, присвячені персоналізації смерті [3; 17]. Надзвичайно цінним у цьому плані є комплексне експедиційне дослідження «Етнографічний образ сучасної України», п'ятий том якого присвячений поховально-поминальним звичаям та обрядам [9]. У ньому географічно представлена вся Україна, матеріал систематизовано за рубриками, серед яких важлива для мене «Прикмети на смерть», де розміщені записи нормативних текстів (прикмет, віщувань, повір'їв) та снотлумачних наративів, а також спогади про смерть близьких родичів, де відображено не лише ритуали, а й світоглядні уявлення оповідачів. Цінність першоджерела має також стаття Михайла Красикова «Віщування смерті (до розуміння української народної танатології)» [12]. Вона репрезентує експедиційні записи автора з українсько-російського пограниччя, переважно від українців Белгородської, Курської (РФ) та Харківської областей. Фольклорист публікує та аналізує народні уявлення про знаки й маркери смерті, які подаються людині у снах, у передсмертних видіннях та в реальності. Важливо, що М. Красиков зафіксував на Харківщині народні уявлення про білого коня як вісника смерті: сон про те, що хтось їде на білому коні або що комусь виорали город білим конем означає смерть [12, с. 186]. Ретельно проглянувши всі ці матеріали, я дійшла висновку, що зафіксовані мною тексти і уявлення про смерть уже фактично втрачені, і лише незначні їх відголоски залишилися у світогляді мешканців Вінницької, Хмельницької, Харківської, Херсонської та Черкаської областей.

**Виклад основної частини.** Сюжет легенди про смерть прабаби полягає в тому, що однієї ночі під вікном хати з'явився

сірий кінь, якого бачили різні члени сім'ї. Він і став провісником хвороби і швидкої смерті прабаби Гапки. Власне, тут немає чіткої диференціації між хворобою і смертю: в одному випадку він трактується як хвороба («слабіць»), що призвела до смерті, в іншому – як сама смерть. Цю легенду я записала в декількох варіантах (5). У кожного оповідача була своя версія події, відрізняються й ролі персонажів цих текстів: в одному варіанті коня **під вікном / на причілку хати** бачить старший син Віхтора і Гапки Роман<sup>1</sup>, в іншому – прадід Віхтор, ще в іншому – сама прабаба Гапка. У всіх варіантах прадід Віхтор, який у родинних переказах і спогадах виступає як знахар (жив у лісі на пасіці, мирно співіснував там з вужами, які звисали у нього в хаті зі стін і спали на немовляті, яке йому залишали на догляд, умів лікувати людей і тварин від сказу, змовляв дитячі хвороби до вечірньої зорі, сидючи на порозі хати, тощо) намагається уникнути зустрічі з демонічною істотою. Тому виходить у двір **через інші двері**, які були розташовані з протилежного боку хати, і виявляє, що його коні стоять у клуні.

Проте у віддалених варіантах, що мають редукований характер, коня не бачать, а **чують його стугоніння або іржання під вікном**. Цим відзначаються тексти, які, обійшовши певне коло, повернулися в родинний репертуар зовні, від сусідів (зокрема, це розповідь двоюрідної тітки, яка мешкала вже на іншому дворіщі, хоча її батько Тимко<sup>2</sup> був сином прабаби Гапки).

Розглянемо детальніше основні сюжетні лінії записаних варіантів.

1. Найперший запис цього сюжету я здійснила в лютому 1983 року від матері. Це найбільш докладний варіант, наповнений не лише символічними подробицями, а й додатко-

---

<sup>1</sup> Ідеться про Варава Романа Вікторовича, 1898 р. н., репресований 1945 р.

<sup>2</sup> Варава Тимофій Вікторович, 1904 р. н., загинув у 1944 р.

вими персонажами. У ньому демон смерті, так, як і в казках, здатний до перетворення (з коня стає чоловіком, потім клубком). На мою думку, це міг бути прототекст усіх інших варіантів, тим паче, що головним експліцитним оповідачем тут є один із персонажів легенди. Він має трирівневу структуру (одна розповідь вставлена в іншу), у якій виступають один імпліцитний та два експліцитні оповідачі: материн батько Варсон та його старший брат Роман, зі слів якого мати веде розповідь від першої особи. Роман, прийшовши з досвітків, бачить, що наш **сірий кінь** стоїть **на причілку хати, дере копитами землю під вікном**; він повідомляє про це батькові (моєму прадідові): *«Заходжу я в хату, збудив батька, кажу, тату, нашо ви коня випустили, шо так ондо **дире копитами землю під вікном!** А батько каже до мене, шо, **сину, лягай спати, я вийду сам подивлюся**»*<sup>3</sup>. Експліцитний оповідач Роман підкреслює, що батько вийшов не тими самими дверима, якими увійшов Роман, а протилежними. Очевидно, тут ідеться про різні пограничні локуси: двері «на вулицю» є межею між внутрішнім і зовнішнім, ворожим у цьому випадку, потойбічним світом, а двері «на город» – це внутрішня межа свого світу, між хатою і господарськими будівлями, яка не веде в потойбіччя. Тож він виявив, що наші коні стоять у клуні: *«А колись в старих хатах в сінях було двоє дверей, – одні на вулицю, другі на город. То батько **ни пішов тими двирима, що я прийшов** з вулиці, а на город. Пішов до клуні і подивився, чи є його коні. Його коні в клуні стояли»*. Роман же порушив заборону батька, перейшов межу між світами і вступив у контакт із демонічною силою. Він побачив, як **кінь** перетворився на **височенного чоловіка**, і нацькував на нього **собак**, які зби-

---

<sup>3</sup> Записала Л. Іваннікова в лютому 1983 р. у с. Губча Старокосятинівського р-ну (нині Хмельницького р-ну) Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н., яка чула від свого батька, Варава Варсона Вікторовича (1902–1980), а він передав зі слів старшого брата Варава Романа Вікторовича.

ли його з ніг і **викотили** на **дорогу**, тобто за межі двору: «**А я вийшов на ті самі двері**. То як я дивлюся, то з того коня вже став дуже **великий чоловік, аж під саму стріху**. А в нас тоді було два собаки великих. То я, каже, крикнув до тих собак, ті собаки вискочили і одразу цибнули на йо' і **покачали клубком на дорогу**». Однак ці дії вже не могли запобігти біді: «**А після чириз шість неділь** [сорок днів – Л. І.] **померла баба Гапка**. То то казали, що **то ходила слабіць**». Як бачимо, тут демона хвороби і смерті уявляють в одному й тому самому образі: сірим конем. Це засвідчує, що в усній традиції ці образи мають спільне генетичне коріння. Важливо, що ця поява відбулася в небезпечний час, час розгулу нечистої сили: після півночі, а може, і під ранок, коли молодь розходилася з досвітків: *Була зима. Були **пізні вечері***. Дядько Роман ішов з досвітків.

2. Наступний запис зроблений через рік, у зимку 1984 року, від баби, Варава Оксеньки. Текст досить редукований, порівняно з попереднім. Експліцитний оповідач – мій прадід, Варава Віктор, бабин свекор. Тут маємо разючу відмінність сюжету від попереднього: не старший син, а саме він і його дружина Гапка **пізно ввечері почули стугоніння під хатою** і вирішили, що це може бути їх кінь, хоча самого коня ніхто не бачив. Тобто смерть невидима, але її прихід може супроводжуватися звуком, подібним до копання ями: «*Наш дід казав. Шо як прийшов, каже, з пасіки дудому внучі, повичерав. Сидят. Як чую, то **бухає кінь. Дире під хатою, дирє копитом**. А стара каже: “Ой Боже! Біжи, бо то вже од’язався наш кінь, – бо то **крепкі коні! То піде!**” – “Нічо’, – каже, – **хай там!**” Ало він вийшов в хлів, то йо' коні є*». Резюме другого варіанта подібне до першого: «**А то приходила слабіць**. То й скоро йо' жінка **вмерла**»<sup>4</sup>.

3. Третій варіант – це повторний запис від матері через рік від попереднього, який переказаний нею вже не зі слів Рома-

---

<sup>4</sup> Записала Л. Іваннікова 1984 р. від рідної баби, Варава Оксеньки Самійлівни, 1904 р. н.

на, а зі слів її діда Віхтора. Він виступає вже не експліцитним, а імпліцитним, прихованим автором цього наративу. Тому за сюжетом цей варіант ближчий до того, який розповіла баба, але з іншими акцентами: прабаба Гапка довго не може заснути, **чує стукіт, бачить через вікно свого коня, який гупає і дере копитом під вікном**; прадід виявляє, що його коні в стайні; через тиждень вона вмирає. *«Як мала баба Гапка померти, то було таке. Полягали всі спати. І були вже добрі вечери. Али баба ни спала. Чує – шось гупає під вікном. Як вона встала, подивилась в вікно, то побачила свого коня. Такий як був їхній. Збудила діда, каже: “Диви-но, кінь ондо! Чо’ це він ходить? Біжи прив’яжи, хай ни дуре коло вікна, бо піде й ни найдеш тоді!” Али дід Віхтор в вікно ни дивився, а пішов на другі двері (в нас в старі хаті були двері подвійні). Пішов подивитись, чи є його коні. Али бачить, шо його коні лижать в стайні. То прийшов насварився на бабу: “Лягай спати! Наші коні стоять! То ни наш кінь!” А чириз тиждинь баба Гапка померла».* Резюме оповідачки: *«То значить смерть ходила»*<sup>5</sup>.

У цьому тексті збереглися три спільні для першого і другого варіантів мотиви, які, проте, також варіюються: смерть являється у вигляді саме їхнього коня (*«Як дивиця, то їхній сирій кінь стоїть; такий як був їхній»*); прадід не переходить межу потойбіччя й уникає контакту з демонічною істотою, яку побачили син / дружина через пограничні локуси (вікно / зовнішні двері); прадід закликає сина / дружину **лягати спати**, тобто прагне відновити порушену ними поведінкову норму: час після півночі – час активного стану для демонічних сил, що належать до світу мертвих, і пасивного стану для людей, що належать до світу живих. Така відмінність варіантів одного сюжету свідчить не стільки про особливості пам’яті їх носіїв, як про те, що він тривалий час був

---

<sup>5</sup> Записала Л. Іваннікова в лютому 1984 р. у с. Губча Старокостянтинівського р-ну (нині Хмельницького р-ну) Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

у репертуарі родини, багато разів переповідався, проходив процес фольклоризації в цій малій групі оповідачів (на це вказує зауваження оповідачки: «*То то казали, що то ходила слабисць*».) і щоразу відтворювався з іншими подробицями, імовірно, з огляду на компетентність виконавців та аудиторії. Так, коли в 1983 році мати вперше розповідала мені про цей випадок, вона це робила на запис, розраховуючи, як я попередньо пояснила, що це «колись прочитають люди, які ні тебе, ні мене не знають». Тому вдавалась до різних, на її думку, важливих деталей і уточнень, вибрала з пам'яті найповніший варіант. Запис розповіді баби я здійснювала під час природної комунікативної ситуації, коли вона розмовляла з матір'ю, яка була обізнана із ситуацією, тому баба не мала потреби вдаватися в деталі. Повторний запис від матері, очевидно, був позначений сильним впливом її недавньої розмови з бабою, пам'яті якої вона довірилась, і вже головним персонажем, який побачив коня, стала баба Гапка, а про діда Романа вона не згадує. На цих прикладах яскраво видно механізми творення фольклорних текстів та їх варіантів, принципи їх трансмісії та принципи функціонування живої наративної традиції в народному побуті.

4. Найбільш віддалений від варіантного ядра четвертий текст, зафіксований мною у травні 1994 року, через десять років після перших записів. Його появу спричинили смерть і похорон моєї баби, Варави Оксеньки. Цей варіант віддалений від попередніх і за структурою, і за змістом. Його розповіла моя двоюрідна тітка, Мазур Марія Тимофіївна. На особливості цього варіанта вплинули такі фактори: 1) текст занадто довго зберігався в пасивній пам'яті оповідачки, про що свідчить ремарка «*щось міні таке сниця*». Минуло понад 70 років від зображуваних подій і не менше 30 років з часу, коли вона могла чути цю історію; 2) текст має вторинне походження: Мазур Марія, хоч і була онукою баби Гапки, але жила на іншому кутку, і розповідь про її смерть чула не з перших уст, а від су-

сідки, баби Вітки<sup>6</sup>, яка померла в 1973 році. Зауважимо, що сама баба Вітка могла перейняти цей наратив від своєї матері, з якою вона активно спілкувалася впродовж усього життя. Ці фактори зумовили сильну редуцію тексту: втрачені ключові образи й мотиви, зокрема поява сірого коня, видимість його різним людям, копання ним землі під вікном, смерть баби Гапки; невизначені персонажі («чи це дід, чи це хто каже»); утрачений причинно-наслідковий зв'язок між подіями сюжету, через що й увесь наратив втратив свою основну прагматику («і ни знаю, чим кінчилось»). Певний часовий та світоглядний відрив оповідачки від наративної традиції зумовив появу зовсім нового мотиву: **іржання коней під вікном**, який не містить попереднього смислового навантаження, унаслідок чого й «розсипався» весь текст. Через використання кумуляції змінилася структура сюжету, з'явився характерний для казок символ – захисне коло (дід вийшов, обійшов). Водночас сюжет залишається впізнаваним завдяки збереженню основних елементів: **чути іржання коней під вікном**, хтось із сім'ї двічі посилає прадіда загнати коні; він двічі **обходить кругом хати** й не знаходить ніяких коней, але виявляє, що його коні в стайні. «Як ше дід Віхтор був, – шось міні таке сниця, – десь в вас там була клуня. Ну і чи це дід, чи це хто каже: **“Під вікном коні іржать, вийди зачини!”** Дід вийшов, обійшов – нима ніяких коний! Потім знов він каже: **“Вийди, бо під вікном коні гіржать!** Зачини, бо вийшли з клуни!” Він знов вийшов, каже: **“Нима нічо!”** І ни знаю, чим кінчилось!»<sup>7</sup>.

Саме Подільсько-Волинське пограниччя (за іншою термінологією – Південно-Східна Волинь, колишній Заславський і Старокостянтинівський пов. Волинської губ.) у минулому могло бути ареалом поширення прозових наративів (легенд,

---

<sup>6</sup> Ідеться про Цісарук Вікторію (1894–1973), вуличне прізвисько Чижиха.

<sup>7</sup> Записала Л. Іваннікова 29 травня 1994 р. від Мазур Марії Тимофіївни, 1944 р. н.

бувальщин, билиць), у яких фігурує персоніфікований образ смерті у вигляді **білого / сірого коня**. Цю думку підтверджує ще один схожий сюжет, зафіксований мною в лютому 1984 року від невістки сусідів, уродженки с. Ліщани Ізяславського (нині Шепетівського) району Хмельницької області Світлани Іванівни Сахнюк, 1965 р. н. Зміст його такий: пізно вночі двоє дівчат побачили, як **великий білий кінь** перейшов через дорогу від однієї хати до іншої і **став невидимим**; наступного дня у тій хаті помер дід. Резюме: то **ходила смерть**. Світлана Сахнюк розповідала від першої особи, дослівно передаючи текст експліцитного оповідача – своєї баби: *«Було нас дві комсомолки в селі. Та й тра було йти в сусіднє село на конференцію, а далеченько було. Пішли ми. Воно вже й пізно кончилось. А ми ще до подружки заходили»*. Отже, цей наратив також можна вважати сімейним наративом оповідачки. У ньому образ смерті має риси, яких нема в проаналізованих вище текстах: кінь дуже великий (щоправда, у першому варіанті він перетворюється на дуже великого чоловіка), має незвичайну силу, сам вступає у фізичний контакт із живими людьми з метою налякати, вочевидь, також за порушення традиційних норм поведінки: вони ходили занадто пізно вночі, тому опинилися в небезпечний для людини час на пограничному локусі (дорога між хатами). *«Ідемо самі додому вночі. Як бачимо, то з одної хати до другої **переходить через дорогу кінь**. Гарний такий, **білий**, а такий **здоровий**, шо ми ще ніколи такого не бачили. І полякалися дуже. А він як **переходив**, то близько коло нас, аж **тернувся об нас**, і **так нас пхнув**, шо ми чуть не попадали. Такий **сильний!** І **перейшов в сусідню хату й пропав десь**. А на другий день, як ми чуємо, то в ті хаті помер дід. **То то, певно, смерть ходила**»<sup>8</sup>.*

---

<sup>8</sup> Записала Л. Іваннікова в лютому 1984 р. у с. Губча Старокостянтинівського р-ну (нині Хмельницького р-ну) Хмельницької обл. від Сахнюк Світлани Іванівни, 1965 р. н., уродженки с. Ліщани Ізяславського р-ну Хмельницької обл.

Улітку 1994 року в контексті похорону баби я зафіксувала п'ять варіантів демонологічної легенди про **козу** (або **декілька кіз**), яка вночі ходила по вулицях села / дворах / городах, вчиняла яку-небудь видиму шкоду (гризла капусту / кукурудзу), а на ранок зникала, як і шкода, завдана нею. Ця легенда також локалізувалася на нашій вулиці. Час її активного побутування – приблизно 50–70-і роки ХХ ст. Імплицитні оповідачі запевняли, що власними очима бачили козу / кіз, намагались її прогнати / зловити (сусід Палій Кость<sup>9</sup>, сторож сільмагу Петро Ловчук та ін.). У процесі фольклоризації невідомого мені прототексту (чи прототекстів) виникли різні сюжетні лінії і різні трактування образу: як нечистої сили, чорта («якесь зле ходило колись»); як мерця («може, який мрець пирикнувся в козу та й ходив»). Усі три сюжети зафіксовані мною від близької сусіди, Варави Панасії Аврамівни (1927–2012), а їхні варіанти від Мазур Марії (імплицитний оповідач – уже згадувана Вікторія Цісарук) та моєї матері (імплицитний оповідач Палій Кость):

1. Коза виходить із цвинтаря і йде на куток, де раніше була церква (нині продуктовий магазин), а під ранок повертається назад: *«Ну, то коза ходила. То в'на кудою ходила? В'на за всіда ходила в Деми<sup>10</sup> чириз тік, з цвинтара. І десь ішла туди під горбок, де копирація ниньки. <...> Ну, то як Питро<sup>11</sup> сторожував коло сільмага... Чо'сь ни помню, хто то до ньо' пішов туди, чи Стьопа, чи хто, то там сиділи обидва на сходах, то бачили, як вона вийшла й пішла туди. А вже **пирид ранком** побачив Питро, як вона звіти пішла сюди тако»<sup>12</sup>.*

---

<sup>9</sup> Палій Костянтин Павлович (1901–1975).

<sup>10</sup> Ідеться про подвір'я Деми Віктора, яке прилягає до кладовища.

<sup>11</sup> Ідеться про її близького сусіда, а в цьому разі імплицитного оповідача Ловчука Петра.

<sup>12</sup> Записала Л. Іваннікова 21 серпня 1994 р. від Варави Панасії Аврамівни, 1927 р. н.

2. Кіз бачать сусіди в себе на подвір'ї, жінка хоче спіймати, але чоловік забороняє. У цьому варіанті пограничним локусом є ставок: «Там хата була тако **над ставком**, жила в хаті Оксенька Сидирова. То тоже казала, шо вийшла внучі, то бачила, по подвір'ї кози паслися. Вона прийшла до хати та й до чоловіка каже: “Ананічко, давай зловимо хоць з їдну!” А він каже: “**Нашо вони тобі!** Я сам як колись ішов, то бачив вже ті кози, – каже, – **нашо вони тибі, в’ни тобі ни потрібні**”. То я це знаю, шо там кози бачили»<sup>13</sup>. Це віддалений варіант поширеного в регіоні сюжету про те, як людина ловить нечистого в подібі тварини (баранчика, кролика, зайця), який під ранок зникає, наробивши шкоди в господарстві.

3. Третій та четвертий варіанти (фіксації від Панасії Варави та моєї матері) за структурою дуже близькі до наведених вище легенд про смерть прабаби: головна дійова особа помічає демонічну істоту, яка схожа на її власну або сусідську худобину; звертається до господаря / господині з вимогою забрати її з двору / городу; господар / господиня, не виходячи з хати, виявляє, що його / її худоба вдома і радить головному персонажу йти спати. Тут так само звучить заборона контакту з демоном, а пограничним локусом є пліт між подвір'ям і городом. Сюжети цих двох варіантів майже ідентичні, за винятком окремих текстових подробиць, тому що в них один імпліцитний оповідач – близький сусід Палій Кость. Зміст варіантів такий: Кость, бачить козу / кіз у себе на городі, які їдять кукурудзу / капусту. Вирішивши, що це кози його сусідки, він іде до неї і вимагає забрати кіз. Однак вона переконує його, що це не її кози, і радить **їх не чіпати, а йти лягати спати**. Уранці кози зникають і кукурудза / капуста ціла: «А Кость старий, Палій, розказував, шо він вийшов внучі надвір, то в ньо тута **на городі, за плотом**, дуже кози в качанах, аж

---

<sup>13</sup> Записала Л. Іваннікова 21 серпня 1994 р. від Варави Панасії Аврамівни, 1927 р. н.

храбустання качани. А Антошка Горобчиха<sup>14</sup>, де скобляний<sup>15</sup> зара', там вона жила й кози тримала. То він йде до Антошки, стукає: "Антошко, Антошко!" Та прийшла до вікна: "Що там таке?" Каже: "Йди-но забири свої кози, бо, – каже, – до дня міні всі качани ззідять". А вона каже до нього: "Костю, **мої кози зачиняні, а ти йди лягай спати і їх ни зачіпай**, – качани на ранок будуть цілі!" Він взяв і прийшов дудомі й **ліг спати**. Рано виходить – качани цілі, й козів нима. Він йде до Антошки, а вона каже: "**То такі кози, шо ходять! Али нашо вони тобі, ни зачіпай!**"»<sup>16</sup>.

Усі ці тексти конструюються довкола традиційних мотивів демонологічних легенд: заборона перетинати межі між світами («али дід Віктор **в вікно ни дивився**»), яка виражена формулами; зачиняй двері; лягай спати: «А батько каже до мене, шо, сину, **лягай спати**, я вийду сам подивлюся»; «То прийшов насварився на бабу: "**Лягай спати! Наші коні стоять!**"; Ніч є ніч, як пізно ходити, то шо-нибудь і побачиш»<sup>17</sup>); заборона контактів із демонічною істотою: прадід Віктор виходить на інші двері; чоловік / сусідка забороняє дружині / сусідові чіпати кози; батько забороняє синові чіпати кроля, якого він бачить на перехресті: «То батько йому натолкував, шо **ти йо' ни зачіпай!** Він буде й під ноги лізти, – ти собі йди помаленьку й **ни зачіпай йо'!** То він йо' **ни зачіпав**»<sup>18</sup>. Цікаво, що в них ніде не називається прямо істота, яку вони представ-

---

<sup>14</sup> Мається на увазі Палій Антоніна Іванівна, 1902 р. н., померла на початку 1960-х років.

<sup>15</sup> Мається на увазі магазин «Залізна лавка», тобто господарчих товарів.

<sup>16</sup> Записала Л. Іваннікова 21 серпня 1994 р. від Варави Панасії Аврамівни, 1927 р. н.

<sup>17</sup> Самозапис із пам'яті: неодноразово повторювала у розмовах із сусідами моя мати, Іваннікова Тетяна Варсонівна, 1939 р. н.

<sup>18</sup> Записала Л. Іваннікова 21 серпня 1994 р. від Варави Панасії Аврамівни, 1927 р. н.

ляють; оповідачі вдаються до описових форм або евфемізмів (*то такі кози, що ходять*).

Четвертий варіант розказала моя мати; це була її реакція на розповідь Панасії Варава, яку вона вирішила «виправити» (зауважу, що майже всі мої прозові записи, зроблені в селі, вона прослуховувала як «експерт»). У ньому видно індивідуальні прийоми творення прозового тексту, до яких вдається ця оповідачка. Це використання традиційних фольклорних формул (формули зачину («*Був Кость собі. А в Антошки були кози*»), лайка, погрози, застереження), готових, уже випробуваних нею сюжетних схем та наповнення тексту побутовими подробицями (дід Кость вийшов покурити, був п'яленький, йому щось «показалося», погрожує сусідці і лається матом (тут лайка також замінена евфемізмами)), завдяки чому маємо щось середнє між демонологічною легендою та побутовою розповіддю: «*Очіняй, таку твою пиритаку! Шо ти лягла спати, козів ни зачинила! Пороспускала їх ночами по горадах! Іди, каже, забири, бо зара' візьму гралі ти й проб'ю!*» *А в цеї коза в коморі стояла, хліва ж ни було! Каже: "Йди лягай спати! Моя коза ондо, каже, прив'язана стоїть!"* Ти й він таке кричить до неї, шо, кае, ти йди, встань, забири козу! Ця встає, очіняє їму, показує козу. Він дивиця – ця коза лжитьь. "А це шо, – каже – розтаку його мать, скільки це цих козів, хто це ше тут козу тримає!" І в'на вже побачила, шо їму щось показалося, ти й каже: "*Чоловіче, йди тихенько дудоми, зачіняй двері і лягай з своєю жінкою спати! Нічо' твої' капусті ни буде, встаниш рано, подівися!*"»<sup>19</sup>.

У перших чотирьох варіантах козі не приписували фатального значення, уважали її явленням нечистої сили. Однак у п'ятому варіанті оповідачі безпосередньо пов'язують її зі світом смерті, з померлими. Зі світом померлих зв'язувала її по-

---

<sup>19</sup> Записала Л. Іваннікова 21 серпня 1994 р. у с. Губча Старокостянтинівського р-ну (нині Хмельницького р-ну) Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

ява на пограничних локусах (перехрестя, дорога, цвинтар, берег ставка). Цвинтар був її постійним місцем перебування: опівночі вона виходила звідти, а перед ранком поверталась туди. Також вона мала характерний атрибут потойбічного світу – **дзвоники**, дзеленчанням яких супроводжувався її рух. Цей п'ятий варіант розповіла мені Марія Мазур зі слів її сусідки, уже згадуваної *баби Вітки Чижихи*. Розповідь ведеться від першої особи, яка є експліцитним оповідачем. Вона нібито сама бачила, як коза «**в балабончиках**» виходить на **перехресну дорогу** й повертає на **цвинтар**: «*Вона була слаба, вийшла надвір. Я, каже, дивлюся, то йде з Люмира [куток, де жила оповідачка. – Л. І.] коза, і всенька така в балабончиках, в таких дзвониках, так дзілінькотять ці дзвоники! Каже, я – за нею! І вона дійшла сюди-го на дорогу, на пирихресну, і ця коза повирнула на цвинтар*»<sup>20</sup>.

Згідно з віруваннями мешканців мого села, які корелюють із східнослов'янськими уявленнями, усяку нечисту силу, покійників та відьом може бачити не кожен, а *первак* (перша дитина в сім'ї) і *мізинець* (остання дитина в сім'ї). Саме ці люди мають певні надприродні здібності, особливі знання, зокрема можуть бути знахарями. Пригадую, що такі властивості приписували й *бабі Вітці*, уважаючи її відьмою, такою, що *щось знала*. Не зайвим вважала нагадати про це і Марія Мазур, переповідаючи її оповідь про козу: «*А Чижиха багато розказувала, вона й знала щось! До корови знала. Подивиця – корова молока ни дасть. А подивиця, – то молоко біжить з неї*».<sup>21</sup> Це ж саме стверджує і Панасія Варава: «*Вітка могла бачити, бо вона трохи тямля до худоби. Як в Мартохи билась корова, то в'на пішла на кладбище й нарвала жовто' зілля. І дала Мартощині корові, й Мар-*

---

<sup>20</sup> Записала Л. Іваннікова 29 травня 1994 р. від Мазур Марії Тимофіївни, 1944 р. н., як чула в дитинстві від «баби Вітки Чижихи» (Цісарук Вікторії, 1894 р. н.).

<sup>21</sup> Записала Л. Іваннікова 29 травня 1994 р. від Мазур Марії Тимофіївни, 1944 р. н.

тоха видоїла корову – й ни билась. Друво дня Мартоха думає: “Піду я сама нарву!” Пішла нарвала і дала корові, корова чи їла, чи ни їла, то як сіла Мартоха доїти, то вона як попхнула ногою, то та аж до двирей одлітіла. А я кажу: “Як ни вміш примовляти, то ни бирися, і ни зачіпай, і ни гудуй!”»<sup>22</sup>.

Мотивом **дзеленчання дзвоників** і одним із головних персонажів цей варіант зближується з іще однією демонологічною легендою, записаною від кількох оповідачів. У ній смерть виступає в образі нареченої з дружками, яка робить обхід села. Зауважу, що Подільсько-Волинське пограниччя могло бути південно-східною межею основного ареалу побутування цього фольклорного мотиву, яким є Західне Полісся. Принаймні там його зафіксувала білоруська фольклористка Інна Швед: «Нават сама Смерць, якая йшла па маладых дзяўчат магла ўяўляцца ў белым вэлюме: “<Якой уяўлялі сабе Смерць?> – Смерць з косою, можэ, біла, в вэлёні як дівчата вмыралы, в вэлёні Смерць ішла”» [18, с. 74].

Ця легенда так само зародилася і пройшла фольклоризацію в межах нашої вулиці, тому існувала в різних варіантах. Найповніший із них розповіла моя мати. Її розповідь була реакцією на редуковані тексти, які я записала від Марії Мазур та Панасії Варави. Перший із них зводився до згадки про існування оповіді, яка побутувала не менше 30 років тому: «Розказувала баба Вітка, шо колись ше якісь дзвіночки ходили, шось з дзвіночками йшло»<sup>23</sup>. Інший повніший, і в ньому оповідачка чітко означає смерть як наречену. Імпліцитним оповідачем тут виступає Мартоха Дема<sup>24</sup> (померла в 1980 р.), яка бачила смерть-

---

<sup>22</sup> Записала Л. Іваннікова 21 серпня 1994 р. від Варави Панасії Аврамівни, 1927 р. н.

<sup>23</sup> Записала Л. Іваннікова 29 травня 1994 р. від Мазур Марії Тимофіївни, 1944 р. н.

<sup>24</sup> Дема Мартоха (1932–1980), уродженка сусіднього села Кучівка Старокостянтинівського р-ну (нині Хмельницького р-ну) Хмельницької обл.

наречену. У тексті згадується і Вікторія Цісарук: « – А баба Вітка розказувала (ну, це ж не мені!), що якісь дзвіночки ходили, щось із дзвіночками йшло... – *То це вона бачила на Люмирі, як десь туди йшли якісь дівчата ввечері. То вона бачила, ще й Мартосі Демисі показувала. Шо йшли – молода йшла і дівчата, й дзвіночок дзвонив...* [пауза]. *Вона була слаба, Вітка, лижала. Вона бачила ранше. А Мартоха прийшла до неї ти й каже. Али Вітка каже: “Ни бійся! Вони тибе, – каже, – ни зачеплять. Вони сибі йшли і пішли десь, – каже, – на Люмир”.* А Мартоха живо прибігла дудомі і вже друго́ дня так міні розказувала, шо таке бачила. Шо од Вітки йшла й бачила. Молода з дружками і скілка там дівчат, і з цими дзвіночками бачила»<sup>25</sup>.

Зміст цього варіанта нечіткий, образ смерті також не вималюваний, немає її основної ознаки – білизни (зазвичай молода з дружками мають яскраве вбрання). Оповідачка пригадує давно почуту розповідь. Адже подія, яка фольклоризувалася, сталася приблизно в 60–70-х роках ХХ ст. Наведений діалог міг відбутися й безпосередньо під час видіння, коли господині прощалися біля воріт, на що вказує інший (повніший) варіант: «*Ти й ще так остановились сибі, тако балакають: та за ворітьми по той бік, а та по цей бік*». У цьому варіанті саме Мартоха, яка вийшла за ворота, перша почула звук дзвоників і повідомила про це Вітці: «*Али которась почула, шо шось зілінькає так дрімненько. Вроді Мартоха. То та вже каже: “Йди, бо дитина заснула”*, – і тако еть пройшла трохи од воріт, Чижиха. Али ця каже, Мартоха: “*Стійте-но, бабо, послухайм, шо зілінькає. Десь, – каже, – шось зілінькає, – де це шо таке*”»<sup>26</sup>. Тож, як бачимо, віддаленість у часі між видінням та оповіддю про нього породила різні варіанти сюжету. Кож-

---

<sup>25</sup> Записано 21 серпня 1994 р. від Варави Панасії Аврамівни, 1927 р. н.

<sup>26</sup> Записала Л. Іваннікова 21 серпня 1994 р. у с. Губча Старокостянтинівського р-ну (нині Хмельницького р-ну) Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

на з оповідачок розставляє власні акценти: для Панасії Варави важливе запевнення в тому, що демонічні істоти, якщо з ними не контактувати, не можуть завдати шкоди людині (ця ідея проходить і в її текстах про кози): *«Ни бійся! Вони тебе ни зачеплять»*. Для матері ж, як і в попередніх текстах, увага до перетину межі між світами, якою в її наративі виступають ворота: *«То Вітка очинила ворота, ця вже зайшла в ворота, і поставали й вже дивляця»*.

Тривала часова дистанція між активним побутовуванням нарративу та його пригадуванням відбилась і на розповіді матері: *«Це, вроді, Лідя Кучувецька<sup>27</sup> бачила, чи це Мартоха...»*. Свою розповідь мати доповнює численними побутовими подробицями, завдяки чому містична подія сприймається як реальний життєвий факт. Головний сюжет вставляється в узагальнений опис плину подій, які пояснюють причини, чому вона стала можливою: це знову ж таки порушення традиційних норм поведінки. *«Це таке було, шо як Мартоха приходила до Чижихи, то в'ни собі сидят в хаті, Чиж грає на скрипці, а в'ни собі сидят з Мартохою, співають псалми. <...> Мартоха ше й шити приходила туди, до Вітки, бо в неї дитвори теї було... Али то якраз було съвато якесь там. <...> То Мартоха прийшла ввечери з котроюсь там дитиною малою, ти й вже дуже довго сиділи, досиділись до таких пізніх часів»<sup>28</sup>*.

Суть основної сюжетної лінії така: дві сусідки засиділись до пізньої ночі й, коли прощалися **біля воріт**, побачили, як на їхню вулицю **від цвинтаря** біжить **гурток невеличких людей, в усьому білому, у білих стрічках і з дзвіночками**: *«Ти й як вони тако дивляця на низ, то бачать, якісь гурточок людей іде, якісь, кае, такі нивилички люди і в усьому біло-*

---

<sup>27</sup> Ідеться про Крещенко Лідію, 1939 р. н. Кучувецька – родом із сусіднього села Кучівка, антропонім, що став вуличним прізвиськом.

<sup>28</sup> Записала Л. Іваннікова 21 серпня 1994 р. у с. Губча Старокостянтинівського р-ну (нині Хмельницького р-ну) Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

му! <...> То, каже, тако душ с п'ять, каже, йде. Проминули їх, тако, каже, **пробігли тупотом**. Ти й як вони, каже, дивляця тако вза'ду, то в їх так як то ленти вітур одвіває. І мовчки, ні звуку ни було, тільки, каже, ці дзвіночки дрімненько зілінькають. Промигнули, пробігли, як то, каже, гуси, табунцем таким, і на Люмир під гору пішли. Так як то ідна, каже, попереді, а ті читирох за нею»<sup>29</sup>.

Як бачимо, в оповідачки немає чіткого розуміння образу, у якому з'явилася смерть. Однак вона наголошує, що обидві жінки, які бачили це, скоро померли (насправді з різницею в сім років, але знову ж таки, слід враховувати часову дистанцію між уявною подією і нарацією); на вулиці, куди демонічні істоти **«пробігли тупотом»**, повмирало багато молодих людей (також не уточнено, з яким часовим інтервалом; очевидно, малось на увазі взагалі за останні 30 років). Резюме: **то йшла за ними смерть**: «<–А що це могло бути?> – **Якась смерть за кимось пішла**. То й повмирали вони обидьві... І Катя Соніна померла, і Питро помер... Там повмирали на Люмірі молоді самі»<sup>30</sup>. Зрозуміло, що мова йде не стільки про реальний, скільки про містичний час, час наративу, який для носіїв народної культури часто не збігається з реальним.

Отже, у цьому варіанті смерть набуває вигляду кількох антропоморфних істот, схожих на гурт **дівчат**, можливо, теж **нареченої з друзками**. На це вказують її атрибути: білі стрічки, що розвівалися позаду, а також особлива ритуальна хода: одна йшла попереду, а інші бігли табунцем за нею («Ідутъ

---

<sup>29</sup> Записала Л. Іваннікова 21 серпня 1994 р. у с. Губча Старокостянтинівського р-ну (нині Хмельницького р-ну) Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

<sup>30</sup> Записала Л. Іваннікова 21 серпня 1994 р. у с. Губча Старокостянтинівського р-ну (нині Хмельницького р-ну) Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

дружички й а в три радочки, / Галюня попиреді»<sup>31</sup>). Щоправда, розміщення демонічних персонажів могло мати й іншу семантику: одна людина помре раніше, а всі інші згодом, через певний час: на початку розповіді оповідачка зауважує, що це трапилось «*пирид тим, як Чижиха мала померти*». Для цих істот характерні такі ознаки смерті, як **німота (і мовчки, ні звуку ни було)**, **дзеленчання дзвоників (тільки, каже, ці дзвіночки дрімненько зілінькають)**, **білий колір (в усьому білому)**, а їх демонічне походження підкреслюється невеличким зростом, швидким бігом (***продріботили як гуси***), звісно ж, маленькими (можливо, копитними або курячими) ніжками (***пробігли тупотом***). Цікава й увага оповідачки до сліду, що теж має традиційний характер: «*Али чо'сь ни догадалися подивитися на їх сліди. Али й сніг привіяв одразу*». Експліцитним оповідачем тут виступає сусідка, *Лідя Кучувецька*, зі слів якої ведеться розповідь від третьої особи, а імпліцитним є та сама, що й у попередньому варіанті, *Мартоха Дема*. Це саме її розповідь фольклоризувалася.

Зайвим буде говорити про те, наскільки поширений у різних жанрах слов'янського фольклору мотив **смерті як одруження**. Сьогодні збереглася традиція справляти похорон-весілля для неодруженої молоді (див. рубрику «Похорон особливий» [9, с. 11, 12, 15, 17 та ін.]. В українській усній традиції це усталений символ снотлумачних наративів: весілля сниться до похорону. Що стосується дзвіночків, то також загальновідоме застосування їх у різдвяно-новорічних обрядах: це атрибут колядників, щедрівників та персонажів «Маланки», які уособлюють померлих предків, пришельців з «того» світу. У контексті моїх записів цікаве зауваження В. Милорадовича про використання дзвоників у похоронному ритуа-

---

<sup>31</sup> Рядок з весільної пісні «Литят галочки та й в три радочки», записаної Л. Іванніковою в лютому 1983 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну (нині Хмельницького р-ну) Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

лі фінно-угорського народу марійців (чемерисів): там молоду дівчину везли на цвинтар кіньми із дзвониками та прикрашеною зброєю, що також символізувало весільний поїзд [14, с. 175]. На Херсонщині вірили: «Чути дзвін у сні – до звістки або до смерті» [19, с. 42].

Про спільну для всіх слов'ян семантику білого кольору, як кольору смерті, безтілесності, світу мертвих та загалом потойбіччя вже йшлося вище [5, с. 140–141; 18]. Персоніфікація хвороби (чуми, холери) та смерті в образі білої пані [8, с. 74–75], жінки в білій плахті [3, с. 195; 4, с. XXXVIII; 11, с. 198], пані, одягненої в біле [11, с. 199], молодої панни в білому одязі, малої дівчинки [5, с. 140], білих псів [8, с. 75] поширена у прозовому фольклорі українських Карпат. Жінкою в білій сорочці і з розпущеним волоссям уявляють її на Вінниччині [5, с. 140]. Усе це означає, що зафіксована мною легенда про смерть-наречену, що робить обхід вулиці, вписується в картину світу мешканців Поділля, Полісся і Карпат.

Зооморфний образ смерті також поширений у різних слов'янських традиціях. Вона являється у сні або безпосередньо поблизу хати майбутнього покійника у вигляді різних білих або сірих домашніх тварин: коня, корови, кози, собаки, кішки, гусака. Такі уявлення характерні для західних та східних слов'ян, зокрема українців та білорусів. У зафіксованих мною легендах фігурує білий / сірий кінь. У східнослов'янському фольклорі (казках, легендах, оніричних наративах, віруваннях, обрядах переходу (весілля; похорон, зокрема, в іграх при мерці)) кінь безпосередньо пов'язаний зі смертю [9, с. 11, 21, 156, 328, 330, 412; 12, с. 158, 186; 15, с. 255; 17, с. 235–237]: «Якщо сняться коні, – на хворобу і на смерть» [9, с. 330]; «Коли сняться білі коні, це до смерті» [17, с. 236]; «Якщо сниться, що хтось їде на білому коні – це до смерті». «Сусідка тут у нас померла – мені снилося, що білим конем орали її города» [12, с. 186]. Відомі давні поховання коня разом із господарем, якого він мав перене-

сти у потойбічний світ<sup>32</sup>. Білоруси вірили, що душа покійника переміщується в коня, тому на конях не працювали декілька днів після його смерті<sup>33</sup>. Згідно з твердженням Романа Гузія, тут відображені «збережені до новітньої пори загальноєвропейські уявлення про коня як тварину, що здатна бачити духів, смерть, тісно пов'язана з потойбічним світом, померлими, сама є втіленням демонічних сил» [6, с. 158–159]. В історичних баладах та козацьких, стрілецьких піснях кінь виступає вісником смерті. Традиційний для цих текстів мотив – кінь **б'є копитом землю**, схилившись над загиблим воїном. Тож функція коня, який **стугонить, дере копитом землю під вікном**, також указує на архаїку текстів, які я зафіксувала.

**Висновки.** Родина є найменшим фольклорним осередком, де відбувається процес творення, трансляції і трансмісії прозових текстів. Саме звідти вони транслюються в інші, більші осередки, якими є вулиця, село (місто), регіон. Виникнення нових варіантів зумовлене процесом фольклоризації індивідуальних текстів. Різні варіанти сюжету породжує віддаленість у часі між уявною подією та розповіддю про неї. На особливості нового варіанта впливає тривала часова дистанція між активним побутуванням наративу та його пригадуванням, тривале зберігання тексту в пасивній пам'яті оповідача, вторинне походження тексту (коли він почутий не з перших уст), велика або мала кількість імпліцитних оповідачів, які створюють прототекст і його варіанти, світоглядний відрив оповідача від оповідальної традиції свого осередку. Водночас сюжет залишається впізнаваним завдяки збереженню основних його елементів. Варіанти й різночасові записи від

---

<sup>32</sup> Прохараў А. Конь. Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск : Беларусь, 2011. С. 247.

<sup>33</sup> Там само. С. 247.

певної особи або кількох осіб дають змогу виявити індивідуальні особливості кожного виконавця.

Тематика легенд може бути тісно пов'язана з життям малого осередку їхнього побутування. Утім, під час творення оповіді кожен наратор використовує мотиви, образи, сюжетні схеми, формули, які він черпає з усної традиції не лише свого вузького середовища, а й значно ширшого регіону. Чим більш архаїчний образ та його функція, тим імовірніша його наявність у різних фольклорних жанрах, світоглядних уявленнях, віруваннях, обрядах. Саме тому записані мною в локальних фольклорних осередках (родина, вулиця) легенди про смерть як зоо- та антропоморфну істоту, репрезентують не лише репертуар окремих носіїв, а й глибокий архаїчний пласт українського фольклору. Про архаїчність цих сюжетів свідчить наявність низки пограничних локусів, навколо яких сконструйовані розповіді. Це причілок хати, вікно, двері, стріха, клуня, стайня, хлів, пліт, ворота, дорога, вулиця, перехрестя, гора, цвинтар, город, берег ставка, ставок. Це просторові й часові межі, через які відкривається вихід у потойбічний світ, а тому їх не слід перетинати людині. Персонажі легенд, які порушили ці межі, зуміли побачити персоніфіковані зоо- та антропоморфні образи смерті у вигляді сірого / білого коня, кози, нареченої з дружками. У записаних мною легендах немає чіткої диференціації між смертю, хворобою та нечистою силою. Кінь, коза в локальній традиції цього осередку можуть уособлювати різних демонічних істот. Проте основними ознаками смерті в досліджуваних текстах є білий колір, німота, дзеленчання дзвоників, поява на пограничних локусах, яка стала причиною смерті людей.

Наведені тексти та їх висока частотність в усній традиції одного села, родини, засвідчують, що саме Подільсько-Волинське пограниччя могло бути одним з основних ареалів виникнення й побутування прозових наративів, у яких фігурує

персоніфікований образ смерті. Вони відображають архаїчні світоглядні уявлення та вірування, притаманні не лише слов'янським, а й іншим європейським народам.

**Перспективи дослідження.** Репрезентовані тексти є частиною наративної традиції, що існує в контексті сучасного похорону. Насправді вона надзвичайно багата й добре збережена. Вона включає низку розгорнутих нормативних текстів, які вербалізують вірування та уявлення про смерть, про тварин і птахів, провісників смерті, оніричні наративи, розповіді про прикмети, знаки, віщування смерті, які справдились, спогади про смерть близьких родичів, про випадки аномальної смерті, наративні та комунікативні практики під час похорону, розповіді про покійників та їхні з'явлення після смерті, про шкідливі наслідки порушення поховального ритуалу, про пов'язані із цим оказіональні обряди захисної магії тощо. Усе це може бути предметом майбутніх студій.

## ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Васильев М. К. Антропологические представления в верованиях украинского народа. Этнографическое обозрение. 1890. № 1. С. 87–97.
2. Васильев М. К. Из народных уст. *Этнографическое обозрение*. 1895. № 2. С. 146–150.
3. Гнатюк В. Нарис української міфології / підготовка до друку, вступна ст. і прим. Р. Кирчіва. Львів : Інститут народознавства НАНУ, 2000. 263 с.
4. Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. *Знадоби до української демонології. Т. II. Вип. 1.* / зібрав Володимир Гнатюк. *Етнографічний збірник*. Т. XXXIII. Львів, 1912. С. V–XLII.
5. Гузій Р. З народної танатології: карпатознавчі розсліди. Львів, 2007. 352 с.
6. Гузій Р. Перед порогом вічності: останні приготування. *Народна культура українців: життєвий цикл людини : історико-етнологічне дослідження* : у 5 т. / [наук. ред. М. Гримич]. Київ : Дуліби, 2015. Т. 5 : Старість. Смерть. Культура шанування небіжчиків. С. 137–172.

7. Гузій Р. Уявлення та вірування українців Карпат про персоніфіковану Смерть. *Народознавчі зошити*. 1995. № 6. С. 362–366.

8. Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. Львів : Світ, 1992. 176 с.

9. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2020. Т. 5 : Поховально-поминальні звичаї та обряди. 464 с.

10. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / под редакцией В. В. Иванова. Издание Харьковского статистического комитета. Харьков, 1898. Т. 1.

11. Знадоби до української демонології. Т. II. Вип. 1 / зібрав Володимир Гнатюк. *Етнографічний вісник*. Т. XXXIII. Львів, 1912.

12. Красиков М. Віщування смерті (до розуміння української народної танатології). *Народна культура українців: життєвий цикл людини : історико-етнологічне дослідження* : у 5 т. / [наук. ред. М. Гримич]. Київ : Дуліби, 2015. Т. 5 : Старість. Смерть. Культура шанування небіжчиків. С. 173–207.

13. Кузьменко О. Драматичне буття людини в українському фольклорі: концептуальні форми вираження (період Першої та Другої світових війн) : монографія. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2018. 728 с.

14. Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888–1895 гг. Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1897. Т. 10.

15. Похоронні звичаї й обряди / зібрав Володимир Гнатюк. *Етнографічний збірник*. Т. XXXI–XXXII. Львів, 1912. С. 153–424.

16. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной 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.

17. Шалак О. Смерть. *100 найвідоміших образів української міфології*. Київ : Автограф, 2007. С. 110–117.

18. Швед І. Семантика і функціонування белага колеру ў сямейнай абряднасці беларусаў. *Міфалогія і фольклор*. 2012. № 1. С. 71–80.

19. Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии В. Н. Ястребовым. I. Суеверия и обряды. II. Легенды, сказки и рассказы. Одесса, 1894. 202 с.

## REFERENCES

1. VASILIEV, Mikhail. Anthropological Concepts in the Beliefs of Ukrainian People. *Ethnographic Review*, 1890, no. 1, pp. 87–97 [in Russian].
2. VASILIEV, Mikhail. From the People's Mouths. *Ethnographic Review*, 1895, no. 2, pp. 146–150 [in Russian].
3. HNATIUK, Volodymyr. An Essay of Ukrainian Mythology. Prepared for printing, prefaced and annotated by Roman KYRCHIV. Lviv: Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2000, 263 pp. [in Ukrainian].
4. HNATIUK, Volodymyr. Remnants of the Pre-Christian Religious Worldview of Our Ancestors. *Essentials for Ukrainian Demonology*. Vol. 2, iss. 1. Compiled by Volodymyr HNATIUK. *Ethnographic Collection*. Vol. 33. Lviv, 1912, pp. 5–42 [in Ukrainian].
5. GUZII, Roman. *From Folk thanatology: The Carpathians Studies*. Lviv : Institute of Ethnology of the NAS of Ukraine. Lviv, 2007, 352 pp. [in Ukrainian].
6. GUZII, Roman. Before the Threshold of Eternity: The Last Preparations. In: Maryna HRYMYCH, scientific ed. *Folk Culture of Ukrainians: The Life Cycle of a Person: Historical and Ethnological Study: In Five Volumes*. Vol. 5: Old Age. Death. The Culture of Honoring the Dead. Kyiv: Duliby, 2015, pp. 137–172 [in Ukrainian].
7. GUZII, Roman. Conceptions and Beliefs of Ukrainians of the Carpathians about the Personified Death. *The Ethnology Notebooks*, 1995, no. 6, pp. 362–366 [in Ukrainian].
8. DAVYDIUK, Viktor. *Ukrainian Mythological Legend*. Lviv: World, 1992, 176 pp. [in Ukrainian].
9. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Ethnographic Image of Modern Ukraine. Corpus of Expeditionary Folklore and Ethnographic Materials*. NAS of Ukraine, M. Rylskyi IASFE. Kyiv, 2020. Vol. 5. Funeral and Memorial Customs and Rites, 464 pp. [in Ukrainian].
10. IVANOV, Vasily, ed. *Life and Work of the Peasants of Kharkov Governorate. Essays on the Ethnography of the Region*. Published by the Kharkov Statistical Committee. Kharkov, 1898, vol. 1, 1013 pp. [in Russian].
11. HNATIUK, Volodymyr, compiler. *Essentials for Ukrainian Demonology*. Vol. 2, iss. 1. *Ethnographic Bulletin*, vol. 33. Lviv, 1912, 280 pp. [in Ukrainian].
12. KRASYKOV, Mykhailo. Death Prophecy (Toward an Understanding of Ukrainian Folk Thanatology). In: Maryna HRYMYCH, scientific ed. *Folk Culture of Ukrainians: The Life Cycle of a Person: Historical and Ethnological*

*Study: In Five Volumes*. Vol. 5: Old Age. Death. The Culture of Honoring the Dead. Kyiv: Duliby, 2015, pp. 173–207 [in Ukrainian].

13. 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].

14. MILORADOVICH, Vasily. Folk Rites and Songs of the Lubny County of Poltava Governorate, Recorded in 1888–1895. *Collection of the Kharkov Historical and Philological Society*. Kharkov, 1897, vol. 16, pp. 1–223 [in Russian].

15. HNATIUK, Volodymyr, compiler. Funeral Customs and Rites. *Ethnographic Collection*, vol. 31–32. Lviv, 1912, pp. 153–424 [in Ukrainian].

16. CHUBINSKY, Pavel. *The Works of 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 7 vols. Vol. 4. Responsible for release H. Skrypnyk. NAS of Ukraine, M. Ryl'skyi IASFE. Kyiv, 2010, 798 pp. [in Russian].

17. SHALAK, Oksana. Death. *One Hundred of the Most Famous Images of Ukrainian Mythology*. Kyiv: Autograph, 2007, pp. 110–117 [in Ukrainian].

18. SHVED, Ina. Semantics and Functioning of the White Colour in the Family Rites of Belarusians. *Mythology and folklore*, 2012, no. 1, pp. 71–80 [in Belarusian].

19. YASTREBOV, Vladimir. *Materials on the Ethnography of the Novorossiysk Region, Collected in the Elisavetgrad and Aleksandriia Counties of Kherson Governorate by V. N. Yastrebov*. I. Superstitions and Rituals. II. Legends, Tales and Stories. Odessa, 1894, 202 pp. [in Russian].

### **Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 10.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025

УДК 811.161(038):398.91:316.47-055.2

DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.108>

### ДАНИЛЕНКО ЛЮДМИЛА

докторка філологічних наук, професорка кафедри слов'янської філології Навчально-наукового інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0002-1812-973X>

### DANYLENKO LIUDMYLA

a Doctor of Philology, a professor at the Department of Slavic Philology of the Educational and Scientific Institute of Philology of Taras Shevchenko Kyiv National University (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0002-1812-973X>

### Бібліографічний опис:

Даниленко, Л. (2025) Жінка і шлюб: етнолінгвістичне прочитання слов'янської фразеології та пареміології. *Слов'янський світ*, 24, 108–129.

Danylenko, L. (2025) Woman and Marriage: An Ethnolinguistic Interpretation of Slavic Phraseology and Paremiology. *Slavic World*, 24, 108–129.

## ЖІНКА І ШЛЮБ: ЕТНОЛІНГВІСТИЧНЕ ПРОЧИТАННЯ СЛОВ'ЯНСЬКОЇ ФРАЗЕОЛОГІЇ ТА ПАРЕМІОЛОГІЇ

### Анотація / Abstract

У статті досліджено мовну репрезентацію традиційних уявлень про жінку на межі зміни її соціального статусу – від дівочості до заміжжя – засобами фразеології і пареміології чеської та української мов. Аналіз ґрунтується на матеріалі найбільших національних фразеологічних і паремійних словників. Методологічною основою дослідження є міждисциплінарна парадигма, яка охоплює культурологічний, етнолінгвістичний, семіотичний, когнітивно-семантичний та гендерний підходи. Враховуючи зростаючу увагу до гендерної проблематики в сучасній гуманітаристиці, акцентовано на тому, що образ дівчини, нареченої, дружини – це культурний код, який в етнолінгвістичному

аспекті презентує соціальні, моральні, ритуальні, сакральні, родинні, трудові смисли.

Актуальність дослідження полягає в порівняльному аналізі фразеологічної і паремійної семантики фразеологізмів двох слов'янських мов різних груп – східної і західної. Вперше проаналізовано способи мовної інтерпретації поведінкових і морально-етичних норм у різних традиційних слов'янських культурах. У роботі запропоновано класифікацію матеріалу за тематичними групами: 1. Дівчина як потенційна наречена. 2. Норма і вихід за норму: відхилення, старість. 3. Шлюбна мрія дівчини та календарний код весілля. 4. Семантика дії: шлюб як трансформація. 5. Гендерна асиметрія шлюбних образів. 6. Амбівалентність фемінного коду: жінка як дар чи тягар. 7. Контрастна шлюбна символіка: розквітнути – зів'янути. 8. Роль жінки після шлюбу: господиня, невістка. Дослідження демонструє спільні етнокультурні константи в українській і чеській мовах, а також специфічні мовні маркери національного менталітету, які фіксують соціальні очікування, нормативність і гендерну рольову поведінку жінки у шлюбному дискурсі. Перспективу подальших досліджень вбачаємо в динаміці образу жінки в сучасній фразеології та пареміології як результаті співіснування або конфлікту з традиційними моделями під впливом соціокультурних змін.

**Ключові слова:** етнолінгвістика, народні традиції, мовна картина світу, фразеологія, пареміологія, українська мова, чеська мова, образ жінки, шлюб, гендер, фемінний культурний код, стереотип.

The linguistic representation of traditional perceptions of a woman at the turn of a change in her social status – from maidenhood to marriage – by the means of phraseology and paremiology of the Czech and Ukrainian languages is investigated in the article. The analysis is based on the material drawn from the most comprehensive national phraseological and paremiological dictionaries. The methodological base of the research consists in an interdisciplinary paradigm including culturological, ethnolinguistic, semiotic, cognitive-semantic and gender approaches. Taking into account the growing attention to gender issues in contemporary humanities, particular emphasis is placed on the idea that the image of the girl, bride and wife constitutes a cultural code that submits social, moral, ritual, sacred, family and labor-related meanings ethnolinguistically.

The relevance of the study consists in the comparative analysis of phraseological and paremiological semantics in two Slavic languages from different branches – East Slavic and West Slavic. The ways of linguistic interpretation of behavioral and moral-ethical norms in various

traditional Slavic cultures are analyzed for the first time. The classification of the analyzed material is structured around thematic groups: 1. The girl as a potential bride. 2. Norm and deviation: age, delay, otherness. 3. The girl's dream of marriage and the wedding calendar code. 4. Semantics of action: marriage as transformation. 5. Gender asymmetry in matrimonial imagery. 6. Ambivalence of the feminine code: woman as gift or burden. 7. Contrasting matrimonial symbolism: to bloom – to wither. 8. Woman's significance after marriage: housewife, daughter-in-law.

Joint ethnocultural constants in the Czech and Ukrainian languages as well as specific linguistic markers of national mentality those capture social expectations, norms and gender-based role behavior within matrimonial discourse, are shown in the research. The prospect of the further research consists in the study of dynamics of the female image in contemporary phraseology and paremiology, shaped by the coexistence or conflict with traditional models under the influence of sociocultural changes.

**Keywords:** ethnolinguistics, folk traditions, linguistic worldview, phraseology, paremiology, Ukrainian language, Czech language, image of a woman, marriage, gender, feminine cultural code, stereotype.

**Вступ.** Упродовж останніх десятиліть у гуманітаристиці зростає інтерес до гендерної проблематики, що зумовлено як загальною тенденцією до антропоцентризму науки, так і суспільними трансформаціями ролі жінки. Сучасна лінгвістика, фольклористика, культурологія, етнологія активно долучаються до вивчення жіночого досвіду, жіночої символіки, образів і дискурсів. Особливе місце в цій парадигмі посідає етнографічний опис дівочого й шлюбного життя, який фіксує не лише послідовність обрядових дій, а й комплекс світоглядних уявлень про статус, поведінку, очікування, заборони, символічні переходи жінки від одного соціального стану до іншого. Дівоче життя, весільні звичаї, роль нареченої і матері нареченої, перша шлюбна ніч, молода дружина і господарка – цілий культурний сценарій жіночої ініціації були докладно відображені в народних традиціях [1; 2; 3; 4; 5; 10, 26]. Мовна репрезентація цих уявлень також вивчалися досить активно [6; 8; 11; 12; 17; 23]. Однак більшість праць зосереджувалися на одній мові чи національній традиції. У цьому контексті *актуальним* є порів-

няльне дослідження, пов'язане з інституцією шлюбу та роллю жінки в ньому засобами фразеології і пареміології української і чеської мов. Шлюб є маркером соціального переходу, а фразеологізми та прислів'я – чутливими індикаторами етнокультурних уявлень, оцінок і стереотипів. **Мета і завдання** статті – на основі зібраного фразеологічного і паремійного матеріалу української та чеської мов виявити спільні етнокультурні константи, а також мовні маркери національно-специфічних уявлень, які фіксують очікування, норми й соціальні ролі жінки, сформовані в різних соціокультурних спільнотах. Це дозволяє не лише виявити сталість чи змінність мовно-культурних моделей, а й оцінити глибину символічного мислення, яке дотепер зберігається в мовних кліше.

Дослідження ґрунтується на порівняльно-етнолінгвістичному аналізі, що поєднує **методи** контрастивного аналізу (з метою порівняння семантичних, історико-культурних характеристик образних одиниць у двох мовах), семіотичного аналізу культурного коду (для виявлення символічних ознак, атрибутів і гендерних стереотипів).

**Джерельною та ілюстративною базою** послужили найбільші корпуси фразеологічного та паремійного матеріалу української і чеської мов [13; 18; 19; 21; 22; 28].

**Виклад основного матеріалу.** Фразеологізми та паремії, пов'язані з образом дівчини, нареченої, шлюбом, фіксують культурно обумовлені уявлення про життєві етапи жінки та її роль у традиційному суспільстві. Вони формують своєрідне тематичне поле, в якому відображено перехід від дівочтва до соціально визнаного статусу заміжньої жінки. У традиційній культурі цей перехід не був лише особистісним чи родинним етапом, а мав широке соціальне, символічне та ритуальне значення. Саме тому фразеологічна картина світу слов'ян відтворює його особливо і досить виразно.

Представимо досліджуваний матеріал наступними тематичними групами.

**1. Дівчина як потенційна наречена.** Фразеологія української та чеської мов чітко репрезентує вікові уявлення про «шлюбну готовність» дівчини, не називаючи точного віку, але фіксує межу, після якої дівчина вже вважається такою, яка «запізналася»: укр. *на виданні (на відданні)* ‘в такому віці, коли можна виходити заміж (про дівчину)’ [19, с. 85]; *на порі стати / заст. на стáну стати* ‘досягти такого віку, коли звичайно виходять заміж (про дівчину)’ [16, с. 243]; чес. *být zralá na vdávání, vyžrát v ženu* [28, с. 251, 357] ‘дівчина, яка вже може виходити заміж’. Наведемо приклади з української художньої літератури: *Хрестя на відданні дівчина, їй треба скриню дбати: що вона, вік у дівках сидітиме, старітиме?* (К. Гордієнко); *Інші дівчата в твоєму віці як? Стала на порі – шукає пару, виходить заміж, народжує дітей* (Є. Гуцало).

Одним із яскравих індикаторів дівочого статусу й очікування на шлюб є фраземи *рушники /скриню готувати / дбати ‘готуватись до шлюбу’*, які метафорично означають процес приготування посагу, а отже – й внутрішню готовність до переходу з дівочого до жіночого статусу: *А дівчата лицялися і рушники дбали* (Т. Шевченко). Ці образні вислови походять з конкретного етнографічного контексту, в якому рушник і скриня виступали не лише побутовими речами, а сакралізованими символами гідності, честі та соціального капіталу родини нареченої, її переходу від батьківського дому до чужого роду. Водночас це яскраво національні українські фразеологізми, що не мають прямих відповідників у чеській мові.

У чеській народній традиції процес підготовки до шлюбу не набув такої національної специфіки ментальних і мовних (фразеологічних) моделей кодифікації, як в українській. Хоча весільні звичаї теж включали придане (*věno*), це не стало частиною фразеології: немає усталеного виразу типу *připravovat věno* ‘готувати придане’. Натомість паремії акцентують на нематеріальних цінностях: *Málo po věně, není-li ctnost při ženě*;

*Věrnost a ne bohatství při ženě si žádej; Ozboba žen ctnost a dobré mravy; Dobrá žena lepší nad zlatý sloup.*

**2. Норма і вихід за норму: відхилення, старість.** В українській та чеській народних традиціях шлюб розглядався як основна життєва мета дівчини. Для ХІХ – першої половини ХХ ст. заміжжя було головним (а іноді й єдиним) вектором життєвої реалізації для жінки, пор.: *А яка дівчина не думає про заміжжя, – обізвався Наум Харитонович. – Дорікати їй цим не можна* (А. Головка) [15, с. 210]. Репліка Наума Харитоновича має толерантно-поблажливу інтонацію: він визнає природність того, що дівчина думає про шлюб, і водночас закликає не докоряти їй за це. Тут можна говорити про етичний жест, який узгоджується з уявленням про дівочу честь: мріяти – не гріх, ініціативність же чи відкриті натяки на шлюб могли б сприйматися як негідна поведінка: *Погана та дівка, що сама себе хвалить* [13, с. 146]. Водночас така фраза репродукує традиційну модель, в якій роль жінки зводилася до шлюбної перспективи: її внутрішній світ, мрії та амбіції зчитуються винятково в цьому контексті та є прямо протилежними сучасним концепціям гендерної рівності та емансипації. Навіть поняття ‘дівувати’ часто мало негативну конотацію, пор.: *Сиділа я на селі, дівувала та світом нудила* (І. Нечуй-Левицький) [14, с. 298]. Наведені приклади транслюють погляд епохи на роль жінки. Вони є мовною фіксацією колективного уявлення про те, якою має бути дівчина, і чого від неї чекає суспільство.

Дівчину, яка перебуває в шлюбному віці, але не має нареченого, фразеологія обох мов відзначає як таку, що «засиділася»: укр. *сивіти* (*посивіти, сидіти, засидітися*) в дівках (*дівкою, в перестарках і т. ін.*), *стара дівка / діва* ‘довго не виходити заміж’; *Світить волосом* (*дівує*); *Сидить дівка до сивої коси, і замуж не піде; Сидітимеш до сіді-коси, Сиділа дівка та й висиділа дідька* [13, с. 394, с. 119]; чес. *stará panna, zbýt/ zkusnout/zůstat na ocet* (букв. залишилася в оцті, з натяком на втра-

ту привабливості, «засолена», без пари), *zůstat ševcům na opatky* [22, s. 713], пор. у народній пісні: *Vdejte mne, matičko, dokud jsem mladá. Provdejte za toho, koho mám ráda. Až stará budu, na ocet zbudu, ubohé srděčko neodbudu* [25, 2, s. 40].

Українська та чеська пареміологія часто фіксували соціальні норми і водночас соціальний тиск щодо жіночого шлюбу, напр. укр. *Про мене, синку, хоч і свинку, аби була невістка; Баба винувата, що дівка черевата; Як не дівка, йди до дідька; З голови дівка, а далі не знаю* [13, с. 396; 205; 248; 391]. Семантика паремій декларувала також інші народні приписи: *Бог тому дасть, хто ровню поняв; Кохайтеся, чорнобриві, та не з москалями* [13, с. 396; 388], разом із тим виражала соціальні прагнення: чес. *Vdej mě, matko, daleko, ať se chlubím vysokým rodem* [22, s. 135]. Фраза *vysoký rod* ‘високий рід’ вказує на соціальну престижність, статус, повагу, яку наречена хотіла б мати чи принаймні так декларувати. Прикметник *daleko* тут важливий: просторова відстань означає соціальну анонімність, яка дає можливість жінці «переписати» своє походження. У прислів’ї простежується емоційна домінанта сорому: дівчина боїться осуду, зневаги або зниження власної гідності в очах потенційного чоловіка чи нової родини. Слово *chlubit se* ‘хвалитися’ тут має гірко-іронічний відтінок – вона не має чим хвалитися, тож хоче створити ілюзію. Це типова реакція на соціальну маргіналізацію, яка часто зустрічається в народних висловах і прислів’ях. Пор. іще приклади: *одного (нашого, вашого і т. ін.) поля ягода / не нашого пера пташка* (перев. із запереченням *не*), чес. *být stejného zrna* ‘подібний до кого-небудь своїми поглядами, соціальним становищем і т. ін.’: *Гарна дівка, – наче сам до себе говорив вусань. – Шкода її, хоч і не нашого поля ягода* [18, с. 138].

### **3. Шлюбна мрія дівчини та календарний код весілля.**

У традиційній слов’янській культурі шлюб був не лише соціальним контрактом, а й глибоко символічним актом, що визначав жіночий життєвий шлях. Уже з підліткового віку дів-

чина уявлялася як наречена «в очікуванні долі», і ця уявна доля постійно фігурує у фольклорному дискурсі – паремійному й пісенному. Ментальний імператив «вийти заміж» є наскрізним у численних українських прислів'ях і приказках: *Хоч за пенька, коли нема синка; Хоч за вола, аби дома не була; Хоч без зубів і о єднім оку, аби сього року; Хоч за старця, аби не остаться* [13, с. 396].

Особливу вагу має не лише сам факт заміжжя, а й час його настання, адже у традиційному аграрному суспільстві календарні межі шлюбного періоду були чітко регламентовані. В українській народній культурі головним періодом для весілля є осінь, зокрема пора свята Покрови Пресвятої Богородиці (нині 1 жовтня). Саме до цього свята приурочено численні фольклорні тексти, де дівчина звертається до Покрови з проханням про шлюб, використовуючи образи покриття голови як метафори заміжжя: *Святая Покрівонько, покрий землю листочком, а голівоньку платочком; Святая Покрівонько, покрий мені голівоньку: не стугою, не квіткою, а чесною наміткою; Святая Покрівонько, покрий мені голівоньку: хоч ганчіркою, аби я була жінкою* [13, с. 62]. У цих формулах виразно проступає емоційний відтінок суму, очікування й сорому: дівчина не хоче залишитися поза шлюбом, бо це означало б маргіналізацію в традиційному суспільстві. Особливо іронічно й болісно звучить прислів'я *Прийшла Покрова – заревла дівка, як корова* [13, с. 62]. Це свідчення соціального тиску й страху засидітися в дівках, адже після Покрови починався період, коли шанси на шлюб зменшувалися. Тому в народі поширилося інше прислів'я, пов'язане з церковним святом святого Дмитра (26 жовтня): *До Дмитра дівка хитра* (перебирає женихами), *а по Дмитрі хоч комин витри* – тобто, годиться на все [13, с. 62].

У чеському традиційному календарі шлюбна активність пов'язана не з Покровою, а з періодом від свята трьох королів (Tři králové) до масниць (masopust), тобто з передвеликоднім

циклом: «*Svatí milí Tři kráři / Jsou hodní vši cti, chvály / Masopustní chvíli se přiblížila / Mnoha by ráda nevěstou byla*» [29, s. 314]. Після масниці наставляв піст і суворе обмеження шлюбів. Попри різницю в датах, для українців і чехів існував спільний календарний табу-код: шлюб у травні вважався вкрай небажаним: укр. *Хто в маї звінчається, буде вік маяться* [13, s. 59]; чес. *Svatba v máji volá na máry* [22, s. 539]. Такий календарний маркер шлюбного ризику слов'яни успадкували від стародавніх римлян, у яких травень вважався несприятливим для весілля: лат. *Mense Majo nubunt mali* [22, s. 539].

Таким чином, шлюбна мрія дівчини формує ціле тематичне поле фразеології й пареміології, де поєднуються емоційність, надія, тривога й суспільні очікування. У цій фольклорній парадигмі календар постає культурним кодом жіночої долі.

**4. Семантика дії: шлюб як трансформація.** Шлюбна подія часто метафоризується як зміна статусу або соціальний «обмін»: укр. *видати дочку заміж, виряджати до шлюбу* [19, с. 102], чес. *vystrojít svatbu* [28, s. 153]. Усі магічні дії, рекомендації або заборони на весіллі були спрямовані на забезпечення оптимальних передумов народження нової сім'ї. Так, свого часу склалося неписане правило «черговості» одруження. Передусім воно стосувалося дівчат, оскільки укладання шлюбу молодшою сестрою, за народними повір'ями, могло зашкодити старшій сестрі знайти свою пару і щастя. Звідси семантика української фраземи *підвернути під корито кого* 'вийти заміж раніше, ніж старша сестра': *Хороші твої дочки, Стехо! Тільки, Стехо, підверне Катруся під корито твою Ганнусю* (Г. Барвінок) [19, с. 631], а також чеських фразем *podtrhnout / převrhnout starší sestře stoličku, hodila jí špendlík / věnec / věneček do trní, rozsykala starší sestře mák* [30, s. 382, 184].

Сватання – перший етап весілля, яке з давніх давен у кожного народу вирізнялося своєрідністю театралізованого дійства. В українців, наприклад, парубок обирав старостів, і вони з хлібом ішли до батьків дівчини. Під час пе-

реговорів, обрамлених поетичними примовками, дівчина виконувала обрядову дію: ніби соромлячись, *колупала ніч*. Колоритний опис цієї обрядової дії під час сватання подає Л. Костенко в романі «Маруся Чурай»: *Мені, мабуть, довіку буде снитись, як я стою, не піднімаючи віч. А ті свати лопочуть про кунцю, а та дурепа колупає ніч*. Якщо між старостами і батьками досягалася згода, вони обмінювалися хлібом і рушниками. Але траплялися випадки, коли сватам на знак відмови дівчина подавала гарбуза. У другій половині ХІХ ст. в родинах поміщиків, не бажаючи прямо відмовити женихові, за обідом подавали якусь страву з гарбуза, або ж клали його в карету. На означення цих символічних дій виникли українські фразеологізми *засилати / прийняти старостів, брати / взяти рушники, вернутися з рушниками, готувати / дбати рушники / скриню, стати на рушник, як засватана дівка, дістати / покуштувати / схопити (печеного) гарбуза, годувати гарбузами, скуштувати гарбузової каші, наділяти гарбузом, остатися / піти з гарбузом*. Цікаво, що гарбуз є образом-символом невірності, зла також і у таджицькій культурі і мові, не спорідненій з українською [17, с. 22].

У чехів символом відмови женихові став кошик. Чеський фразеологізм *dát někomu košem* означає 'відмовити комусь на пропозицію одружитися', *dostat košem od někoho* – 'одержати відмову'. У чеській мові ці фразеологізми з'явилися під впливом німецького виразу *einen Korb bekommen/ein Korb geben*, що означає 'відмовити комусь, відхилити пропозицію кохання чи шлюбу', букв.: «отримати кошика». Про походження цього фразеологізму в німецькій мові та його фразеологічні рефлексії у слов'янських і неслов'янських мовах, генетичну взаємозалежність української фраземи *дати / піднести гарбуза*, білоруської *даць / даваць гарбуз / атрімліваць гарбуз(а)* і польської *harbuzą dostać*, а також варіанта *дати відкоша* див. нашу статтю [8].

Але якщо дівчина надміру роздавала хлопцям кошики, то ризикувала й зовсім *зостатися на бобах*, або чes. *zůstat na koři*, пол. *na koszu zostać*. У поляків і білорусів дівчина, яка не хотіла виходити заміж за нелюба, могла ще піднести йому гороховий вінок. Відтак у польській та білоруській мовах функціонують семантично паралельні фразеологізми *dać / dostać kosza, dać / dostać grochowy wieniec* [27, s. 561], *гароховы вянок даць* [20, с. 437]. «Гороховий» мотив як алегоричний символ невдачі у шлюбних справах зустрічається як польське запозичення і в чеській народній фразеології: *čeká na nevěstu s bohatým hrachem* [22, s. 713; 30, s. 119]. У Польщі небажаного свата могли ще похастувати «чорною юшкою», або, як і в українців, піднести гарбуза, пор. фраземи *dostać czarną polewkę i harbuzy rozdawać*. У болгар, якщо дівчина виявляла прихильність, на знак згоди вона віддавала сватові квітку, а в деяких місцевостях навіть вінок. У чехів, навпаки, фразеологізм *odejít s kvitkem* означав 'повернутися ні з чим' [30, s. 171].

В українській мові існує ще одна фразема із семантикою «кошикової» відмови – *дати / давати відкоша*, що має кілька значень: «1. Не погоджуватися виходити заміж чи зустрічатися з кимсь; відмовляти кому-небудь у сватанні, залицянні. 2. Відмовляти кому-небудь у чомусь взагалі. 3. Рішуче виступати проти кого-небудь, вступати в боротьбу з кимось у відповідь на його дії, протидіяти комусь у чомусь» [19, с. 203]. Обидві фраземи – чes. *dát někomu košem*, укр. *дати / дїстати відкоша* – у сучасних дискурсах функціонують в ширшому значенні будь-якої відмови, пор.: *Каверзних питань їй більше не ставили. Бо вчителька швидко зорїєнтувалась, вмїла дати одкоша розумникам* (Ю. Збанацький); *Snad ti nedáte košem – půjдете spolu na kávu* 'сподіваюся, ви мені не відмовите – підемо разом на каву'.

Важливим сакральним символом у слов'янських народних традиціях був вінок. З вінком пов'язана назва весільного обряду у східних і південних слов'ян – *вінчання*. Відповідно слово

вінок мотивує українські фразеологізми *іти до вінця / стати під вінець* ‘одружитися’. Вінок у народній традиції слов’ян завжди був символом дівочої непорочності: *Pane mládenče mně milý! Proto jsme věnečky vily, abysme panenství naše ozdobily v tomto čase ke cti ženicha i nevěsty* [24, s. 312]. *Panenský věneček / věnec, svatební věneček / вінек* означали розмариновий або миртовий вінок нареченої: *Na tom Pražským mostě rozmarínka roste; Až já tudy půjdu, zalívat ji budu: zeleněj se rozmarínko, já se vdávat budu* [24, s. 282]. Весільний вінок міг бути на голові лише у дівчини, у вдови або покритки його не було. У словнику Б. Грінченка одне із значень слова *вінок* – ‘незайманість, невинність, непорочність’: *Удівонька свою дочку била: де ти, дочко, вінок загубила?* [7, с. 239]. Заміжня жінка не мала права повернутися до ознаки дівочтва і знову одягнути вінок. На другий день весілля відбувався важливий ритуал у чехів – публічна заміна вінка на очіпок, що символізувало перехід дівчини в інший соціальний статус. Ця народна символіка вінка пережила тисячоліття і фіксується у фразеології сучасної чеської мови: *přijít o věnec / ztratit věnec / věneček, připravit někoho o věnec / věneček* ‘втратити цнотливість’ [28, s. 262], те саме в українській фразеології *збратити / зірвати / зняти вінок, позбутися вінка* [19, с. 299]. У чехів вінок заміняли на очіпок: *dostat se / přijít pod čepes, být pod čepcem* ‘бути одруженою’: *Vdávat se mám a já nechci, musela bych chodit v bílým čepci* [24, s. 291]. Із сучасного чеського весільного обряду цей звук практично зник, але образний вислів активно використовується в побутовому дискурсі: «Dánská filmová herečka a někdejší modelka Brigitte Nielsenová šla po šesté pod čepes» [23, s. 36].

У східних слов’ян заміжній жінці голову покривали хусткою, пор. укр. *зав’язати косу / хустку, зав’язати голову* [19, с. 301]. Обряд покриття голови молодої символізував її розставання з красою, молодістю, свободою. А тому в чеських і українських народних піснях цей мотив звучить у сумній тональності, пор.: *Покривальниця плаче, Покриватись не хоче;*

*Серпанок – поганок, Віночок – коханок* [5, с. 321]; *Už tu tvoji nejmilejší čepiti budou. Milá sedí za stolečkem jako růžička, nedá sobě rozplítati svého věnečka. Nežel, nežel, má panenka, pro svůj věneček: však ti pěkně bude slušet bílejší čepček!* [24, s. 318]. Очіпок – старовинний головний убір заміжньої жінки у формі шапочки, часто з поздовжнім шнурованим розрізом ззаду, під яким ховають волосся – був також розповсюджений в українській народній культурі. Звідси впливає потреба уточнення тлумачення української фрази *збити / збивати очіпок з кого, у кого, кому як* ‘ударити, побити кого-небудь’ [18, с. 125], оскільки цей вислів асоціюється виключно з весільною традицією. За старим звичаєм у заміжніх жінок волосся повинно було бути прикритим, звідси негативна семантика заст. *засвітити волосом* ‘відкрити волосся’: *Жінку у потилицю погнав і очіпок з неї збив, що волосом на всю вулицю засвітила* (Г. Квітка -Основ’яненко) [19, с. 317]. Існував звичай суворого покарання того, хто зірве з жінки хустку або очіпок. Характерно, що в чеській народній традиції молодій дружині, розплітаючи косу, потім заплітали дві: «*Čepení nevěsty... – loučení se svobodou a s panenským úborem, ročnou jí s hlavy odbírat pentle, věneček, rozpletou jí jediný dívčí cop ve dva sory*» [26, s. 687] («Одягання очіпка нареченій... – прощання з дівочтвом і дівочим вбранням, з її голови знімають стрічки, вінок, розплітають одну дівочу косу і заплітають дві»). Розділення волосся на дві частини мало своє символічне пояснення. Вважалося, що після шлюбу життєва сила і енергія жінки не належить їй одній.

Поведінка нареченої на весіллі обмежувалася певними стереотипними вимогами. Так, вона повинна була бути сором’язливою, не мала права сміятися, інакше у сімейному житті буде плакати: *Veselá nevěsta, smutná žena* [21, s. 125]. Звідси значення фразеологізмів укр. *як засватана дівка* ‘ніяково, несміливо, сором’язливо’, *upejpat se jako nevěsta, pít jako nevěsta* ‘пити дуже мало’.

**5. Гендерна асиметрія шлюбних образів.** Чоловік у фразеології і пареміології часто виконує роль суб'єкта дії (укр. *посватати дівку, брати / взяти заміж, чес. vzít si ženu.*), тоді як жінка – об'єкта: *віддати, видати, пустити заміж* [15, с. 210], *За кого отдать – аби не одстать; І не бийте мене, і не лайте мене: коли я вам докучила, віддайте мене* [13, с. 396]; «[Євдокія Корнійвна:] *Та то ми, сестро, оце радились, за кого б нам свою дочку віддати заміж*» (І. Нечуй-Левицький). Прикметно, що в українській мові застаріле слово *віно* 'придане, посаг' споріднене з псл. *věno* 'плата за жінку' від лат. *venit* 'продаж' [9, с. 401]. Жінкам, на відміну від чоловіків, при одруженні відводилася пасивна роль, про що свідчать і народні приказки: укр. *З Богом, Парасю, коли люде трапляються* [13, с. 242]; *Vdej dceru, dokud berou; Ožej syna, kdy chceš, a vdej dceru, kdy můžeš* [22, с. 461–462]. Зазначені особливості відображають архаїчну патерналістичну модель, не типову для сучасності.

**6. Амбівалентність фемінного коду: жінка як дар чи тягар.** Фемінний культурний код у слов'янській народній традиції характеризується глибокою амбівалентністю – поєднанням протилежних смислових оцінок, символів та соціальних очікувань щодо жінки. Це особливо помітно у фразеології та пареміології, де жінка представлена водночас як суб'єкт возвеличення і як джерело загрози, як носійка позитивних якостей, і як втілення спокуси чи небезпеки. Наприклад, в українській і чеській мовах відомі прислів'я: *Перша жінка од Бога, друга од людей, а третя од чорта; Поможи, Боже, нежонатому, а жонатому й жінка pomoже; Як сорочка біла, то й жінка мила; Свинка та жінка один мають норів* [13, с. 400, 363, 393]; *Pomoz, Bože, neženatému, a ženatému už žena pomůže* [22, с. 472]; *Dobrá žena dělá dobrého muže; Krásná žena zbytečná starost; Za vším hledej ženu* [21, с. 54, 465, 29]. Ці образи формують діахронно стабільний, але внутрішньо суперечливий набір уявлень про жінок. Шлюбна трансформація посилює цю амбівалентність. Жінка після шлюбу втрачає символ ді-

вочої ідентичності (вінок, стрічки), але набуває нових атрибутів: хустка, фартух, плахта, які позначають владу в межах дому, але водночас і межу свободи, обов'язок служіння. Так, в українській пареміології закріпилися прислів'я *Без хазяйки хата не метена; Не вір коню в полі, а жінці у дворі* [13, с. 450], а в чеській – *Co muži vzácně (draho), to buď ženě svato; Nestojí dům na zemi, ale na ženě* [21, s. 79], що підкреслює функціональну важливість жінки, але в межах закритого простору. Особливої ваги набуває фразеологічне маркування негативних жіночих ролей, коли жінка виступає джерелом нещастя, сварки або дестабілізації: *язиката Хвеська; Горе дворові, де корова розказ волові; З бабою і дідько справу програв; Де чорт не зможе, туди бабу пошле; Kam čert nemůže, nastrčí babu; Věda mužům, kde žena vládne* [21, s. 22]. Таким чином, фемінний культурний код у фразеології та пареміології виявляє амбівалентність не лише як результат патріархального погляду на жінку, а й як репрезентацію функціональної багатообразності: жінка – берегиня й спокусниця, хазяйка і небезпека, поетичний образ і побутовий тягар. Саме тому фразеологізми й прислів'я про жінку стають інструментами мовного закріплення соціальних норм і ментального архіву культурних суперечностей. Ця бінарність глибоко вкорінена в християнсько-патріархальній моделі.

**7. Контрастна шлюбна символіка: розквітнути – зів'янути.** У традиційній мовній картині світу засобами фразеології та пареміології слов'янських народів шлюбне життя жінки символічно осмислюється через опозицію «розквітнути – зів'янути», яка відображає дуалістичне сприйняття жіночого буття: з одного боку, як вершини жіночої привабливості, а з другого – як поступової втрати дівочої краси, свободи, молодості, сили. Символіка розквіту ототожнюється з періодом дівування – станом очікування, чистоти, повноти життєвої енергії. У мові це часто транслюється через метафору краси, молодості, дозрівання в усталених порівняльних зворотах:

укр. гарна як квітка гайова / як квітка в полі / в лузі / як квіт-ка навесні / як калина / як маківка / гарна як сонце / як зоря / як ягідка / як писанка / як намальована / як картинка / хоч з лиця воду пий / кров з молоком / молодиця як тихе літо / весела як ясочка [13, с. 377–378]; У хаті в неї, як у віночку; хліб випечений, як сонце; сама сидить, як квіточка (П. Куліш) [19, с. 367]. Особливість чеської мовно-образної символіки полягає у виборі об'єкта порівняння в проекції на контекст народної культури, звичаїв, прикмет. Так, у багатьох народних піснях дівоча краса і молодість порівнювалися з трояндою, напр.: *Chovejte mě má matičko jako z růže květ; Sedí milá za stolečkem, jako z růže květ* [24, s. 116], *dívka (krásná svěží) jako květ, děvče jako (z růže) květ/ jako jarní kvítí (svěží, krásná)*. На відміну від української компаративної фразеології, чеська представлена образами фіалки, волошки, незабудки, цикорію, лілії, гвоздики, пор.: *být skromná jako fialka / fialinka, má oči jako pomněnky / chrpy / len, citlivá mimoza, být nevinná / čistá jako lilie, děvče jako karafiát, děvče jako malina*.

Метафора в'янення виникає не лише як природний наслідок віку, а й виснаження у шлюбі, особливо в невдалому. Народна мудрість вбачала в подружньому житті тяжку працю, втрату дозвілля, постійний догляд за домом, дітьми, старшими членами родини. Усе це вербалізовано у фраземах, прислів'ях, українській поетичній творчості: укр. *Біле личко червоніє Не довго, дівчата! До полудня, та й зав'яне, Брови полиняють; І пташкам воля, в чистім полі І пташкам весело літатъ. А я зов'янула в неволі* (Т. Шевченко); *Жінка лозинка: куди схоч, похилиш; Жінка, як торба: що положиш, те й несе; Жінка, як жилка: коли схоч, потягнеш; Жіноча річ коло припічка* [13, с. 400]; чес. *Odkvétající / věčná / zklamaná čekanka, být / vyřadat jako zvadlá / zlomená lilie / zvadnout jako lilie; růže jí nekvětou; nemá na růžích ustláno ta in*. Таким чином, фразеологізми з квітковою метафорикою – «розквіт/ в'янення» – є однією з ключових бінарних схем у шлюбній етнолінгвістичній символіці.

**8. Роль жінки після шлюбу: господиня, невістка.** Після шлюбу жінка переходила в іншу соціальну роль – господині дому, дружини з господарськими обов'язками, невістки в новій родинній ієрархії. У фразеології та пареміології це відображено як через нейтрально-описові звороти, так і через іронічні чи метафоричні: *відрізана скибка від хліба* (Заміжня дочка для батька одрізаний шматок хліба, а вона чіпляється, як смола до чобота! Є чоловік, – чого ж ще? [19, с. 836]); *Варила не варила – давай їсти* [13, с. 532]. У чеській мові аналогічні чесноти жінки виражають прислів'я: *Koruna, kterou žena ušetří, je tak dobrá jako ta, kterou muž vydělá; Dobrá hospodyňka má pro peříčko přes plot skočiti; Dobrá hospodyňka si s kouskem masa vždycky poradí.*

Особливим є становище невістки в родинній структурі, зокрема в українському контексті, де її образ часто забарвлений негативно. У народній мовотворчості невістка постає як підлегла, залежна, часом як об'єкт кривди з боку свекрухи: *Невістка – чужа кістка; Наша невістка – що не дай, то тріска; Хата чужая, як свекруха лихая.* Ці взаємини вичерпно описані в класичній українській літературі: *Гримає [стара], звісно – на невістку: то се не туди, то те не так, звичайно, як свекруха, що вже знайде, за що моркву скромадити* (Г. Квітка-Основ'яненко) [19, с. 819]. Чеська пареміологія має поодинокі приклади подібної семантики про невістку: *Každá tchyně velká svíně* [21, s. 124], що може свідчити про м'якшу традицію або менший акцент стосовно конфліктних взаємин.

**Висновки.** Проведене дослідження дозволяє окреслити ключові напрями фразеологічного та паремійного відображення жіночого образу в традиційній слов'янській культурі. Зіставлення українського та чеського матеріалу підтверджує наявність спільних етнокультурних констант, які формують усталені уявлення про жінку як про майбутню наречену, дружину, господиню. Ці уявлення виявляються у стійких образах, метафорах, семантичних опозиціях, притаманних мовній картині світу обох народів. Одночасно зафіксовано мовні маркери

ментальної специфіки, що проявляються у різному ступені акцентування моральних, ритуально-сакральних або прагматичних вимірів жіночої ролі. Наприклад, українські фразеологізми активно актуалізують посагові та весільні практики (рушники, вінок, скриня), тоді як у чеському матеріалі наявні побутові акценти (вибір нареченої за етичними якостями).

Таким чином, фразеологія і пареміологія виступають як наративна оболонка традиційної гендерної моделі, закріплюючи у мові культурні сценарії поведінки, уявлення про належне, бажане, заборонене. Виявлення спільних образів (вінок, посаг, хазяйка) і відмінних національних явищ дозволяє не лише простежити шляхи семіотичної трансформації жіночого образу, але й визначити потенціал словника фразеологізмів і паремій як джерел етнолінгвістичної реконструкції.

Перспектива дослідження полягає у вивченні динаміки образу жінки в сучасній фразеологічній і паремійній системі, зокрема в соціальних мережах, молодіжному жаргоні, публіцистиці, з метою означення нових гендерних кодів, що співіснують або конфліктують із традиційними моделями. Такий підхід дозволить осучаснити етнолінгвістичний аналіз, інтегруючи його в актуальні гендерні студії в межах соціолінгвістичної динаміки слов'янських мов.

### ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Боплан Г. Л. де. Як відбувається весілля. *Опис України* / пер. з фр. Я. І. Кравця, З. П. Борисюк. Київ, 1990. С. 78–83.
2. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні : Історико-етнографічне дослідження. Київ : Наукова думка, 1988. 189 с.
3. Весілля : у 2 кн. / упоряд., авт. прим. М. М. Шубравська ; упоряд. нот. О. А. Правдюк ; АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського. Київ : Наукова думка, 1970. Кн. 1. 451 с. Кн. 2. 478 с.
4. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології. Київ : Мистецтво, 1995. 336 с.
5. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Кн. 2. Київ : Оберіг, 1991. 442 с.

6. Григоренко Т. В. Етнографічна лексика і фразеологія у складі української літературної мови : монографія. Умань : ПП Жовтий, 2010. 216 с.
7. Грінченко Б. Словарь української мови : у 4 т. Київ : Наукова думка, 1996. Т. 1. URL : <http://r2u.org.ua/>.
8. Даниленко Л. Німецький етнокультурний фон слов'янської фразеології: етимологічний коментар. *Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. Літературознавство. Мовознавство. Фольклористика*. 2024. 2 (36). С. 41–46. DOI: <https://doi.org/10.17721/1728-2659.2024.36.07..>
9. Етимологічний словник української мови / голов. ред. О. С. Мельничук. Київ : Наукова думка, 1982. Т. 1. 631 с.
10. Жайворонок В. Антологія знаків української етнокультури. Київ : Наукова думка, 2018. 758 с.
11. Коваленко Н. Д. Фразеологізми в діалектних текстах про весільні обряди. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки. Серія «Педагогічні науки»*. Луцьк, 2014. № 6 (283). С. 89–92.
12. Краснобаєва-Чорна Ж. Національно-культурна специфіка українських фразем весільної семантики. *Лінгвістичні студії : між-нар. зб. наук. пр.* Вінниця, 2008. Вип. 17. С. 146–151.
13. Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше / упоряд., приміт. та вступна ст. М. М. Пазяка. Київ : Либідь, 1993. 768 с.
14. Словник української мови. Київ : Наукова думка, 1971. Т. 2.
15. Словник української мови. Київ : Наукова думка, 1972. Т. 3.
16. Словник української мови. Київ : Наукова думка, 1976. Т. 7.
17. Таглін С. Про народні паремії, національну свідомість та «малоросійство» як етнопсихологічний феномен. *Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія*. Харків : Око, 1994. Т. 3. С. 21–27.
18. Ужченко В. Д., Ужченко Д. В. Фразеологічний словник української мови. Київ : Освіта, 1998. 204 с.
19. Фразеологічний словник української мови / уклад.: В. М. Білоноженко, В. О. Винник, І. С. Гнатюк та ін. Київ : Наукова думка, 1993. 980 с.
20. Янкоўскі Ф. Беларуска прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы. Мінск : Навука і тэхніка, 1992. 491 с.
21. Bittnerová D., Schindler F. Česká přísloví. Soudobý stav konce 20. století. Praha : Karolinum, 1997. 315 s.
22. Čelakovský F. L. Mudrosloví národu slovanského ve příslovích / Do tisku připr., rejstříkem, pozn. a dosl. opatř. Karel Dvořák. 3. vyd. Praha : Vyšehrad, 1949. 922 s.
23. Danylenko L. Kultturní paměť slova: příručka české lingvokulturologie. Kyjiv : Vydavatelství dům Dmytra Burago, 2017. 224 s.

24. Erben K. J. Prostonárodní české písně a říkadla. V Praze, 1862–1864. Sešit 1–6. 541 s.
25. Národní pohádky, písně, hry a obyčeje. V Praze, 1873. Sv. 1. 44 s. Sv. 2. 63 s.
26. Národopis lidu československého. V Praze, 1922. Díl I. Sv. II. S. 665–887.
27. Skorupka S. Słownik frazeologiczny języka polskiego. Warszawa : Wiedza Powszechna, 1968. T. 2. 905 s.
28. Slovník české frazeologie a idiomatiky. Výrazy slovesné / Fr. Čermák, J. Hronek ... [aj.]. 1. vyd. Praha : Academia, 1994. Část 2. 634 s.
29. Spilka J. Rukopisná sbírka staročeských pranostik. Český lid. 1964. R. 51. № 5–6. S. 296–316.
30. Zaorálek J. Lidová rčení. Praha : ČSAV, 2000. 741 s.

## REFERENCES

1. BEAUPLAN, Guillaume Levasseur de. How does a Wedding Take Place. *Description of Ukraine*. Translated from French by Yarema KRAVETS, Zoia BORYSIUK. Kyiv, 1990, pp. 78–83 [in Ukrainian].
2. BORYSENKO, Valentyna. *Wedding Rites and Ceremonies in Ukraine: Historical and Ethnographic Study*. Kyiv: Scientific Thought, 1988, 189 pp. [in Ukrainian].
3. SHUBRAVSKA, Mariia, compiler. *Wedding: In Two Books*. Annotated by Mariia SHUBRAVSKA, music notes material is compiled by Oleksandr PRAVDIUK. Academy of Sciences of Ukrainian SSR, M. Ryl'skyi Institute of Art Studies, Folklore and Ethnography. Kyiv: Scientific Thought, 1970, book 1, 451 pp., book 2, 478 pp. [in Ukrainian].
4. VOVK, Khvedir. *Studies in Ukrainian Ethnography and Anthropology*. Kyiv: Art, 1995, 336 pp. [in Ukrainian].
5. VOROPAI, Oleksa. *Customs of Our People. Ethnographic Essay*. Book 2. Kyiv: Amulet, 1991, 442 pp. [in Ukrainian].
6. HRYHORENKO, Tetiana. *Ethnographic Vocabulary and Phraseology in the Ukrainian Literary Language: A Monograph*. Uman: Private Entrepreneur Zhovtyi, 2010, 216 pp. [in Ukrainian].
7. HRINCHENKO, Borys. *Dictionary of Ukrainian Language: In Four Books*. Kyiv: Scientific Thought, 1996, vol. 1 [online]. Available from: <http://r2u.org.ua/> [in Ukrainian].
8. DANYLENKO, Liudmyla. German Ethnocultural Background of Slavic Phraseology: Etymological Commentary. *Bulletin of Taras Shevchenko Kyiv*

National University. *Literary Criticism. Linguistics. Folkloristics*, 2024, no. 2 (36), pp. 41–46. DOI: <https://doi.org/10.17721/1728-2659.2024.36.07> [in Ukrainian].

9. MELNYCHUK, Oleksandr, ed.-in-chief. *Etymological Dictionary of Ukrainian Language*. Kyiv: Scientific Thought, 1982, vol. 1, 631 pp. [in Ukrainian].

10. ZHAIVORONOK, Vitalii. *Anthology of Signs of Ukrainian Ethnic Culture*. Kyiv: Scientific Thought, 2018, 758 pp. [in Ukrainian].

11. KOVALENKO, Nataliia. Phraseologisms in Dialect Texts about Wedding Ceremonies. *Scientific Bulletin of the Lesia Ukrainka East European National University. Series "Pedagogical Sciences"*. Lutsk, 2014, no. 6 (283), pp. 89–92 [in Ukrainian].

12. KRASNOBAIEVA-CHORNA, Zhanna. National and Cultural Peculiarities of Ukrainian Phrases of Wedding Semantics. *Linguistic Studies: International Collected Scientific Works*. Vinnytsia, 2008, iss. 17, pp. 146–151 [in Ukrainian].

13. NOMYS, Matvii. *Ukrainian Sayings, Proverbs and so on*. Compiled, annotated and prefaced by Mykhailo PAZIAK. Kyiv: Lybid, 1993, 768 pp. [in Ukrainian].

14. BILODID, Ivan, editorial board's chairperson. *Dictionary of Ukrainian Language: In Eleven Volumes*. Kyiv: Scientific Thought, 1971, vol. 2: Г–Ж, 550 pp. [in Ukrainian].

15. BILODID, Ivan, editorial board's chairperson. *Dictionary of Ukrainian Language: In Eleven Volumes*. Kyiv: Scientific Thought, 1972, vol. 3: 3, 744 pp. [in Ukrainian].

16. BILODID, Ivan, editorial board's chairperson. *Dictionary of Ukrainian Language: In Eleven Volumes*. Kyiv: Scientific Thought, 1976, vol. 7: поїхати–приробляти [to go – to fix], 723 pp. [in Ukrainian].

17. TAHLIN, Serhii. On Folk Paremiias, National Consciousness and “Little Russianness” as an Ethnopsychological Phenomenon. *Collection of the Kharkiv Historical and Philological Society. New Series*. Kharkiv: Eye, 1994, vol. 3, pp. 21–27 [in Ukrainian].

18. UZHCHENKO, Viktor, Dmytro UZHCHENKO. *Phraseological Dictionary of the Ukrainian Language*. Kyiv: Education, 1998, 204 pp. [in Ukrainian].

19. BILONozHENKO, Vira, et al., compilers. Leonid PALAMARCHUK, editorial board's chairperson. *Phraseological Dictionary of the Ukrainian Language*. Kyiv: Scientific Thought, 1993, 980 pp. [in Ukrainian].

20. YANKOVSKYI, Fedor. [*Belarusian Proverbs, Sayings, Phraseological Units*]. Minsk: Science and Technology, 1992, 491 pp. [in Belarusian].

21. BITTNEROVÁ, Dana, František SCHINDLER. *Česká přísloví. Soudobý stav konce 20 století [Czech Proverbs. Current Status at the Late 20th Century]*. Prague: Karolinum, 1997, 315 pp. [in Czech].

22. ČELAKOVSKÝ, František Ladislav. *Mudrosloví národu slovanského ve příslovích / Do tisku připr., rejstříkem, pozn. a dosl. opatř. Karel Dvořák. 3. vyd. [Wisdom of the Slavic People in Proverbs / Prepared for printing, with index, notes and verbatim notes by Karel Dvořák. 3rd ed.]* Praha [Prague]: Vyšehrad, 1949, 922 pp. [in Czech].

23. DANYLENKO, Liudmyla. *Kulturní paměť slova: příručka české lingvo-kulturologie [Cultural Memory of Words: A Handbook of Czech Linguoculturology]*. Kyiv: Vydavateľský dům Dmytra Burago [Dmytro Burago Publishing House], 2017, 224 pp. [in Czech].

24. ERBEN, Karel Jaromír. *Prostonárodní české písně a říkadla. V Praze. 1862–1864. Sešit 1–6 [Folk Czech Songs and Rhymes. In Prague. 1862–1864. Series 1–6]*, 541 pp. [in Czech].

25. ANON. *Národní pohádky, písně, hry a obyčeje. [Folk Tales, Songs, Games and Customs]*. Prague, 1873, vol. 1, 44 pp., vol. 2, 63 pp. [in Czech].

26. ANON. *Národopis lidu československého [Ethnography of the Czechoslovak People]*. Prague, 1922, part 1, vol. 2, pp. 665–887 [in Czech].

27. SKORUPKA, Stanisław. *Słownik frazeologiczny języka polskiego [Phraseological Dictionary of the Polish Language]*. Warszawa [Warsaw]: Wiedza Powszechna [Common Knowledge], 1968, vol. 2, 905 pp. [in Polish].

28. CERMAK, Frantisek, ed.-in-chief. *Slovník české frazeologie a idiomatiky. Výrazy slovesné [Dictionary of Czech Phraseology and Idiomatic Expressions. Verbal Expressions]* 1st ed. Prague: Academy, 1994, part 2, 634 pp. [in Czech].

29. SPILKA, Jozef. *Rukopisná sbírka staročeských pranostik [Manuscript Collection of Ancient Czech Forefathers]. Český lid [Czech People]*, 1964, annual 51, no. 5–6, pp. 296–316 [in Czech].

30. ZAORÁLEK, Jaroslav. *Lidová rčení. [Folk Sayings]*. Prague: Czechoslovak Academy of Sciences, 2000, 741 pp. [in Czech].

### **Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 17.09.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025

УДК 94(477)+82.161.2](051)(497.5)"19"  
DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.130>

### ДЗЮБА-ПОГРЕБНЯК ОЛЕНА

кандидатка філологічних наук, доцентка, завідувачка кафедри слов'янської філології Навчально-наукового інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).  
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-7350-2119>

### DZIUBA-POGREBNIYAK OLENA

a Ph. D. in Philology, an associate professor, a head of the Department of Slavic Philology of the Educational and Scientific Institute of Philology of Taras Shevchenko Kyiv National University (Kyiv, Ukraine).  
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-7350-2119>

### Бібліографічний опис:

Дзюба-Погребняк, О. (2025) Україна на сторінках часопису «Нова Європа». *Слов'янський світ*, 24, 130–170.

Dziuba-Pohrebniak, O. (2025). Ukraine on the Pages of “New Europe” Journal. *Slavic World*, 24, 130–170.

## УКРАЇНА НА СТОРІНКАХ ЧАСОПИСУ «НОВА ЄВРОПА»

### Анотація / Abstract

У статті проаналізовано матеріали про Україну, які з'являлися на сторінках часопису «Нова Європа» у 20–30-х роках ХХ ст., а також окремого «українського» номера видання 1939 року. «Нова Європа» – незалежний «часопис з культурних, політичних і суспільних питань» – виходив у столиці Хорватії (тоді вона входила до Королівства Сербів, Хорватів, Словенців, з 1929 року – Королівства Югославія) упродовж 1920–1941 років. Видавав його Мілан Чурчин (1880–1960) – відомий сербський поет-модерніст, журналіст, критик і перекладач, котрий більшу частину свого творчого життя прожив у Загребі. Він один із небагатьох публікував (як редактор журналу) матеріали про сталінські чистки й репресії, через що мав проблеми з югославськими комуніс-

тами. «Нова Європа» – також один із небагатьох часописів південних слов'ян, який інформував своїх читачів і про ситуацію в Україні. Унікальним у цьому плані є тематичний номер «Нової Європи» про Україну, у якому відображено широкий спектр думок різних авторів. **Мета й завдання статті** – описати та проаналізувати матеріали хорватського часопису, присвячені українській тематиці. Редакція журналу, намагаючись дотримуватися принципу об'єктивності та незаангажованості, надавала слово авторам, чії політичні погляди, а також ставлення до української культури як явища самобутнього й відмінного від російської, були кардинально протилежними. **Актуальність роботи** зумовлена тим, що українознавчі статті хорватського часопису становлять великий інтерес для тих, хто цікавиться історією українсько-хорватських культурних взаємин, тим паче, що ці матеріали раніше не залучалися до наукового обігу в українській славистиці. Публікації «Нової Європи» мають значення й сьогодні, даючи змогу побачити, яким важливим було взаємоознайомлення слов'ян між собою і як важко було його досягнути.

**Ключові слова:** «Нова Європа», Хорватія, Україна, українське питання, українська література.

The materials about Ukraine published in the “New Europe” journal in the 1920s and 1930s, as well as a separate “Ukrainian” issue of the edition in 1939, are analyzed in the article. “New Europe” is an independent “magazine focused on cultural, political and social issues” published in the capital of Croatia (then it was a part of the Kingdom of Serbs, Croats, Slovenes, and from 1929 – the Kingdom of Yugoslavia) from 1920 to 1941. It has been published by Milan Ćurčin (1880–1960), a famous Serbian modernist poet, journalist, critic and translator, who lived most of his professional life in Zagreb. He is one of the few who have published (as the editor of the journal) materials about Stalin’s purges and repressions. That’s why he has problems with Yugoslav communists. «New Europe” is also one of the few magazines of the southern Slavs that also informed its readers about the situation in Ukraine. The thematic issue of “New Europe” on Ukraine (1939) is a unique one in this regard. A wide range of opinions amongst a diverse group of authors is reflected in it. **The aim and objective** of the article is to describe and analyse the materials focused on Ukrainian topics of this Croatian magazine. The editorial staff of the journal has given the floor to the authors with radically opposing political views, as well as diverse attitudes to Ukrainian culture as a phenomenon distinctive and different from Russian, trying to adhere to the principle of objectivity and impartiality. The **relevance** of the submitted work is caused by the fact that the articles of this Croatian

journal in Ukrainian Studies are of a great interest for readers in the history of Ukrainian-Croatian cultural relations, especially since these materials have not previously been analysed within the academic community of Ukrainian-Slavic studies. The published works of “New Europe” remain relevant today, allowing us to see how important the mutual acquaintance of different Slav communities was and how difficult it was to achieve it.

**Keywords:** “New Europe”, Croatia, Ukraine, Ukrainian issue, Ukrainian literature.

**Вступ.** На початку 1920-х років «Нова Європа» присвятила ряд матеріалів українській темі. Як можна тепер судити, це було зумовлено двома обставинами. По-перше, тим великим міжнародним розголосою, що його викликали українська національна революція, створення Української Народної Республіки (УНР), а потім її падіння та встановлення в Україні влади більшовиків. По-друге, прибуттям до Королівства Сербів, Хорватів і Словенців (СХС) нової великої хвилі емігрантів з України. Звернімося до українських дослідників цієї проблеми.

«На початку 1920-х рр. у Королівство СХС прибуває четверта<sup>1</sup> й остання чисельна хвиля українських іммігрантів. Вони потрапляють сюди в складі білої російської армії генерала Врангеля. <...> Приблизні обрахунки тодішніх українських громадських організацій у цій країні показують, що на кінець 1920-х років загальна кількість українських емігрантів у Югославії становила близько 15 тис. осіб. <...> Основна маса українців цієї хвилі еміграції мала низький рівень національної свідомості й не відчувала потреби виокремлюватись із загальноросійського емігрантського комплексу. Крім того, як “росіяни” вони мали змогу одержувати матеріальну допомогу від міжнародних організацій та сербського уряду, поступати на державну службу, брати участь у політичному житті королівства, включно з виборами.

---

<sup>1</sup> Перша хвиля – емігранти-русини із Закарпаття наприкінці XVIII ст.; друга – у другій половині XIX ст.; третя – із Галичини та Закарпаття наприкінці XIX ст. і на початку XX ст.

Королівство всіляко толерувало російських емігрантів. Натомість будь-які прояви українства натрапляли на вороже ставлення з боку місцевих властей і на активну протидію з боку впливової й організаційно та фінансово міцної на Балканах російської еміграції» [12, с. 218–219]. До цього можна додати, що російська еміграція була й інтелектуально потужною, оскільки в її складі опинилося багато чиновництва та інтелігенції з монархічних і кадетських кіл, прихильників «єдиної і неділимої Росії»; деякі з них посіли важливі позиції на університетських кафедрах тощо. Зрозуміло, що все це впливало на політичну й культурну атмосферу, посилювало традиційні русофільські настрої та недовіру до українства як «сепаратизму». За останнім – в очах русофільської громадськості – тягнувся й австро-німецький «слід», а це було для неї надто дразливим.

За цих обставин важко було витримати в журналістиці тверезий аналітичний підхід, об'єктивність та неупередженість, а саме це, здається, хотіла робити «Нова Європа». Утім, до української теми вона зверталася нечасто, швидше епізодично й випадково, потрапляючи в залежність від стихійних кореспондентів та «експертів» із числа російських емігрантів, здебільшого не дуже прихильно налаштованих до українства, а то й відверто ворожих до нього.

**Мета й завдання статті** – описати та проаналізувати матеріали хорватського часопису, присвячені українській тематиці. З цим пов'язана й **актуальність роботи**, адже ці матеріали не залучалися до наукового обігу в українській славистиці, а зарубіжні дослідники часопису залишали їх поза увагою, зосереджуючись на інших аспектах.

**Виклад основного матеріалу.** Перша помітна публікація про Україну з'явилася в числі 11 другої книги за 1921 рік, де

було вміщено статтю графа М. Тишкевича<sup>2</sup> «Україна у стосунках до Росії та Польщі і слов'янство» [23]. Тоді редакція зробила застереження: переконання автора не є поглядами всіх українців, отож, у наступному числі буде представлена думка іншої частини. М. Тишкевич пише про те, що серед поневоєних народів Росії український народ зазнав найбільше лиха, розповідає про переслідування царатом українського слова; полемізуючи з уявленнями про те, буцімто українська мова – лише діалект російської (в інших версіях – польської), нагадує, що Петербурзька академія наук 1906 року визнала її самостійною словенською мовою, відмінною і від російської, і від польської. Спростовує він і твердження, ніби Україна – плід австро-німецької інтриги: інтриги, звичайно, були, але де їх не було? Заперечує він і стереотипне звинувачення українських «націоналістів» в антиросійськості: «З Росією демократичною і республіканською, Росією майбутнього, Україна радо погодиться на об'єднання на основі конфедерації, вільного об'єднання народів Сходу, поновлюючи стару унію між північчю і півднем великої східно-європейської рівнини, але до того може дійти лише тоді, коли впадуть стіни великоросійської централістської бюрократичної ідеології та польського імперіалізму» [23, с. 413].

---

<sup>2</sup> Граф Михайло Тишкевич (1857–1930) – прикметна постать в українському рухові. Походячи з давнього литовсько-українського магнатського роду, пізніше спольщеного, він, на відміну від багатьох, не відвернувся від України, а повернувся до неї. По закінченні Академії мистецтв у Петербурзі та мистецьких студій у Західній Європі він оселився у своєму маєтку на Київщині і поринув у господарську та громадську діяльність. Як філантроп підтримував товариство «Просвіта», Українське наукове товариство в Києві, письменників і мистців. Водночас як публіцист обстоював українські вимоги в російській і польській пресі. Під час Першої світової війни, проживаючи у Швейцарії, виступав зі статтями в західній пресі, підтримував зв'язки з політичними діячами Антанти, пропагуючи українську справу. Уряд УНР призначив його головою української дипломатичної місії на мирових переговорах у Парижі та головою українського представництва при Ватикані.

Автор указує на різницю між слов'янофілами української та слов'янофілами московської (великоруської) школи. Тих, хто проти самостійної України, він називає «слов'янськими імперіалістами». Розповівши про ентузіазм, який викликало серед українців проголошення Центральною Радою незалежності, М. Тишкевич каже, що створення УСР, яка є фактично під московською окупацією, не вирішує проблеми української незалежності і не є останнім актом великої трагедії українського народу в боротьбі за свій суверенітет.

Кілька дотичних до України матеріалів з'явилося в наступній – третій – книзі журналу за 1921 рік. У 5-му номері було опубліковано статтю М. Гардового «З історії відродження українського народу» [15]. Як це практикує редакція і в інших випадках, матеріалові Гардового передує примітка, у якій зазначається, що автор – член українського емігрантського комітету в Югославії, «невтомний український публіцист і патріот», відомий дописувач багатьох загребських редакцій, котрий радо зголосився бути посередником «між нами й українською пропагандою». І наголошується, що редакція часопису «Нова Європа» надаватиме можливість висловитися всім, чия точка зору видаватиметься аргументованою та переконливою. Стисло ознайомлюючи читачів з основними віхами та здобутками (і втратами) українського національного відродження на території як Російської імперії, так і Австро-Угорської, його чільними діячами, автор статті, добре знаючи стереотипи й упередження, які існували в хорватських і сербських колах щодо української справи, розкриває справжні витоки українського відродження, таким чином показуючи абсурдність тверджень українофобів про українську справу як «німецьку інтригу проти Росії».

Українська тематика номеру продовжується статтею «Українська проблема», написаною у формі листа-звернення Ст. Лукіяновича, голови Комітету українських емігрантів, до редактора «Нової Європи». Лукіянович дякує редак-

ції за можливість дискутувати на сторінках часопису про українське питання, «можливо, у цей час найважливіше в цілому слов'янському світі» [20, с. 142]. Підкреслюючи труднощі консолідації української нації внаслідок її поділу між двома імперіями та заборон українського слова, пояснюючи читачам особливості та історію вживання назв *русини*, *росіяни*, *малоруси*, *українці*, автор каже про те, що українці бажать щонайтісніших контактів і з росіянами, і з поляками, але лише як рівних із рівними. Політичне зближення на основі слов'янської конфедерації можливе й бажане, але національно-культурна окремішність українського народу не може бути поставлена під сумнів. Він закликає «югослов'ян» ставитися до українців як до братнього слов'янського народу, об'єктивно оцінюючи його визвольні змагання, прагнення бути господарем на власній землі. Показово, що зважена позиція Лукіяновича викликала гостру, можна навіть сказати істеричну, реакцію чільних представників російської еміграції. У 8-му числі журналу опубліковано спільний лист від Комітету російських емігрантів, Комітету союзу російських офіцерів та Комітету союзу російських студентів – у відповідь на допис «Українська проблема» Ст. Лукіяновича [24]. Лукіянович писав, що в таборах врангелівців діє близько десятка комітетів українських солдат, автори протестного листа заперечують: у врангелівському війську не було українських солдат. Натомість були малороси, яких у Югославії серед російської еміграції більше половини. У відповідь на твердження Ст. Лукіяновича, що революція і УНР сприяли величезному зростанню української інтелігенції, автори листа пишуть: «Ми, які народилися в Україні і там працювали, цього зростання ніяк не помітили. Українська інтелігенція була й залишилася частиною єдиної російської інтелігенції, і вона завжди говорила, думала і писала <...> своєю літературною мовою, яка спільна для всіх племен». Оскільки це стверджувалося в часи, коли вже давно існувала багата література українською мо-

вою, то напрошується висновок про необізнаність і зарозумілість авторів листа.

Є ще один, і то козирний аргумент: «Вважаємо, що діяльність Лукіяновича спрямована проти слов'янства, якому майбутня Росія потрібна як Росія свободи, порядку, законності. З цієї причини белградська Академія наук негативно відповіла на питання про окрему Українську націю і не могла прийняти їхніх посланців і представників (Др. Вербленца та ін.) в Товариство слов'янської взаємності». Як бачимо, не лише в царській Росії громадянськи активним українцям доводилося жити в атмосфері політичних доносів та неприхильності влади.

Якщо ж повернемося до 5-го номера за 1921 рік, то побачимо, що в ньому вміщено ще один матеріал – «Українське питання з російської точки зору» Антонієвича [17]. Сьогодні можемо назву уточнити: «українське питання з російської шовіністичної точки зору», оскільки автора «особливо дивує», звідки взагалі виникло це українське питання. Він повторює горезвісні стереотипи про створення українського народу та українського питання як справу рук антиросійської німецької та австрійської політики, а ще подає ряд тенденційних оцінок, завершуючи статтю твердженням, що загалом не існує ні окремого великоруського, ні малоруського народу, є лише єдиний «руски народ» [17, с. 150].

8-й номер третьої книги відкриває характерна нотатка «Російський привид» за підписом Т. (Мілан Чурчин) [13]. У ній висловлене невідрадне враження від хаосу, який являла собою картина руської еміграції: «Поділилися на сто партій, на царистів і Врангелівців, і Родзянківців, і українців, і більшовиків, провадять битви, сперечаючись і заплутуючи клубок старих питань, племінних і локальних, і не беруть участі в постановці нових, сучасних, загальних і людських» [13, с. 225]. Досить слушне спостереження, а що авторові допису важко зрозуміти сутність отих суперечок навколо «старих питань», так це природно: ті питання мали б вирішуватися на своїй

землі, а не у вигнанні. Натомість саме у вигнанні їх заплутували ще більше, і це бачимо навіть у тих нечисленних матеріалах, що їх подавала «Нова Європа».

Погляди білогвардійської еміграції на українську справу знайшли концентрований вираз у статті М. Родзянка<sup>3</sup> «Думи й погляди на майбутнє Росії» де автор повторює свою постійну версію про австрійське походження українського руху, жалкує, що «російські державні органи вчасно не звернули уваги на цей рух, який розумними заходами міг бути обмежений з самого початку, а вступив у боротьбу з ним, коли той уже пустив глибокі корені в суспільстві і коли ця боротьба стала важкою» [8, с. 132]. Здається, Родзянко недооцінював пильності «російських державних органів», які принаймні, починаючи від розгрому Кирило-Мефодіївського братства (1847) та Валуєвського (1863) і Емського (1876) указів вели постійну боротьбу з ним і шляхом заборон, і шляхом репресій. Та чи могла зупинити об'єктивні історичні процеси національного пробудження народів держава, чії діячі мислили категоріями ворожих інтриг і змов – як той-таки Родзянко: «Без сумніву, на моє переконання, сепаратистські устремління малоросійського і ще інших народів у складі російської держави – плід німецького шпигунства» [8, с. 132].

У кн. V, ч. 2 журналу під криптонімом М. К. опубліковано рецензію на книжку, яку видало «Руське народно-просвітницьке товариство» 1922 року в Загребі, – «Книга Т. Шевченка» [19]. Відзначено, що книжка присвячена пам'яті поета Джури Якшича, друга українців і шанувальника

---

<sup>3</sup> Михайло Родзянко (1859–1924) – великий поміщик, нащадок старого козацько-дворянського роду. На відміну від своїх предків, був не тільки позбавлений будь-яких українських сентиментів, а й свою політичну кар'єру прихильника конституційної монархії в «єдиній неділимій» Росії пов'язав із ворожістю до українства, послідовно виступаючи проти нього і як депутат III та IV Державної Думи, і як голова Думи (1911–1917). Його ім'я було символом антиукраїнства.

Шевченкового генія. Видання має три частини: «Вождь народу», «Воскресіння народу» та «Україна і слов'янство». У першій частині надруковано статті шведського літературознавця Альфреда Єнсена та хорватського славіста Йосипа Бадалича, українських письменників і публіцистів, але, на думку рецензента, справжня мета цієї книги не інформативна, не літературно-критична, не вшанування самого Шевченка, а насамперед пропагандистсько-політична. З українського поета роблять політичний символ, навколо його особистості формується ідеологія, яка має дати гасла в політичній боротьбі. Також, на думку рецензента, цю книжку видала та частина еміграції, яка виступає із сепаратистськими ідеями. Іншим слов'янам не слід втручатися в цю боротьбу, але українці й росіяни повинні знайти якусь спільну мову.

Можна зрозуміти таке бажання відсторонитися від політичної актуалізації Шевченка, але це майже ніколи й нікому не вдавалося: він ще за життя став-таки символом українства – з усіма наслідками цього. Недарма виникла формула: «боротьба за Шевченка» – в цій боротьбі брали участь і слов'янофіли, і народовці, і монархісти (включаючи Василя Шульгина), і націоналісти, і більшовики... Своєю оцінкою книжки про Шевченка та її видавців «Нова Європа» теж мимоволі прилучилася хоч і не до боротьби за Шевченка, то до боротьби навколо нього.

У 1924 році «Нова Європа» публікує одну статтю, яка торкається безпосередньо України – «Сучасна Україна» М. Калюжного [5]. Слушно наголошуючи, що з колишніх територій Російської імперії Україна за останніх десять років найбільше постраждала як під час світової війни, так і громадянської, автор проте не засвідчує якоїсь симпатії щодо визвольних змагань українців у ті часи (Центральна Рада, Директорія, Гетьманат згадуються в негативному контексті). Судячи з подальшого матеріалу – про успіхи розбудови країни за більшовицької влади, – М. Калюжний

був щонайменше прихильником нового устрою, пов'язував із ним подальший розквіт української економіки та культури. Саме ця стаття (і, здається, тільки вона) дає високу оцінку найновішим тенденціям українського мистецтва (багато молодих українських поетів і письменників могли б зробити собі ім'я в західноєвропейських літературах, пише Калюжний, а театри та театральні студії за своїм рівнем не відстають від театрів Москви, Берліна та інших європейських міст), згадує літературне угруповання «Плут», таких письменників, як В. Сосюра, М. Хвильовий, режисера Л. Курбаса та його театр «Березіль». Отже, ідеться про початок недовготривалого періоду так званої українізації, позначеного бурхливим піднесенням української національної культури, – періоду, якому поклав край сталінський терор 1930-х років. Шкода, що в пізніших публікаціях «Нової Європи» (і особливо в тематичному номері 1939 року) жодним словом так і не згадано, якою була подальша доля сотень діячів літератури і мистецтва (того ж Хвильового, Курбаса). Масові репресії проти української інтелігенції, «розстріляне відродження», голод 1932–1933-х років було цілком замовчано – з причин, мабуть, як об'єктивного, так і суб'єктивного характеру, що в результаті призвело до далеко неповної картини «українського питання» на сторінках часопису (з певним перекосом у бік політичної площини дискусій, а щодо культурницьких питань ще переважно обмежене періодом до світової війни), але це не можемо ставити в провину редакції.

Знову звернулася «Нова Європа» до української тематики 1925 року в 5-му номері кн. XII, у якому опублікувала матеріал проф. Миколи Бубнова, колишнього декана історико-філологічного факультету Київського університету, про більшовицькі реформи в галузі вищої освіти, що поставили її під загрозу.

У двох числах журналу 1925 року зі спогадами про події 1917–1919 років у Києві виступає їхній свідок – д-р Олексій

Єлачич, історик, педагог, професор Київського (1917–1919) і Кам'янець-Подільського (1919–1920) університетів, водночас керівник російського департаменту у Генеральному секретаріаті у справах національних меншин УНР, а тепер політичний емігрант, професор філософського факультету в Скоп'є.

Про Центральну Раду він зазначає: «Уряд Ради складався переважно з людей чесних і добропорядних, але без відповідних знань і досвіду, іноді без авторитету, нездатних керувати» [2, с. 133]. Становище її було складним. Російське офіцерство вважало її зрадницькою щодо Росії та напівбільшовицькою, селяни були надто зайняті грабунками панських маєтків, неукраїнська інтелігенція і буржуазія скептично спостерігали за подіями. Далі йде опис звірств більшовицького війська й ЧК.

У другій частині спогадів [3] розповідається про прихід Директорію та прихід добровольців-денікінців. Поведінка більшовиків викликала ненависть у населення, тож Добровольців зустрічали з помпою. Однак їхні репресії проти нелояльних, грабунки, шовіністичні випадки проти українців та євреїв швидко призвели до розчарування. Новий наступ більшовиків – і люди масово тікали в еміграцію. На цьому й закінчуються уривки зі спогадів Олексія Єлачича, але ми з ним ще зустрінемося на сторінках «Нової Європи» через кільканадцять років – він залишиться чи не найоб'єктивнішим у ставленні до українців – з-поміж неукраїнських авторів журналу.

У наступні роки не було якихось помітних виступів з української проблематики на сторінках «Нової Європи», але навесні 1939-го їй присвячено здвоєний номер (ч. 4 і 5, кн. XXXII). Редакція нагадує про свою давню обіцянку, з виконанням якої затрималася через події в Середній Європі. Водночас повідомляється, що матеріали цього випуску виходять окремою брошурою під назвою «Малоруси і

Україна», з етнографічною картою України, гербом Української Республіки та з репродукціями Святої Софії в Києві, галицьких, карпатських і закарпатських церков. Редакція також зазначає, що добір, підготовку та переклад матеріалів їй забезпечили співробітники родом з України – д-р Олексій Єлачич та д-р Володимир Розов, викладач Університету в Загребі. Крім того, використовували Українську Енциклопедію [ідеться про «Українську Загальну Енциклопедію» в 3 томах, видану в 1930–1935 рр. : Львів ; Станіславів ; Коломия. – *О. Д.-П.*] та окремі англомовні статті зі «Слов'янський та східноєвропейський огляд» (*Slavonic and East European Review*).

Посилання на події в Центральній Європі, що ускладнили підготовку українського випуску часопису, – знаменне, адже очевидною була вже загроза нової світової війни. У Європі зростав страх перед агресивною політикою гітлерівської Німеччини, яка вже «проковтнула» Австрію, унаслідок Мюнхенської змови розвалила Чехо-Словаччину, допомогла Угорщині захопити щойно проголошену Закарпатську Україну, шантажувала Польщу, вочевидь, готуючи напад на неї. Усе це кидало тривожне світло на майбутнє слов'янських народів, оскільки нагадувало про давню німецьку експансію на слов'янські землі. Очевидним було також те, що Німеччина використовуватиме й український фактор, намагатиметься так чи інакше колонізувати багаті українські землі, а наявність серед українського руху в Галичині та в європейській еміграції політичних сил, які орієнтувалися на допомогу Німеччини в боротьбі з радянським режимом в Україні і в здобутті незалежності, могло компрометувати – і якоюсь мірою компрометувало – усе українство в очах малообізнаних з ним, зокрема і в очах застрашених німецькою агресією слов'ян.

Тому можна уявити складність завдання, яке стояло перед редакцією «Нової Європи». Шукаючи по можливості широкого і всебічного висвітлення української теми, а водночас не маючи «під рукою» достатнього корпусу належно обізнаної

автури, вона намагалася подати різні точки зору, якось їх збалансовуючи.

Відкривається число журналу своєрідним редакційним зверненням до слов'ян, які можуть покладати надію хіба на свою єдність, але з гіркотою згадується і споконвічний слов'янський розбрат, своєрідним символом якого може бути протистояння поглядів двох братів-українців Василя Шульгина [великоруського монархіста, апологета «єдиної і неділимої Росії». – *О. Д.-П.*] та Олександра Шульгина, українського патріота, діяча Української Народної Республіки, – статті обох подано в журналі. На прикладі України автори звернення говорять про своєрідний слов'янський парадокс: через брак дисципліни та взаємопідтримки, нездатність до організації, вони, прагнучи незалежності, залишаються впродовж століть залежними. Найбільшим прикладом тут можуть бути малоруси – «...народ працьовитий, і вмілий, і обдарований, який ось уже понад тисячу літ служить своїм сусідам <...> досі не зумів створити свою державу, але живе роз'єднаний у кількох державах, часто пригнічуваний і принижуваний гіршими за нього; народ зі старими, культурними й оригінальними здобутками, з багатою писемністю й мистецтвом; який носить різні імена, оскільки свого і найкращого позбувся з упертості – через те, що його захопили інші; народ найбільш руський серед Русів, найбільш слов'янський серед слов'ян... Хто заглибиться в історію Малоросії, хто запізнається ближче з Україною та сусідніми землями, той осягне душу такого слов'янського і такого спорідненого з нами народу, і, може, краще зрозуміє і себе, і свій народ, і все, що у нас і коло нас діється» [14, с. 101–103].

Багатообіцяльний посил! Та як він буде реалізований у самих матеріалах часопису, зважаючи на суперечливість поглядів на українське питання та не завжди доброзичливе ставлення, здається, навіть з боку тих, на чію співпрацю розраховувала редакція?

Отож, звернімося до авторських публікацій.

Першою йде стаття д-ра В. Розова «Мала Росія і Малороси» [10]. Вона мала дати загальні відомості про Україну – географічні, етнографічні, демографічні, природничі, економічні тощо. Вживання терміна *Малоросія* як загальної назви, а *Україна* як частинної зраджує залежність автора від великорусько-слов'янофільської традиції, хоча загалом він демонструє прагнення до об'єктивності, послуговуючись і українськими науковими джерелами. Українську етнографічну територію він розглядає як розлеглу від Карпат до Північного Кавказу, з анклавом на Курщині, Воронезьчині, у Криму, у Білоруській та Молдовській республіках, говорить і про українські поселення в Росії від Середньої Волги до Далекого Сходу та, зрозуміло, про українців у Польщі, Чехії, Словаччині, Мадярщині, Румунії, про заокеанську еміграцію. Загальну кількість українців він визначає в 40 млн осіб, трохи зменшуючи дані «українських статистиків» (44 292 000). У радянській Україні, за даними 1926 року, було 21 719 000 «малоросів» (за термінологією автора), тобто лише близько половини всіх «малоросів», що вкотре засвідчувало трагічну роз'єднаність українського народу між різними державами, а далі маємо характерний парадокс. Згідно з обрахованими демографічними темпами приросту українців 1939 року їх мало б бути понад 28 млн, але насправді, за даними 1938 року, їхня кількість становила 25 135 000. Причину таких втрат автор, напевне, знав, але не назвав: Голодомор 1932–1933 років. Цікаві й інші статистичні дані, наведені в статті В. Розова, особливо якщо порівняти з пізнішою статистикою. Так, великоросів в радянській Україні було 12,9 %, євреїв – 4,7 %, поляків – 1,4 %, решта – близько 3 % разом – німці, румуни, греки, болгарі. Росіяни, євреї та поляки жили переважно в містах. Серед учнів професійних шкіл росіян було 20 %, євреїв – 22,5, українців – 50 %, тоді як вони становлять 80 % населення. Автор зауважує, що,

на думку українців, професійні школи мають своєю метою русифікацію України, соціально вивисшуючи неукраїнців [10, с. 105]. Тим паче, що в 1933/1934 навчальному році середню й професійну освіту, зазначає він, переведено здебільшого на російську мову викладання [10, с. 107]. Несприятливо складалася для українців ситуація в освітній сфері і в Польщі – якщо за Австрії, 1911 року, в Галичині було 2420 шкіл з українською мовою викладання, то за Польщі, 1930 року, їх залишилося тільки 150; решту ж переведено на польську мову викладання або вони стали двомовними. Ще гірше становище з українською освітою в Мадярщині, є з нею проблеми і в Чехословаччині.

Можна сказати, що стаття Вл. Розова давала найзагальніше уявлення про український етнос та його становище в тодішньому світі, окреслюючи й деякі проблеми, що впливали з розшматованості українських земель серед чужих держав, хоч і не акцентуючи відповідних мотивів.

Статтю доповнювала репродукція етнографічної карти України В. Кубійовича – М. Кулуцького з Української загальної енциклопедії. Автор послуговувався окремими даними із цієї енциклопедії, хоча новіші дані мав брати з інших джерел, зокрема радянських.

Якщо ця оповідь про малорусів як етнос витримана в позірно об'єктивних тонах, то наступна стаття д-ра Вл. Розова – «Малороси і українці» [21] зраджує його цілковиту залежність від російської централістської історіографічної традиції та теорії «єдиного русского народа», а присутніше кажучи – «єдиной неделимой России». Термін «українці» він не вважає самоназвою народу – мовляв, його нав'язували сепаратисти, тоді як властива назва народу – «малороси»; йому ніби невідомо, що народ цієї книжної назви не вживав, що її первісне значення втрачено і що ще з ХІХ ст. українці сприймали її в мові петербурзької бюрократії як образливу, як знак неповноцінності та підпорядкованості. Формування

«малоруської нації» він відносить до кінця XVI ст. (!), коли землі давньої «Руської Держави» (певно, Київської Русі) були поділені між Московією, Литвою і Польщею [21, с. 110]. Власне, на землях, що припали Польщі внаслідок відриву від «общерусскости», і постала «малоруська нація», а до того часу жодних слідів її не було «ні в мові, ні в політичному житті» [21, с. 109]. Тобто, виходить, не було ні тієї народної мови, яка жила, у веснянках, колядках, народних піснях; ні давно доведеного впливу народної мови на мову літописів, ні історичної ролі Галицько-Волинського князівства, ні українського козацтва.

Відповідно виникнення «малоруської нації» було немовби свого роду помилкою історії, і сама малоруська нація в подальшому прагнула будь-що цю помилку виправити й відновити загальноруську єдність. У цьому зв'язку д-р Вл. Розов не погоджується з думкою «українських, як також і багатьох російських істориків», які стверджують, що за часів Хмельницького «Мала Русія» вступила у свого роду федерацію з Московією, забезпечивши собі широку автономію, яку Москва потім порушила. Москва мала право це зробити, оскільки жодних гарантій не давала. Не можна докоряти їй і тим, що вона зрадила Україну, віддавши правобережну половину її Польщі за Андрусівським договором, адже тоді «Москва не мала необхідної сили, щоб *визволити* [курсив наш. – О. Д.-П.] всю Україну» [21, с. 112]. Характерна стилістика «визволення» перенесена з ХХ в XVII ст.

Політика Петра I щодо України виправдовується тим, що тоді в усіх європейських землях поставали централізовані бюрократичні держави [21, с. 112]. Однак Петроград (знову перенесення ХХ у XVIII ст.!) двічі (у 1727 і 1744 рр.) дозволяв поновити посаду гетьмана. Якими стали повноваження гетьмана – ні слова. Ні слова й про те, чим керувалася Катерина II у своїй політиці щодо України, – а ще Сергій Соловйов у своїй «Истории России» навів промовисті

документи про те, як вона боялася духу української інакшості і впливу на Росію духу козацької вольниці. Не диво, що зруйнування Запорозької Січі не викликає у д-ра Вл. Розова жодних негативних емоцій (на відміну від ставлення багатьох російських мислителів), але все-таки дивно, ще він не помітив закріпачення України Катериною II – події, яка так багато важила в долі українського народу і про яку він склав пісню:

Катерино, вража бабо,  
Що ти наробила?  
Степ широкий, край веселий  
Ти занастила.

Для д-ра Вл. Розова це не важливо. Натомість надзвичайно важливо, що імператриця дарувала вірнопідданій частині козацької старшини права російського дворянства, і ціле гроно тих, кого Шевченко назвав «славних прадідів великих правнуками поганими» й «дядьками отечества чужого», сприяли потузі й славі імперії на шкоду своєму народові. Відродження українського національного руху в XIX ст. д-р Вл. Розов пояснює виключно впливом «німецького романтизму», «німецької філософії та літератури» [21, с. 113], ігноруючи незгаслі автономістські настрої та об'єктивну потребу в збереженні історичної пам'яті та утвердженні рідної мови, розвитку літератури рідною мовою. «Великоруська література радо привітала молоду малоруську сестру» [21, с. 109], – стверджує автор. Якби він звернувся до фактів, ознайомився з публікаціями російських газет і журналів 30–40-х років XIX ст., він побачив би зовсім іншу картину: прихильники української літератури були в меншості, а Белінський дозволяв собі абсолютно цинічні судження про неї та, зокрема, про того, кого д-р Вл. Розов називає «геніальним», – Шевченка.

Прихильне ставлення до української літератури утвердилося тільки в 60-х роках в передових колах російської громадськості, але ніколи не стало однозначно панівним.

Далекий від істини д-р Вл. Розов і тоді, коли запевняє читачів, що цей український рух не мав ані крихти чогось революційного. Не менш дивну версію подає автор також щодо Кирило-Мефодіївського братства. Він зовсім оминає принципово важливу тему докорінної відмінності ідеології кирило-мефодіївців як від австрофільського панславізму, так і від російського слов'янофільства. І вже зовсім анекдотичним є повідомлення д-ра Вл. Розова про те, що кирило-мефодіївців заарештовано й покарано «на вимогу Австрії» [21, с. 114].

Утім, автор у всьому, що стосується України, шукає (і успішно знаходить!) як не австрійський, то німецький, як не німецький, то польський слід – або й усі три разом. Бо звідки б інакше в українців могла взятися думка про те, що вони – народ, рівний з іншими народами і вартий мати власне історичне існування? Тим-то й визвольний рух, який призвів до національної революції 1917–1920 років, розпочався, за д-ром Вл. Розовим, з того, що Австрія, готуючись до війни, почала шукати шляхів послаблення Росії, інспіруючи «реорганізацію українства», і знайшли агента в особі професора Михайла Грушевського [21, с. 117]. Він і запровадив термін «Україна». Визначаючи талант, ерудицію та організаторські здібності Грушевського, д-р Вл. Розов, однак, замість розглянути по суті його погляди й діяльність, приписує йому – звісно ж, не посилаючись на джерела, – думки, прямо суперечні його світогляду або й просто кумедні: наприклад про необхідність звести китайський мур між Україною і Росією, про недопущення російських ремісників для відновлення й прикрашання Києва, але на цьому фантазія д-ра Вл. Розова не зупиняється, і він повідомляє довірливим читачам, що Грушевський став у радянські часи «найвпливовішим професором» Харківського університету, з якого нібито «розпеченою мітлою вимітали російських професорів і російський дух» [21, с. 125]. Те, що Грушевський не мав жодного стосунку до Харківського університету і

працював в Академії наук у Києві, тут мало важить. Дісталоя й Академії наук, яка, порядком «відгуку на Меттерніхові державні ідеї», заходила ся створювати «українську» (звичайно, в лапках) мову – «потворну» мову [21, с. 120], якої – це достеменно д-ру Вл. Розову відомо – «малоруський народ» не приймав, а Петлюра навіть видав декрет про смертну кару для «кожного, хто наважиться говорити про бажаність федерації з Росією» [21, с. 120]. Неймовірно, але було ж коло людей, серед яких могли продукуватися й жити такі байки. Смішно, але й сумно: адже в Європі так мало знали про Україну й могли дослухатися до таких «свідчень».

Цілком у душі антиукраїнської тенденційності витримана й невеличка статейка д-ра Вл. Розова «Русини в Югославії». Дивно, що редакція часопису не знайшла автора з-поміж самих русинів, а задовольнилася дописом малообізнаної в цій темі людини, яка мусила зізнатися, що свій мінімум відомостей збирала «на швидку руку», тоді як «годилося, щоб хтось, хто краще знає, написав більше» [11, с. 184]. Такі люди, без сумніву, були. Натомість д-р Вл. Розов обмежився тим, що назвав кілька фактів про початки освітньої роботи серед русинів, а потім із неприхованим жалем визнав, що на зміну русофільським ідеям почали приходити українські, і український рух «поступово витісняє, принаймні серед інтелектуалів, старе ім'я “Русин” і слово “руски”» [11, с. 184]. Справді, 1920-і й особливо 1930-і роки були періодом активізації в Сербії та Хорватії української культурної діяльності, початок якій дали ще раніше Володимир Гнатюк та Федір Вовк, приїжджаючи і збираючи етнографічні матеріали та записуючи пісні народною мовою, періодом створення низки просвітницьких організацій; зрештою, відомий релігійний і культурний діяч Гавриїл Костельних створив літературний варіант місцевої говірки, орієнтований на зближення із загальноукраїнською літературною мовою, який виявився життєздатним, але це не входило в коло інтересів автора статті.

Порівняно менше заполітизована наступна стаття д-ра Вл. Розова – «Малоросійська (українська) література» [22]. Цей стислий огляд історії української літератури не справляє враження знайомства з першоджерелами, написаний, найвірогідніше, за відомостями з других і третіх рук, що не було б якоюсь бідою (ураховуючи жанр короткого загального огляду), коли б не численні фактичні помилки та оминання багатьох важливих явищ. Не згадано Лесі Українки, Ольги Кобилянської, Василя Стефаника; в українській літературі радянської доби – Миколу Хвильового, Миколу Куліша, Павла Тичину, Миколу Бажана, а за кожним із цих імен – важливі здобутки й естетичні тенденції, що підносили рівень української літератури, розвивали й удосконалювали літературну мову. Судячи з усього, д-р Вл. Розов просто не знав цього, але, напевне, знав про репресії більшовицької влади проти української літератури, про винищення нею сотень літераторів-«націоналістів» (як і науковців), про політику русифікації та пряме втручання більшовицького керівництва в мовні справи – у напрямку викорінення «полонізмів», «галицизмів», «діалектизмів», «застарілих слів» тощо і заміни їх русизмами. Про це він не говорить, але висловлює надію, що «...самі собою відпадутъ крайнощі українського шовінізму (!), а штучний і полонізований діалект поступиться місцем у літературі й науці живій народній мові, мові Квітки, Шевченка, Марка Вовчка, Куліша і Драгоманова» [22, с. 193]. Досить дивна постановка питання. Жива народна мова як була, так і залишалася основою української літературної. Не зрозуміло, де автор побачив «штучний і полонізований діалект».

Суперечливе враження справляє і стаття Петра Митропана «Щоденник Т. Г. Шевченка». Зрозуміле й доречне бажання редакції звернутися до постаті Шевченка, адже це був 1939 рік, коли не лише в Україні та в усьому Радянському Союзі, а й у всіх слов'янських країнах, у тому числі й тодішній Югославії, широко відзначали 135-ту річницю від дня народження

великого українського поета. На той час у Сербії, Словенії й Хорватії багато його творів були відомі в перекладах; ще з половини ХІХ ст., а тим більше в 1920-му друкувалися в газетах і часописах статті про нього, критичні нариси та дослідження. Тож логічно було б, якби редакція звернулася, скажімо, до когось із сербських поетів, літературознавців, перекладачів (до речі, ще раніше, на вечорі в Белграді 15 березня 1931 року, присвяченому 70-річчю з дня смерті Шевченка, із словом про українського поета виступив Браніслав Нушич).

Петро Митропан пише про Шевченка з великим пієтетом, але навряд чи з таким само великим розумінням сутності його творчості та його ролі в становленні самоусвідомлення українського народу, у його визвольній, боротьбі. Слушно відкидаючи легенду про «шовінізм» Шевченка й запевняючи, що він мав друзів серед росіян і відгукувався про них тепло і з любов'ю (а хто ж коли це заперечував і хто приписував Шевченкові шовінізм, крім шовіністів російських?), він навіть робить висновок, що «Шевченко культурно належав Росії» [7, с. 195].

У наступному розділі подано написані на прохання редакції статті двох відомих політичних діячів-емігрантів – Василя і Олександра Шульгиних. Їхній публікації передуює вступ того-таки д-ра Вл. Розова «Василь і Олександр Шульгини – брати-противники». Василь Шульгин (1878–1976) – монархіст, а потім, як прихильник «единой неделимой России», один із творців білогвардійської Добровольчої армії, співробітник Денікіна і Врангеля, пізніше примирився з більшовиками, у 1925–1926 роках відвідував СРСР, але повернувся до Югославії; 1945 року був заарештований радянськими органами й вивезений до Москви, після звільнення з ув'язнення (1956) жив у Володимирі (Владимири); радянська преса популяризувала листи Василя Шульгина до російської еміграції, у яких він закликав її примиритися з радянською владою, бо вона не тільки не знищила Росії, а, навпаки, врятувала й розшири-

ла її. У 1979 році вийшла його книжка «Годы. Воспоминания бывшего члена Государственной думы».

Олександр Шульгин (1889–1960) – активний учасник Петербурзької української громади, один із організаторів Української партії соціалістів-федералістів, а потім діяч Центральної Ради, дипломат, керівник делегації Української Народної Республіки на Паризькій Міровій конференції 1919 року та на першій асамблеї Ліги Націй у Женеві (1920); жив у Празі, Парижі, займався політичною і науковою діяльністю, під час німецької окупації Франції був заарештований. Ініціатор і віце-президент Міжнародної вільної академії в Парижі (1952–1960), яка об'єднувала вчених різних націй у вигнанні.

Така різна доля двох братів. Як, до речі, і багатьох інших членів великого українського роду Шульгиних.

У короткій передмові д-р Вл. Розов не приховує своєї симпатії до Василя Шульгина за його «сміливу боротьбу з більшовиками й українськими сепаратистами», натомість Олександра Шульгина характеризує як одного з «найнеприємніших українських сепаратистів» [9, с. 128].

Лист Василя Шульгина зводиться до розповіді про свій родовід та тези про те, що український рух складається з «руських родом»: «Кожен Українець є колишній Рус». Сам же він не зрікся і не зречеться свого руського імені.

Стаття Олександра Шульгина має назву «Про політичне відродження українського народу». Як активний учасник національно-визвольного руху він показує його розмах, нагадує, що новостворену Українську Народну Республіку визнала більшість держав Європи, але за умов викликаної Першою світовою війною анархії вона не змогла протистояти червоній Москві, яка через Україну хотіла прокласти шлях до «червоної мадярської диктатури Бела Куна і перенести вогонь революції в Європу. Тоді, в роки 1919–1921, Україна своїм тілом захистила Європу від більшовицької навали: Москва перемогла Україну, але Європа була врятована» [16, с. 132],

проте спротив України тривав, і це – як і спротив народів Кавказу, Туркестану, Білорусії і Сибіру – змусило більшовиків змінити національну політику, надати їм формальну державність у складі Союзу Радянських Соціалістичних Республік, перейти від брутальної русифікації до формування національних партійних і радянських кадрів (так звана коренізація, в Україні – «українізація»). Водночас тривала й посилювалася боротьба проти «націонал-ухильництва», оскільки більшовицька партія в національно-культурному розвитку республік бачила загрозу все того-таки сепаратизму, привид якого переслідував московських володарів будь-якого кольору. Тож більшовицький режим знову і знову вдається до терору. Тут Олександр Шульгин звертається до позиції російської еміграції (її більшої частини, що сповідує ідеал «єдиної неділимої Росії») і дивується: вона й досі не визнає існування українського народу, яке вже визнали і Москва, і Варшава! Народ цей і далі прагнучиме своєї самостійності; «єдність Радянського Союзу тримається на репресіях і терорі», а за цих умов ті емігранти, які загалом «безоглядно ненавидять, більшовиків», все одно «готові підтримувати зовнішню політику Литвинова і товаришів» [16, с. 136], тобто існування імперії вже в її радянській формі.

Значну частину статті Олександр Шульгин присвятив історичним зв'язкам України з південними слов'янами.

У наступній рубриці «Україна і Росія» опубліковано дві статті Дмитра Дорошенка – нащадка старого і славного козацького роду, історика, політичного діяча, міністра закордонних справ України за часів гетьмана Скоропадського, одного з найвідоміших представників української еміграції. Редакція подала коротку інформацію про нього, досить прихильну, але мусила закінчити її характерним запевненням: він, мовляв, не належить до українських сепаратистів і шовіністів, ніколи не виступав проти російської культури і росіян. Уже сама необхідність таких застережень засвідчує владу

стереотипів в уявленнях про українських національних діячів. Пікантність ще й тому, що означення «сепаратизм» і «шовінізм» поставлені в один ряд, тоді як Дмитро Дорошенко, далекий від будь-якого шовінізму або ворожості до російської культури чи росіян, саме й був яскравим «сепаратистом».

І перша надрукована тут стаття Д. Дорошенка («Український національний рух») саме й засвідчує його принциповий «сепаратизм», тобто відданість ідеї політичної і державної незалежності України. Для початку автор нагадує, що серби й хорвати не тільки мали нагоду пізнавати Україну ще із середини XVII ст., за гетьманів Богдана Хмельницького та Івана Виговського, тобто тоді, коли Україна боролася за незалежність, а й «вступали в регулярне українське військо» [18, с. 140]. У кінці XVII та на початку XVIII ст. численні південнослов'янські емігранти (Думитрашки-Раїчі, Марковичі, Вукотичі, Милорадовичі, Славуї-Требинські, Депрерадовичі та ін.) входили до складу козацької знаті, ставали адміністративними й культурними діячами [18, с. 140]. У XIX ст. серби й хорвати знайомляться з новою українською літературою, перекладають твори Шевченка, Марка Вовчка, Стороженка та інших письменників. Важливо, щоб наші народи знали одні одних не з чужих слів, а так, як вони самі себе розуміють, але також і на основі наукового вивчення їхньої історії.

Отож, посилаючись на найновіші наукові дані – археології, історії та лінгвістики, Дмитро Дорошенко коротко викладає свій погляд на історію слов'ян та боротьбу українського народу за своє національне буття. Наголошує, що слов'янські племена, які жили у верхньому Подніпров'ї навколо Прип'яті, вже в XIX ст. ділилися на три групи, давши початок трьом східнослов'янським народам – українцям, білорусам і росіянам. Перша держава східнослов'янських племен – Київська Русь – виникла на території нинішньої України. Поступово влада Київської Русі поширюється на Північ, і в

XII ст. формується «наймолодша східнослов'янська гілка», – то і є «великороси», а «татарська навала поглибила розділення між Руссю-Україною і північною Руссю» [18, с. 142]. Отже, Дмитро Дорошенко заперечує великодержавницьку версію про пізне походження українського народу в XIX–XV ст. нібито під польським впливом.

Коротко зупинившись на боротьбі українського козацтва проти турецьких і татарських нападників та проти ополячення-окаатоличення, Дмитро Дорошенко зауважує, що Богдан Хмельницький, який очолив грандіозне народне повстання, змушений був прийняти протекторат у російського царя. Вирішальним чинником тут стала віра. «Єдине, що тоді пов'язувало Українців і Московитів, була православна віра», – каже він. Однак тут же наголошує: «Але й у самому розумінні віри, в організації Церкви, в самих обрядах відчувалися великі відмінності. У другій же сфері – в політиці, культурі, у звичаях – панувала цілковита протилежність» [18, с. 143].

Далі Дмитро Дорошенко говорить про те, що Переяславська угода 1654 року не принесла добра Україні. Після тяжкої і тривалої боротьби Росія і Польща поділили у країну між собою по Дніпру, не рахуючись із бажаннями українців. Україна втратила свій освічений стан, який на Правобережжі був полонізований, а на Лівобережжі русифікований, але народна культура жила, жила народна поезія, народна мова, і вони стали основою нового відродження в добу європейського і слов'янського романтизму. Український рух спершу мав суто культурницький характер, але царат, усіляко утискуючи його, таким чином сам штовхав його до сепаратистських замірів. Зрештою, «українська молодь масово йшла до революційних організацій, і весь рух набув характеру політичного і соціального радикалізму» [18, с. 144]. «Російське суспільство, – каже Дмитро Дорошенко, – не оцінило належно потенційну силу українського руху, глибоко закоріненого в самій народній душі» [18, с. 145], але внаслідок

революції 1917 року Тимчасовий уряд змушений був обіцяти Україні автономію і визнав тимчасову українську владу – Генеральний Секретаріат. Після більшовицького перевороту в Києві проголошено самостійність України. Це було «органічне завершення тисячолітнього процесу української історії...» [18, с. 145].

Редакція часопису подала ще одну статтю Дмитра Дорошенка, передруковану, за словами редакції, зі «Східнослов'янського та східноєвропейського огляду» *East Slavonic and East European Review*. Вона присвячена Михайлу Драгоманову і, певно, не випадково зацікавила «Нову Європу», адже Драгоманов – та постать, якої не можна обминути в обговоренні і українських, і взагалі слов'янських справ. Дмитра Дорошенка вважали за одного з тих, хто розвивав ідеї Драгоманова за нових історичних умов. Тож у своїй статті він, розповівши про наукову працю Драгоманова в галузі історії, етнографії, фольклористики, славістики, про його політичні ідеї та публіцистику, спрямовану на викриття російського самодержавства, означив головний його внесок в українській рух: переорієнтацію його на громадянський масштаб, на еволюційну суспільну перспективу, на боротьбу за політичні свободи й федералізм, який він – що важливо і що не завжди враховувалося – розумів не у формально-адміністративному плані, на рівні лише державного устрою, а як земське самоврядування, що розв'яже ініціативу народу. Вплив Драгоманова наприкінці ХІХ ст. був величезний, і не лише в Україні, а й у Росії, Болгарії та інших слов'янських країнах; знали й шанували його в наукових колах усієї Європи, але на початку ХХ ст. молодше покоління українців почасти відходило від драгоманівських ідей; багато кого не задовольняла відсутність у Драгоманова прямих вимог національної незалежності, державності України. Дмитро Дорошенко не називає головного оскаржувача «драгоманівщини» – Дмитра Донцова, але нагадує, що за реальних обставин того часу не лише Драгоманов, а й ніхто з

його покоління про практичне здійснення незалежності не міг мріяти, натомість Драгоманов «був тим, хто зрозумів, чим ту незалежність можна здобути і зберегти; зрозумів, що для того потрібні всі творчі сили самого народу» [1, с. 149].

Обидві статті Дмитра Дорошенка, особливо тематично ширша перша, виводили тему, запропоновану «Новою Європою» для обговорення, за межі традиційних стереотипів та упереджень, на поважний науковий рівень, з урахуванням історичної перспективи.

Стаття д-ра Олексія Єлачича «Як вирішувалося питання меншин в Україні (1917–1918)» присвячена спробам застосування в УНР національно-персональної автономії, ідею якої розробили австрійські соціал-демократи Карл Реннер і Отто Бауер, але яка ніде й ніколи не була реалізована, так що український досвід був єдиним і тим більше цікавим. Автор – Олексій Єлачич – історик, педагог, літературознавець; закінчив історико-філософський факультет у Петербурзі (1914), був у ньому доцентом (1914–1917), у 1917–1919 – професор Київського університету. Водночас був державним чиновником УНР – начальником відділу з упровадження автономії в так званому Міністерстві з великоруських питань. Про свій досвід роботи в цьому міністерстві та про зусилля української влади закласти законодавчі основи міжнаціональних відносин він і розповів у своїй статті. Керував усією справою Генеральний секретар з міжнародних відносин Олександр Шульгин. Йому були підпорядковані секретарі з питань великорусів, євреїв, поляків. Готувався «Закон про національно-персональну автономію», який передбачав рівноправність усіх громадян України незалежно від національності та скликання їхніх національних зборів. Крім великорусів, поляків і євреїв, у «Законі...» названо румунів, німців, татар, білорусів, болгар, чехів, сербів і греків, а також передбачено всіх, чия чисельність складатиме не менше десяти тисяч громадян України. Найбільшу

організованість і енергію у справі здобуття національно-персональної автономії виявляли євреї, які встигли провести деякі окремі закони для себе. Найскладнішими були справи з великоросами, які їм доводилося полагоджувати Єлачичу та його колегам. По-перше, у великороси записувалося багато зрусифікованих українців (до речі, виникала колізія із самим означенням «великорос» – росіяни хотіли називатися «руськими», що, зрештою, і вдалося узгодити). По-друге, в Україні по закінченні Світової війни залишалися тисячі солдатів-росіян, які не могли повернутися додому й бідували – допомогти їм було нелегко як через малі матеріальні можливості, так і через байдужість або зневагу, вважає автор, націоналістично налаштованих політиків. Зрештою, усі проблеми так і залишилися нерозв'язаними: саме тоді, коли Грушевський мав підписати «Закон про національно-персональну автономію», стався переворот Скоропадського. Закон було відхилено, меншинні міністерства ліквідовано. За часів Директорії відновлено тільки єврейське міністерство, але невдовзі євреї стали жертвами громадянської війни.

Слід усе-таки об'єктивно оцінити зусилля української влади, адже в її розпорядженні виявилось менше двох років і лише кілька мирних місяців – тривала громадянська війна, Київ окупували то білогвардійці Денікіна, то червоні війська Муравйова, але очевидним було бажання Грушевського та його колег з української демократії будувати міжнаціональні відносини на засадах справедливості. «Закон про національно-персональну автономію» був першим і тоді єдиним у Європі. І не вина керівництва УНР, що до його реалізації не дійшло.

Зі «Слов'янського та східноєвропейського огляду» *The Slavonic and East European Review* передруковано й давнішу (1935 та 1936 рр.) статтю молодого українського історика Миколи Андрусика «Український рух у Галичині». Редакційна передмова застерігає, що автор тенденційно применшує

заслуги «русофілів» в обороні національних прав галицьких русинів і водночас замовчує зв'язки «рутенців» та українців з австрійською адміністрацією. Застереження це важливе швидше для розуміння позиції редакції, ніж тих процесів, що відбувалися в Галичині. Під «русофільством» тут мається на увазі те явище, яке увійшло в історію України під адекватнішою назвою «москвофільство» й відоме своєю залежністю від прямої підтримки царської Росії. Реакційну роль москвофільства переконливо показали ще Михайло Драгоманов та Іван Франко. Андрусякові можна було б зробити якраз протилежний закид: про це він саме й не сказав, певно, уникаючи політичних наголосів. Його стаття взагалі мала швидше фактографічний характер, і за хронологією подій та потоком прізвищ часом губляться лінії історичного розвитку. Утім, фактографічна насиченість статті мала свої переваги – показувала поступове наростання українського руху в Галичині, який, протестно реагуючи на заборонні дії австрійської влади (що під тиском поляків обмежувала українців) та на репресії російської влади проти українців Наддніпрянщини, поступово політично радикалізувався. Світова війна найтрагічнішим чином позначилася на становищі українців Галичини. Її територією проходили фронти найкривавіших боїв з усіма наслідками для мирного населення. Спалені села, пограбовані домівки, десятки тисяч біженців. Російські війська вважали галицьких селян потенційними австрійськими агентами, австрійські війська – російськими агентами. Прихід російських військ у Галичину супроводжувався ліквідацією українських культурних установ, нагінками на українську мову, депортацією греко-католицького кліру, зокрема й митрополита Андрея Шептицького. Якби М. Андрусак у своїй статті розповів про це, можна було б легше зрозуміти, чому симпатії багатьох галичан аж ніяк не схилилися в бік Росії і чому не лише окремі галицькі політики співпрацювали з австрійською владою, а й

виник досить масовий січовий рух, що захопив ідеалістичну молодь. Однак і надії на Австрію були ілюзією. Зрештою, після революції в Росії та після розвалу Австро-Угорської імперії український рух вилився у створення Західно-Української Народної Республіки (ЗУНР), яка об'єдналася з УНР. Доля обох була трагічною, але на цьому національна боротьба галичан не припинилася – вона тривала в інших формах. Та це вже виходило за межі статті М. Андрусяка. Шкода, що надзвичайно важливий період 1920–1930-х років, коли народжувалися нові ідеології та нові форми боротьби, коли розвиток ситуації в Західній Україні значною мірою залежав від подій у Радянській Україні і, навпаки, більшовицька влада в Україні уважно стежила за ситуацією в «польській» частині України й робила свої висновки (переважно в сенсі посилення боротьби з «українським буржуазним націоналізмом»), шкода, що цей період, позначений і наростанням загрози Другої світової війни, не знайшов висвітлення на сторінках «Нової Європи». Хоча важливість цієї теми усвідомлювалася, і частки її заторкнуто в невеличкій, небагатій на інформацію статті «Українці і Малороси в Польщі», підписаній криптонімом *j.d.* (утім, на авторство прозора вказують і запозичення із статті д-ра Вл. Розова «Мала Росія і Малороси», і характерне для нього тенденційне розрізнення «українців» і «малоросів»). Навіши дані про колонізацію Східної Галичини (як мовну, так і демографічну – шляхом переселення з польської «глибинки»), автор коротко оповідає про зміни в політичній самоорганізації українців та про виникнення підпільних організацій терористичного характеру внаслідок безперспективності мирних форм боротьби, як і посилення німецької орієнтації серед українських націоналістів. Однак чи не більше його зачіпає польська політика «дерусифікації» «колишніх російських земель» (так названо давні українські землі – Холмщину і Волинь), яка, мовляв, здійснюється з допомогою петлюрівців. За цією версією, Польща проводила

подвійну політику: у Східній Галичині полонізувала українців, але українізувала «колишні російські землі» (!). До речі, ні в цій, ні в інших публікаціях не згадано про те, що Польща не виконала ухвал Мірової Конференції від 26 травня 1919 року та пункту Мірового договору в Севрі про автономний статус Східної (української) Галичини.

Д-ру Олексію Єлачичу належить стаття «Підкарпатська Русь». Редакція знову мусила визнати, що не змогла знайти авторів з-поміж самих прикарпатців або дослідників Прикарпаття і звернулася до свого співробітника. Д-р Єлачич зазначив, що ґрунтується на поглядах професора Петербурзького університету О. Л. Петрова – «найбільшого знавця карпаторуської історії». Олексій Петров (до речі, член Наукового товариства імені Шевченка у Львові) – автор багатьох праць з історії, церковного життя та етнографії Закарпаття. Він, зокрема, заперечив фантастичні уявлення про якусь державну самостійність Закарпатської Русі в середні віки, але водночас говорив про закарпатських русинів як окрему гілку східного слов'янства. У статті д-ра Єлачича розказано про вперту боротьбу русинів проти мадяризації, про тяжке соціально-економічне становище, яке їх змушувало емігрувати за океан, про трагічні наслідки Світової війни, яка сплюндрувала Закарпаття. Однак є в статті й прикрі неточності та упущення, зумовлені, напевне, обмеженістю джерел, використаних автором. Так, зі статті складається враження про однобічну орієнтацію освічених русинів на Росію, та й взагалі про відсутність історичних зв'язків з Україною, зокрема Галичиною. Це не зовсім так. З другої половини X ст. Закарпаття перебувало у сфері впливу Київської Русі, і сама назва «Русь» закріпилася за Закарпаттям після походу Володимира Великого на білих хорватів (можливо, первісна назва місцевих племен). У XVII–XVIII ст. на Закарпатті вживалися богослужбові книги київського та львівського друку, релігійна література розвивалася під

впливом українського бароко. Видатний релігійний полеміст Михайло Андрелла пише живою народною мовою, її струмисько виразно присутній і в рукописному письменстві того часу, і в «Гуклівському літописі». Елементи народної мови є і в трагедійних віршах Василя Довговида, члена Угорської академії наук у Будапешті, який свої філософські праці писав латиною та угорською мовою. Греко-католицький священник Михайло Лучкай (Поп), автор праць «Історія карпато-руського народу» та «Грамматика слов'яно-руська» «*Historia Carpatho-Ruthenorum*» та «*Grammatika Slavo-Ruthena*», в останній дав перший опис народної говірки зі зразками прислів'їв і пісень, хоч і гадав, що літературною мовою Закарпаття має лишатися церковно-слов'янська, яку він уважав старшою формою закарпатського говору.

Карпаторуські діячі мали постійні зв'язки з Галичиною: Петро Лодій та Іван Земанчик були професорами Львівського університету; видатний освітній діяч, педагог і лікар Іван Орлай, перш ніж потрапити до Петербурга, а потім Ніжина та Одеси, навчався у Львові й Пешті. Це – на доповнення до того списку видатних уродженців Закарпаття, що зробили внесок у російську й українську культуру, який навів д-р Єлачич.

Важко погодитися з тим, як подано у статті д-ра Єлачича важливу історичну подію, що мала міжнародний резонанс: проголошення Карпатської України.

Їй відведено всього три коротенькі фрази небезсумнівного змісту: у вересні 1938 року «створена окрема державка під захистом Німеччини, на чолі з Волошиним, уніатським священником і палким українцем, який проголосив Карпатську Русь “Україною”. Столицею тієї державки став Хуст, але невдовзі нею оволоділа Мадярщина» [4, с. 176]. Виходить, що «державка» виникла випадково. Тим часом насправді творення Карпатської України мало свою тривалу передісторію. Ще наприкінці XIX ст. в Закарпатті посилюється український вплив. У 1875–1876 роках тут двічі побував

Михайло Драгоманов, який перейнявся долею «зраненого брата». Від 1890-х років про закарпатську проблематику пишуть І. Франко (історія літератури), В. Гнатюк (етнографія), Ф. Вовк (антропологія), С. Томашівський (історія і статистика), І. Верхратський (діалектологія). Під їхнім впливом дужчає українська культурна орієнтація місцевих діячів. У виданнях Наукового товариства імені Шевченка у Львові публікуюся історик Ю. Жаткович, дослідник літератури Г. Стрипський. У 1907 році Августин Волошин друкує угорською мовою «Граматика малоруської мови». На початку ХХ ст. народовецький (проукраїнський) рух набирає політичного характеру. У 1918 році та на початку 1919-го, під впливом самовизначення Галичини, народні з'їзди в Любовні, Сваляві, Сиготі, Хусті висловлюються за приєднання до УНР та надсилають делегатів до УНРади в Станіславі та на Трудовий Конгрес до Києва. Натомість Ужгородська народна рада висловила за лояльність до Угорщини, а Пряшівська, вже після окупації чехами, – за входження до Чехословаччини (див.: В. Маркусь – ст. *Закарпаття* в Енциклопедії Українознавства, т. 2, с. 720). У 1920–1930-х роках, коли Закарпаття перебувало у складі Чехословаччини, український рух набирає нового розмаху. На чолі його, крім А. Волошина, стояли С. Клочурак, А. Штефан, брати М. і Ю. Бращайки, Ю. і Ф. Ренаї; брали участь у ньому і галичани В. Бірчак, В. Пачовський, І. Панькевич та ін. Так що ідея Карпатської України виникла не на голому місці й не була вигадкою Августина Волошина. Потребує уточнення й теза статті д-ра О. Єлачича про підтримку Карпатської України Німеччиною. Певно, гітлерівська Німеччина була зацікавлена в розчленуванні Чехо-Словаччини, але саме за угодою між міністрами закордонних справ Німеччини Й. Ріббентропом та Італії графом Г. Чіано («Віденський арбітраж») південна частина Закарпаття відійшла до Угорщини, а наступна кривава ліквідація Карпатської України угорськими

військами здійснена була, звичайно ж, за згодою Гітлера – як віддяка своєму васалові.

Ще одна стаття в «Новій Європі» присвячена Закарпаттю – «Карпаторуське церковне мистецтво» Всеволода Шаганьова, археолога, дослідника Закарпаття. Автор обговорює особливості «карпаторуського православ'я» («руська віра») та впровадження унії. Що ж до церков, то старих, каже він, збереглося мало (хіба кілька з уцілілих мають вік понад двісті років). Більшість споруджена в другій половині XVIII – першій половині XIX ст., тобто в добу панування унії. Особливістю закарпатських церков автор вважає наявність на іконах та самих будовах численних написів різного характеру, що дають цікавий матеріал для історика. На жаль, нічого не сказано про те, чи являють ці церкви цінність естетичну. Здається, автор не схильний надавати їм такого значення. Принаймні про ранні (певно, православні) церкви сказано тільки, що вони «були бідні, на правду вбогі» [25, с. 179], але сучасні дослідники дерев'яної архітектури Карпат і Закарпаття знаходять у цих скромних «примітивних» церквах своєрідну красу й мистецьку гармонію, почуття співмірності й смаку.

Є в цьому числі «Нової Європи» матеріал, що особливо виразно показує, як нелегко було редакції втримати рівновагу між бажанням об'єктивності й залежністю від стереотипів свого середовища: «Україна і більшовики». Цей матеріал підписано двома прізвищами: «І. Мазепа і др. Влад. Розов». Поєднання досить несподіване, адже Ісаак Мазепа (1984 –1952) – один із лідерів УСДРП (Української соціал-демократичної робітничої партії), у 1919 –1920 роках – голова уряду УНР, від 1920 – на еміграції в Чехо-Словаччині, Німеччині. У пізніші час, після Другої світової війни, – один із організаторів Української Національної Ради; автор книжок – «Большевизм і окупація України» (1922), «Україна в огні і бурі революції» (3 томи, 1941), «Підстави нашої політики» (2 томи, 1946). Погляди д-ра Вл. Розова ми вже бачили. Симбіоз досить

неприродний, але все пояснюється просто. Маємо не виступ двох авторів, а критичний погляд д-ра Вл. Розова на давню статтю І. Мазепи в журналі «Славістичний огляд» *The Slavonic Review* за січень 1934-го року! – хоч, здавалося б, логічніше було б звернутися до самого І. Мазепи або передрукувати названу статтю, а в разі потреби запропонувати й контрверсію, хоча б і у виконанні того-таки д-ра Вл. Розова. Було б об'єктивніше.

«Як тільки почалася Російська Революція, звідкись на поверхню політичного життя в Малоросії пробилися Українці і більшовики, про яких раніше ніхто й не чув» [6, с. 162], – уже ця перша фраза матеріалу д-ра Вл. Розова просто приголомшує. Не будемо говорити про більшовиків, про десятиліття їхньої підпільної діяльності – професорові слов'янської філології, людині кабінетній, можна було про них і не чути, але «українці» – тобто «націоналісти», «сепаратисти»?! Кого ж тоді протягом десятиліть переслідували, засиляли до Сибіру, чию мову забороняли, чиї газети й організації послідовно ліквідували?! І далі про нібито співпрацю «сепаратистів» і більшовиків: «...Ці екстремні націоналісти й не менш пристрасні інтернаціоналісти зразу між собою порозумілися і ввійшли в тісну співпрацю». Це вже зовсім незрозуміло, адже мало з ким Ленін так послідовно та непримиренно боровся, як з українськими соціал-демократами (УСДРП), не кажучи вже про праве крило українського руху. У своїй боротьбі проти царизму «українці» й більшовики стояли на діаметрально протилежних позиціях і були в постійному конфлікті, а не в союзі. Про це можна прочитати в усій без винятку більшовицькій і в усій без винятку «українській» («націоналістичній») літературі.

Оскільки про «українців», за версією д-ра Вл. Розова, раніше ніхто не чув, то, природно, успіх українського руху був несподіваний і пояснювався не його силою, а тільки слабкістю Тимчасового уряду в Петрограді та його невиправданими поступками українській Центральній

Раді, якій дозволено було українізувати «певну кількість дивізій» і якій «без боротьби» було віддано управління рядом губерній. Потім Тимчасовий уряд схаменувся і «пригрозив Раді судом», але було вже пізно. Рада ввійшла вже в силу, але не таку, щоб протистояти більшовикам. Коментатор не без підстав говорить, що більшовицькі гасла націоналізації підприємств та передачі землі селянам діяли ефективніше, ніж «націоналістичні гасла Центральної Ради». Тут постає питання, чому не змогли протистояти більшовикам Біла Гвардія, Денікін і Врангель, яким коментатор, вочевидь, симпатизує. Певно, з тих самих причин, та ще й тому, що денікінці вдавалися до кривавих розправ над збунтованими селянами, переслідували «націоналістичну» інтелігенцію, забороняли українську мову як нібито «галицький діалект» (чим обурений був Володимир Короленко, питаючи: відколи українська мова стала «галицьким діалектом»?) Тож зрозуміло, що Центральна Рада разом з українськими селянами й повстанцями боролася проти денікінців, але звідси не випливає, що українці й більшовики боролися проти денікінців спільно («більшовики у взаємодії з Радою ліквідують у Києві і виганяють з нього білогвардійські загони», с. 183). Ситуація була зовсім інакшою: більшовики воювали і з денікінцями, і з Центральною Радою; денікінці воювали і з більшовиками, і з українцями; українцям довелося воювати і з денікінцями, і з більшовиками, оскільки й ті, і ті були проти незалежності України.

Тут немає змоги розглянути всі коментарі д-ра Вл. Розова до репрезентованої ним статті І. Мазепи. Залишається тільки сказати, що там, де він дає місце викладу тез самого І. Мазепи, усе виглядає більш-менш добре, наприклад, коли йдеться про еволюцію більшовицької національної політики – від тактичного загравання з «націоналами» (термін В. Леніна) до стратегічного терору проти них. Однак коли коментатор віддає перевагу власним версіям, часто виходять довільні

припущення або й анекдотичні вигадки (на зразок того, що нібито Директорія – тимчасовий уряд УНР після повалення гетьманату Скоропадського, перейнята «найзапеклішим українським шовінізмом», нібито «проголосила кару смерті кожному, хто обстоював би потребу єдності України з Росією» [6, с. 164]. Тут уже, крім необхідності, промовляє застаріла й досить неприємного ґатунку тенденційність.

Утім, і в цьому, і в інших випадках редакція, певно, виходить з того, що читач, зрештою, міг би зробити власні корективи на підставі сказаного іншими авторами й усієї сукупності матеріалів.

**Висновок.** Отож, повертаючись до того, що редакція «Нової Європи» обіцяла у своєму вступі-зверненні, можемо сказати, що здійснити свій задум їй було важко, майже до неможливості; вона свою точку зору не нав'язувала, але в розмаїтті (може, навіть хаосі) голосів голос самих українців не загубився, а читач мав змогу відчутти драматизм української проблеми й подивитися на неї з різних боків. У цьому важливість кроку «Нової Європи». Її публікації мають значення й сьогодні, допомагаючи побачити, яким важливим було взаємоознайомлення слов'ян між собою і як нелегко було його досягати.

## ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Дорошенко Д. Михаїло Драгоманов. *Нова Европа*. Загреб, 1939. Књ. XXXII. № 4, 5. С. 149.

2. Јелачић А., др. Большевичка револуција на Украјини. (Одломци личних успомена из године 1917–1919). *Nova Evropa*. Zagreb, 1925. Књ. XII. № 5. С. 131–140.

3. Јелачић А., др. Большевици пред Кијевом, септембра до децембра 1919. (Одломци из личних успомена). *Nova Evropa*. Zagreb, 1925. Књ. XII. № 14. С. 427–433.

4. Јелачић А., др. Поткарпатска Русија. *Нова Европа*. Загреб, 1939. Књ. XXXII. № 4, 5. С. 173–177.

5. Каљужниј Н. Савремена Украјина. *Нова Европа*. Загреб, 1924. Књ. IX. № 13. С. 403–409.
6. Мазепа И. И Розов В., др. Украјина и бољшевици. *Нова Европа*. 1939. Књ. XXXII. № 4, 5. С. 162–169.
7. Митропан П. Дневник Т. Г. Шевченка. *Нова Европа*. Загреб, 1939. Књ. XXXII. № 4, 5. С. 193–196.
8. Родзјанко М. В. Мисли и погледи пред будућности Русије. *Нова Европа*. Загреб, 1921. Књ. III. № 5. С. 129–136.
9. Розов В., др. Василије и Александар Шуљгин – браћа противници. *Нова Европа*. Загреб, 1939. Књ. XXXII. № 4, 5. С. 127–129.
10. Розов В., др. Мала Русија и Малоруси. *Нова Европа*. Загреб, 1939. Књ. XXXII. № 4, 5. С. 103–108.
11. Русини у Југославији. *Нова Европа*, 1939. Књ. XXXII. Бр. 4, 5. С. 184.
12. Трощинський В. П., Шевченко А. А. Украјинци у свијету. Кијев : Альтернативи, 1999.
13. Ћ. Руска саблост. *Нова Европа*. Загреб, 1921. Књ. III. № 8. С. 225–229.
14. Ћ. Еј, Словени. *Нова Европа*. Загреб, 1939. Књ. XXXII. № 4, 5. С. 101–103.
15. Хардовиј М. Из историје препорода украјинског народа. *Нова Европа*. Загреб, 1921. Књ. III. № 5. С. 137–142.
16. Шуљгин А. О политичком препороду украјинског народа. *Нова Европа*, 1939. Књ. XXXII. № 4, 5. С. 132–139.
17. Antonijević E. Ukrajinsko pitanje s ruskog gledišta. *Нова Европа*. Загреб, 1921. Књ. III. № 5. С. 145–150.
18. Doroženko D. Ukrajinski nacionalni pokret. *Нова Европа*. Загреб, 1939. Књ. XXXII. № 4, 5. С. 140–145.
19. М. К. Knjiga T. Ševčenka (velikome Slovenu u spomen, prigodom 60-godišnjice smrti 1861–1921, izdalo Rusko narodno-prosvjetno društvo u Kersturu, godine 1922. Zagreb). *Nova Evropa*. Загреб, 1922. Knj. V. № 2. С. 61–62.
20. Lukijanović St. Ukrajinski problem. *Нова Европа*. Загреб, 1921. Књ. III. № 5. С. 142–145.
21. Rozov V., dr. Malorusi i Ukrajinci (istorija pitanja). *Нова Европа*. Загреб, 1939. Књ. XXXII. № 4, 5. С. 109–126.
22. Rozov V., dr. Maloruska (ukrajinska) književnost. *Нова Европа*. Загреб, 1939. Књ. XXXII. № 4, 5. С. 185–193.
23. Тушкевућ М., Grof. Украјина према Русији и Пољској, и Словенство. *Нова Европа*. Загреб, 1921. Књ. II. № 11. С. 410–415.
24. Ukrajinski problem. Zagreb, 9. Oktobra 1921. *Нова Европа*. Загреб, 1921. Књ. III, № 5. С. 232–235.

25. Šahanjov V., doc. Karpatoruska crkvena umetnost. *Нова Европа*. Зарепб, 1939. Књ. XXXII. № 4, 5. С. 178–183.

## REFERENCES

1. DOROŠENKO, Dmytro. Mykhailo Drahomanov. *New Europe*. Zagreb, 1939, book 32, no. 4, 5, pp. 149 [in Ukrainian].
2. JELAČIĆ, Aleksei, et al. Bolshevik Revolution in Ukraine. (Excerpts of Personal Memories from 1917–1919). *New Europe*. Zagreb, 1925, book 12, no. 5, pp. 131–140 [in Croatian].
3. JELAČIĆ, Aleksei. Bolsheviks before Kiev, September to December, 1919. (Excerpts from Personal Memories). *New Europe*. Zagreb, 1925, vol. 12, no. 14, pp. 427–433 [in Croatian].
4. JELAČIĆ, Aleksei. Subcarpathian Russia. *New Europe*. Zagreb, 1939, book 32, no. 4, 5, pp. 173–177 [in Croatian].
5. KALJUŽNIJ, N. Modern Ukraine. *New Europe*. Zagreb, 1924, book 9, no. 13, pp. 403–409 [in Croatian].
6. MAZEPA, I., V. ROZOV. Ukraine and the Bolsheviks. *New Europe*. Zagreb, 1939, vol. 22, no. 4, 5, pp. 162–169 [in Croatian].
7. MITROPAN, P. Diary of T. H. Shevchenko. *New Europe*. Zagreb, 1939, book 32, no. 4, 5, pp. 193–196 [in Croatian].
8. RODZJANKO, M. Thoughts and Views on the Future of Russia. *New Europe*. Zagreb, 1921, book 3, no. 5, pp. 129–136 [in Croatian].
9. ROZOV, V., et al. Vasily and Aleksandr Shulgin are Opposing Brothers. *New Europe*. Zagreb, 1939, book 32, no. 4, 5, pp. 127–129 [in Croatian].
10. ROZOV, V., et al. Little Russia and the Little Russians. *New Europe*. Zagreb, 1939, book 22, no. 4, 5, pp. 103–108 [in Croatian].
11. ANON. Ruthenians in Yugoslavia. *New Europe*. Zagreb, 1939, book 22, no. 4, 5, pp. 184 [in Croatian].
12. TROSHHYNSKYI, Volodymyr, Anatolii SHEVCHENKO. *Ukrainians in the World*. Kyiv: Alternatives, 1999, 352 pp. [in Ukrainian].
13. Ć. Russian Specter. *New Europe*. Zagreb, 1921, book 3, no. 8, pp. 225–229 [in Croatian].
14. Ć. Hey, Slavs. *New Europe*. Zagreb, 1939, book 32, no. 4, 5, pp. 101–103 [in Croatian].
15. HARDOVIJ, M. From the History of the Revival of the Ukrainian People. *New Europe*. Zagreb, 1921, book 3, no. 5, pp. 137–142 [in Croatian].

16. ŠULJGIN, A. On the political revival of the Ukrainian people. *New Europe*, 1939, book 32, no. 4, 5, pp. 132–139 [in Croatian].
17. ANTONIJEVIĆ, E. The Ukrainian Issue from the Russian Point of View. *New Europe*. Zagreb, 1921, book 3, no. 5, pp. 145–150 [in Croatian].
18. DOROŠENKO, Dmytro. Ukrainian National Movement. *New Europe*. Zagreb, 1939, book 32, no. 4, 5, pp. 140–145 [in Croatian].
19. M. K. Book by T. Shevchenko (In Memory of the Great Slav, on the Occasion of the 60th Anniversary of His Death 1861–1921, Published by the Russian National Educational Society in Kerstur, in 1922. Zagreb). *New Europe*. Zagreb, 1922, book 5, no. 2, pp. 61–62 [in Croatian].
20. LUKIJANOVIĆ, ST. The Ukrainian Problem. *New Europe*. Zagreb, 1921, book 3, no. 5, pp. 142–145 [in Croatian].
21. ROZOV, V. Little Russians and Ukrainians (History of the Issue). *New Europe*. Zagreb, 1939, vol. 32, no. 4, 5, pp. 109–126 [in Croatian].
22. ROZOV, V., et al. Little Russian (Ukrainian) Literature. *New Europe*. Zagreb, 1939, book 32, no. 4, 5, pp. 185–193 [in Croatian].
23. TYŠKEVIČ, M. Ukraine towards Russia and Poland, and Slovenia. *New Europe*. Zagreb, 1921, book 2, no. 11, pp. 410–415 [in Croatian].
24. ANON. The Ukrainian Problem. Zagreb, October 9, 1921. *New Europe*. Zagreb, 1921, book 3, no. 5, pp. 232–235 [in Croatian].
25. ŠAHANJOV, V. Carpathian Church Art. *New Europe*. Zagreb, 1939, book 32, no. 4, 5, pp. 178–183 [in Croatian].

### **Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 07.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025

УДК 811.161.2'373:81'25:821.163.42

DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.171>

### ДЕРКАЧ ОЛЕНА

кандидатка філологічних наук, доцентка кафедри слов'янської філології Навчально-наукового інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

ODCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-7558-1610>

### DERKACH OLENA

a Ph.D. in Philology, an associate professor at the Slavic Philology Department of the Educational and Scientific Institute of Philology of Taras Shevchenko Kyiv National University (Kyiv, Ukraine).

ODCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-7558-1610>

### Бібліографічний опис:

Деркач, О. (2025) Лексичні та стилістичні особливості українського перекладу роману Юріци Павичича «Червона вода». *Слов'янський світ*, 24, 171–190.

Derkach, O. (2025) Lexical and Stylistic Peculiarities of the Ukrainian Translation of the Novel “Red Water” by Jurica Pavičić. *Slavic World*, 24, 171–190.

## ЛЕКСИЧНІ ТА СТИЛІСТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОГО ПЕРЕКЛАДУ РОМАНУ ЮРИЦИ ПАВИЧИЧА «ЧЕРВОНА ВОДА»

### Анотація / Abstract

Стаття присвячена дослідженню лексичних і стилістичних особливостей українського перекладу роману сучасного хорватського письменника Юріци Павичича «Червона вода». **Метою роботи** є виявлення способів відтворення національно-культурної специфіки та індивідуального стилю автора в українському перекладі, а також визначення основних перекладацьких стратегій, що забезпечують адекватність і художню цілісність тексту.

**Актуальність дослідження** зумовлена браком системних праць, присвячених хорватсько-українському перекладознавчому напрямку. На відміну від численних студій, орієнтованих на англomовний чи німецькомовний матеріал, переклад сучасної хорватської прози україн-

ською ще не отримав належного наукового осмислення. Окрім того, існує необхідність глибшого вивчення сучасних хорватсько-українських міжлітературних контактів, зокрема в галузі художнього перекладу. На тлі активізації культурного діалогу між Україною та країнами Центральної й Південно-Східної Європи саме переклад виступає посередником у формуванні спільного європейського культурного простору. Роман Павичича «Червона вода» – один із найпомітніших зразків сучасної хорватської прози, що поєднує соціально-психологічну, детективну й морально-філософську проблематику. Його український переклад відкриває можливість для аналізу не лише мовних і стилістичних прийомів, а й способів трансплантації культурних кодів у новий національний контекст.

У статті проаналізовано ключові аспекти лексичної та стилістичної організації перекладу: передачу культурно маркованої лексики (топонімів, гастрономічних реалій, назв брендів), збереження іншомовних вставок, відтворення антропонімів і національних форм мовлення. Простежено принципи перекладацької стратегії, яка тяжіє до поєднання поміркованої форенізації з елементами адаптації. Збереження хорватських власних назв, етнореалій і лексем з локальним культурним маркуванням забезпечує автентичність тексту, тоді як часткова граматична і стилістична адаптація полегшує рецепцію українським читачем.

Стилістичний аналіз виявив, що український переклад зберігає ритмічність, емоційну стриманість і поліфонічність оригіналу. Короткі фрази, повтори, еліipsis і «затемнення смислу» відтворюють кінематографічну манеру Павичича. Збереження соціолектів і діалектних елементів у межах можливого сприяє автентичності мовного тла. Таким чином, переклад «Червоної води» можна розглядати як зразок збалансованої перекладацької стратегії, яка поєднує лексичну точність і стилістичну адекватність, зберігаючи водночас національний колорит і художній ефект оригіналу. Результати аналізу свідчать, що переклад «Червоної води» демонструє високий рівень професійної майстерності та адекватності. Він може розглядатися як успішний приклад міжслов'янського художнього перекладу, у якому досягається баланс між точністю, стилістичною відповідністю й культурною автентичністю. Праця підкреслює важливість сучасного хорватсько-українського перекладу як складової процесу європейської культурної інтеграції та взаємозбагачення слов'янських літератур.

**Ключові слова:** Юріца Павичич, художній переклад, лексичні особливості, стилістичні особливості, форенізація, хорватсько-український переклад, культура специфіка.

The article is dedicated to the study of the lexical and stylistic features of the Ukrainian translation of the novel “Red Water” by the contemporary Croatian writer Jurica Pavičić. *The aim* of the research is to identify the ways of conveying the national and cultural specificity and the author’s individual style in Ukrainian translation, as well as to determine the main translation strategies that ensure the adequacy and artistic integrity of the text.

*The relevance of the study* is caused by the lack of systematic works devoted to the Croatian–Ukrainian field of translation studies. Unlike numerous research based on English or German materials, the translation of contemporary Croatian prose into Ukrainian has not received sufficient scholarly attention yet. Moreover, there is a need for a deeper investigation of modern Croatian–Ukrainian interliterary contacts, particularly in the field of literary translation. Against the background of the growing cultural dialogue between Ukraine and the countries of Central and South-Eastern Europe, just translation is considered as a mediator in forming a shared European cultural space. Pavičić’s novel “Red Water” is one of the most notable examples of modern Croatian prose, combining social-psychological, detective, and moral-philosophical issues. Its Ukrainian translation provides an opportunity to analyze both linguistic and stylistic techniques and also the ways in which cultural codes are transferred into a new national context.

The main aspects of the lexical and stylistic organization of the translation are analyzed in the article: the rendering of culturally marked vocabulary (toponyms, gastronomic realities, brand names), the preservation of foreign-language insertions, and the reproduction of anthroponyms and national speech forms. The principles of a translation strategy tending to combine moderate foreignization with elements of adaptation, are considered. The preservation of Croatian proper names, ethnorealities and lexemes with local cultural marking ensures the authenticity of the text, while partial grammatical and stylistic adaptation facilitates comprehension for the Ukrainian reader.

The stylistic analysis has shown that the Ukrainian translation retains the rhythm, emotional restraint, and polyphony of the original. Short phrases, repetitions, ellipses, and “semantic obscuration” reproduce Pavičić’s cinematographic style. The retention of sociolects and dialectal elements, as far as possible, contributes to the linguistic authenticity of the translated text. Thus, the translation of “Red Water” can be regarded as an example of a balanced translation strategy combining lexical precision and stylistic adequacy while preserving the national color and artistic impact of the original. The results of the analysis indicate that the Ukrainian version of “Red Water” demonstrates a high level of professional skill and equivalence. It may be

considered as a successful example of inter-Slavic literary translation, where a balance between accuracy, stylistic correspondence, and cultural authenticity is achieved. The importance of modern Croatian–Ukrainian translation as an integral part of the process of European cultural integration and the mutual enrichment of Slavic literatures is emphasized in the work.

**Keywords:** Jurica Pavičić, literary translation, lexical peculiarities, stylistic features, foreignization, Croatian–Ukrainian translation, cultural specificity.

**Вступ.** У сучасному перекладознавстві питання відтворення національно-культурної специфіки тексту набуває особливої актуальності, адже саме художній переклад є одним із провідних каналів міжлітературних і міжкультурних взаємодій. У добу глобалізації та активного діалогу слов'янських культур переклад стає не лише інструментом комунікації, а й чинником формування культурної ідентичності. Тексти сучасної хорватської літератури, завдяки перекладацькій діяльності, активно інтегруються у світовий та український культурний простір, а переклади їх українською мовою відкривають нові горизонти для порівняльного літературознавства.

На окрему увагу заслуговує роман «Crvena voda» (укр. «Червона вода») сучасного хорватського письменника Юріци Павичича, що здобув значний резонанс у хорватській та європейських літературах. «Червона вода» – кримінальний роман, у якому розповідається про зникнення сімнадцятирічної Сільви, а тлом цієї події та її багаторічного розслідування стає тридцятилітня трагічна історія Хорватії, пов'язана з бурхливими політичними подіями – падінням системи, соціальними змінами та війною. Текст роману вирізняється як соціокультурною насиченістю, так і специфікою мовної організації, тому український переклад цього твору найбільше актуалізує проблематику лексичної та стилістичної відповідності.

Актуальність дослідження зумовлена тим, що переклад хорватської літератури українською перебуває на стадії активного розвитку, однак теоретичні й практичні аспекти лек-

сико-стилістичних рішень перекладача ще не були предметом ґрунтовного аналізу. Зокрема, у працях українських перекладознавців переважає увага до перекладу з англійської, німецької та французької мов, тоді як хорватсько-український напрям представлений обмеженим колом досліджень.

**Мета статті** – визначити й охарактеризувати лексичні та стилістичні особливості українського перекладу роману Юріці Павичича «Червона вода», окреслити основні перекладацькі стратегії та проблемні аспекти відтворення хорватського оригіналу.

**Завдання дослідження:**

1. Проаналізувати стан наукової розробки проблеми хорватсько-українського художнього перекладу.

2. Окреслити ключові лексичні труднощі, з якими стикається перекладач роману «Червона вода».

3. Визначити стилістичні домінанти оригіналу та шляхи їхнього відтворення в українському перекладі.

4. З'ясувати роль перекладацьких трансформацій у забезпеченні адекватності та художньої цілісності тексту.

5. Виявити перспективи подальшого розвитку хорватсько-українського перекладознавчого дискурсу.

Отже, стаття має на меті поєднати теоретичний і практичний підхід до проблеми художнього перекладу, демонструючи можливості й обмеження сучасних перекладацьких стратегій у випадку хорватсько-українських міжмовних взаємодій.

**Аналіз джерел і публікацій.** У сучасному перекладознавстві проблеми відтворення лексико-стилістичних особливостей художнього тексту розглядаються в контексті міжкультурної комунікації та когнітивної лінгвістики. Теоретичні підходи до художнього перекладу суттєво оновилися, зокрема завдяки працям Гідеона Турі, Лоуренса Венуті, Андре Лефевра та Мони Бейкер. Ці дослідники наголошують на ролі перекладу як соціокультурного та ідеологічного явища, що виходить за межі простої мовної трансформації [14; 16; 18; 23].

У слов'янському контексті важливими є праці сербських (М. Сібінович) чеських (Н. К. Покорн) та хорватських (Н. Павлович, Г. Антунович) перекладознавців, які розглядають художній переклад у зв'язку з культурною пам'яттю, локальною ідентичністю та національною літературною традицією.

В українському науковому полі останні десятиліття активно розвиваються дослідження, присвячені поетиці перекладу та проблемам адекватності у відтворенні індивідуально-авторського стилю. Скажімо, Л. Коломієць аналізує переклад у межах мовно-стильових вимірів творчого методу перекладача, а також антропоцентричні ідеї в сучасному перекладознавстві [1; 3], О. Чередниченко наголошує на важливості перекладу в контексті культури та ідентичності [8]. Неабияку вагу мають праці, присвячені перекладу, зокрема, сербської художньої літератури, авторства В. Ярмач [10].

Щодо хорватсько-українського перекладу, то він і досі залишається недостатньо вивченим. В українській науці існують окремі дослідження, що стосуються рецепції хорватської літератури в Україні (П. Рудяков, А. Татаренко, О. Дзюба-Погребняк), проте системного аналізу перекладацьких стратегій у художніх текстах хорватських авторів, зокрема Павичича, фактично немає.

Літературознавчі зацікавлення творчістю Юріци Павичича зосереджуються переважно на проблематиці жанрової гібридності, соціальної критики та топосу Далмації в його романах. Утім, відсутність перекладознавчих студій, присвячених українському перекладу роману «Crvena voda», відкриває можливості для нових підходів до аналізу його мовно-стилістичної тканини.

**Основна частина. Лексичні особливості перекладу роману**

*Культурно маркована лексика та топоніміка.* Переклад кримінального роману «Червона вода» Юріци Павичича українською мовою з'явився 2023 року в авторстві Наталії Хороз. Сам роман був написаний 2017 року і швидко здобув

популярність як у Хорватії, так і за кордоном, про що свідчить той факт, що твір здобув французьку нагороду як найкращий перекладений кримінальний роман 2021 року.

Традиційно особливу складність при художньому перекладі становлять реалії, пов'язані з природним середовищем, кліматичними умовами й топонімією. У романі трапляється слово *maeštral* (укр. – містраль), яке позначає типовий для далматинського узбережжя вітер. У перекладі ця лексема відтворена транскрипцією: «приємний містраль з моря» [5, с. 7]. Важливо зазначити, що перекладач не обрав нейтралізований варіант («морський бриз»), а залишив локалізовану форму. Це рішення узгоджується з концепцією «видимості іншої культури» Л. Венуті, який наголошує на необхідності «опору етноцентричним тенденціям» перекладу [23]. У ширшому перекладознавчому контексті йдеться про збереження лексичних культурем, які в українському тексті функціонують як «маркери чужого». Таким чином, перекладачка реалізує стратегію, що дозволяє не тільки передати семантику, а й реконструювати специфіку хорватського геокультурного простору.

***Передача назв брендів і предметів матеріальної культури.*** У романі Павичича чимало деталей побуту 1980–1990-х років, що є знаковими для хорватського соціуму. Наприклад, назва телевізора «El Niš» [5, с. 7] в перекладі збережена без адаптацій. Це типовий приклад ономастичної реалії, яка є не просто назвою бренду, а знаком часу. У перекладознавчій традиції такі випадки належать до категорії «безеквівалентної лексики», і одним із рекомендованих способів їх передачі є транскрипція чи транслітерація. Збереження «El Niš» в українському тексті створює ефект історичної достовірності та соціальної впізнаваності. Подібні стратегії забезпечують «динамічну еквівалентність» у сприйнятті: читач українського перекладу, навіть не знаючи цієї марки, відчуває контекст «старого телевізора», який у тексті має символічний вимір.

**Іншомовні вставки як маркер глобалізації.** У романі з'являється досить багато виразів, які збережені в українському перекладі англійською мовою, а їхнє значення винесено в примітку. Так, наприклад, мова йде про табличку із написом «Keep out» [5, с. 7], що її героїня прикріпила на двері, або ж про брошуру туристичної агенції, у якій рекламний матеріал був написаний англійською мовою: «CROATIA SUMMER 2009» [5, с. 179]; чи цитата з оголошення про продаж будинку головного героя, що його купили голландці: «Vintage house in a scenic historic core» [5, с. 280]. Такий самий перекладацький хід спостерігаємо і поза введенням у текст роману цитат. Скажімо, в уривку «Єдиною ознакою життя в квартирі був screen saver\* на ввімкненому комп'ютері» [5, с. 236] перекладачка навмисне залишає англійську вставку з приміткою «\*Заставка». Це рішення демонструє подвійність перекладацької стратегії: з одного боку, форму збережено (що відповідає принципу «іноземності» тексту), з іншого – забезпечено комунікативну доступність через примітку. У перекладознавстві подібний підхід пояснюють як поєднання форенізації та доместикації (за Л. Венуті). Тобто перекладач свідомо залишає «чужий» елемент, але компенсує його для цільового читача. Цей приклад також ілюструє збереження автентики тексту, яка не лише має культурно-історичну вагу, але й характеризує стилістичну специфіку тексту.

**Гастрономічна лексика як носій культурного коду.** Гастрономічна лексика є одним із пластів так званої безеквівалентної лексики в разі, якщо такі слова позначають специфічні страви національної кухні. У таких випадках перекладачі вдаються до традиційних способів перекладу, як-то транскрипція, транслітерація, описовий чи родо-видовий переклад. Так, наприклад, у тексті роману трапляється назва балканської овочевої ікри з червоного болгарського перцю, яка в перекладі зберігає свою первісну назву – «айвар». У цьому разі перекладачка також виносить значення слова у примітку.

Ілюстративним є і уривок, де один із героїв говорить про спосіб приготування національних страв: «Коли *це* скінчиться, – сказав, – я заїду до тебе, якщо буду десь поруч, на пиріг чи на сач\*, щоб поласувати смачненьким. Побалакати» [5, с. 91]. Ані із самого виразу, ані з контексту не є зрозумілим про що йдеться, оскільки слово «сач» передбачає специфічний спосіб приготування страв, а також збірну назву страв, які готують у такий спосіб. Тому ця лексема відтворена в перекладі українською транслітерацією з приміткою, з якої ми не лише розуміємо значення, але й можемо визначити лексему як безеквівалентну на позначення національно специфічної реалії: «\*Велика металева або керамічна кришка, якою накривають сковорідку зі стравою, що її запікають. На сач насипають попіл або вугілля. Страви, приготовані таким чином, залишаються запашними і соковитими. Тут під поняттям “сач” маються на увазі страви, приготовані у такий спосіб» [5, с. 91].

Це показові способи перекладу етнографізмів, що позначають реалії кулінарної культури. Подібна стратегія відповідає принципу «лексичної консервації» (збереження реалії), яка дозволяє тексту функціонувати як «етнографічне вікно» в іноземну культуру. Збереження гастрономічних реалій у перекладі виконує не лише описову, а й культуротрансляційну функцію. Український читач отримує доступ до семіотичного шару культури, де їжа постає знаком колективної ідентичності.

Але відтворити культурний код покликана лексика не лише з розряду безеквівалентної. Так, наприклад, на початку роману «Червона вода» автор говорить про спогади головної героїні, пов'язані із домашньою вечерею в маленькому далматинському містечку: «Тако počinje prizor koji Vesna pamti. Svi su četvoro u kući, sjede oko stola. Pred njima je večera, a tu je večeru ona skuhala. Pred njima su na stolu lešo fažoleti, kruh i frigane gire» [17, s. 10]. У перекладі цей уривок читаємо: «Так почалася сцена, яку Весна пам'ятала. Всі четверо в хаті, си-

дять довкола столу. Перед ними вечеря, а ту вечерю приготувала вона. Перед ними на столі варена шпарагівка, хліб і пражена смарида» [5, с. 8]. Назва страви «*frigane gire*» відтворена відповідником «пражена смарида», що відображає і продукт (рибу), і спосіб його приготування. Інша страва в оригінальному тексті має назву «*lešo fažoleti*». Лексема «*fažoleti*» відбиває національний культурний і гастрономічний колорит шляхом запозичення слова з італійської мови. У хорватській мові загалом чимало італіанізмів, що зумовлене тривалими історичними, культурними та мовними контактами. В українському ж перекладі ця специфіка втрачається через використання варіанта «шпарагівка», що через свою належність до діалектної лексики та словотвірну модель асоціюється з українським ареалом. Таким чином спостерігаємо явище доместикації в перекладі, що зумовлює втрату національного колориту.

**Антропонімія: транскрипція та збереження національного колориту.** Імена героїв (*Jurica, Mate, Silva, Adrijan*) відтворені як Юріца, Мате, Сільва, Адріян. Це відповідає принципам української орфографії і транскрипції хорватських імен. Однак важливо, що перекладачка не «українізувала» їх (наприклад, *Jurica* → Юрій), а залишила максимально автентичними. У перекладознавстві це відповідає практиці транскрипційної передачі антропонімів, яка сприяє збереженню іншокультурного коду. Така стратегія особливо важлива у творах, де простір і персонажі жорстко прив'язані до певної національної ідентичності. Вона також узгоджується з тенденціями сучасної української перекладацької школи, орієнтованої на мінімізацію асимілятивних спотворень.

Аналіз наведених прикладів показує, що лексична специфіка роману «Червона вода» відтворена в українському перекладі переважно шляхом збереження локальних культурем, що відповідає стратегії форенізації; транскрибування безеквівалентної лексики як способу передачі соціально-істо-

ричного маркера є поширеним інструментом; має місце поєднання збереження та пояснення іншомовних вставок, що забезпечує баланс автентичності та зрозумілості. У контексті перекладознавства ці приклади підтверджують, що переклад роману Ю. Павичича відповідає сучасним тенденціям: прагненню не асимілювати іншомовний текст, а відтворювати його як інший культурний досвід, доступний українському читачеві.

### **Стилістичні особливості перекладу роману**

**Синтаксична організація та ритм прози.** У романі Ю.Павичича відзначаємо кінематографічність стилю: короткі речення, часті повтори, що створюють напружений ритм. В українському перекладі повною мірою збережено цю ритмічність. Наприклад: «Jer, danas zna. Zna ono što tada još nije znala. Zna da je to posljednja večer njihova normelnog zivota.» [17, s. 11]. → «Бо сьогодні знає. Знає те, чого не знала тоді. Знає, що то був останній вечір їхнього нормального життя» [5, с. 8]; «Vratio se u kuhinju. Sjeo je uz kuhinjski stol. A onda je izgovorio tu rečenicu. Izgovorio ju je što mirnije, da ne pobudi još gogu paniku» [17, s. 28]. → «Мате повернувся на кухню. Сів за кухонний стіл. А тоді промовив ту фразу. Промовив її якомога спокійніше, щоб не спровокувати ще більшої паніки». [5, с. 21]. Перекладачка не об'єднала ці фрази в одне складне речення, що могло б відповідати українській синтаксичній нормі, а відтворила їх у тій самій лаконічно-пунктирній манері. Отже, у перекладі збережені не лише стилістичні характеристики оригінального тексту, але й ритміка оповіді, що є виразником психологічної напруги, а форма подачі є настільки ж значущою, як і семантика.

**Передача експресії та емоційного забарвлення.** Стиль роману Юріци Павичича характеризується поєднанням стриманості та прихованої емоційності. Важливим прикладом у цьому сенсі є початок твору, де головна героїня Весна в деталях згадує початок історії, початок трагедії зникнення донь-

ки: «Vesna ne pamti samo vrijeme. Pamti i prostor. Pamti kuću na vrhu Mista, u ulici iza crkve, kuću u kojoj je poživjela najveći dio života» [17, s. 9]. → «Весна не просто пам'ятала час. Пам'ятала і приміщення. Пам'ятала будинок на вершині Міста на вулиці за церквою, будинок, в якому вона прожила більшу частину свого життя» [5, с. 7]. У цьому випадку український переклад не лише зберігає повтори (pamti → пам'ятала; kuću → будинок), але й підсилює контраст через ритмічну симетрію. Таким чином, перекладачка використовує лексичний мінімалізм як інструмент передачі психологічної напруги. У світлі теорії експресивного перекладу це приклад «еквівалентності ефекту», коли мова йде не про буквальну відповідність слів, а відтворення тієї самої емоційної сили.

#### ***Відтворення наративної стратегії «поліфонії голосів».***

Роман Павичича побудований як поліфонічне розслідування: кожен розділ присвячений висвітленню іншого погляду, іншого ракурсу, іншої історії, подекуди ретроспективної. В українському перекладі ця поліфонія збережена завдяки стилістичній диференціації. Наприклад, у монологіх поліцейського простежується лексика професійного жаргону, тоді як у спогадах селян – просторіччя. Це приклад реалізації принципу стилістичної варіативності перекладу. У перекладознавчому плані збереження різних соціолектів особливо важливе для адекватного відтворення «поліфонічної» структури твору. Водночас питання перекладу діалектів набуває значної актуальності. В оригіналі роману натрапляємо на мовлення одного з героїв, яке відображає так званий ікавський діалект, поширений у Центральній Далмації, регіоні, у якому розгортається дія твору. З погляду мови цей діалект характеризується, зокрема, наявністю звука *i* на місці праслов'янського звука \**ě* (ять), на відміну від наявності звуків *ije*, *je* та *e* в літературній мові. Так, скажімо, читаємо: «Vrime nosi svoje – odgovara joj Gorki te nastavlja govoriti sipajući jednu za drugom uhu ugodne fraze. – I on bi to napravija da je živ. Na žive treba mislit.

Na dicu» [17, s. 159]. У літературній хорватській мові, заснованій на ікавському діалекті, слова «vrime» та «dica» мають еквіваленти «vrijeme» та «djeca». Окрім того, діалектною є форма активного дієприкметника «napravija» замість «napravio» та усічений інфінітив «mislit» замість «misлити». Це діалектне мовлення героя, без сумніву, додає національний та регіональний колорит у тексті роману. Однак під час перекладу втрачається, оскільки має фонетичні та граматичні вияви, а не лексичні на рівні діалектизмів: «Життя бере своє, – повторив Горький і продовжив говорити, сиплючи у вухо приємні фрази одну за одною. – Він би теж так зробив, якби був живий. Треба думати про живих. Про дітей» [5, с. 7].

**Мовна економія та «затемнення смислу».** Часто Ю. Павичич використовує еліпсис і стилістичні «затемнення», що вправно передано при перекладі:

«Kad je potpisala, Margita odloži kemijsku i uzdahne. A onda se najednom njezina leđa poviju, a brada joj počne nekontrolirano drhtati. Počela je plakati.

Plakala je prvo tiho, a onda jače, isprekidanim jecajima.

Na koncu je otrla oči i rekla *Oprostite*.

– Oprostite – ponovila je dok ju je obuzimalo novo i novo jecanje. – Oprostite, nije to zbog vas.» [17, s. 159]. →

«Розписавшись, Маргіта відклала кулькову ручку й зітхнула. І тут раптом її спина згорбилася, підборіддя почало неконтрольовано тремтіти. Вона заплакала.

Старенька плакала спершу тихо, тоді голосніше, переривчасто схлипуючи. Нарешті втерла очі й мовила: «Вибачте».

– Вибачте, – повторила вона, поки з неї рвалися нові і нові ридання. – Вибачте, це не через вас» [5, с. 129].

В іншій частині твору можемо виокремити схожий за стилістичним навантаженням фрагмент:

«... – Ja vas pamtim – kaže. – Pamtim *od onda*. Kad ste bili *ono*.

Gorki zastaje, a onda kaže: – I ja vas pamtim. *Od onda*. Kad sam bio *ono*.

– Tko je mogao misliti? – kaže starica.  
– Misliti – što?  
– Sve ovo – odgovori starica. – To da ćete vi biti šta ste sad, a ja šta sam sad» [17, s. 160]. В українському перекладі читаємо:  
«Я вас пам'ятаю, – мовила вона. – Пам'ятаю *відтоді*. Коли ви були *тим*.

Горький зробив паузу, а потім відповів:

– Я теж вас пам'ятаю. *Відтоді*. Коли я був *тим*.

– Хто б міг подумати? – додала стара.

– Подумати про що?

– Про все це, – відповіла стара. – що ви будете тим, ким ви є зараз, а я буду тією, ким є зараз» [5, с. 129].

Перекладачка зберегла повтор і еліптичність синтаксису. Це демонструє стратегію мікроскопічної точності, про яку пише А. Лефевр: перекладач прагне передати не лише смисл, а й відчуття «недоговореності», притаманне оригіналу [16].

Отже, стилістичні особливості перекладу роману «Червона вода» можна узагальнити в кількох аспектах: синтаксична еквівалентність – збереження ритму й пунктирності авторської прози; емоційна відповідність – відтворення психологічної стриманості та прихованої експресії; поліфонічність – збереження стилістичної диференціації мови персонажів; еліптичність і недомовленість – відтворення ефекту «порожнечі» як складника стилю.

Таким чином, переклад роману Павичича українською мовою не лише адекватно відтворює зміст, але й унаочнює провідні стилістичні стратегії сучасної європейської прози. Це дозволяє розглядати його як зразок перекладацької роботи, що відповідає сучасним теоретичним орієнтирам у галузі художнього перекладу.

Аналіз лексичних і стилістичних аспектів перекладу роману Юріці Павичича «Червона вода» українською мовою засвідчує цілісну й послідовну перекладацьку стратегію, зорієн-

товану на збереження автентичності та передачу естетичного впливу оригіналу. На лексичному рівні перекладачка прагнула максимально відтворити культурно марковані елементи, локальні реалії, подані шляхом транскрипції, що дало змогу зберегти національний колорит; власні назви й бренди залишені в первісному вигляді, завдяки чому підкреслено соціально-історичний контекст; іншомовні вставки збережено без перекладу, що відповідає сучасним принципам міжкультурної комунікації; антропоніми передано згідно з українською орфографічною традицією, що забезпечує впізнаваність і правильну фонетичну адаптацію. Такі рішення вписуються в концепцію «видимості іншого» Л. Венуті та свідчать про свідоме прагнення залишити іноземний текст «чужим», не позбавляючи його культурної аури, але водночас роблячи його зрозумілим для українського читача.

На стилістичному рівні перекладачка зберігає кінематографічність і напружений ритм оригіналу, передаючи його короткими фразами та пунктирними синтаксичними структурами, не пристосовуючи їх до більш плавних норм української мови. Емоційна стриманість Павичича, що проявляється в мінімалістичних описах людських трагедій, відтворюється через повтори, паралелізм та економію мовних засобів, чим досягається ефект «еквівалентності впливу». Поліфонічна структура роману, побудована на чергуванні різних наративних «голосів», відтворена через стилістичну варіативність мовлення персонажів. Нарешті, еліптичні конструкції та ефект недомовленості, настільки характерні роману, перекладено точно й виразно, що дозволяє українському реципієнтові відчувати атмосферу невизначеності та втрати.

Отже, переклад роману «Червона вода» можна розглядати як приклад комплексного підходу, у якому поєднано стратегії збереження іншокультурних елементів та прагнення передати емоційно-естетичний вплив оригіналу.

Розглянуті лексична й стилістична площина засвідчують, що український переклад відповідає сучасним перекладознавчим орієнтирам, де ключовим є не тільки зміст, але й форма, ритм і психологічна сила тексту. Це дає підстави вважати переклад роману Ю. Павичича вагомим внеском у розвиток української школи художнього перекладу та відкриває перспективи для подальших досліджень, зокрема в напрямі зіставного аналізу перекладів хорватської прози різних жанрів і стилів.

**Висновки.** Здійснений аналіз лексичних і стилістичних особливостей українського перекладу роману Юріци Павичича «Червона вода» дав змогу простежити закономірності відтворення іншомовного художнього тексту в цільовій культурі. Виявлено, що перекладацька стратегія ґрунтується на поєднанні двох ключових принципів, таких як збереження автентичності вихідного тексту та забезпечення зрозумілості й естетичної адекватності для українського читача. На лексичному рівні це виявляється в збереженні локальних реалій, власних назв, гастрономічних та географічних термінів шляхом транскрипції чи транслітерації, а також у використанні іншомовних вставок без адаптації. На стилістичному рівні переклад демонструє високу точність у відтворенні синтаксичної структури, емоційної стриманості, метафоричної образності, поліфонічності наративу та еліптичності авторського письма.

Наукова новизна роботи полягає в комплексному аналізі перекладу сучасного хорватського роману крізь призму українського перекладознавства, що досі не було системно реалізовано. Отримані результати підтверджують, що переклад роману «Червона вода» відповідає сучасним тенденціям у галузі художнього перекладу, орієнтованим на «еквівалентність ефекту» та збереження іншокультурної специфіки.

Перспективи подальших досліджень убачаємо у кількох напрямках. По-перше, доцільним є розширення корпусу аналізованих текстів за рахунок інших творів сучасної хорват-

ської літератури, перекладених українською, що дозволить простежити сталість або варіативність перекладацьких стратегій. По-друге, варто дослідити рецепцію перекладів хорватської прози в українському літературному контексті, зокрема їхній вплив на формування уявлення про постюгославський культурний простір. По-третє, перспективними є міждисциплінарні дослідження, які поєднують перекладознавчий аналіз із культурологічним та соціолінгвістичним підходами, адже роман Ю. Павичича є не лише літературним твором, а й цінним культурним документом доби.

У підсумку можна констатувати, що український переклад роману «Червона вода» не тільки відкриває українському читачеві складний і багатогранний світ Юріци Павичича, але й збагачує українську перекладацьку традицію, формуючи нові орієнтири у сфері художнього перекладу.

### ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Коломієць Л. Антропоцентричні ідеї в сучасному західному перекладознавстві. *Коломієць Л., Крисаченко В., Митропольський О., Табачковський В. та ін. Антропоцентризм і віталізм: сучасний синтез*. Луцьк, 2000. С. 134–147.

2. Коломієць Л. Концептуально-методологічні засади сучасного українського поетичного перекладу (на матеріалі перекладів з англійської, ірландської та американської поезії). Київ, 2004. 522 с.

3. Коломієць Л. Мовно-стильові виміри творчого методу перекладача: на матеріалі українських перекладів Шекспірових сонетів. *Мовні і концептуальні картини світу : зб. наук. праць*. Київ : Логос, 2000. С. 192–202.

4. Коптілов В. В. Першотвір і переклад: роздуми і спостереження. Київ : Дніпро, 1972. 215 с.

5. Павичич Ю. Червона вода. Роман / пер. з хорватськ. Н. Хороз. Львів : Видавництво Анетти Антоненко, 2023. 228 с.

6. Сибиновић М. Нови живот оригинала. Увод у превођење. Београд : АлтераПросвета, 2009.

7. Чередниченко О. І. Переклад і перекладознавство в незалежній Україні. Підсумки та перспективи. Стиль і переклад. Київ : Київський університет, 2022. Вип. 1 (8). С. 18–81.

8. Чередниченко О. І. Переклад – Культура – Ідентичність. Київ, 2017. 224 с.
9. Чередниченко О. І. Про мову і переклад. Київ : Либідь, 2007. 248 с.
10. Ярмак В. Переклад сербської художньої та наукової літератури в Україні як віддзеркалення сучасних міжслов'янських мовно-культурних контактів. *Мовознавство*. 2024. № 6. С. 43–58. DOI : <https://doi.org/10.33190/0027-2833-339-2024-6-002>.
11. Ярмак В. Художній переклад як чинник культурної інтеграції Сербії та України до Євросоюзу (у контексті творчого застосування теоретичних настанов М. Зерова). *Зборник Магице српске за slavistiku / гл. и одг. ур. К. Ичин*. 2023. Св. 103. С. 149–168.
12. Antunović G., Pavlović N. Dinamika otklona od izvornika tijekom izrade prijevoda. Aktualna istraživanja u primijenjenoj lingvistici / Pon, L., Karabalić, V. I Cimer, S. (ur.). *Osijek* : HDPL. S. 199–214.
13. Baker M. In *Other Words: A Coursebook on Translation*. 2nd ed. London : Routledge, 2011. 352 p. DOI : <https://doi.org/10.4324/9780203832929>.
14. Baker M. *Translation and Conflict: A Narrative Account*. London : Taylor & Francis, 2018. 204 p. DOI : <https://doi.org/10.4324/9780429438240>.
15. Čutura V. *Fenomenologija zločina u hrvatskome kriminalističkom romanu*. Doktorski rad. Zagreb, 2018. 223 s.
16. Lefevere A. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London : Routledge, 1992. 226 p.
17. Pavičić J. *Crvena voda*. Zagreb : ProfilKnjiga, 2017. 328 s.
18. Pavlović N. *Uvod u teorije prevođenja*. Zagreb, 2015. 353 s.
19. Pokorn N. K. (Post)communist censorship in translation: religion as a taboo. *Tradition Versus Modernity: From the Classic Period of the Prague School to Translation Studies at the beginning of the 21st century / Králová, J. I Jettmarová, Z. (ur.)*. Praha : Univerzita Karlova v Praze, 2008. S. 175–185.
20. Toury G. *Descriptive Translation Studies – and Beyond*. Amsterdam : John Benjamins, 2012. 328 p. DOI : <https://doi.org/10.1075/btl.100>.
21. Venuti L. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London : Taylor & Francis, 2017. 320 p. DOI : <https://doi.org/10.4324/9781315098746>.
22. Venuti L. *The Translation Studies Reader*. London : Routledge, 2000.
23. Venuti L. *Translation Changes Everything: Theory and Practice*. London : Routledge, 2013. DOI : <https://doi.org/10.4324/9780203074428>.

## REFERENCES

1. KOLOMIIETS, Lada. Anthropocentric Ideas in Contemporary Western Translation Studies. In: Lada KOLOMIIETS, Valentyn KRYSAHENKO, Olek-

sii MYTROPOLSKYI, Vitalii TABACHKOVSKYI, et al. *Anthropocentrism and Vitalism: Contemporary Synthesis*. Lutsk, 2000, pp. 134–147 [in Ukrainian].

2. KOLOMIIETS, Lada. *Conceptual and Methodological Foundations of Contemporary Ukrainian Poetic Translation (Based on Translations from English, Irish and American Poetry)*. Kyiv, 2004, 522 pp. [in Ukrainian].

3. KOLOMIIETS, Lada. Linguistic and Stylistic Dimensions of the Translator's Creative Method: Based on Ukrainian Translations of Shakespeare's Sonnets. *Linguistic and Conceptual Pictures of the World: Collected Scientific Works*. Kyiv: Logos, 2000, pp. 192–202 [in Ukrainian].

4. KOPTILOV, Vasyl. *The Original and the Translation: Reflections and Observations*. Kyiv: Dnipro, 1972, 215 pp. [in Ukrainian].

5. PAVIČIĆ, Jurica. *Red Water*. Novel. Translated from Croatian by Nataliia KHOROZ. Lviv: Anetta Anntonenko Publishers, 2023, 228 pp. [in Ukrainian].

6. SIBINOVIĆ, Miodrag. *The New Life of the Original. An Introduction to Translation*. Belgrade: AlteraProsveta, 2009 [in Serbian].

7. CHEREDNYCHENKO, Oleksandr. *Translation and Translation Studies in Independent Ukraine. Results and Prospects. Style and Translation*. Kyiv: Publishing and Printing Center “Kyiv University”, 2022, vol. 1 (8), pp. 18–81 [in Ukrainian].

8. CHEREDNYCHENKO, Oleksandr. *Translation – Culture – Identity*. Kyiv, 2017, 224 pp. [in Ukrainian].

9. CHEREDNYCHENKO, Oleksandr. *On Language and Translation*. Kyiv: Lybid, 2007, 248 pp. [in Ukrainian].

10. YARMAK, Veronika. Translation of Serbian Literary and Scholarly Works in Ukraine as a Reflection of Contemporary Interslavic Linguistic and Cultural Contacts. *Linguistics*, 2024, no. 6, pp. 43–58. DOI: <https://doi.org/10.33190/0027-2833-339-2024-6-002>. [in Ukrainian].

11. YARMAK, Veronika. Literary Translation as a Factor of Cultural Integration of Serbia and Ukraine into the European Union (In the Context of Creative Application of M. Zerov's Theoretical Principles). In: Kornelija ICIN, ed. *Proceedings of the Matica Srpska for Slavic Studies*, 2023, vol. 103, pp. 149–168 [in Ukrainian].

12. ANTUNOVIĆ, G., N. PAVLOVIĆ. Dinamika otklona od izvornika tijekom izrade prijevoda [The Dynamics of Deviation from the Original during the Translation Process]. In: Leonard PON, Vladimir KARABALIĆ, Sanja CIMER, eds. *Aktualna istraživanja u primijenjenoj lingvistici [Current Research in Applied Linguistics]*. Osijek: HDPL, pp. 199–214 [in Croatian].

13. BAKER, Mona. *In Other Words: A Coursebook on Translation*. 2nd ed. London: Routledge, 2011, 352 pp. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203832929>. [in English].

14. BAKER, Mona. *Translation and Conflict: A Narrative Account*. London: Taylor & Francis, 2018, 204 pp. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429438240>. [in English].

15. ČUTURA, Vladan. *Fenomenologija zločina u hrvatskome kriminalističkom romanu. Doktorski rad. [Phenomenology of Crime in the Croatian Crime Novels. Doctoral Thesis]*. Zagreb, 2018, 223 pp. [in Croatian].

16. LEFEVERE, André. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge, 1992, 226 pp. [in English].

17. PAVIČIĆ, Jurica. *Crvena voda [Red Water]*. Zagreb: ProfilKnjiga [Profile Book], 2017, 328 pp. [in Croatian].

18. PAVLOVIĆ, Nataša. *Uvod u teorije prevođenja [Introduction to Translation Theories]*. Zagreb, 2015, 353 pp. [in Croatian].

19. POKORN, Nike. K. (Post)communist censorship in translation: religion as a taboo. In: Jana KRÁLOVÁ, Zuzana JETTMAROVÁ, eds. *Tradition Versus Modernity: From the Classic Period of the Prague School to Translation Studies at the Beginning of the 21st Century*. Praha [Prague]: Univerzita Karlova v Praze [Charles University in Prague], 2008, pp. 175–185 [in Czech].

20. TOURY, Gideon. *Descriptive Translation Studies – and Beyond*. Amsterdam: John Benjamins, 2012, 328 pp. DOI: <https://doi.org/10.1075/btl.100>. [in English].

21. VENUTI, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London: Talor & Francis, 2017, 320 pp. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315098746> [in English].

22. VENUTI, Lawrence. *The Translation Studies Reader*. London: Routledge, 2000, 539 pp. [in English].

23. VENUTI, Lawrence. *Translation Changes Everything: Theory and Practice*. London: Routledge, 2013, 278 pp. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203074428>. [in English].

### **Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 07.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025

УДК 398.21:001.891Мазон](477.7)(496.5)

DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.191>

**КАБАКОВА ГАЛИНА**

докторка філологічних наук, докторка антропології, професорка кафедри славістики Сорбоннського університету (Париж, Франція).

ORSID ID: 0009-0005-7384-0662

**KABAKOVA GALINA**

Docteur en philologie, docteur en anthropologie, professeur au département d'études slaves de la Sorbonne Université (Paris, France).

ORSID ID: 0009-0005-7384-0662

**KABAKOVA GALINA**

a Doctor of Philology, a Doctor of Anthropology, a professor at the Department of Slavic Studies of the Sorbonne University (Paris, France).

ORSID ID: 0009-0005-7384-0662

**Бібліографічний опис:**

Кабакова, Г. (2025) Андре Мазон і македонські казки. *Слов'янський світ*, 24, 191–207.

Kabakova, G. (2025) d'André Mazon et les contes macédoniens. *Monde slave*, 24, 191–207.

Kabakova, G. (2025) André Mazon and Macedonian Tales. *Slavic World*, 24, 191–207.

## D'ANDRE MAZON ET LES CONTES MACEDONIENS

### **Анотація / Abstract**

«Слов'янські казки з Південно-Західної Македонії» (1923) Андре Мазона були першим виданням Інституту славістики, заснованого того самого року, а згодом було опубліковано іншу його збірку – «Слов'янські документи, казки та пісні з Південної Албанії» (1936). Збирання та публікація казок є маловивченою межею творчості видатного філолога. На основі документів, що зберігаються в архівах Інституту славістики та департаменту Шер, ми аналізуємо обставини

та принципи публікації усних текстів македонськими діалектами, а також рецепцію першої антології, її науковий та політичний резонанс.

**Ключові слова:** Андре Мазон, македонські казки, «Слов'янські казки з Південно-Західної Македонії», «Славістичні документи, казки та пісні з Південної Албанії».

*Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale* (1923) d'André Mazon fut la première publication de l'Institut d'études slaves fondé la même année, suivie d'une autre: *Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud* (1936). La collecte et la publication des contes représentent une facette peu explorée de l'illustre philologue. A partir des fonds d'archives de l'Institut d'études slaves et des Archives départementales du Cher, nous analysons les circonstances et les principes de publication des textes oraux recueillis en dialectes macédoniens ainsi que la réception de la première anthologie et sa résonance scientifique et politique.

**Mots clés:** André Mazon, Contes macédoniens, "Contes slaves du sud-ouest de la Macédoine", "Documents, contes et chansons slaves du sud de l'Albanie".

André Mazon's "Slavic Fairy Tales from Southwestern Macedonia" (1923) is the first edition of the Institute of Slavic Studies, founded that same year. Another collection has been published later named "Slavic Documents, Fairy Tales and Songs from Southern Albania" (1936). The collection and publication of the fairy tales is a little-studied aspect of the outstanding philologist's heritage. We are analyzing the circumstances and principles of publishing of oral texts in Macedonian dialects, as well as the reception of the first anthology, its scientific and political resonance, after the documents stored in the archives of the Institute of Slavic Studies and the Cher Department.

**Keywords:** André Mazon, Macedonian fairy tales, "Slavic Fairy Tales from Southwestern Macedonia", "Slavic Documents, Fairy Tales and Songs from Southern Albania".

**Introduction.** Linguiste, spécialiste de la littérature et du folklore russes, André Mazon (1881–1967) était un slaviste universaliste qui franchissait sans crainte les frontières des disciplines. De nombreuses facettes de sa vie et de son œuvre ont fait l'objet d'études récentes. Pourtant un aspect de ses activités reste encore dans l'ombre. Il s'agit de l'homme de terrain, explorateur

des dialectes macédoniens mal connus à l'époque et du folklore avec une attention toute particulière portée aux contes et aux chansons. Ce folklore enregistré en dialectes a été publié en deux recueils : *Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale* (1923) et *Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud* (1936), d'ailleurs, les seules anthologies de contes publiées par l'Institut d'études slaves. Penchons-nous d'abord sur le contenu des recueils et des conditions des collectes, avant d'aborder la réception de ces publications.

**La partie principale.** Il s'agit de deux terrains éloignés l'un de l'autre d'une centaine de kilomètres seulement mais différents par leur statut. Le premier, depuis 1912, se situe dans la Macédoine occidentale de la Grèce aux environs de la ville de Florina (Lérin en macédonien) et fait partie du continuum des parlers macédoniens ; le second, en Albanie du Sud, est limité à deux villages enclavés, Bobošćica et Drenoviane, dans un environnement albanophone. Dans les deux cas il s'agit des dialectes sud-occidentaux du macédonien. Dans les publications de 1923 et 1936 les deux collectes sont précédées d'une grammaire très complète. Le deuxième ouvrage est accompagné d'un lexique.

Les conditions des collectes sont tout aussi différentes. Comme l'évoque de façon évasive André Mazon dans son avant-propos de *Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale*, "Appelé par les circonstances à résider à Lérin (Florina) durant près de dix mois (de la fin d'octobre 1916 à la fin d'août 1917), j'ai utilisé quelques heures de loisir à étudier l'un des représentants du groupe que l'on appelle communément le parler de la région de Lérin (Lérinsko)" [10, p. 1]. La collecte initiale sera complétée par un séjour de deux mois en 1920 dans la même région et la région limitrophe de Kostur (Kastoria en grec). Dans les deux cas il est question d'un même parler, appelé parler Lérin-Kostur (Lérinsko-Kostursko) ou "bulgare occidentale", d'après Mazon. Sa deuxième grande collecte a été réalisée en 1933 lors d'un séjour de deux mois et complétée d'enregistrements à Bucarest en 1934

auprès de la colonie boboštine et ensuite à Paris, auprès d'un étudiant et locuteur du parler, Sótir Kuněška (Tírka), et du poète roumain Victor Eftimiu (1889–1972).

Revenons aux circonstances évoquées par Mazon. En octobre 1914, André Mazon, pourtant réformé définitivement, insiste pour contracter un engagement volontaire. Il finit par être affecté à l'armée de mer comme interprète, et entre janvier et octobre 1915, il reste à bord du cuirassé France. Quelques missions en Serbie, Monténégro et Grèce le sauvent d'un ennui profond. En novembre 1915, il est affecté à l'armée du général Sarail et du mai 1916 et jusqu'au 17 août 1917 il est détaché comme interprète, au 2<sup>e</sup> bureau de l'Armée d'Orient. Il se spécialise en renseignement militaire mais la routine provoque à nouveau l'ennui, interrompu par deux voyages au monastère du Zograf au Mont Athos, où il se rend en mission secrète sous le nom de professeur Auguste André en mars 1916 et en janvier 1917[18].

Les archives départementales du Cher contiennent les pièces établies par Mazon et par ses collaborateurs lors des années de guerre, tels que la description des tombes rupestres découvertes à Lérin, des éléments statistiques concernant les villages alentour (AD Cher, f. Mazon. 55J23). C'est la distribution linguistique et confessionnelle qui intéresse les militaires. Les textes de Mazon nous renseignent sur sa méthodologie d'enquête. Il cherche pour les besoins d'une étude linguistique avant tout, folkloristique ensuite, des locuteurs qui ne subissent pas d'"influences extérieures" ce qui sous-entend pas de contacts avec des locuteurs d'un autre parler et pas d'enseignement dispensé à l'école [10, p. 10–11]. Le portrait-type idéal est un paysan d'un certain âge, analphabète qui n'a jamais quitté son village. Pour le parler de Lérin, le terrain idéal fut le petit village de Gorno Neolani, à trois kilomètres au sud de la ville. A titre comparatif, les entretiens ont également été menés à Lérin même et dans six autres villages un peu plus éloignés.

L'essentiel des contes et légendes (26 sur 41) a été enregistré en deux missions à Neolani auprès d'un conteur octogénaire, dedo

Jovan Dzikof, illettré. Dans d'autres localités, ce sont également des personnes âgées, de 60 à 80 ans et plus, qui ont été mises à contribution.

La deuxième enquête, en Albanie du Sud, a demandé des ajustements quant à la sélection de conteurs. On peut dire que le regard de Mazon évolue et c'est la collecte des contes qui l'intéresse davantage. Il affine sa méthodologie en prêtant attention à la personnalité du conteur : ses qualités du contage, le volume de sa mémoire, les conditions de l'apprentissage et de la transmission. La situation géographique de Bobošćica est si particulière que le critère de l'illettrisme perd ici sa pertinence, le parler bobostine, ou comme l'appellent ses locuteurs *jeziko kaj nas* ("la langue de ceux qui parlent comme nous"), représente la langue familiale, quotidienne, à l'époque utilisée par tout le monde et aujourd'hui en voie d'extinction [11, p. 1]. Mais tout le monde était bilingue voire polyglotte: ils parlaient aussi l'albanais, le grec s'ils avaient fréquenté l'école, le roumain pour ceux allés en Roumanie pour faire des affaires.

Mazon, guidé par son entreprise folkloristique, mène son enquête à l'intérieur des familles, avant tout celle de Milecov, dont les aïeux, déjà décédés à l'époque, disposaient d'une solide réputation de conteurs. Là aussi, comme lors de la première enquête, une conteuse, Katelina Germanova, petite-fille des conteurs de référence, qui fournit la bonne moitié du corpus collecté (35 textes sur 62) [11, p. 151]. Ici les femmes sont largement majoritaires : 6 sur 9. Le plus jeune des conteurs est âgé de 55 ans. La plupart des conteurs ont appris leurs contes dans le réseau familial, seul Vaso Gogof les a entendus lors de soirées d'hiver dans le milieu des charbonniers en Grèce, où il a fait plusieurs séjours en tant que saisonnier [11, p. 324].

Dans le deuxième ouvrage, un corpus de 29 chansons accompagne le corpus de contes. Mazon fait appel à une technique de pointe: huit de ces chansons ont été enregistrées avec un appareil

Edison portatif, et 7 avec un appareil permettant l'enregistrement immédiat sur disque.

La publication de contes est bilingue en regard, tandis que les chansons sont éditées en patois avec la traduction ou le résumé prosaïque. Les deux collectes contiennent des commentaires extrêmement fouillés avec des parallèles balkaniques, slaves, latins, orientaux, etc. Notons, que pour la partie folklorique, Mazon est aidé par son épouse Jeanne Roche-Mazon (1885–1953), passionnée des contes et elle-même auteur de contes d'inspiration populaire.

Le premier ouvrage est accompagné d'une "table analytique" avec des personnages et des motifs qui apparaissent dans les contes. Notons en passant que Mazon ne recourt pas à l'indexation d'après la classification d'Arne (1910) ou d'Arne-Thompson (1928).

Les corpus sont extrêmement variés, on y trouve des contes merveilleux, des contes d'animaux, des contes-nouvelles. Le premier recueil comporte également un bon nombre de contes étiologiques que Mazon taxe de mythes, de légendes religieuses et historiques et de facéties. L'Index des contes bulgares [6] qui tient contes des contes macédoniens que les auteurs considèrent comme bulgares (on reviendra au point de vue de Mazon sur le sujet) permet de se faire l'idée de l'originalité des collectes de Mazon. Certains contes tels que "Les heures du Seigneur", "La femme curieuse" ou "Une entrée en matière" sont des versions uniques, d'autres ne comptent qu'une version parallèle, parfois enregistrée bien plus tard. Enfin, les troisièmes sont largement diffusés dans les aires macédonienne et bulgare.

Ces collectes ainsi que les grammaires qui les accompagnent sont aujourd'hui considérées comme des références classiques pour les études slaves et balkaniques. Pourtant, la parution de la première a provoqué une sorte de tsunami qui dépassait largement le domaine philologique (on sait que l'ouvrage de Mazon sur *Slovo* vingt ans plus tard fera encore plus de ravages) et a frôlé l'incident

diplomatique. Les archives de l'IES gardent la correspondance et le dossier de presse qui font état des réactions extrêmement vives et contrastées (IES, f. Mazon. B. 15).

Le ton est donné par la lettre en date du 9 janvier 1924 de Tihomir Đorđević (1868–1944), grand ethnologue serbe, adressée à André Vaillant (1890–1977), collègue-linguiste de Mazon:

“Des éditions de l'Institut d'études slaves je n'ai reçu que le livre de M. Mazon: Contes slaves, et je suis entré dans une colère terrible en le lisant. Ainsi, même la science ne peut pas être à l'abri de la propagande bulgare. Pourquoi M. Mazon s'est-il laissé égarer par les Bulgares? Il ne sait donc pas que rien n'est saint pour eux, pas même la science, et qu'ils crucifiraient (sic) Dieu lui-même. Pourquoi n'a-t-il pas dit les choses comme elles sont? Quels sont ces Bulgares de Macédoine sud-occidentale ? Etait-il dans son bon sens, quand il a cru aux Bulgares? – J'éprouve encore plus de peine pour vous. Puisque vous avez examiné le travail de M. Mazon en manuscrit, pourquoi ne lui avez-vous pas dit quelle est la situation réelle en Macédoine et pourquoi n'avez-vous pas appelé son attention sur ce que sont les Bulgares pour qu'il se garde d'eux et de leurs conseils comme du feu? Ils lui ont apporté une honte dont toute sa vie il ne pourra se laver. Il aurait mieux fait de rester dans la science pure, car elle seule donne aux savants le renom et l'honneur.

Mais laissons cela: que chacun agisse comme il l'entend, mais si l'Institut continue de la sorte, il n'ira pas loin” (IES, f. Mazon. B. 15).

Đorđević ne se limite pas à exprimer sa colère dans cette correspondance privée, il le fait également publiquement lors d'une réunion de la Société de la langue et littérature serbe dont le compte-rendu détaillé est publié dans le journal *Politika* du 12.12.23 sous le titre évocateur “Deux livres contre nous”. Il reproche à Mazon de ne pas être spécialiste du folklore ni de la philologie yougoslave et de s'être entouré de mauvais

conseillers : André Vaillant, Antoine Meillet (1866–1936), Jiří Polívka (1858–1933) et surtout deux Bulgares: Jordan Ivanov (1872–1947), historien et folkloriste, professeur à l’Université de Sofia, et “un certain Sofronie Tchavdarov”. D’ailleurs, Sofroni Čavdarov ou Sofronius de Tarnovo (1888–1961), hiéromoine et plus tard métropolitain de Tarnovo, était stagiaire à l’Université de Strasbourg au moment de la rédaction du livre de Mazon. Rappelons que Mazon était professeur à l’Université de Strasbourg (1919–1924) avant d’être nommé au Collège de France.

Durant cette réunion, Đorđević caractérise Mazon comme bulgarophile et attribue l’initiative de la publication inaugurale de l’IES, “l’ouvrage qui défend leur thèse” aux Bulgares. La surenchère se poursuit. L’historien Grgur Jakšić (1871–1955), professeur à l’Université de Belgrade, accuse Mazon d’être un “faux savant” ou charlatan (*nadriknjiga*) et “l’homme de la Bulgarie”. Ces accusations s’appuient sur les conclusions de Mazon quant à la nature linguistique des parlers étudiés, mais font aussi probablement référence au fait que le chercheur avait prévu une longue mission en Bulgarie à l’été 1914, abrégée en raison de la guerre. Enfin, le dialectologue Miloš Ivković (1880–1950) prend la parole pour démolir l’argumentation linguistique de Mazon et conclure à ce que les parlers étudiés ne sont pas bulgares mais “nettement serbes”. L’indignation s’exprime également dans un autre registre : comment est-il possible que l’Institut publie un livre anti-serbe tout en touchant une subvention de la part de la Yougoslavie? [2, c. 3].

Le “scandale” prend de l’ampleur. Aleksandar Arnautović (1888–1982), fonctionnaire à la légation du Royaume des Serbes, Croates et Slovènes en France et secrétaire de la section yougoslave de l’IES, essaie d’amplifier la controverse et de provoquer des démarches à Paris. Il prétend dans une lettre adressée à A. Mazon du 20 décembre 1923 que les collègues serbes lui conseillent (leurs conseils sont de véritables sommations) d’abandonner l’Institut

avec éclat, en signe de protestation “contre la bulgarophilie de M. Mazon” et que les étudiants serbes accueillis à Paris sont également sur le point de quitter l’Institut et que les associations d’étudiants en Serbie préparent des protestations pour les envoyer aux institutions universitaires en France. Et que lui passe son temps à écrire à droite et à gauche pour calmer les esprits (IES, f. Mazon. B. 15).

André Vaillant échange avec Mazon au sujet du “scandale” dans son courrier non daté de décembre et tient à le rassurer. Il indique que l’article de la *Politika* est un fait isolé “et s’il y a scandale, comme le veut Arnautović, il est limité au monde spécial des professionnels de la propagande serbe”. On peut donc les ignorer. Les étudiants serbes à Paris, assure-t-il ensuite, pour “la plupart, à parler franc, sont complètement indifférents à ces questions, mais que les autres ont toute sympathie pour l’Institut, et envisagent comme monstrueuse l’idée de le quitter ou de manifester contre un de ses membres” (IES, f. Mazon. B. 15). Il évoque également le contexte politique de cette affaire : à Belgrade, les autorités sont en train de se pencher sur la subvention de l’Institut. La subvention et son montant intéressent tout le monde. Le journal macédonien *Nezavisimaja Makednoija* du 25 janvier 1924 indique un montant de 25 000 francs. Arnautović dans sa traduction dactylographiée de l’article serbe conservée dans les archives de Mazon à l’IES “force le trait” : si l’auteur de l’article en citant Đorđević évoque l’Institut “que nous aussi payons avec notre argent” (који плаћамо и ми својим новцем), Arnautović le traduit “que nous subventionnons de notre argent”, comme si les Serbes étaient les seuls pourvoyeurs de fonds.

La conviction de Mazon quant à la nature linguistique du dialecte étudié l’anime également lorsqu’il est amené lors de son service à faire des comptes rendus de livres consacrés aux Balkans. Ainsi, il rédige une recension incendiaire de l’ouvrage *La Bulgarie: ses ambitions et ses trahisons* publié en 1915 à Nis et édité la

même année en français par Albin Michel. L'ouvrage, paru sous le pseudonyme Balcanicus, est rédigé par Stojan M. Protić (1857–1923), l'un des fondateurs du Parti radical de Serbie, ministre de l'intérieur (en 1914) et qui va participer activement à la création en 1918 du Royaume des Serbes, Croates et Slovènes (plus tard la Yougoslavie). Mazon s'attache à démontrer l'argumentation bancal de l'auteur de l'appartenance historique de la Macédoine à la Serbie. Il évoque entre autres les arguments linguistiques passés sous silence par Balcanicus qui contredisent cette "propagande" (AD Cher, f. Mazon. 55J22).

Les recensions de l'ouvrage de 1923 dans la presse internationale sont particulièrement nombreuses. La majorité porte logiquement sur des questions linguistiques. De manière prévisible, certains experts serbes, tel Vasili Đerić qui n'est pas un linguiste, sont assez critiques et essaient de démontrer les faiblesses de Mazon dans l'attribution des parlers étudiés au bulgare et sont plus cléments à la partie folklorique [7]. Tandis que d'autres, comme Aleksandar Belić (1876–1960), l'éditeur de *Južnoslovenski filolog*, ne remet pas en cause le caractère macédonien du parler analysé [1].

D'ailleurs, la question macédonienne s'impose de manière prévisible dans les discussions autour du livre. Ainsi, le grand linguiste bulgare, professeur Stefan Mladenov (1880–1963), en anticipant la parution du livre fait part de ses craintes dans le courrier adressé à Mazon le 7 mai 1923 :

“Но встает вопрос: не встретит ли возражений широкое понимание болгарской лингвистической группы, группы болгарско-македонской. Я знаю, что для вас говоры южной и средней Македонии – говоры болгарские. Вы мне сообщаете<sup>1</sup>: “Je prépare pour l'impression les textes bulgares que j'ai notés

---

<sup>1</sup> “Mais une question se pose: la compréhension large du groupe linguistique bulgare, groupe bulgaro-macédonien ne soulèvera-t-elle pas des objections? Je sais que pour vous les parlers de la Macédoine sud et moyenne sont des parlers bulgares. Vous m'informez”

autrefois dans les régions de Lerin et de Kostur: c'est vous dire qu'avec grand plaisir je suis adonné pour quelque temps à votre langue et à votre folklore". Сердечное спасибо за эти слова"<sup>2</sup> (IES, f. Mazon. B. 15).

D'ailleurs, Mazon lui-même utilise les termes *macédonien* et *bulgare* comme synonymes. Le livre s'ouvre par cette phrase "Les parlers bulgares vivants de la Macédoine sud-occidentale ne sont connus jusqu'à ce jour que par quelques textes populaires notés de-ci de-là" [10, p. 1]. Plus loin, il écrit : "le "macédonien" c'est-à-dire le bulgare n'en reste pas moins pour eux la langue de la maison" [10, p. 7]. Dans le second ouvrage *macédonien* est utilisé pour désigner le parler étudié, mais qui fait partie de l'ensemble plus vaste du "domaine bulgare" ou du "domaine bulgare occidental" [11, p. 25, 39].

C'est cette spécificité du statut du macédonien qui attire l'attention des slavistes. Par exemple, dans sa lettre du 13 novembre 1923 Léon Lamouche (1860–1945), grand diplomate et linguiste français, spécialiste de la Bulgarie et des Balkans en général et, dès 1920, consul général honoraire de Bulgarie, en soulignant l'importance de l'étude du macédonien pour les slavistes émet "un regret, en voyant que le mot bulgare ne figure pas dans le titre. Il y a des gens qui s'occupent des affaires balkaniques, mais qui peu compétents en matière linguistique, ne verront de votre livre que la couverture" (IES, f. Mazon. B. 15).

Dans leur grande majorité, les comptes rendus sont rédigés par des linguistes et abordent donc les questions de la langue. Stefan Mladenov, déjà cité, va publier une analyse fondamentale de 23 pages en bulgare dans *Makedonski pregled* [13] et sa version plus courte en allemand dans *Zeitschrift für slavische Philologie* de Max Vasmer [12]. Cet article est un aperçu engagé d'études consacrées aux dialectes macédoniens parues à ce jour, où il règle ses comptes avec Meillet, auteur de l'ouvrage *Les langues dans l'Europe nouvelle*

<sup>2</sup> "Grand merci pour ces paroles".

(1918) qu'il trouve "plein de serbophilie irréfléchie" [13, p. 107]. Tout en faisant la part belle à l'analyse linguistique, Mladenov souligne la qualité des traductions des textes folkloriques qui rendent bien les mots grossiers propres au langage populaire mais note aussi quelques inexactitudes [13, p. 123].

Certains soulignent le fait que Mazon, dans ses commentaires sémantiques, tient compte du contexte social et culturel pour expliquer l'évolution sémantique. Ainsi, en commentant le verbe *pea* "lire, chanter" il explique la polysémie par le fait que le prêtre est un seul homme instruit du village et "la notion de lecture était confondue avec celle de chant de l'église ou tout au moins de déclamation" [10, p. 67]. Mazon souligne le caractère balkanique de ce sémantisme, car on le retrouve dans le grec, l'albanais et le turc. Et, ajoutent Tache Papahagi (1892–1977) et Afanasii Seliščev (1886–1942), dans l'aroumain [3, p. 362].

On trouve aussi des philologues qui apprécient à leur juste valeur les collectes présentées et les commentaires détaillés qui les accompagnent. Marcel Cohen (1884–1974), par exemple, souligne l'apport considérable de Mazon dans la présentation de l'"acclimatation de certains thèmes orientaux sur le sol européen" [5, p. 379]. Ils soulignent aussi une grande diversité de personnages et d'histoires dans les textes publiés (que Margaret M. Hardie dans la revue *Man* taxe de "usual folklore salad of events and dates" [8, p. 78]) et la particularité – qui de notre avis caractérise d'autres traditions – d'ancrer le récit dans la vie locale. Les critiques suggèrent des parallèles balkaniques, notamment aroumains et des pistes restant à explorer : les contes arabes et turcs.

Parmi les textes publiés, ce sont les légendes religieuses déclinant les motifs de la Bible populaire traduites et commentées par Mazon qui suscitent le plus de curiosité auprès des folkloristes non slavissants [9, p. 293–294; 17, p. 190].

La plupart des critiques expriment leur profonde satisfaction de découvrir un corpus méconnu. En même temps, la décision de Mazon de renoncer aux chansons “comme trop voyageuses et par là même peu caractéristiques d’une région déterminée”, est contestée par certains, tels que Tache Papahagi, le grand spécialiste du folklore et de la langue aroumains. Les arguments identitaires d’un homme qui connaît par sa propre expérience la situation d’une population minoritaire (“subjugée” dans sa terminologie) méritent d’être cités: “<...> un peuple et d’autant plus une partie subjuguée d’une nation – qui n’a pas pour alimenter son être ethnique une production poétique nationale propre à lui perd son caractère ethnique et se dénationalise ; un peuple en ne possédant pas le folklore dans lequel se reflète tout le complexe de sa propre vie nationale et contraint de recourir à la production poétique d’un élément ethnique hétérogène avec lequel il vit ensemble et c’est le premier pas décisif vers la dénationalisation. Mais il y a mieux : des cas pareils de dénationalisation sont constatés même chez les éléments ethniques qui possèdent un folklore poétique propre [il parle probablement des Aroumains. – G. K.] et qui s’assimilent quand même au peuple voisin qui a un folklore poétique supérieur comme quantité et comme qualité. Par conséquent, dans l’actuelle situation politique des Bulgares de la Macédoine annexée par les Serbes et les Grecs, cette partie de folklore aurait eu son sens et son importance spéciale dans une telle publication” [14, p. 344–345].

**Conclusion.** Cette lacune sera en partie comblée dans le second recueil de Mazon qui, curieusement, n’a pas eu d’échos critiques aussi nombreux et retentissants que le premier. Nous connaissons ceux de André Vaillant (1936) et de Georg Stadtmüller (1938). Probablement, à la différence du premier, il n’a pas été happé par la géopolitique.

## SOURCES ET LITTÉRATURE

1. Белић А. ANDRÉ MAZON, professeur a la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale (CR). *Јужнословенски Филолог*. 1924. Књ. 4. С. 228–234.
2. Две књиге против нас. *Политика*. Београд. 12.12.1923. С. 3–4.
3. Селищев А. Новый сборник по диалектологии и фольклору. *Slavia. Časopis po slovanskou filologii*. 1925. Roč. 4. Seš. 2. S. 350–364.
4. Archives départementales et patrimoine du Cher, Bourges. Fonds André Mazon (Armée Française d'Orient). Sous-série 55 J. (2Institut d'études slaves, Paris. Fonds Andre Mazon. Boite 15).
5. Cohen M. André Mazon. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale (CR). *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*. 1924. Vol. 5. N° 20. P. 379–380.
6. Daskalova Perkowski L., Dobрева D., Koceva J., Miceva E. Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen. *FF communications*. Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 1995. Vol. 257.
7. Djerić V. André Mazon. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale (CR). *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*. 1923. Књ. 3. С. 308–317.
8. Hardie M. M. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale par André Mazon (CR). *Man: A Monthly Record of Anthropological Science*. 1924. Vol. 15. P. 77–78.
9. Krappe A. H. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale (CR). *Folk-lore. A quarterly review of Myth, Tradition, Institution, and Custom*. 1924. Vol. 35. N°3. P. 293–296.
10. Mazon A. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale. Etudes Linguistique; Textes et Traduction; Notes de Folklore. *Travaux publiés par l'Institut d'études slaves*. 1. Paris : Honore Champion, 1923.
11. Mazon A. Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud. *Bibliothèque d'études balkaniques*. Paris, 1936. Vol. 1.
12. Mladenov S. André Mazon. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale (CR). *Zeitschrift für Slawische Philologie*. 1924. B. 1. H. 3/4. S. 508–516.
13. Младенов С. André Mazon, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg; Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale (CR). *Македонски преглед*. 1924–1925. Књ. 4. С. 101–123.
14. Papahagi T. André Mazon. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale (CR). *Grai și suflet*. 1923–1924. Vol. 1. P. 343–347.

15. Stadtmüller G. André Mazon: Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud (CR). *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1938. Jahrg. № 3. H. 2. S. 295–296.

16. Vaillant A. André Mazon: Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud (CR). *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*. 1936. Vol. 37, 109–111. P. 137–142.

17. Van Gennep A. Folklore. *Mercure de France. Revue de la quinzaine*. 15.07.1924. P. 486–491.

18. Warchol L. La Première Guerre mondiale dans la construction intellectuelle d'André Mazon. *Revue des études slaves*. 2019. Vol. 90. N°1–2. P. 285–303. DOI: <https://doi.org/10.4000/res.2788>.

## REFERENCES

1. BELIĆ, A. ANDRÉ MAZON, professeur a la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale (CR) [ANDRÉ MAZON, Professor at the Faculty of Letters of the University of Strasbourg, Slavic Tales from South-West Macedonia (CR)]. *South Slavic Philologist*, 1924, book 4, pp. 228–234 [in French].

2. ANON. Two Books Against Us. *Politika. Belgrade*. December 12, 1923, pp. 3–4 [in Serbian].

3. SELISHCHEV, Afanasii. New Collection on Dialectology and Folklore. *Slavia. Časopis po slovanskoy filologii [Slavia. Journal in Slavic Philology]*, 1925, annual 4, iss. 2, pp. 350–364 [in Russian].

4. ANON. Archives départementales et patrimoine du Cher, Bourges. Fonds André Mazon (Armée Française d'Orient). Sous-série 55 J. Institut d'études slaves, Paris. Fonds André Mazon. Boîte 15 [*Departmental Archives and Heritage of Cher, Bourges*. André Mazon Collection (French Army of the Orient). Sub-series 55 J].

5. COHEN, M. André Mazon. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale (CR) [André Mazon. Slavic Tales from Southwestern Macedonia (CR)]. *Revue d'ethnographie et des traditions populaires [Journal of Ethnography and Popular Traditions]*, 1924, vol. 5, no. 20, pp. 379–380 [in French].

6. DASKALOVA PERKOWSKI Liliana A., Doroteya DOBREVA, J. KOCEV, E. MICEVA. *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen [Index of Bulgarian Folktales]*. FF Communications. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica [Finnish Academy of Sciences], 1995, vol. 257 [in German].

7. DJERIĆ, V. André Mazon. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale (CR) [André Mazon. Slavic Tales of Southwestern Macedonia]. *Contributions to Literature, Language, History and Folklore*, 1923, book 3, pp. 308–317 [in French].

8. HARDIE, M. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale par André Mazon (CR) [Slavic Tales from South-West Macedonia by André Mazon (CR)]. *Man: A Monthly Record of Anthropological Science*, 1924, vol. 15, pp. 77–78 [in French].

9. KRAPPE, Alexander Haggerty. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale (CR) [Slavic Tales from South-West Macedonia (CR)]. *Folk-Lore. A Quarterly Review of Myth, Tradition, Institution, and Custom*, 1924, vol. 35, no. 3, pp. 293–296 [in French].

10. MAZON, André. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale. Etudes Linguistique; Textes et Traduction; Notes de Folklore [Slavic Tales from South-West Macedonia. Linguistic Studies; Texts and Translation; Folklore Notes]. *Travaux publiés par l'Institut d'études slaves [Works Published by the Institute of Slavic Studies]*. Paris, Honore Champion, 1923 [in French].

11. MAZON, André. Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud [Slavic Documents, Tales and Songs from Southern Albania]. *Bibliothèque d'études balkaniques [Library of Balkan Studies]*. Paris, 1936, vol. 1 [in French].

12. MLADENOV, Stefan. André Mazon. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale [André Mazon. Slavic Tales from South-Western Macedonia]. (CR). *Zeitschrift für Slawische Philologie [Journal of Slavic Philology]*, 1924, vol. 1, no. 3/4, pp. 508–516 [in French].

13. MLADENOV, Stefan. André Mazon, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg; Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale [André Mazon, Professor at the Faculty of Letters of the University of Strasbourg: Slavic Tales from South-Western Macedonia] (CR). *Macedonian Review*, 1924–1925, vol. 4, pp. 101–123 [in French].

14. PAPAHAĞI, Tache. André Mazon. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale [André Mazon. Slavic Tales from South-West Macedonia] (CR). *Grai și suflet [Language and Soul]*, 1923–1924, vol. 1, pp. 343–347 [in French].

15. STADTMÜLLER, Georg. André Mazon: Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud [André Mazon: Documents, Tales and Slavic Songs from Southern Albania] (CR). *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas [Yearbooks for the History of Eastern Europe]*, 1938, vol. 3, no. 2, pp. 295–296 [in German].

16. VAILLANT, A. André Mazon: Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud [André Mazon: Slavic Documents, Tales and Songs from Southern Albania] (CR). *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris [Bulletin of the Linguistic Society of Paris]*, 1936, vol. 37, pp. 109–111, pp. 137–142 [in French].

17. VAN GENNEP, Arnold. Folklore. *Mercure de France. Revue de la quinzaine* [*Mercure de France. Fortnightly Review*]. July 15, 1924, pp. 486–491 [in French].

18. WARCHOL, Lidwine. La Première Guerre mondiale dans la construction intellectuelle d'André Mazon [The First World War in the Intellectual Construction of André Mazon]. *Revue des études slaves* [*Review of Slavic Studies*], 2019, vol. 90, no. 1–2, pp. 285–303. DOI: <https://doi.org/10.4000/res.2788>. [in French].

### **Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 20.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025



DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.208>

### ГОЛОВАХА-ХІКС ІННА

кандидатка філологічних наук, фольклористка, викладачка української мови та культури у Вашингтонському дипломатичному мовному центрі; засновниця неприбуткової американської організації «Ukrainian Cultural Initiatives», головна редакторка та засновниця культурологічного журналу *The Ukrainian: Life and Culture* (Арлінгтон, США).

ORCID ID: 0009-0006-1982-4116

### HOLOVAKHA-HICKS INNA

a Ph.D. in Philology, a folklorist, an instructor of Ukrainian language and culture at the Diplomatic Language Services (Arlington, VA); founder of the non-profit, charitable organization Ukrainian Cultural Initiatives, Inc. (Arlington, VA, USA), and founder of quarterly journal *The Ukrainian: Life and Culture* culturological journal (Arlington, VA, the USA).

ORCID ID: 0009-0006-1982-4116

### Бібліографічний опис:

Головаха-Хікс, І. (2025) Традиція чи традиції? У пошуках сенсів. [Рецензія] : *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present* / Ed. Trevor J. Blank and Robert Glenn Howard. Boulder, CO : Utah State University Press; an imprint of the University of Colorado Press, 2013. Рр. XII+256. *Слов'янський світ*, 24, 208–218.

Holovakha-Hicks, I. (2025) Tradition or Traditions? In Search of Meanings. [Review]: BLANK, Trevor J. and Robert Glenn HOWARD, eds. *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*. Boulder, CO: Utah State University Press; an imprint of the University of Colorado Press, 2013, pp. 12+256. *Slavic World*, 24, 208–218.

## ТРАДИЦІЯ ЧИ ТРАДИЦІЇ? У ПОШУКАХ СЕНСІВ

Традиція була й залишається головною темою дебатів світової фольклористики та інших соціально-гуманітарних наук. Фольклористи другої половини ХХ першої половини ХХІ ст. активно обговорюють роль традиції в трансмісії фольклорного знання, намагаються зрозуміти сутність традиції та різницю між традицією як процесом і традиціями як плодами усної творчості.

У 2013 році в США вийшла друком збірка під назвою *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present* («Традиція у двадцять першому столітті: у пошуках ролі минулого в сучасному»), у якій ряд провідних фольклористів, етнологів і фахівців з комунікації намагаються визначити місце й роль традиції в сучасних наративах, креативних процесах та виконавстві. Попри те, що з моменту виходу у світ збірки минуло вже тринадцять років, питання, які розглядаються в ній, і сьогодні залишаються актуальними та переважно нероз'язаними фольклористикою. Тому мені здається доцільним представити цю книгу українським науковцям.

Перше, що хотілося б зазначити, – те, що вже сама передмова, написана **Тревором Бланком** і **Робертом Глен Говардом**, задає тональність усієї збірці: жвавий дискурс, бажання розібратися в сутності та ролі традиції в минулому й сучасному. Статті збірки ніби формують дискурс не лише всередині самої книги, а й із читачами та попередниками. Автори залишили місце для роздумів читачам на теми: яке саме місце традиції у фольклорному та фольклорного в традиції; яка різниця між традиціями як об'єктом та традицією як процесом; як напрям «критичне дослідження» ставиться до ролі традиційного і чому концепція «зрада» є складником усього традиційного; як традиційне змінюється під впливом технологій і як традиційне народне стає авторитетом для осередку більше, ніж інституційне; як інтернет-форуми стають місцем зберігання фольклору; хто може бути визнаний фольклористом і хто в сучасному світі може вичати фольклор та традиції.

Передмова – це власне ґрунтовна теоретична стаття. Бланк і Говард багато пишуть про ставлення до традицій до 1960-х років і після того, як вийшли друком роботи Алана Дандеса і Дена Бен-Амоса, присвячені цим темам. Багато уваги приділено тому, що Ден Бен-Амос ігнорував традицію в його визначенні фольклору. Хочу тут підкреслити парадоксальний момент, властивий американській сучасній фольклористи-

ці: єдиний фольклорист, який повністю ігнорував традицію, був Ден Бен-Амос. Його визначення фольклору як мистецького спілкування в малій групі не базується на необхідності традиційного. Проте саме його ім'я першим згадується в усіх працях сучасних фольклористів, присвячених традиції. Так само роблять і автори збірки «Традиція у двадцять першому столітті».

Автори наголошують, що традиція завжди була складним і суперечливим поняттям у фольклористиці, фольклористи завжди намагалися зрозуміти витoki традиції та віднайти межі традиційного. У ХХІ ст. це ускладнилося тим, що змінилися засоби комунікації, а глобалізація вплинула на культурні й економічні відносини. Автори звертають увагу на те, що північноамериканські фольклористи, замість вивчення вмираючих європейських традицій, звернулися до фольклору й усних традицій сучасності та розвернули фольклористику від «стурбованості минулим» до «зацікавленості і минулим, і сучасним». Такий підхід вважає, що традиція не зникає, а адаптується до змін (с. 11). Як і всі інші автори статей цієї збірки, Травер і Говард зазначають, що традиція не може вмерти, бо це не даність і не продукт, що його раптом перестають виробляти. Певні форми змінюються, адаптуються або зникають, але традиція завжди продовжує жити, бо є живим утіленням осередку. Завершується передмова закликом не ігнорувати технологічний розвиток та його вплив на фольклорні процеси й традиційне, а також висновком, що фольклор може бути знайдений у значно більшій кількості «місць», ніж ми звикли шукати.

Далі збірка містить вісім статей, які орієнтують читача в історії вивчення питання, проблемах народного авторитету в суспільному житті, традиційного й концепції «зради» в критичній фольклористиці, ролі технологій у трансмісії традиції та долі традиції в сучасності, в етимології самого терміна.

Перша стаття – це праця *Еліота Орінга* «Мислення крізь традицію», у якій автор спочатку розглядає історію питання

в другій половині ХХ ст., особливо детально зупиняючись на концепції та поглядах Дена Бен-Амоса. Автор багато пише також про традицію як процес і про різницю між вивченням «продукту» і «процесу», а також про важливість усвідомлення, що процес – значно цікавіший і фундаментальніший феномен, ніж продукт: «Традиції залишаються традиціями лише через дію якогось процесу, який робить їх такими» (с. 25). Орінг також розглядає питання традиції та креативності і слушно зазначає, що є два можливих шляхи розгляду змін: «розглядати минуле як даність, описувати та пояснювати зміни або розглядати зміни як даність, описувати і дивитися, що з минулого збереглося», і наголошує, що фольклористи переважно роблять перше (с. 26). Щоб вивчати традицію, фольклористи мають розуміти, як відбувається культурне відтворення, і врахувати сили, які формують сучасне через кондуїт минулого (с. 27–28).

Інші питання, що їх розглядає Орінг у своїй статті, – проблема етичного та емічного (погляд на певну традицію зсередини та ззовні), традицію і сучасність, а також фольклор і традицію в контексті розуміння фольклору як особливого типу традиції. Орінг наполягає, що фольклор може бути аналізований та визначений без привілейованого ставлення до усності та необхідності живого спілкування і без презумпції, що слід критикувати все сучасне. Найцікавішим моментом статті, на мій погляд, є роздуми про те, що фольклористи вивчають не традицію як таку, а окремі традиції: балади, пісні, прислів'я певних соціальних (частіше маргінальних) груп. І увага звернена на сам об'єкт, а не на процес його трансмісії (с. 39). Отже, традиція розглядається як інертність. На думку Орінга, фольклористам слід подумати на тим, що традиція має бути розглянута не як даність, а як проблема. Вивчення традицій не буде плідним, якщо воно буде вестися в річищі концепцій ХІХ–ХХ ст. Традиція наближена до фольклористики більше, ніж до будь-якої іншої гуманітарної сфери, тому

вона має стати інтелектуальною концепцією, над якою фольклористи глибоко розмірковують (с. 44).

Друга стаття збірки належить авторству **Стефана Олбриса Дженсарели** і називається *Critical Folklore Studies and the Revaluation of Tradition Stephen Olbrys Gencarella* («Критичні фольклорні студії та переосмислення традиції»). Перед тим як дати характеристику цій статті, я б хотіла зупинитися на поясненні для української аудиторії, що саме стоїть за терміном «критичне вивчення фольклору», або «критичні фольклористичні студії». По-перше, це найновітніший і дуже популярний напрям сучасної американської фольклористики, що критично аналізує те, як фольклор створюється, інтерпретується та використовується у зв'язку з питаннями влади, ідентичності, політики та соціальних структур (а особливо, як фольклор перетинається з такими темами, як раса, клас, гендер, колоніалізм, націоналізм).

Стаття Олбриса Дженсарели присвячена пошуку цілей фольклористики з позицій моралі та критичного ставлення до традиції. Він наголошує, що оскільки будь-яке виконання є складником соціального процесу, то фольклорне виконання й кожна окрема комунікативна подія – це водночас прояв влади і політична та етична дія, що спонукає фольклористів впливати на формування соціальної справедливості в суспільстві. Дженсарела порівнює (а точніше – протиставляє) традиційні та критичні фольклористичні підходи саме на підставі усвідомлення того, що фольклорна комунікація і виконавство – це форми політичної влади та соціального впливу, і бачить головним завданням фольклористів критичного напрямку – аналіз не лише того, що передається, а й того, що «зраджується» в процесі фольклорної трансмісії (викидається, забувається, ігнорується). На мій погляд, його концепція «зради» надзвичайно цікава в осмисленні традиції та фольклору і потребує особливої уваги й дискусії фольклористів. Саме вона робить цю статтю вартою особливої

уваги. Дженсарела каже, що фольклористи критичного напрямку мають обговорювати питання того, чи специфічна традиція має передаватися, чи їй має бути покладено кінець (с. 69), і пропонує саме фольклористам визначитися зі «стандартами зради». Він також виступає за розширення наукової спільноти й надання дозволу виступати на конференціях та публікуватися в наукових фольклористичних виданнях нефахівцям з нетрадиційним поглядом на вивчення фольклористики. Отже, як він стверджує, доцільно було б знов «зрадити», а саме зрадити традиційні, камерні, ексклюзивні наукові заходи й надати голоси альтернативним підходам. Він уявляє в майбутньому жваві критичні фольклорні дебати і можливість друкуватися в професійних фольклористичних наукових журналах, наприклад, автоетнографам – людям, які записують власні мемуари та ведуть щоденники свого життя.

Фольклористи, на думку Дженсарели, могли б сприяти формуванню політичних і соціальних цінностей у суспільстві через наукові дослідження, публікації та викладання. Він постійно наголошує на необхідності критичного ставлення до традиції та окремих традицій і дотримується концепції Фрідріха Ніцше, який визначив традицію як «вищу владу, якій підкоряються не тому, що вона наказує нам щось корисне, а просто тому, що вона наказує».

Третя стаття, автором якої є *Роберт Глен Говард*, називається «Народний авторитет: критичне осмислення поняття традиції». На мій погляд, ця стаття пропонує кардинально новий погляд на традицію та фольклор – погляд з точки зору «сили і владності» народного авторитету, який формується в процесі фольклорного спілкування. Наприклад, як формується уявлення про шкodu від вакцинації завдяки фольклорним легендам про страшні наслідки вакцинації, що передаються онлайн-спільнотами та поширюються в інтернет-мережі надзвичайно швидко.

Говард зазначає, що «традиція» має щонайменше два аспекти: емпіричний і народний (вернакулярний), і фольклористи можуть використовувати концепт «народного авторитету», щоб уявити, що саме вважається традиційним у конкретному комунікативному процесі. Він протиставляє народний авторитет інституційним формам авторитету і на прикладах показує, як онлайн-спільноти і владність народного авторитету там можуть мати як позитивні, так і негативні аспекти. Говард визначає народний авторитет як центральний спосіб дискурсивного функціонування традиції (с. 76), а саме розглядає це як специфічну спробу здобути владу, яка виникає в разі припущення, що інституційні процеси брали участь у виникненні умов, які підтримують сучасні переконання, цінності чи практики (с. 77). Концепція народного авторитету побудована на ідеї, що будь-яке твердження, яке базується на традиції, набуває владності, тому що воліє набути довіри аудиторії шляхом звернення до сукупної волі інших людей у просторі та часі (с. 80). Така довіра виникає саме тому, що певні індивідууми не належать до інституцій. Таким чином, народне має характеризуватися через опозицію до інституційного (с. 81). Дуже цікавою є думка про те, що, хоча фольклористи впевнені, що вони зберігають найбільш уразливі традиції, такі «інституційні» погляди можуть не збігатися з тим, що народний авторитет вважає за традиційне (с. 93).

Досить важливим є усвідомлення Говардом того, що сучасне онлайн-спілкування з його відкритістю до активної участі підвищує рівень народного авторитету (с. 13). Говард також наголошує, що бачення традиції як форми народного авторитету стає чіткішим, коли ми розглядаємо фольклор як виконавську експресивну поведінку чи дискурс (с. 73), і присвячує увагу попереднім статтям збірки, нагадуючи читачеві про ставлення до традиції Дженсарелою та Орінгом і висвітлюючи різність їхніх підходів до необхідності збереження та ана-

лізу всіх форм фольклору (враховуючи ті, що виражають нетерпимість).

Четверта стаття «Визнання традиції: риторика традиції та захист вождя Іллінівека» *Кейсі Р. Шмітта* є своєрідним продовженням дискусії про народний авторитет. Автор досліджує, як окремі члени осередку використовують традицію, щоб закріпити за посередництва народного авторитету певні цінності в осередку. Стаття починається словами: «Традиція – потужне слово <...>, яке створює соціально визнані реалії і при цьому не базується ні на чому, крім сучасного дискурсу певної спільноти» (с. 4). На конкретних прикладах автор доходить важливого висновку: «традиція інтерпретативна», і щось стає традиційним не через історичні чи культурні прецеденти, а через інтерпретацію цих прецедентів. Осередок може визнати щось традиційним, і відтоді, як щось було проголошено традиційним, осередок починає вимагати до нього поваги, як і до будь-яких інших традицій (с. 101). Шмітт також розмірковує про різницю між наданням статусу традиційного в реальному осередку та в онлайн-спільнотах. Надзвичайно цікавим моментом статті є роздуми щодо конкуруючих традицій. Шмітт пише: «У цьому розділі розглянуто проблему конкуруючих традицій (тих, що встановлюються в опозиції одна до одної і таким чином перешкоджають або прямо запобігають міжкультурному взаєморозумінню <...> Що відбувається <...>, коли одна група ображає іншу й обидві претендують на легітимність власних поглядів, апелюючи до традиції? Що відбувається, коли сторона, яка “ображає”, і сторона, яку “ображають”, обидві претендують на традиційну приналежність до танцю, пісні чи стилю одягу?» (с. 103). Продовжуючи ідеї фольклористів критичного напрямку, автор стверджує, що традиція – це насамперед те, що люди назвали традицією, і тому, як і будь-яке інше явище, вона не захищена від критики і має уважно вивчатися й ретельно перевірятися (с. 116, 120).

У п'ятій статті «Кураторство та традиція у Веб 2.0» *Меррілл Каплан* каже про народне «кураторство», яке вона визначає як «збереження, каталогізацію, інтерпретацію та подання фольклорних артефактів “народними” фольклористами» (с. 127). Каплан розглядає певні онлайн-платформи й форуми та доходить висновку, що практики кураторства на сучасному етапі постійно проявляються в інтернеті, особливістю інтернет-кураторства є активна участь членів форуму в процесі збору та оцінювання матеріалів. Ця стаття може бути цікавою для науковців, які вивчають мему як форму сучасного фольклору, оскільки авторка робить висновки на основі аналізу функціонування й збереження мемів в онлайн-просторі.

Шосту статтю «Траєкторії традиції: слідування традиції в нову епоху людської культури» написав *Ток Томпсон*. На мій погляд, з усіх статей збірки вона найбільш теоретична в плані розгляду історії питання та спроби розібратися з етимологією поняття «традиція». Стаття починається визначенням традиції як «зв'язку минулого, теперішнього та майбутнього, місця, де людство взаємодіє з найсуттєвішими концептами минулого» (с. 149). Автор стверджує, що від того, наскільки добре ми розуміємо значення терміна «традиція», залежить те, наскільки стійким буде зв'язок людей постмодерну з минулим (с. 149). Томпсон характеризує традицію як «живе слово», яке змінюється й адаптується, яке є зараз, було раніше та буде після нас (с. 149). Автор зазначає, що традиція, як і решта фольклору, може бути охарактеризована як усвідомлене виконання (с. 150). Головним питанням він бачить те, що стане з традиціями і чим вони стануть в епоху розвитку новітніх технологій (с. 150). Томпсон каже, що метою цієї статті він бачить «розібрати поняття “традиція” до його основ» (за допомогою праць попередників, що базувалися на виконавчому підході), щоб краще зрозуміти сутність традиції. Цікавим є його зауваження про те, що фольклористика відіграла значну роль у визначенні того, що люди думають про тради-

цію, але фольклористи не долучалися до обговорення того, де саме межі традиційного. Фольклористи використовували термін «традиція» для характеристики фольклорного, але не приділяли уваги терміну «традиція» самому по собі (с. 154). Як і його попередники, Томпсон каже про те, що традиція – не слово, яким позначають річ, а соціальний процес, що здійснюється окремими індивідуумами (с. 154). Томпсон визначає традицію як «спосіб дії, що репрезентує минуле. Традиція має відтворитися в багатьох виконавчих подіях <...> Традиція – не минуле, а репрезентація минулого, спогади про минуле, виконання в певний момент сучасності» (с. 155). Треба враховувати, що традиція передається не лише словом, а й іншими технічними та цифровими засобами комунікації (с. 155).

У сьомій статті «І найкраща з них – традиція: інструментарій фольклориста у двадцять першому столітті» *Лінн С. Мак-Ніл* характеризує жанр, трансмісію та традицію як основний інструментарій фольклориста, що має бути переглянутий та переосмислений у новому контексті сучасних форм і засобів комунікації. Аналізуючи специфічно традицію, вона доходить висновку, що «традиція залишається основоположним інструментом фольклористики» (с. 184).

В останній статті «Зручність традиції» *Саймон Дж. Броннер* досліджує та підсумовує багато теоретичних питань і узагальнює роздуми попередників щодо традиції, а також переглядає концептуальне розуміння терміна «традиція». Він грає зі словом «handy», що в англійській означає одночасно і зручний, і зроблений руками, і фокусує увагу на сутності концепції «handed over knowledge» (передане з рук до рук знання). Броннер також звертається до ідеї «зручності» традиції як ключа до аналітичної стратегії фольклористики. Він називає традицію джерелом культури, яке завжди «під рукою» і яке відображає повсякденні процеси соціального контролю та самовираження (с. 186).

Аналізований збірник – глибоко теоретична, з багатьма цікавими й провокативними ідеями та новими для української науки концепціями. Вона може зацікавити не лише фольклористів, а й антропологів, соціологів та науковців, які займаються проблемами комунікацій і традиційності в різних сферах.

**Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї рецензії.

**Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 07.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025



DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.219>

**ЧЕБАНЮК ОЛЕНА**

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/0000-0003-2796-7169>

**CHEBANIUK OLENA**

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/0000-0003-2796-7169>

**Бібліографічний опис:**

Чебанюк, О. (2025) Традиція, традицієтворення та ідентичність: минуле, теперішнє, майбутнє. [Рецензія] : Еллер Джек Девід. Історія американських традицій. Від «Мейфлауера» до Сінко де Майо / з англ. переклала Наталія Климчук. Львів : Видавництво Анетти Антоненко ; Київ : Ніка-Центр, 2024. 328 с. *Слов'янський світ*, 24, 219–228.

Chebaniuk, O. (2025) Tradition, Creation of Tradition and Identity: Past, Present, Future. [Review]: ELLER, Jack David. *History of American Traditions. From the "Mayflower" to Cinco de Mayo*. Translated from English by Nataliia KLYMCHUK. Lviv: Anetta Antonenko Publishing House; Kyiv: Nika-Center, 2024, 328 pp. *Slavic World*, 24, 219–228.

**ТРАДИЦІЯ, ТРАДИЦІЄТВОРЕННЯ  
ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ:  
МИНУЛЕ, ТЕПЕРІШНЄ, МАЙБУТНЄ**

Власні традиції існують у всіх народів світу. Вивчаючи традиції, дослідники-гуманітарії зосереджували свою увагу головним чином на таких питаннях, як циклічна повторюваність місцевих традиційних обрядів, звичаїв, вірувань, соціальних норм etc., тяглість традицій, їхній зв'язок з архаїкою та місце в культурному процесі. Переважно науковців цікавили тра-

диції як важлива складова культури, що зберігає зв'язок з історичною пам'яттю того або іншого народу. Зміна поглядів на традиції, традиційність підходів до їхнього вивчення відбулася наприкінці ХХ ст. У 1983 році вийшов друком збірник статей колективу авторів за редакцією Ерика Гобсбаума та Теренса Рейнджера під назвою «Винайдення традиції», у якому на конкретному матеріалі доводилось, що окремі традиції британців, валлійців, шотландців, жителів колоніальної Африки та Індії, яким приписувався зв'язок з давньою історією і «споковічністю», насправді були «винайдені» в ХІХ ст. Новий підхід до вивчення традицій та традиційності викликав палкі дискусії в академічній науковій спільноті серед різних за фахом учених (істориків, політологів, соціологів, етнологів, фольклористів, психологів тощо) і спричинив такий підвищений інтерес до всеохопного процесу створення нових традицій, що невдовзі сформувалася нова наукова субдисципліна – традицієлогія. Сьогодні науковці у своїх дослідженнях концентруються на питаннях як і за яких умов створюються традиції, для чого вони імплементуються в соціум та які основні функції виконують, чому одні традиції сприймаються, закріплюються та розвиваються, інші – втрачають популярність і перестають існувати, які чинники цьому сприяють тощо. З цієї точки зору американські традиції є взірцевим матеріалом для аналітики, оскільки виникли порівняно нещодавно й процес закріплення їх у соціумі здебільшого документально зафіксований та добре відслідковується. Також американські традиції детально описані в численних розвідках, що створює ґрунтовну базу для теоретичної аналітики й розгляду питання традицій та традицієтворення в історичній тяглоті.

Американський антрополог, спеціаліст з антропології релігії та психологічної антропології Джек Девід Еллер у книзі «Історія американських традицій. Від “Мейфлауера” до Сінко де Майо» (Лондон, 2018; переклад українською – Київ,

Львів, 2024) з позицій соціально-культурної антропології досліджує, коли й чому виникли деякі найвідоміші загалу важливі й показові національні традиції, притаманні саме американському суспільству. Автор підкреслює, що не ставив за мету докопатися до «правдивої історії», оскільки навколо кожної традиції існує безліч інтерпретацій, версій, непевних свідчень і суперечностей, а визначив своїм завданням дослідити на конкретному американському матеріалі, як традиція започатковується, передається, змінюється та засвоюється, зазначивши, що йому «не так критично важить походження традиції, як її поширення та інтеграція в суспільство» (с. 12). У книзі аналізується завдяки яким факторам і як спільне минуле отримує статус традиції, за допомогою чого це досягається, а також висвітлюється роль окремих особистостей, політичних, громадських і релігійних організацій у цьому доволі тривалому процесі.

Дипломатично уникаючи прямої дискусії з Ериком Гобсбаумом, Теренсом Рейнджером та їхніми прихильниками й послідовниками, Джек Девід Еллер неодноразово, буквально з першої сторінки передмови, підкреслює, що всі традиції хтось і колись вигадав, а тому невігданих традицій просто не існує та ніколи не існувало. «Жодного нема сумніву в тому, що люди винаходили й переосмислювали свої традиції, відколи існує їхній біологічний вид. Однак цілковита однастайність у цьому питанні й багато інших підстав дозволяють стверджувати, що традицієтворення особливо характерне для сучасної доби» (с. 37).

Автор звертає увагу на те, що колись Сполучені Штати відверто не цікавилися минулим, традиціями, натомість сприймали їх майже вороже, оскільки країна проголосила своїм завданням побудову «Нового світу», який протиставляв себе європейському «Старому світу» з їхніми нормами та традиціями. Громадянська війна (1861–1865) спричинила потребу мати спільні традиції як колективну пам'ять, необхідну для

об'єднання нації, і «Америка почала свідомо ставати «традиційною», коли сама стала *проблемою*, країною, яка, здавалося, опинилася на межі розпаду» (с. 278). Наступним етапом в історії країни, який сприяв традицієтворенню, утвердженню й популяризації американських традицій, на думку автора, стала загроза втрати американської ідентичності під впливом імміграції до країни з різних куточків світу.

Спираючись на численні дослідження попередників, долучаючи документи, матеріали преси та інших засобів масової інформації, Д. Д. Еллер скрупульозно розглядає історію таких політичних американських традицій, як прапор, гімн, присяга на вірність, національний образ (Дядько Сем), символ і девіз. Формування політичних традицій мало на меті закласти підґрунтя для набуття національної ідентичності та згуртованості американців. Окремий розділ книги автор приділив американським святковим традиціям. День подяки вважається одним з найбільш характерних і самобутніх американських свят, коріння якого сягає 1621 року, коли плімутські колоністи склали подяку Богу за отриманий на новому місці проживання перший урожай. Подібні свята є в усіх землеробських народів. Американцям знадобилося чотириста років, щоб свято стало загальнонаціональним, обросло власними традиціями, фольклором, міфами, обов'язковими атрибутами (паради, спортивні змагання, привітання й спільні сімейні обіди з традиційною індичкою тощо). Свій внесок у популяризацію свята внесли поети, романісти, художники та підприємці. «Частина привабливості Дня подяки та його романтичного, навіть солодкуватого-сентиментального образу щасливих поселенців і приязних індіанців без жодного сумніву пов'язана з уявленням, що предки американців прийшли з миром і навіть бажали добра місцевим аборигенам. День подяки – колективне промивання свідомості» – підсумовує Д. Д. Еллер і додає важливий коментар: «Але як буває з усіма міфами, їхня цінність не

в правдивості, а в тих наслідках до яких вони призводять» (с. 115). Автор розглядає історію таких суто американських за походженням свят, як День матері, День батька, День президентів, День пам'яті, День ветерана та інших. Він робить акцент на ролі окремих активістів, а також громадських організацій, завдяки яким відбувалася популяризація цих свят і коmemорация, визнання й офіційне закріплення їх у загальнонаціональному святковому календарі. До останнього також долучилися етнічні свята Америки: День святого Патріка, День Колумба, Сінко де Майо. Ці свята ірландської, італійської, мексиканської спільнот народилися в Америці, а вже потім поширилися за її межами. Але в Сполучених Штатах не всі етнічні громади підтримують американську святкову традицію, що спричинило виникнення й запровадження афро-американського (контр)свята Кванза та інших альтернативних до американської традиції свят.

Багато уваги Д. Д. Еллер приділяє традиціям американського стилю життя, залучаючи сюди і жест, що супроводжує вислів «окей», і вживання гамбургерів та кока-коли, популярні у світі американські сині джинси й футболку як своєрідну «стіну для графіті на одязі». Характерні жести, їжа та одяг розглядаються автором як благодатний матеріал для продукування і трансляції додаткових символічних значень. «Футболка, як і сині джинси – одяг капіталізму – дає свободу і пригнічує, надихає і йде в наступ, і завжди продається» (с. 222). Цю здатність комерціалізувати власні традиції Д. Д. Еллер іронічно називає теж «американською традицією». Особливо яскраво це проявилось в історії з власними американськими героями, такими, як герой коміксів і кінематографу Супермен, мультяшні Міккі Маус і моряк Попай, фольклорний лісоруб Пол Баньян, персонажі літературного походження Самотній Рейнджер і Червононосий олень Рудольф та інші. Їхні образи широко використовуються в комерційній рекламі, сувенірній продукції, пропаганді американського стилю життя

та політичній агітації. На думку автора, вони представляють той тип людей, які у 1800-х будували Америку, уособлюючи майстерність і силу, які сприяли створенню країни «на ландшафті Північної Америки». І саме ці герої є виразниками засадничих ідеалів, необхідних для розуміння американського характеру та цінностей. «Але вже понад сто років американські письменники, художники, співаки та кінематографісти примножують і популяризують нових героїв, частина яких нібито прийшла з фольклору, а частина була новим творінням, які можуть стати або вже стали частиною американської народної творчості» (с. 274).

У своїй книзі Д. Д. Еллер поєднує розгляд історії американських традицій із глибоким теоретичним аналізом питання традицієтворення в наукових розвідках таких відомих і авторитетних фольклористів, антропологів, істориків, філософів, теологів, релігієзнавців, суспільствознавців та лінгвістів, як Фердінан де Соссюр, Фрідріх Ніцше, Мірча Еліаде, Ден Бен Амос, Рут Фіннеган, Ентоні Воллес, Делл Гаймс, Орlando Еспрін та інші. Автор зазначає, що фольклористи найактивніше розмірковували над питанням традиції. Американський фольклорист Ден Бен Амос звернув увагу на те, що навіть фахівці вкладають у слово «традиції» різний зміст і виділив сім різних випадків вживання цього слова. Наприклад, так можуть позначати сукупність знань, що передаються усно; фольклорні тексти, які транслюються як культурний канон і є головним духовним стрижнем, що здатний плекати ідентичність; абстрактний набір правил або стала, позачасова субстанція. Фольклорист, лінгвіст і антрополог Делл Гаймас розглядав традицію як процес, у який «кожна людина і спільнота до певної міри докладає певних зусиль, щоб “традиціонувати” аспекти свого існування», а тому «вияви традиціоналізації можна знайти в кожній царині життя, у професійній, інституціональній, регіональній, особистій і родинній» (с. 27). Соціолог Едвард

Шілс вважав, що традиції властиві як механізми тягlosti, так і механізми змін. Традиція, як і фольклор, варіативна, змінюється в часі й просторі, а інваріантої традиції, вважає Д. Д. Еллер, немає і бути не може. Традиція виникає тоді, коли складаються певні історичні та соціальні умови. Автор зазначає, що традиції, які розглядалися в збірнику «Винайдення традиції» стосувалися політики середини ХІХ ст., коли різко змінювалися соціальне й економічне життя, що вимагало нових традицій і, врешті, запустило процес модерного традицієтворення.

Питання, яке особливо цікавить Д. Д. Еллера, це питання взаємопов'язаності у традиції та традицієтворенні минулого, теперішнього та майбутнього й автор звертається до аналізу наукових розвідок спеціалістів, які вивчали проблему. Так, Генрі Гласі писав, що традиція – це те, що майбутнє творить із минулого (с. 28), а Дороті Нойс та Роджер Абрагамс розглядали етапи, за допомогою яких «минуле» досягає статусу традиції» (с. 29). На думку автора, вигадані чи невивгадані традиції апелюють до минулого (навіть вигаданого), яке стає теперішнім (впроваджується в соціум) і впливає на майбутнє. Д. Д. Еллер пропонує своє визначення, згідно з яким, традиція – це водночас бачення «того ким, на нашу думку, ми були або ким хотіли б бути в минулому, ким вважаємо себе зараз і ким бачимо себе в майбутньому» (с. 101). У зв'язку з цим він зупиняється на таких питаннях, як значення й функція пам'яті та спогаду в традиції. З точки зору істориків, які в своїй роботі спираються на документи, а також психологів, що вивчають механізми пам'яті, пам'ять людини вибіркова, хитка, а отже, не може бути надійним джерелом та інструментом наукових досліджень, «оскільки традиції часто, а може, й завжди, – це те, чого ми ніколи не переживали особисто й тому не могли запам'ятати самі» (с. 34). Для функціонування традицій автор вважає головним *тлумачення* їх у світлі сьогодення і

виділяє декілька основних етапів процесу створення нових традицій. По-перше, це *поглинання або синкретизм*, оскільки насправді всі традиції є результатом поєднання багатьох різних джерел і традицій. По-друге, це *доповнення*, які, поки розвивається традиція, створює кожне наступне покоління. По-третє, *удосконалення*, тобто, подальше розвинення окремих складових традиції. По-четверте, *вилучення або скорочення* складових, які не відповідають сучасному контексту. По-п'яте, *розкол або розділення*, «оскільки відгалуження традиції може давати власні відгалуження, то природно, що внаслідок цього може з'являтися ціле розгалуження споріднених традицій, яке становить комплекс традицій з певною «родинною схожістю» (с. 36). Висловлені положення Д. Д. Еллер підкріплює ілюстраціями та широкими посиланнями на приклади традицій різних національних культур, різних політичних і державних структур та різних релігійних течій. Дослідник наводить історичні приклади, коли під час ідеологічних і воєнних протистоянь традиції, традиційні цінності стають об'єктом свідомого знищення ворогом, наприклад, під час війни в Югославії, завоюванні Китаєм Тибету, протистоянні Туреччини з курдами, детраціоналізації корінних народів Сполученими Штатами тощо.

Д. Д. Еллер підкреслює, що для створення та збереження сучасної держави традиції життєво важливі. Проте традицієтворення здійснює не тільки держава, а й проти неї його застосовують окремі групи, інституції та нації. Він зазначає, що «у Центральній і Східній Європі неоязичницькі рухи на кшталт асатру, вотанізму, українського «силенкоїзму» й багато-багато інших, звісно, нерідко протистоять сучасним державам, а також колишнім державам на кшталт Радянського Союзу та його комуністичних сателітів, а окрім того, ще й глобалізації двадцять першого століття й давньому імперському завойовництву та пануванню, звертаючись до того, що вважають своїми справжніми, автентичними традиціями. Чима-

ло з цих рухів, що водночас є й релігіями, відкидають християнство як нав'язане ззовні, і звертаються до ще глибших дохристиянських і доримських вірувань і вчень» (с. 42). У пошуках витоків такі рухи звертаються до фольклору й традицій, які стають і центральним поняттям, і метафорою у прагненні до автентичної нації. Учені таке поєднання етнічної приналежності, традиції, фольклору та релігії називають «етноязичництвом».

У рецензованій книзі Джек Девід Еллер неодноразово підкреслює значення фольклору в контексті культурних практик і для встановлення та розвитку традицій з метою її утвердження, вважаючи, що для традиції «зазвичай міф і легенда такі ж важливі і показові, як і «факти» (с. 12). Автор порушує питання про межу між фольклором і фейклогом, вважаючи, що насправді вона «тонка й негерметична» (с. 13). Поняття фейклор ввів до наукового обігу Річард Дорсон у есе «Фольклор і фейклор» (1950). Первісний зміст цього терміна, до речі, відрізняється від того, у якому значенні його вживають в Україні деякі науковці. Фейклогом Дорсон позначав не всі подробиці автентичного фольклору, а таку рекламну підробку, що «викривляє первинні фольклорні дані за допомогою вигадок, відбору, підтасовування й тому подібного ошляхетнення, але не стільки задля тоталітарного завоювання, як задля капіталістичної вигоди. Унаслідок цього виникає уявлення, що народ – химерний, дивний, примхливий, любить блазнювати, дрімучий». Джек Девід Еллер вважає обурення Дорсона недоречним, оскільки, на його думку, відокремити «автентичний» фольклор від пізніших доповнень, тлумачень, варіантів «складне, а може, і нездійсненне завдання. Більше того, увесь фольклор, як і вся культура, урешті-решт, вигаданий і обов'язково відібраний, а ще, як ми вже не раз бачили, змішувати те, що він (Дорсон) назвав “романтичним націоналізмом”, з діловими інтересами – одна з найбільш давніх і освячених віками американських традицій» (с. 258).

Дослідження історії американських традицій Д. Д. Еллер завершує висновком, що традицієтворення ніколи не зупиняється, а «кожна традиція – це млино для майбутнього традицієтворення в тому процесі, якому немає й не може бути кінця» (с. 290).

**Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї рецензії.

**Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 07.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025



DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.229>

МАДІ ГАБРИЄЛЛА

докторка філософії в галузі «гуманітарні науки», доцентка кафедри філології Закарпатського угорського університету імені Ференца Ракоці II (Берегове, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4520-7932>

MADI GABRIELLA

a Ph.D. in Humanities, an associate professor at the Philology Department of Ferenc Rákóczi II Transcarpathian Hungarian University (Berehove, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4520-7932>

### Бібліографічний опис:

Маді, Г. (2025) Збірник угорськомовних казок Закарпаття. [Рецензія] : Shrek T. Ördögszeg. Kárpátaljai mesék. Ungvár ; Budapest : INTERMIX Kiadó, 2024. 80 pp. ISBN 978-615-5757-40-2. *Слов'янський світ*, 24, 229–235.

Madi, G. (2025) Collection of Hungarian-Language Fairy Tales of Transcarpathia. [Review]: SHREK, Tímea. *Ördögszeg. Kárpátaljai mesék [Devil's Nail. Transcarpathian Fairy Tales]*. Ungvár; Budapest: INTERMIX Kiadó [Publishing], 2024, 80 pp. ISBN 978-615-5757-40-2. *Slavic World*, 24, 229–235.

## ЗБІРНИК УГОРСЬКОМОВНИХ КАЗОК ЗАКАРПАТТЯ

Збірка казок Тімеї Шрек під назвою «Ördögszeg» («Кіготь диявола») побачила світ 2024 року у видавництві *Intermix* як 306-й том серії «Kárpátaljai Magyar Könyvek» («Книги закарпатських угорців») і репрезентує багату міфологію краю. Видання містить переважно народні казки та перекази, адаптовані авторкою, однак охоплює і її власні оповідання. Серія була започаткована видавництвом у 1992 році, і з того часу в її межах вийшло понад 300 книг різних жанрів від майже сотні закарпатських авторів.

Тімеа Шрек – угорська письменниця із Закарпаття. Вона є членом-засновником Літературного товариства імені Вілмо-

ша Ковача, що базується в м. Берегові. Від 2014 року вона регулярно публікує свої матеріали в літературно-мистецькому журналі «Együtt» («Разом»). У 2016 році Шрек посіла перше місце в конкурсі малої прози «Закарпатські діалоги», оголошеному Міністерством культури України. Кілька її оповідань переклав українською мовою Микола Антоненко, а письменник і поет Дьордь Фердинанді – іспанською.

Особлива цінність видання полягає в тому, що воно є своєрідним посередником між традиційним фольклорним матеріалом і сучасними читацькими очікуваннями: водночас архівує та переосмислює. Унікальність книжки також у тому, що авторка уважливо переказує місцеві легенди, які збереглися в класичному, стислому і, на її думку, часто «сухому» стилі, збагачуючи їх уявою та епічними вставками, достосовуючи до сучасних читацьких знань. Завдяки цьому оповіді однаково цікаві і для дітей, і для дорослих.

Культурна місія книги є подвійною, адже в ній виразно простежується збереження краєзнавчих та етнографічних цінностей: у першій частині збірки вміщено переважно закарпатські угорські історичні легенди, тоді як друга частина присвячена оповідам про одного з улюблених героїв українців-русинів краю, завдяки яким зафіксовано традиції, місцеві краєвиди та вірування народу. Таким чином, авторка працювала не лише із закарпатським угорським, а й з українським фольклорним матеріалом. Інша місія книги – подарувати широкому загалу сучасне літературне переживання, адже поряд із традиційними елементами в ній яскраво присутня авторська фантазія, гумор та чутливість.

Передмову до книги написав поет і літературознавець Гергей Марчак, який наголошує: людська уява здавна «населює» світ дивовижними істотами, і хоча сьогодні ми шукаємо наукові пояснення, світ давніх легенд робить пізнання місцевої природи та історії більш захопливим і яскравим.

Книга містить дев'ятнадцять казок, поділених на дві тематичні частини: закарпатські угорські твори та легенди й історії, пов'язані з образом гуцульського опришка Олекси Довбуша. У чарівних, міфологічного плану наративах, постійно з'являються такі персонажі, як Чорт, Блуд, Змій, Відьма, добре відомі як зі світу угорських казок, так і місцевого слов'янського фольклору. Крім народних творів, до видання ввійшли й авторські казки, побудовані на основі дитячих пригод чи спогадів письменниці. З часто повторюваних назвімо мотив про Злого Духа – охоронця скарбів, якого намагається перехитрити кмітливий герой, а також оповіді про місцеві вірування й забобони, наприклад, зурочення.

Деякі твори охоплюють життєвий шлях – від дитинства аж до смерті – Олекси Довбуша, розбійника й народного месника. Казка «Сирота і чорт» починається з відомого зачину чарівної казки: слід тричі відмовитися від спокуси – це класична сюжетна структура. Хлопець здобуває винагороду не завдяки силі, а дякуючи здоровому глузду і пильності. Червона стрічка та «пів пари черевичків» стають кодовими реквізитами, предметними знаками ідентичності, що створюють міст між сном і реальністю. У героя є три чарівні предмети, як це зазвичай буває в класичних казкових оповіданнях. Хоча червона стрічка як оберіг, що захищає дитину від зла, могла б функціонувати як класичний чарівний об'єкт – як у випадку з іншими двома предметами (пів пари дитячих черевичків, колосок), авторка цю можливість не використала. Адже ці предмети залишаються «повсякденними» речами, не наділеними надприродними властивостями. У казці «відновлено» зв'язок з матір'ю, той факт, що головний герой наприкінці отримує винагороду та знаходить свою матір, відображає реставрацію морального порядку: правильні рішення, врешті-решт, повертають світ до його первісного ладу, до рідного дому.

Наративи в першій частині книги не пов'язані між собою, кожна історія сама по собі, є логічною та завершеною, тоді як оповідання в другому блоці утворюють значно тіснішу цілісність. По-перше, всі історії вибудовані навколо одного героя, а по-друге, деякі з них відсилають до подій попередніх оповідей. Це можна зауважити, зокрема, у казках «Три золоті волосини Довбуша» та «Загибель Довбуша». Сила героя не є фізичною, а має сакральну легітимацію: три золоті волосини забезпечують йому надзвичайну міць і невразливість. Обидві історії водночас демонструють, як фольклор «створює» колективний іконічний образ: спершу наділяє харизмою, а потім закріплює як міф.

Тімеа Шрек користується живими, розмовними зворотами, що чинить казкову атмосферу сприятливою для читача. У діалогах часто вчуваються місцеві угорські говіркові елементи, що, однак не призводить до складнощів під час читання. У казках панує природний ритм: напруга наростає повільно, а потім розряджається несподіваним поворотом чи дотепним фіналом, найчастіше з моральним висновком. Мова творів Тімеї Шрек дає уявлення про автентичний стиль казкарки, від якої записано твори: вигуки на кшталт «Господи, Творцю мій» та звернення до слухача у вставних фразах створюють ефект живої оповіді.

Можна помітити чимало цікавого у виборі власних назв, це, зокрема, промовисті імена. Так, Сирота Пішта в час казкових подій, справді, уже не має нікого з родини, тоді як ім'я його пари, Щасливої Емми, різко контрастує з її долею. Діалоги в книзі короткі, ділові; авторка часто покладається на логіку обміну репліками для характеристики персонажів і рідко вдається до надмірних пояснень.

Для творів збірки властива традиційна «казкова обрядовість», тобто, вступні й завершальні формули, типові казкові персонажі, чарівні предмети та чарівні числа тощо. Наприклад, казка «Всяка всячина» починається загальновідомими угорськими ініціальними формулами: «Жив-був, за тридев'ять

земель, там, де свиня на світанку рие землю...». Її завершення теж є типовою фінальною примовкою: «Відтоді вони живуть щасливо разом, якщо не померли». Серед чарівних предметів, приміром, трапляються, три золоті волосини чи червона стрічка, а серед повторюваних чарівних чисел – 3 і 7.

Елементи народних вірувань – наприклад, васильок, блуд, уникання чорта, зурочення – подано достовірно, однак з ігровим підходом, зрозумілим і сучасному читачеві. Авторка іноді тонко іронічна, іноді зворушливо лірична.

Книга не лише розважає, а й виконує культурно-просвітницьку функцію, адже в ній чітко простежується географічно-історична приналежність: майже кожна історія пов'язана з конкретним закарпатським населеним пунктом або місцевістю (серед них, до прикладу: Бене, озеро Середнє, озеро Дідове, Буча, Березький край, Верке, Хуст, Угоча, Тиса, Слатина). Безсумнівною перевагою збірки є її етнографічна достовірність: спосіб життя персонажів, сцени із сільськогосподарського та пастушого побуту, релігійні та міфологічні мотиви мають реальне місцеве підґрунтя.

У творах Тімеї Шрек виразно присутня казкова справедливість: у більшості з них вивищено цінності розуму, сміливості, безкорисливості та чесності, тоді як жадібність, пиха чи легковажність зазвичай караються. Герой, який усвідомлює власну нерозсудливість, отримує прощення, і його історія завершується щасливим кінцем.

Ілюстрації до книги створив молодий закарпатський художник Чаба Куташі. Хоча, за словами авторки, він працював без її участі, малюнки органічно поєднуються з текстами, точно передаючи характерні риси персонажів. Редакторкою цього тому є Крістіна Зекань, завідувачка кафедри угорської філології Ужгородського національного університету, доцентка, кандидатка філологічних наук.

«Ördögszeg» (Кіготь диявола) – справді цінна збірка казок, про що красномовно свідчить і те, що вона виконує подвійну

функцію, що однаково добре пасує до читацьких полиць усіх вікових категорій. Ці історії з фантастичним світом та захопливими поворотами сюжету, безумовно, привертатимуть та утримуватимуть дитячу увагу, а деякі моторошні епізоди стануть цікавою пригодою, збагачуючи уяву дитини. Дорослий читач може збагатити свої знання краєзнавчими відомостями, розмаїттям світу вірувань, багатим культурним тлом, тож матиме справжнє задоволення навіть тоді, коли візьме книжку до рук передусім заради своєї дитини.

Рекомендую збірку також педагогам і бібліотекарям, адже казки чудово інтегруються в краєзнавчі, літературні чи етнографічні заняття. І, нарешті, сміливо раджу широкому загалу, усім, хто цікавиться Закарпаттям, адже поряд з уже записаними та опублікованими збірками ця книжка доповнює достовірний і водночас захопливий погляд на духовну спадщину регіону.

Книга свідомо орієнтована на широку аудиторію: подекуди натуралізм та жорстокість пом'якшені. Перевага цього підходу – у легкості сприйняття й залученні різних вікових груп, недолік – у тому, що в окремих історіях драматична напруга є менш виразною. У циклі про Довбуша процес іконізації героя іноді передує розкриттю моральних дилем – утім, саме завдяки цьому він працює як наратив, що формує колективну пам'ять. Педагогічну цінність книги могли б значно підвищити – як редакторське доповнення – короткий глосарій (діалектних і маловідомих слів), а також схематична карта.

«Ördögszeg (Кіготь диявола) – Закарпатські казки» – це не просто збірка казок, а книга, що зміцнює місцеву ідентичність, зберігає традиції та має літературну цінність. Збірник Тімеї Шрек є мостом між давнім, усним спадком легенд і казок та сучасними читацькими потребами. Оповіді водночас зберігають місцеві народні традиції та індивідуальний стиль авторки, роблячи внесок у продовження духовної спадщини закарпатських угорців. Окрім того, збірка виразно демон-

струє співіснування культур різних народів, адже тут мирно сусідять легенди закарпатської угорської спільноти та історії про гуцульського опришка XVIII ст. – захисника бідних.

Якщо ми прагнемо пізнати один з найбагатших, але менш відомих казкових світів Карпатського басейну, та насолодитися оповіддю письменниці, яка водночас шанує традицію і сміливо оновлює її, тоді ця збірка є обов'язковою до прочитання. Захопливі, повчальні й дотепні казки проведуть нас від рівнин Берегу до гуцульських гір, від Острова Чорта до Дідового озера з Драконом.

Твори збірки органічно перебувають на межі між легендою та казкою. Авторка перетворює легенду на казку шляхом розширення сюжету й поглиблення характерів, водночас у її структурі чітко простежуються чарівні числа (3, 7), лімінальні простори (поріг, ліс, берег води), драматургія «випробувань» та ритуали колективної легітимації (церковне весілля, річний календар свят). Розділи про Довбуша особливо яскраво показують, як фольклор створює «моральний іконічний образ»: героя легітимізує не фактичний матеріал, а моральні потреби громади. Це подвійне завдання – архівування місцевої пам'яті та естетичне переосмислення – робить збірку водночас охоронцем цінностей і сучасним твором.

Книга Тімеї Шрек органічно вписується в багаторічні інституційні та індивідуальні заходи, спрямовані на збереження живої тяглості угорської писемної та усної культури Закарпаття.

### **Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї рецензії.

### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 20.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025



DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.236>

### **ЧОРДАШ ЛАСЛО**

доктор філософії, доцент кафедри філології Закарпатського угорського інституту імені Ференца Ракоці II (Берегове, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6599-2683>

### **CSORDÁS LÁSZLÓ**

a Doctor of Philosophy, an associate professor at the Department of Philology of Ferenc Rákóczi II Transcarpathian Hungarian University of Higher Education (Berehove, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6599-2683>

### **ВАРАДІ КРИСТІАН**

викладач кафедри філології Закарпатського угорського інституту імені Ференца Ракоці II (Берегове, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7554-4158>

### **VÁRADI KRISZTIÁN**

a lecturer at the Department of Philology of Ferenc Rákóczi II Transcarpathian Hungarian University of Higher Education (Berehove, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7554-4158>

### **Бібліографічний опис:**

Чордаш, Л., Вараді, К. (2025) Закарпатські спогади Ласло Латора, видатного угорського поета. [Рецензія] : A Lator-tanya. Lator László tiszasásvári emlékei [Хутір Латора. Спогади Ласла Латора з Тросника] / ред. Кемень, Аранка. Будапешт : Академія літератури та мистецтв імені Сечені, 2023. 246 с. [угорською мовою]. *Слов'янський світ*, 24, 236–240.

Csordás, L., Váradi, K. (2025) The Transcarpathian Memories of László Lator, Renowned Hungarian Poet. [Review]: KEMÉNY, Aranka, ed. *A Lator-tanya. Lator László tiszasásvári emlékei [The Lator Homestead. László Lator's Memories from Trosnyk]*. Budapest: Széchenyi Academy of Literature and Arts, 2023, 246 pp. [in Hungarian]. *Slavic World*, 24, 236–240.

THE TRANSCARPATHIAN MEMORIES  
OF LÁSZLÓ LATOR,  
RENOWNED HUNGARIAN POET

It is widely acknowledged in literary scholarship that a poet's or writer's relationship to spaces and places can be of crucial importance for the reception and interpretation of their work. From this perspective, we may rightly assume that *A Lator-tanya. Lator László tiszasásvári emlékei* [The Lator Homestead. László Lator's Memories from Trosnyk], published in 2023, offers deeper insight into the oeuvre of the prominent Hungarian poet, literary translator, and essayist László Lator. The book was published by the Széchenyi Academy of Literature and Arts in Budapest, an important representative body of Hungarian writers, poets, and intellectuals – hence it may not be an overstatement to say, even in this introduction, that we are dealing with a significant literary publication.

Critics and literary historians often describe László Lator in contemporary Hungarian literature as a concise (even reserved) poet who remained deeply committed to traditional poetic forms. In this respect, his work continues a tradition within Hungarian literature rooted in the journal *Nyugat* [West], and more specifically, in the mid-20th-century circle of the journal *Újhold* [New Moon]. Lator also left a substantial legacy as a literary translator. One notable example is his complete Hungarian translation of a volume of poetry by Paul Celan, including the celebrated poem *Todesfuge* [Death Fugue], which is still most often cited in Hungarian through Lator's authoritative version. As a poet, translator, and essayist, Lator was a well-known figure in contemporary Hungarian literature. In the later years of his life, he wanted to write more about his past, his Transcarpathian origins, and other identity-related issues through various memoirs.

It is worth noting, however, that *A Lator-tanya* is not the first book in his oeuvre to emphasize childhood and youth memories

related to Transcarpathia, particularly to Trosnyk (historical toponym: Tizzasásvár; contemporary Ukrainian toponym: Trosnyk) and its surroundings. As early as 2011, he published a memoir-like book titled *A megmaradt világ – Emlékezések* [The World That Remains – Recollections], which he described as a whimsical work of reminiscence. The opening chapters evoke the formative experiences of a poet who set out from Transcarpathia and was forced to adapt to the historical upheavals of the 20th century, striving to find his place within them. One could say, without exaggeration, that this book also addresses the traumas Lator endured during the war and the Soviet occupation. Unsurprisingly, the new volume – also a work of reminiscence – frequently references *A megmaradt világ*. It complements and expands upon it in various ways while also adding nuances to its train of thought. Enriched with a visual archive drawn from the family's legacy, the book illustrates many ideas previously conveyed only in words – images that significantly contribute to the documentation of the era.

On the first pages of *A Lator-tanya*, we find a detailed account of all the major stages in the creation of the volume. The foreword, written by Aranka Kemény – who also compiled, edited, and published the book – recounts how she and Ágnes Kelevéz first approached László Lator on the occasion of his 85th birthday celebration at the Petőfi Literary Museum in Budapest. It turned out that the photo used on the cover of *A megmaradt világ* had been taken by none other than the poet's father, István Lator. At that event, a public slideshow of childhood photos was also presented. Later, following Ágnes Kelevéz's suggestion, Aranka Kemény asked Lator whether they could go through the family photos and albums together. After some consideration, they met with the poet five times in 2019, each time for an hour-long conversation. According to the foreword, "*the photographs brought forth stories, the fate of the family home, the homestead's residents and visitors, their shared experiences*" [p. 7]. Subsequent in-person meetings and phone calls helped clarify and complete many names and expres-

sions. Based on these discussions, *A Lator-tanya* was born. It includes 135 photographs from the 1920–1944 period of the Lator–Ujhelyi–Vitkay family – mainly pictures of László Lator’s parents and younger self, with a few photos linked to his brother and the Styl Studio in Vynohradiv.

The book is beginning with a captivating conversation about the origins of the Lator family and their more notable ancestors, some of whom had artistic inclinations. This sense of family continuity is disrupted by a historical trauma. In response to the question of why they had to leave their native village, Trosnyk, and abandon the homestead, László Lator said:

*“During the war, there was a long debate in the family – should we stay or leave Ugocsa? But by October 1944, when we already knew that Soviet troops were entering our native village and homeland, we finally left Trosnyk. [...] In hindsight, I believe that by leaving Trosnyk, we escaped the cruel Svaliava camp”* [p. 11]. This makes it understandable why the historical narrative in the book concludes in 1944.

The visual material in *A Lator-tanya* offers a glimpse into the micro-communities, spaces, and customs of a bygone era – many aspects of which have since faded from communicative memory, even in Transcarpathia. The artistically composed, mostly family-oriented photographs are accompanied by various texts that help place them in a broader context. Among these are Lator’s own memoirs, poems inspired by the landscapes captured in the photographs (ranging from early juvenilia to mature works), as well as press clippings and excerpts from contemporary reports. The prose extracts that explain the images often come directly from *A megmaradt világ*. The appendix at the end of *A Lator-tanya* includes the coats of arms and family trees of Lator’s paternal and maternal lines, sketch maps of the garden and courtyards of the family home, followed by a detailed chronology, a glossary of names, and a list of images and poems.

If there is one single motif to highlight in the volume, it would likely be the garden. Several photos capture the typical atmosphere

of the garden at the time, its orderliness, and the formative experiences the young poet had there, which later inspired his literary works. As he puts it in the introductory conversation:

*“This garden was made up only of trees and plants. And this plant life, this material world – and I mean this in every sense, not only in that it could be touched and handled, but also that I somehow saw the material of the universe before me – this was incredibly important to me: that in my childhood I could live in such a garden, where I dug around among the bushes as a little child, saw animals, plants, insects [...]. The garden offered both the power of wild nature and the gentleness of a well-tended plot. For me, this ever-perishing and ever-creating material world is my fundamental experience. Somehow, I tried to put this into my poems and my writings”* [p. 16].

As we read through the book, gazing at the photographs and reading the accompanying texts, our lasting impression is that the childhood memories tied to Trosnyk played a defining role in shaping László Lator’s worldview and poetic universe. Beyond confirming this impression, *A Lator-tanya* also guides the more dedicated reader through a bygone Transcarpathian world that no longer exists.

#### **Конфлікт інтересів**

Автори не мають потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї рецензії.

#### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 07.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025



DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.241>

### РУДА ТЕТЯНА

докторка філологічних наук, провідна наукова співробітниця відділу екранно-сценічних мистецтв і культурології Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9055-9056>

### RUDA TETIANA

a Doctor of Philology, a leading research fellow at the Screen, Stage Arts and Culturology 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/0000-0002-9055-9056>

### Бібліографічний опис:

Руда, Т. (2025) Співець і захисник природи Максим Рильський. [Рецензія] : «...Люби природу не для себе...» : документально-художній літопис. Київ : Дніпро, 2025. 320 с.+26 с. вкл. *Слов'янський світ*, 24, 241–246.

Ruda, T. (2025). Singer and Nature Defender Maksym Rylskiy. [Review]: "...Love Nature not for Yourself...": Documentary and Artistic Chronicle. Kyiv: Dnipro, 2025, 320 pp.+26 pp. ins. *Slavic World*, 24, 241–246.

## СПІВЕЦЬ І ЗАХИСНИК ПРИРОДИ МАКСИМ РИЛЬСЬКИЙ

Нова книга про Максима Тадейовича Рильського, автором-упорядником якої є його онук Максим Георгійович Рильський, присвячена 130-річчю від народження поета-класика і створена в рамках проекту «Троянди і виноград».

Максим Георгійович обрав оригінальну жанрову форму – «документально-художній літопис», поєднуючи оповідь про різні епізоди з життя свого діда з його поетичними й документальними творами, уривками з епістолярію, виступів, спогадів поета і його сучасників.

М. Г. Рильський – відомий громадський і культурний діяч, заслужений журналіст. У пам'ять про Максима Тадейовича він ініціював і створив низку цікавих книжок, присвячених різним аспектам діяльності, різним темам творчості поета. Був одним з упорядників видання «З трудів і днів Максима Рильського» (2009), видав збірник віршів і поетичних афоризмів «Мудрості Максима Рильського» (2020). Разом з Назаром Тарасовичем Рильським (племінником Максима Тадейовича) упорядкував книгу «“І розіллється знов медами...” Вибране» (2019). Автор-упорядник збірника «Співучий Києве, дитя нових століть...» (2023).

«Документально-художній літопис» розкриває багатогранні зв'язки М. Рильського – людини, поета, вченого і громадського діяча – з природою, яку він до нестями любив ще з дитинства, оспівував і захищав. Прологом став один з ранніх його віршів, що увійшов до збірки «Під осінніми зорями» (1918). Перші рядки твору стали назвою цього оригінального видання.

Передмову написав академік Василь Шевчук, Голова Українського товариства охорони природи, який двічі очолював вітчизняні міністерства: охорони навколишнього середовища та ядерної безпеки (1998–2000), екології та природних ресурсів (2002–2003). «Оберіг української природи» – так названа передмова. Вона написана з глибоким знанням природоохоронної діяльності Максима Тадейовича (як відомо, він був одним з ініціаторів створення й активним учасником УТОП) і його поетичної та публіцистичної творчості.

Книга складається з дванадцяти розділів, що доповнюють один одного; кожен з них розкриває певний аспект взаємин М. Рильського з природою та його піклування про довкілля. Назви розділів у концентрованому вигляді представляють їх зміст, частина заголовків – це цитати з поезій.

Перший розділ «...Не до лица нам варварські звичаї!...» – це схвильована оповідь про подорож Максима Тадейовича

по західноукраїнських областях (1959). Поет написав тоді цикл «Карпатські октави», з гірким сарказмом зображуючи нищення лісів. У цих віршах звучать гнів і безнадія з приводу біди, що несе «запопадливий Ліспром» («І всі ми криком кричимо дарма...»). Автор-упорядник наводить лист до О. і Є. Дейчів, уривки з есеїв, написаних після поїздки до Франції (1956), у яких М. Т. Рильський пише про заходи щодо збереження садів. У розділі щедро цитуються й інші матеріали (спогади сучасників поета, уривки з мемуарів його сина Богдана), що свідчать про намагання Максима Тадейовича і його однодумців захистити та зберегти рідну природу.

У наступному розділі («Природа – мати, будь же сином») йдеться насамперед про глибокий емоційний зв'язок поета з природою в усіх її проявах, його інтерес і любов до садів, парків, степів з їх багатою фауною, про звичаї та прийоми мисливства й рибальства. Тут є цікава підбірка віршів про птахів: «<...> птахи – нерозлучні друзі, супутники поета під час прогулянок, на відпочинку. Він згадує їх від першої особи, розмовляє, спілкується з ними» (с. 45), – зауважує автор. До речі, мисливським і рибальським «влучностям» Максима Тадейовича присвячено ще два розділи («...Рушниці й вудки я не зраджу і повік...», «Радість рибалки»). До того ж друзі поета свідчили, що його менш за все цікавили «мисливські трофеї». На полюванні він милувався краєвидами, насолоджувався спілкуванням з друзями і знайомими з «мисливського оточення», серед яких були Б. Антоненко-Давидович, Остап Вишня, В. Охременко, Д. Балацький та ін.

«...Як же так убого ви живете...» – заголовок наступного розділу. Тут йдеться про морально-етичні аспекти стосунків людини з довкіллям. У поетичних творах М. Рильського, його публіцистиці, промовах, листах звучить думка про те, що людина, байдужа до краси, до таємниць приро-

ди, багато чого втрачає у своєму житті. Адже життєрадісне сприйняття природи, вважав він, невіддільне від творчої праці, що найпереконливіше прозвучало в програмному вірші «Троянди і виноград». Назву цю надано й поетичному збірнику, а пізніше – благодійному фонду М. Рильського, поетичному конкурсу його імені, житловому кварталу в Києві, видавництву в Одесі... Як відомо, Максим Тадейович не лише захоплювався спогляданням краси й багатства природи, а й займався садівництвом, вирощував плодові дерева та квіти – в Ірпені, де в 1937 році придбав будинок з ділянкою, потім у голосіївській садибі, де прожив свої останні роки. Про все це з шанобливою любов'ю згадує його онук.

Один з розділів має назву «Фенологія як мистецтво поета-лірика в пізнанні природи». Максим Тадейович не називав себе фенологом (тобто спостерігачем явищ природи), але ще з дитячих років спостерігав та описував ці явища. Автор-упорядник наводить, наприклад, уривок з оповідання «Восени», надрукованого в журналі «Українська хата» у 1912 році (М. Т. Рильському було тоді 17).

У розділі «Пам'ять серця – о, вона жорстока, та без неї тяжче, ніж при ній». Максим Георгійович створює т. зв. «намисто спогадів», майстерно «монтуючи» уривки зі спогадів самого поета, його рідних, друзів, знайомих (зокрема письменників А. Шевчука, В. Кучера, актриси й дружини Остапа Вишні В. Губенко-Маслюченко, племінниці Максима Тадейовича М. Рильської-Мартинюк та ін.). Так створюється живий, багатогранний образ М. Т. Рильського, який залишився в споминах близьких йому людей.

У розділі «А тому чумакові мандрівочка пахне» розповідається про подорожі Максима Тадейовича по Україні, інших республіках, за кордон. З дитинства поета вабили далекі горизонти. Поїздки давали йому яскраві враження, багатство сюжетів для поезій, нарисів, спогадів. Автор-укладач вирушає зі

своїм дідом в «екоподорожі», ілюструючи оповідь уривками з публіцистики, віршів, епістолярію, записників М. Т. Рильського, архівними матеріалами.

Книга містить підбірку «Поезія природи» – тут представлені чудові вірші М. Рильського, тематично об'єднані за трьома підрозділами: «Пейзажна лірика», «Жива природа (птахи, тварини, рослини)», «Пори року». «Такий поділ, звісно, умовний, – зауважує упорядник. – Наприклад, людина, уявна чи реальна, її думки присутні в більшості поезій, так само, як і пори років чи явища природи. Але таким чином, здається, легше розпізнати всю різнобарвну щедрість і багатство природної лірики поета» (с. 222).

Останні два розділи «Мандрівка стежками діда. Спомини онука» і «До нащадків» – це дорожні нотатки з місць, де в різні періоди і за різних обставин перебував поет, і «місток у сьогодні» – звернення поета-класика до майбутніх поколінь, що мають продовжити його справу зі збереження різноманітності та багатства природи. Особливо актуально його заклики «до нащадків» звучать сьогодні, коли російська агресія в Україні призвела до, можливо, непоправного нищення доквілля – заповідників, лісів, водоймищ.

Книга містить архівні матеріали та велику галерею фотографій (серед яких є чимало досі не відомих), що ілюструють подорожі Максима Тадейовича, епізоди з полювання та риболовні, працю в саду, спілкування з друзями.

У кожному з розділів після назви йде епіграф, узятий з віршів або прози М. Рильського або спогадів його сучасників – Ю. Кобилецького, А. Кацнельсона, А. Малишка, Б. Антоненка-Давидовича та ін.

У кінці кожного розділу автор-упорядник дає примітки – короткі або більш розлогі, щодо згаданих у тексті персоналій, цитат, топонімів, творів М. Т. Рильського. Ці коментарі надають «документально-художньому літопису» безсумнівної наукової вартості.

Книга розрахована на значну кількість шанувальників. Гарно, зі смаком оформлена, вона може стати приємним і цінним подарунком для людини, що цікавиться історією української культури і любить нашу щедрю природу.

**Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї рецензії.

**Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 07.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025



DOI <https://doi.org/10.15407/10.15407/slavicworld2025.24.247>

**ВАХНІНА 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 Pilology, a head of 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/0000-0002-1030-7140>

**Бібліографічний опис:**

Вахніна, Л. (2025) [Рецензія] : Helena Kapełus. *Wszystko jest Folklorystyką. Wybrane prace / redakcja Regina Gromacka ; wstęp Magdalena Kapełus. Warszawa : Wzdawnictwo AGADE, 2022. 839 s. Слов'янський світ, 24, 247–251.*

Vakhnina, L. (2025) [Review]: GROMACKA, Regina, ed. *Helena Kapełus. Wszystko jest Folklorystyką. Wybrane prace [Everything is Folklore. Selected Works]*. Prefaced by Magdalena KAPEŁUŚ. Warszawa [Warsaw]: AGADE Publishing House, 2022, 839 pp. *Slavic World, 24, 247–251.*

Наукова спадщина відомої польської фольклористки та літературознавиці професорки Гелени Капелусь (1927–1999) отримала нове бачення в ґрунтовному виданні, яке було здійснене її племінницею докторкою з гуманітаристики, сходознавицею Магдаленою Капелусь. Появі книжки передувала велика робота з пошуку та аналізу праць науковиці, які залишилися поза монографічним доробком. Назва книжки «Все є фольклористикою» відображає всю глибину фольклористичних зацікавлень польської дослідниці, для якої вивчення народної творчості стало справою всього життя, покликанням душі та серця.

Діяльність відомої польської фольклористки, яка протягом років співпрацювала з ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН

України знайшла своє висвітлення в ряді наукових публікацій в Польщі [див.: 3] та в Україні, зокрема, у щорічнику «Слов'янський світ» та часописі «Київські полоністичні студії». Сильветка про неї є і в енциклопедичному словнику «Українська славістична фольклористика ХІХ – початку ХХІ століття» (Київ : Видавництво ІМФЕ, 2019) [див.: 1; 2].

У новому виданні, де зібрано переважну більшість її численних публікацій з різних часописів і джерел, можна побачити надзвичайно широкий вимір фольклористики і в міждисциплінарному контексті. Адже до кола наукових зацікавлень Гелени Капелусь входили: давньопольська література; романтизм і позитивізм та їх зв'язок із фольклором; фольклоризм у творчості Яна Кохановського, Адама Міцкевича, Генрика Сенкевича; історія польської фольклористики. Відділ, який очолювала Г. Капелусь, спільно з науковцями Польщі здійснив підготовку та опублікував фундаментальне видання «*Dzieje folklorystyki polskiej 1800–1863. Epoka przedkolbergowska*» (1970, т. 1) у співавторстві з Юліаном Кшижановським. Після смерті останнього науковиця опрацювала та видала в 1982 році другий том – «*Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*».

Вибрані праці засвідчують, що Г. Капелусь досліджувала різні жанри фольклору: пісні, колядки, казки, перекази, заговляння. Студіюванню польсько-українського пограниччя присвячено збірник її наукових праць «*O turze złatorogim. Szkice kołędowe*» (1991). Важливо, що до книжки ввійшли її публікації, здійснені в різний час у багатьох слов'янських країнах, а також Німеччині та Угорщині. Їх подано в оригіналі. Дослідниця завжди виявляла інтерес до порівняльних студій, співпрацювала зі славістами Болгарії (Н. Динеков, К. Михайлова), Словаччини (В. Гашпарикова), України (В. Юзвенко, Л. Вахніна, В. Головатюк) та ін.

У ґрунтовній вступній статті Магдалени Капелусь проаналізувала життєвий і творчий шлях дослідниці, її основні наукові праці та науково-організаційну діяльність з розвою

фольклористичних студій в Інституті літературних досліджень Польської академії наук, де Гелена Капелусь очолювала відділ фольклористики. Протягом багатьох років вона співпрацювала з Інститутом імені Оскара Кольберга, з Польським народознавчим товариством. Не випадково, у виданні представлено її праці, присвячені видатному народознавцю. Деякі з них публікувалися українською мовою. Гелена Капелусь співпрацювала з головним редактором «Українського альманаху», що видавався в Польщі, була постійною авторкою цього часопису, а також української газети «Наше слово». Усі ці публікації (а їх понад десять!) українською мовою ввійшли до рецензованого тому. Маючи польське та українське коріння, вона завжди намагалася знаходити у своїх дослідженнях спільні позитивні чинники, сприяючи єднанню двох народів. Таким прикладом для неї була фольклористична діяльність Оскара Кольберга в Україні та інших слов'янських землях. Вона звертала увагу на польських дослідників української культури, зокрема Чеслава Неймана, котрий проживав в Україні, де збирав народознавчі матеріали.

У вступному слові також зазначено про важливий факт із наукової діяльності дослідниці – викладацька робота. Гелена Капелусь читала лекції з фольклористики для майбутніх етнологів у Варшавському університеті. Вона була переконана в необхідності використання фольклористичних підходів в етнології та інших сферах гуманітаристики.

Науковиця була відома в багатьох країнах як дослідниця казок, яка співпрацювала з «Енциклопедією казок» у Гетінгені. У новому виданні можна ознайомитися з багатьма її студіями, присвяченими народній прозі, особливо казкам, як польською, так і німецькою мовою.

Гелена Капелусь відома передусім як авторка двотомного підручника з польської фольклористики, монографій та видань казок. Але як справжня вчена вона постійно публікувала свої нові дослідження в різних часописах, виступала на

наукових конференціях. Вона постійно генерувала нові ідеї щодо вивчення спільної спадщини польського та українського народів. Цікавилася слов'яно-неслов'янськими фольклорними та фольклористичними зв'язками, зокрема турецькими впливами.

Вибрані праці Гелени Капелусь, зібрані завдяки Магдалені Капелусь з багатьох часописів і джерел, складають унікальне видання, важливе не тільки для польської, а й загалом сучасної славістичної фольклористики. Підготовці згаданого видання чимало сприяла і відома польська антропологиня, професорка Інституту славістики ПАН, докторка габілітована Анна Енгелькінг. Великий інтерес книжка викликала у славістів, презентація її відбулася на засіданні Комісії з фольклористики Міжнародного комітету славістів, де виступали Магдалена Капелусь, Анна Енгелькінг та Лариса Вахніна.

Уперше у виданні опубліковано також світлини з родинного архіву Капелусь, які відображають ті складні часи, у які жила науковиця. Адже вона перенесла німецьку окупацію періоду Другої світової війни, тяжкі повоєнні роки. На одній зі світлин – вона з племінницею Магдою та учасниками Міжнародної славістичної конференції у Варшаві, серед яких – відомі фольклористи, зокрема Віра Гашпарикова з Братислави та Вікторія Юзвенко з Києва.

Книжка була представлена і на виставковій експозиції наукової та історичної книги, що відбувається в Королівському замку у Варшаві.

На жаль, відділ фольклористики, який створила науковиця, після її смерті було ліквідовано. Фольклористика не входить до переліку фахових дисциплін у Польщі. Але наукові праці дослідниці продовжують викликати інтерес до наукових знань, без яких не було б інших дисциплін у сфері гуманітаристики. «Усе є фольклористикою» – це підтверджує не тільки назва видання, де майже на тисячі сторінок зібрано весь досвід наукової діяльності знаної польської вченої.

Безперечно, доробок Гелени Капелусь знайде свої читачів і шанувальників і в Україні, до якої завжди було відкрите її серце.

## ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Вахніна Л. Українознавчі студії Гелени Капелусь. *Київські полоністичні студії*. Київ : Талком, 2021. Т. XXXVII. С. 107–114.

2. Вахніна Л. Фольклористична діяльність Юліана Кшижановського і Гелени Капелусь у контексті польсько-українських наукових взаємин другої половини ХХ – початку ХХІ століття. *Слов'янський світ*. 2017. Вип. 16. С. 48–57.

3. Fascynacje Folklorystyczne: Księga poświęcona pamięci Heleny Kapelusz / Red. Magdalena Kapelusz. Anna Engelking. Warszawa : Wydawnictwo AGADE. 2002.

## REFERENCES

1. VAKHNINA, Larysa. The Works of Helena Kapelusz in Ukrainian Studies. *Kyiv Polish Studies*. Kyiv: Talkom, 2021, vol. 37, pp. 107–114 [in Ukrainian].

2. VAKHNINA, Larysa. Folkloristic Activities of Julian Krzyżanowski and Helena Kapelusz in the Context of Polish-Ukrainian Scientific Relations of the Mid to Late 20th – Early 21st Century. *Slavic World*, 2017, iss. 16, pp. 48–57 [in Ukrainian].

3. KAPELUŚ, Magdalena, Anna ENGELKING, eds. *Fascynacje Folklorystyczne: Księga poświęcona pamięci Heleny Kapelusz [Folkloristic Fascinations: A Book. Dedicated to the Memory of Helena Kapelusz]*. Warszawa [Warsaw]: Wydawnictwo AGADE [AGADE Publishing House], 2002 [in Polish].

### Конфлікт інтересів

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї рецензії.

### Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 02.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025



## МУШКЕТИК ЛЕСЯ

докторка філологічних наук, членкиня-кореспондентка НАН України, головна 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. Rylskiy 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. (2025) Славістична конференція в Будапештському університеті імені Лоранда Етвеша. *Слов'янський світ*, 24, 252–258.

Mushketyk, L. (2025) Slavic Studies Conference at the Eötvös Loránd Budapest University. *Slavic World*, 24, 252–258.

## СЛАВІСТИЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ В БУДАПЕШТСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ ІМЕНІ ЛОРАНДА ЕТВЕША

16–17 жовтня 2025 року в приміщенні факультету мистецтв Будапештського університету імені Лоранда Етвеша (ELTE) відбулася міжнародна конференція «*Mutual cultural, literary and linguistic traumas of Slavic people in the Modern Era*» («Культурні, літературні та лінгвістичні рецесії травматичних подій у середовищі слов'янських народів у модерну епоху»), організована Інститутом слов'янської та балтійської філології Університету спільно з колективом угорського щорічника «*Studia Slavica*». Під час підготовки заходу було анонсовано, що «конференція зосереджується на взаємних

травмах слов'янських народів, насамперед з погляду того, як відобразилися вони в культурі, літературі та мові, і як оповідь про ці травми сформувала ідентичність відповідних національних спільнот. Культурний та лінгвістичний аналіз слов'яно-слов'янських травм також може допомогти в їх розумінні. Розвиток стійкості через спільні ритуали та оповіді може сприяти процесу колективного зцілення. У зв'язку з цим ми надаємо пріоритет роботам, що досліджують, які травми слов'янські народи завдали один одному в минулому та сьогодні, як можна розповісти про цей досвід, і який слід він залишив у їхніх мовах, культурах та літературах» (URL : <https://szlav.elte.hu/content/mutual-cultural-literary-and-linguistic-traumas-of-slavic-people-in-the-modern-era.t.45643>).

Учасників конференції привітав директор Інституту слов'янської та балтійської філології, завідувач кафедри української філології Роберт Кішш Семан та його колеги, дали з пленарною доповіддю на тему «Coming to Terms: Artistic Responses to the Post-Genocidal Condition after Yugoslavia» («Примирення: Мистецькі реакції на постгеноцидний стан після Югославії») виступила Міранда Якіша з Віденського університету. Подальша програма Конференції тривала у двох секціях – А і Б – своєю чергою розділених на кілька блоків, після кожного з яких тривала дискусія, запитання й відповіді по заслуханій тематиці.

Доповіді в секціях порушували складні проблеми екзистенції різних слов'янських народів у різні періоди на матеріалі історичних, мовних, літературних, культуральних та інших дискурсів, їх міждисциплінарних аспектів. Зокрема, розлого було репрезентовано літературну тематику. Так, Барбара Зволінська із Гданського університету озвучила доповідь «Sándor Márai o traumach w powojennej Europie (nie tylko Środkowo-Wschodniej)» («Шандор Мараї про травми у повоєнній Європі (не лише Центрально-Східній)»), у якій дослідниця на основі творів відомого угорського письмен-

ника<sup>1</sup> окреслила його погляди на світ, його недосконалість, моральний занепад у сучасну епоху, це, зокрема расові упредження, тоталітаризм, агресивність, що серед іншого властиве росіянам. Елжбета Шавердо з Варшавського університету в доповіді «Trauma przymusowych przeprowadzek na podstawie wybranych utworów Jarosława Iwaszkiewicza» («Травма вимушених переселень на основі вибраних творів Ярослава Івашкевича») розповіла про відтворене в книгах відомого польського письменника Ярослава Івашкевича примусове виселення польської шляхти із села Маньківка після Жовтневого перевороту. У виступі Евеліни Балли з Ниредьгазького університету Угорщини «Художня проєкція травматичних історико-культурних колізій ХХ ст. у романі Миколи Шанти “Паннонське чудовисько”» мовилося про художнє осмислення долі бачванських українців-русинів у вказаний період, трагічні події в колишній Югославії.

Сучасній російсько-українській війні присвятили свої доповіді Лариса Кравець із Закарпатського угорського університету ім. Ференца Ракоці II («Українська поезія періоду війни: мовно-естетичні трансформації і становлення нового канону») про традиції та інновації у згаданій поезії, її головних представників, тематику та стиль, віршування і т. п.; Оксана Борис із Львівського державного університету фізичної культури імені Івана Боберського («Війна: досвід життя із травмою (за книгою Леся Белея “Точка У. Історії війни, що триває”») про збірку історій українців та іноземців, які беруть участь у протистоянні російській агресії, вони вибрали боротьбу, перейшовши умовну точку У, точку України. Оксана Борис анонсувала також вихід у листопаді 2025 року у львівському видавництві «Комора» перекладу з угорської українською книги відомого угорського письменника Ласла Красногоркаї «Меланхолія опору», який цьогоріч отри-

---

<sup>1</sup> Зазначимо, що в Україні його роман «Свічки догоріли» українською мовою переклав Максим Стріха.

мав Нобелівську премію в галузі літератури. Наталія Мочернюк з Інституту українознавства імені І. Крип'якевича НАН України та Ольга Шелюх із Національної академії сухопутних військ імені гетьмана Петра Сагайдачного висвітлили тематику «Сучасна мала проза: від травми до збереження історичної пам'яті», у якій зробили огляд збірок, художніх репортажів, інших книг про часи воєнного лихоліття в Україні. Дарина Лазарева, лекторка з кафедри української філології Інституту слов'янської та балтійської філології озвучила тематику «Осмилення війни через мемуарне письмо. На прикладі війни в Україні та на Балканах» про документальні свідчення схожого досвіду, пережитого хорватами й українцями під час останніх війн.

Наталія Гусева з Університету «Габріеле д'Аннунціо» у Києві і Пескаре розглянула тематику «Framing the Unspoken: Peritexts and the Global Circulation of Slavic Trauma. The Italian and English Translations of Oksana Kis's Ukrainki v HULAGu: vyzhyty znachyt peremohty» («Межі невисловленого: паратексти та глобальна циркуляція слов'янської травми». Італійський та англійський переклади твору Оксани Кіс «Українки в ГУЛАГу: вижити – значить перемогти»). Оксана Ташкович із кафедри української філології ELTE у доповіді «Ідеологія двома мовами: політичні та мовні стратегії перекладу радянської літератури» привернула увагу до певних спроб фальшування перекладних тестів радянського часу з ідеологічною метою.

На матеріалі сучасної прози слов'янських народів побудовано доповіді Карела Стшелеца з Остравського університету «Česko-polské tenze a konfrontace XX století jako téma moderní české literatury» («Чесько-польські проблеми та конфронтації ХХ століття як тема сучасної чеської літератури») та Златка Панзова з Інституту слов'янської та балтійської філології «Егзилот како траума или егејската тема во современата македонска проза» («Вигнання як травма, або егейська тема в сучасній македонській прозі»).

Збігнев Кажмерчик із Гданського університету у виступі «*Modele dualne w dynamice kultury rosyjskiej i ich działanie w podbitych krajach Europy Środkowej na przykładzie Polski*» («Подвійні моделі в динаміці російської культури та їх функціонування в завойованих країнах Центральної Європи на прикладі Польщі») зупинився на специфіці російського дуального концепту божого і сатанинського в культурі та його вплив на Польщу та інші країн. Дві інші дослідниці з Гданського університету – Йоланта Ласковска та Дагмара Марун-Сташурска – у виступі «*Obrzędy i zwyczaje słowiańskie we współczesnej kulturze polskiej – analiza lingwistyczno-literacka*» («Слов'янські ритуали та звичаї в сучасній польській культурі – лінгвістичний та літературний аналіз») на прикладі відомих творів зробили детальний огляд фольклоризму польської літератури останніх століть.

На конференції розглядалася також лінгвістична проблематика. Так, пролунала доповідь доцентки Оксани Ковач із кафедри української філології ELTE на тему «Лінгвістичні травми і термінологічна плутанина», у якій вона на матеріалі лінгвістичних словників різних історичних періодів з'ясувала вживання лексем «орос», «русин», «кішорос» та інші в угорській мові та їх неоднозначне трактування на позначення національностей (скажімо, «орос» – одночасно росіян та українців), що призводить до нерозуміння їх окремішності. Юлія Хамсовська оголосила тематику, пов'язану із символікою води як травми: «*Go through Fire and Water – Linguo-cultural analysis of Polish and Russian phraseological units with Fire and Water components*» («“Пройти через вогонь і воду” – лінгвокультурний аналіз польських і російських фразеологічних одиниць із компонентами “вогонь” і “вода”»). Анна Іштван з Інституту слов'янської та балтійської філології з'ясувала «*Koncept traumy v slovenských cestopisných textoch*» («Концепція травми у словенських подорожніх текстах»). Подібну тематику презентувала і Шаролта Тотпал з того самого закладу – «*Contro-*

versies in *The First Travelogue of Ján Kollár*) («Суперечності в *Першому тревелозі* Яна Коллара»).

Елена Крейчова з університету Масарика (Брно) розповіла про «Фразеологізми, устойчиви словосъчетания и метафори, съдържащи компонент “турски” и “руски” – за травмите в българската история, отразени в езика» («Фрази, стійкі словосполучення та метафори, що містять “турецький” та “російський” компоненти, – про травми у болгарській історії, відображені в мові»). Петер Патровіч з Інституту слов'янської та балтійської філології» озвучив тему «*The Linguistic Worldview of Poland's Partitions in a Polish Hungarian Cultural Guide*» («Поділи Польщі з лінгвістичного погляду в польсько-угорському культурному путівнику»).

На Конференції акцентувалася доволі розлога проблематика – історична, етнографічна, фольклорна та ін. Так, Габрієла Урбанська-Легутко з Інституту слов'янської та балтійської філології підготувала доповідь про нищення цивільного населення в часи Другої світової війни «*Trauma katyńska. Doświadczenia rodzin katyńskich*» («Хатинська травма. Досвід хатинських сімей»). Індра Лавренчікова з університету Пардубіце провела паралелі в середовищі національних спільнот – «*Absent Yet Present. Minority Perspectives on Inter-Slavic Traumas: Jews in the 1930s and Czechs in Croatia in the 1990s*» («Відсутні, хоча ще й присутні. Перспективи меншин на міжслов'янські травми: євреї 1930-х років та чехи в Хорватії 1990-х років»). Андрея Певсе із Закарпатського угорського університету імена Ференца Ракоці II у виступі «Українсько- та угорськомовна фольклорна спадщина Закарпаття у світлі мовних стратегій осмислення культурної пам'яті в слов'янських традиціях» зробила огляд основних збірок і досліджень закарпатського фольклору, назвала імена дослідників, міжмовні та міжкультурні взаємодії. Леся Мушкетик з Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України у доповіді «Пісенні рецеп-

ції травматичних подій української історії у творчості сучасної української рок-групи "Гайдамаки"» розповіла про рекомпенсацію трагічного досвіду в масовій музичній культурі нашого часу.

Підсумував роботу Конференції директор Роберт Кішш Семан у своєму заключному слові «Слов'янські травми – віктимні дискурси». Він також подякував присутнім за участь та висловив сподівання про нові зустрічі.

#### **Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цього матеріалу.

#### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 28.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025



## ПОТАПЕНКО ІРИНА

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

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

## POTAPENKO IRYNA

a Ph.D. in Pilology, 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/0000-0003-4783-1816>

### Бібліографічний опис:

Потапенко, І. (2025) XXXII міжнародний славістичний колоквиум, присвячений пам'яті слов'янських першопросвітників святих Кирила і Мефодія. *Слов'янський світ*, 24, 259–269.

Potapenko, I. (2025) The 32nd International Slavic Colloquium Dedicated to the Memory of the First Slavonic Educators Saints Cyril and Methodius. *Slavic World*, 24, 259–269.

## XXXII МІЖНАРОДНИЙ СЛАВІСТИЧНИЙ КОЛОКВІУМ, ПРИСВЯЧЕНИЙ ПАМ'ЯТІ СЛОВ'ЯНСЬКИХ ПЕРШОПРОСВІТНИКІВ СВЯТИХ КИРИЛА І МЕФОДІЯ

22–23 травня 2025 року відбувся XXXII Міжнародний славістичний колоквиум, присвячений пам'яті слов'янських першопросвітників святих Кирила і Мефодія, організований Інститутом славістики, кафедрою слов'янської філології імені професора Іларіона Свенціцького, кафедрою польської філології Львівського національного університету імені Івана Франка спільно з Інститутом мовознавства Гуманітарного факультету Вармінсько-Мазурського університету. Уже вп'яте,

починаючи з 2020 року, колоквиум відбувається онлайн – спершу у зв'язку з пандемією COVID-19, а потім через російсько-українську війну. Міжнародний славистичний колоквиум проводиться щороку, починаючи з 1992 року (не проводився в 2014 і 2022 роках). У програмі заходу було заявлено 95 доповідей учасників як з різних міст України – Львова, Києва, Запоріжжя, Одеси, Ужгорода, Дрогобича, Івано-Франківська, Вінниці, Дніпра, Рівного, Хмельницького, Тернополя, так і інших країн – Ольштина, Торуня, Познані, Щецина, Вроцлава, Варшави, Любліна, Слупська (Польща), Софії, Шумена (Болгарія), Братислави, Пряшев (Словаччина), Загреб (Хорватія), Вільнюса (Литва), Пескари (Італія), Будапешта (Угорщина), Нові Сади, Крагуєвац, Белграда, Ніша (Сербія), Берліна (Німеччина). На пленарних і секційних засіданнях та круглих столах заслуховували та обговорювали доповіді філологів, істориків, фольклористів, етнологів, мистецтвознавців, філософів з такої проблематики:

1) кирило-мефодіївська традиція в суспільному розвитку слов'ян;

2) історія, мова, література та культура слов'янських народів: концептуальні питання;

3) Україна й українці в загальнослов'янському та європейському контексті;

4) історіографія та методологія славістики.

Відбулося відкриття, два пленарних засідання, одинадцять секційних засідань, два круглі столи, презентації книг. Урочне відкриття колоквиуму розпочали організатори, зокрема, виступила професорка кафедри слов'янської філології імені проф. Іларіона Свенціцького ЛНУ імені Івана Франка Алла Татаренко. Вона подякувала Збройним Силам України за можливість жити, працювати й проводити славистичні дослідження, а потім запросила до виступу ректора ЛНУ імені Івана Франка, доктора філософських наук, професора Володимира Мельника. Він охарактеризував історію прове-

дення колоквіуму, наголосив на його важливості в розвитку славістичних досліджень, окреслив його важливе політичне завдання – обмежувати та ліквідувати «руській мір». Далі слово надали декану історичного факультету ЛНУ, доктору історичних наук, професору Руслану Сіромському, який також наголосив на важливості проведення колоквіуму та поширенні слов'янської ідеї як протиставлення «руському міру». Декан філологічного факультету ЛНУ, кандидат філологічних наук, доцент Роман Крохмальний подякував за організацію заходу, закликав захищати кордони своєї духовної спадщини та плекати українське слово. Професорка кафедри польської мови Інституту мовознавства Вармінсько-Мазурського університету в Ольштині Рената Макаревіч розповіла про тривалу співпрацю її інституту із Львівським університетом і наголосила на важливості славістичних досліджень у наш час. Потім виступив відповідальний секретар колоквіуму, директор Інституту славістики ЛНУ імені Івана Франка, доцент кафедри історії Центральної та Східної Європи Ігор Шпик, який говорив про історію відзначення пам'яті святих Кирила та Мефодія і про значення їхньої діяльності для розвитку славістичної науки.

На пленарному засіданні було заслухано дві доповіді – Ренати Макаревіч про можливі методи аналізу мовної витонченості в певних типах текстів та Сергія Пачева й Валентини Пачевої про українську славістику в першій чверті ХХІ ст. Доповіді, виголошені на пленарному засіданні, викликали активну дискусію. Потім було презентовано книгу археолога, кандидата історичних наук, доцента кафедри археології та музеєзнавства КНУ імені Тараса Шевченка Євгена Синиці «Кирило і Мефодій. Політичні інтригани словесності», а також нових книг, виданих упродовж 2025 року львівськими славістами.

Далі конференція продовжила свою роботу в мовознавчих, літературознавчій, історичній, культурологічній секціях.

Уперше за історію проведення колоквиуму було сформовано студентську секцію, у якій взяло участь двадцять студентів, шестеро з яких – з інших країн.

Секції з мовознавства були найчисельнішими, їх робота тривала два дні і секцій також було дві. Засідання мовознавчої секції № 1 відкрила Десислава-Девора Атанасова із Софії, яка представила дослідження про словотвірні парадигми болгарських абеток та їхніх творців. Наталія Петріца з Ужгородського університету проаналізувала структурні особливості антропонімів у чеських писемних пам'ятках XV–XVII ст. Дарина Стоянова (Одеса) зіставила списки XVIII ст. «Слова Теодора Студита у неділю митаря та фарисея», висвітливши текстологічні розбіжності й регіональні перекладацькі практики. У доповіді Олени Шимко (Ужгород) церковнослов'янська мова української редакції постала інструментом формування національної ідентичності. Юрій Осінчук (Львів) завершив першу частину засідання історією найдавніших українських сакральних текстів, основну увагу звернувши на їх жанрову різноманітність.

Після перерви Юлія Юсип-Якимович (Ужгород) представила синхронну типологію фонологічних систем слов'янських мов, запропонувавши модель зіставлення вокалізму та консонантизму. Далі Світлана Пахомова (Пряшів) застосувала ономасіологічний підхід до контрастивного дослідження української та словацької лексики. Ольга Мадяр (Пряшів) проаналізувала стилістичний дисонанс у студентських перекладах художньої літератури зі словацької українською мовою. Доповідь Еви Шпанової (Братислава) стосувалася порівнянню стратегії компенсаторного навчання українських педагогів у Словаччині, а Зоряни Гілецької (Львів) – висвітленню актуальних тенденцій написання жіночих іншомовних прізвищ у словацькій мові.

Секція мовознавства № 2 продовжила роботу наступного дня. Вона розпочалася зі спільної доповіді Сильвії Гралоук і

Філіпа Гржечіча (Загреб), які представили порівняльну оцінку хорватсько-українських двомовних лінгвістичних корпусів. Оксана Лазор (Львів) розглянула, як у болгарських перекладах відтворюються українські відонімні прикметники. Івана Креснік (Загреб) зупинилася на орфографічних настановах Бартоломея Касіча, показавши їх нормотворчу роль у хорватській традиції XVII ст. Ольга Сорока та Ольга Албул (Львів) презентували українську діалектну лексикографію, створену на прикладі болгарських говірок України, а Райна Камберова (Софія) поділилася досвідом створення україно-болгарського розмовника. У доповіді Агнешки Пьотровської-Воячик (Познань) охарактеризовано соціолінгвістичний портрет польсько-чеського пограниччя на прикладі празької говірки. Йоанна Кампер-Варейко (Торунь) простежила історичні моделі формування ойконімів, утворених від слова «церква», починаючи від XIX ст. та до сьогодні. Віталія Тожиева (Одеса) розповіла про внесок А. А. Криńskiego в становлення та розвиток лінгвістичної термінології польської мови, а Ірена Массойч (Вільнюс) представила біографічно-лінгвістичний нарис про Івана Лобойка (1786–1864), зацентрувавши основну увагу на його діяльності під час перебування в Литві. Романа Лапа (Познань) проаналізувала мовні особливості документів польської поліції та міської варти, а Яцек Мороз (Щецин) розкрив внесок львівсько-варшавської школи як підвалини для становлення гуманітарної освіти.

Моніка Гощинська, Оксана Лозинська та Юлія Стефанишин дослідили вподобання українських студентів-полоністів щодо типів граматичних і лексичних вправ. Ксенія Бородін (Вроцлав) порівняла національні тести з польської та чеської мов (A2–C1), окресливши сильні та слабкі місця у вимірюванні рецептивних навичок. Олена Денисевич (Варшава) презентувала методіку укладання українсько-польського асоціативного словника, а Ольга Филипець (Львів) проаналізувала антропоніми як носії стереотипів у сприйнятті польських

студентів. Завершила засідання Олеся Сливинська (Львів), яка дослідила концепт «влада» в студентському дискурсі.

З літературознавства також було дві секції. Роботу першої секції відкрив Петер Толларович (Братислава), який уперше системно описав художній фонд Словацького інституту Святих Кирила і Мефодія в Римі, наголосивши на ролі цієї установи в конструюванні транснаціонального «слов'янського канону» в еміграційному середовищі. Красирира Колева (Шумен) перенесла дискусію до середньовіччя, простеживши, як Плисківсько-Преславський осередок функціонує в працях сучасного Наукового центру «Преславська літературна школа». У доповіді Персиди Лазаревич (Пескара) постать славіста Петера Фредеріка Сума розглянуто через призму його ранньої студії «Про слов'ян». Анна Подставка (Люблін) звернула увагу на слов'янський вимір творчості Яна Каспровича, а Бета Обсулевіч-Невінська й Адам Керілюк (Люблін) дослідили львівські нотатки Яна Парандовського 1919 року як зразок ранньої польської публіцистики про більшовизм. Друге засідання цієї ж секції розпочалося наступного дня з доповіді Домініки Грунтковської (Слупськ), яка запропонувала нове читання драматургії Міхала Вальчака-Демірського, трактуючи його «переписування романтизму» як стратегію зупиненого часу й культурної трансформації. Марина Гоголя (Київ) простежила хронотоп репортажу Ришарда Капусцінського «Імперія» як «карту травматичного місця» з фокусом на ефекті часової контамінації. Мар'яна Климець (Львів) зіставила сюжетно-образні комплекси в романах Фері Лаінщека та Іларіона Павлюка, виявивши типологічну схожість постмодерних міфотекстів Східної і Центральної Європи. Младен Павічич (Будапешт) зосередився на словенських романах про російсько-українську війну, показавши, як сучасна словенська проза конструює «дистанційне свідчення» та переосмислює поняття європейської відповідальності. Олександр Моторний (Львів) проаналізував ані-

малістичний пласт у духовній поезії Роберта Б'єліка та Мартина Штора.

До першого засідання другої секції з літературознавства, очолюваного Аллою Татаренко, ввійшли доповіді, присвячені лише сербській літературі. Першою виступила Горана Раичевіч (Нові Сад), яка окреслила діалектику еросу й жертви в сербській прозі ХХ ст. Часлав Ніколіч (Крагуєвац) застосував метод «нарративної картографії» до творів Милоша Црнянського. Міна Джурич (Белград) аргументувала, як модерністичний «нарратив міста» й нелінійна структура тексту стають засобом репрезентації глобальності в прозі сербських письменників середини ХХ ст. Весна Ціділко (Берлін) проаналізувала любов та сексуальність у творчості Александра Тішми, довівши, що травма Другої світової війни моделює «мову тілесного свідчення». Елена Младенович (Ниш) простежила рецепцію американського поета Джеймса Тейта у віршах Звонка Карановича, викриваючи модель «поетичної міграції мотивів». Снежана Савкіч (Белград) окреслила інтермедіальну практику і жанрову флюїдність у творі «Mixed Media» Бори Чосича, наголосивши на монтажних техніках між словом, колажем та перформансом. Костянтин Аданін (Белград) завершив сесію символікою ландшафту в поезії Моніки Херцег і Івана В. Лалича, трактуючи пейзаж як репозиторій постпам'яті на Балканах.

Наступного дня, окрім роботи секцій, було проведено два круглих столи – «До 90-річчя від дня народження Данила Кіша» та «Вивчення дитячої літератури в українському академічному середовищі (літературні та мовні парадигми)», що відбулися в Музеї історії університету.

Круглий стіл, присвячений 90-річчю з дня народження Данила Кіша, під модеруванням Александра Єршова та Алли Татаренко, перетворився на поліфонічну рефлексію над ключовими творами югославського класика й водночас на діалог про пам'ять, вигнання та мультикультурність Балкан. Алек-

сандар Єрков окреслив «шепіт смерті» в «Гробниці» Данила Кіша, показавши, як Кіш може насичувати текст румунськими, угорськими, українськими елементами, – це творить ефект лінгвістичного палімпсеста і підкреслює транснаціональний характер балканської історії. Драган Бошкович прочитав мотив «російської зими» як універсальний образ тоталітарного застою: холод виступає і темпоральним, і політичним маркером, створюючи атмосферу безвиході. Софія Филипов Радуллович зіставила біженецькі досвіди героїв «Роману про Лондон» Мілоша Црнянського та оповідання Данила Кіша «Лаута і шрами»; центральною стала думка про «життя, що не заслужили бути прожитими» – травма вигнання репродукує екзистенційну порожнечу. Нача Джурич застосувала підхід Г. Агамбена до тлумачення «Породичного циркуса» Данила Кіша. Алла Татаренко говорила про твір Данила Кіша «Борис Давидович і його гробниці».

Другий круглий стіл «Вивчення дитячої літератури в українському академічному середовищі» об'єднав учасників колоквиуму навколо ідеї, що дитяча література є центральним ресурсом міжкультурної комунікації та мовної освіти. Круглий стіл почався з того, що студенти-хорватисти ЛНУ імені І. Франка декламували вірші Бранка Чопича, задавши емоційний тон подальшому обговоренню. Павло Ковальський проаналізував літературну силуетку Бранка Чопича. Ольга Кравець порівняла творчість Бранко Чопича та Юрія Ярмиша. Валерій Корнійчук проаналізував педагогічні принципи Івана Франка щодо дитячого читання, наголосивши на поєднанні естетичного та морального виховання. Галина Сабат зіставила «Лиса Микиту» Івана Франка з «Райнеке Лисом» Йоганна Вольфганга Гете. Дарія Якимович-Чапран продемонструвала, як казкові повісті Ірини Жиленко конструюють мовний образ міста, де урбаністичні реалії стають майданчиком гри символів. Після перерви Соломія Ушневич вивела слов'янські коди у творчості польського класика Корнеля Ма-

кушинського, акцентувавши на фольклорних мотивах. Ангеліна Демчук розкрила способи творення комічного в прозі Чопича – від гіперболізації до «діалектного смішного». Вікторія Юхимчук окреслила тенденції анімалістики в хорватській дитячій літературі. Олександр Сипа представив творчість словацької письменниці Александри Павелкової, глибоко проаналізувавши її книгу «Štyria maškatiери». Юлія Клапач дослідила різдвяний цикл у творчості хорватської письменниці Нади Івельч. Людмила Васильєва завершила засідання доповіддю про використання художніх текстів дитячої літератури в курсі хорватської мови.

Секція «Історії та культури» працювала два дні. Вона розпочалася з доповіді Ростислава Вацеби (Львів) про інтеграцію Білої Сербії до Саксонського герцогства. Ігор Шпик окреслив рецепцію ісихазму в українській релігійній культурі пізнього Середньовіччя, підсумувавши, які аспекти домінують у сучасних студіях. Вікторія Любащенко відтворила обставини перебування чеських братів у Львові в 1491 році.

Далі перейшли до новітньої історії. Тамара Полещук представила балканську кризу 1870-х в оцінці Михайла Драгоманова. Юрій Яковлев дослідив партнерство Романа Ярославича з польськими соціал-демократами в 1899–1903 роках; доповідь висвітлила «міжнаціональний соціальний фронт» Галичини рубежу XIX–XX ст. Друге засідання секції, що проходило наступного дня, розпочав Олександр Кравчук, який представив сприйняття постаті Т. Г. Масарика в українській історіографії в 1920–1930-х роках. Вікторія Фролова простежила механізми культурної дипломатії Українського товариства культурних зв'язків із Чехословаччиною в перше повне десятиліття. Історію Словаччини в кінофільмах Юрая Якубіско представив Андрій Слесаренко. Ольга Юрейко занурила аудиторію у візуальні краєвиди Галичини очима празького художника Карела Ауера, відкривши нові ракурси урбаністичних зображень Львова, Самбора та Стрия.

Після перерви Микола Генік висвітлив концепт неопрометеїзму в політичній діяльності Павла Ковалія; Марія Пачева простежила еволюцію образу таврійських болгар у болгарській історіографії ХХ–ХХІ ст. Завершила блок Ірина Потапенко, яка проаналізувала, як мас-медійний інтернет-ресурс «Бессарабски фронт» репрезентує болгарську громаду України у воєнний час.

У студентській секції перше засідання відкрила Катерина Українець історіографічним оглядом становлення славистики. Олексій Савельєв окреслив нові археологічні докази в дебатах про слов'янський етногенез. Вікторія Котелевська та Катерина Музичук запропонували по-новому подивитися на козацтво: як на результат тюрксько-слов'янських контактів і як на щит Європи в Хотині 1621 року. Після перерви Іван Лега проаналізував «Книгу народу польського» Міцкевича як міфопоетичний фундамент польської ідентичності; Яна Бабій простежила мережу болгарських друкарень ХІХ ст. як інфраструктуру національного відродження. Завершила блок Олександра Слободянюк дослідженням про слов'ян у пропагандистських стратегіях нацистської Німеччини.

Друге засідання студентської секції відкрила Вікторія Галіна Секел роздумами про сакральну функцію мови в літургії, а Марія Шевчук окреслила цифрові методи дослідження слов'янських мов. Етимологічний виклик прийняла Яна Фурік, критично перевіривши гіпотези щодо походження назви «слов'яни». Сильвія Шишко показала, як у польській лексиці пасічництва професіоналізми трансформуються на периферії фахової практики. Блок соціолінгвістичних досліджень відкрила Вікторія Судол аналізом серіального персонажа як симбіозу ідіолекту й соціолекту; Єлизавета Прихода та Ольга Албул представили історію та здобутки болгарської жаргонографії, а Людмила Панасюк порівняла молодіжний сленг трьох мов – української, польської та болгарської. Після перерви дискурс змістився до компаративної літератури й куль-

турних студій: від болгарсько-української баладної паралелі (В. Льондова) до хорватських прочитань Стефаніка (К. Йо-вакарич), жіночих наративів Юліани Матанович (В. Козяр) і постколоніального синдрому меншовартості (К. Волохова). Завершили день Андріана-Марія Дутко та Ольга Сорока, окресливши інструменти української культурної дипломатії в Болгарії.

На підсумковому пленарному засіданні Зузана Станіслава презентувала, як мотив святих Кирила та Мефодія трансформується в сучасній словацькій дитячій прозі, а Іван Куций проаналізував історичні образи Слов'янщини й Візантії та специфіку їх взаємодії на цивілізаційних мапах українських істориків ХІХ ст.

#### **Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цього матеріалу.

#### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 07.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025



ПОТАПЕНКО ІРИНА

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

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

POTAPENKO IRYNA

a Ph.D. in Pilology, 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/0000-0003-4783-1816>

#### **Бібліографічний опис:**

Потапенко, І. (2025) Мови, культури, комунікації – 2025: сучасний стан і перспективи славістичних досліджень (Велико-Тирново, Болгарія). *Слов'янський світ*, 24, 270–274.

Potapenko, I. (2025) Languages, Cultures, Communications –2025: Current State and Prospects of Slavic Studies (Veliko-Tarnovo, Bulgaria). *Slavic World*, 24, 270–274.

## МОВИ, КУЛЬТУРИ, КОМУНІКАЦІЇ – 2025: СУЧАСНИЙ СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ СЛАВІСТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ (Велико-Тирново, Болгарія)

5–6 червня 2025 року у м. Велико-Тирново (Болгарія) у змішаному форматі відбулася щорічна Міжнародна наукова конференція «Мови, культури, комунікації», яку організовує філологічний факультет Великотирновського університету імені Святих Кирила і Мефодія. У рамках Конференції відбулися три тематичні конференції «Болгаристика у нас і у світі», «30 років кафедри славістики Великотирновського універси-

тету імені Святих Кирила і Мефодія» та наукова конференція для аспірантів і студентів «Мови, літератури, культури – 2025».

Під час засідання тематичного блоку «30 років кафедрі славистики у Великотирновському університеті імені Святих Кирила та Мефодія», очолюваного докторкою філологічних наук, професоркою Маргаретою Григоровою, було заслухано 13 доповідей. Відкрили цей тематичний блок Ценка Іванова й Даніела Константинова, які розповіли про історію створення та розвитку кафедри славистики у Великотирновському університеті. Наступні шість доповідей було виголошено онлайн ученими з Польщі; вони стосувалися інтерпретації танцю як міждисциплінарного коду польської літератури: Анна Щепан-Войнарська аналізувала танцювальні мотиви в поезії Єжи Ліберта; Дорота Келак простежила танцювальні мотиви у творчості Юліана Тувіма та Йонаша Кофти; Ева Щеглацька-Павловська зробила порівняльний аналіз полонезу в «Пані Тадеуші» Адама Міцкевича й «Танцях польських» Кипріяна Норвіда. Анна Гаврищ-Мазуркевич та Томаш Гесіна проаналізували методику викладання польської літератури іноземцям, де було згадано, що танець стає моделлю «руху-тексту-емоції». Завершили панель розвідка про бали в прозі Болеслава Пруса Йоанни Зайковської та про творення танцю словом через екфразис Павла Стангрета.

Другою частиною засідання тематичного блоку, присвяченого 30-й річниці кафедри славистики, керувала доцентка докторка Валерія Тодорова. Польська дослідниця Юстина Доперала показала, як у сучасних болгарських перекладах «Життя Святого Мефодія» архаїчні староцерковнослов'янські дієприкметники балансують між стилістичним консерватизмом і вимогами читабельності. Болгарський медієвіст Ніколай Желев розглянув фігури Яна Гуса та попа Богомила в національно-визвольній публіцистиці болгарських письменників доби Відродження. Сава Стаменковіч запропонував порівняльний ана-

ліз демонологічних образів у Гоголя й Глішича та їх кіноверсій. Ірена Дімова-Генчева присвятила свій виступ словацькій літературознавиці та поетесі Ленці Шафрановій, а сама модераторка охарактеризувала стан та розвиток словацької міжвоєнної поезії. Останньою мала бути доповідь Димитрини Хамзе, присвячена психологічній одисеї героїв у творах Ольги Токарчук.

Наступний тематичний блок – «Болгаристика у нас і у світі», що складався з двох послідовних підсекцій під модеруванням доцентки докторки Невени Гавазової, містив 11 доповідей і постав як зріз різнопланових сучасних болгаристичних досліджень. На початку засідання цього блоку переважали мовознавчі розвідки. Йовка Тішева простежила, як функціонують номінативні словосполуки в адвербіальних позиціях, а Марина Джонова виокремила тенденції вживання пасивної форми дієслова. Гергана Дачева запропонувала дискурс-аналіз офіційних медійних повідомлень про COVID-19. Елка Петрова зіставила концепт «смак» у болгарській та англійській мовах крізь опозицію «солодке/гірке». Мартин Ангелов показав, що переклад назв туристичних об'єктів у Республіці Корея потребує врахування не лише транскрипційних норм, а й семіотики. Завершила панель онлайн-повідь Маї Падешки про механізми спрощення, адаптації та дидактизації текстів в іншомовному середовищі.

Після перерви виступила Магдалена Костова-Панайотова й окреслила спільне й відмінне у викладанні болгарської літератури в країнах Західної Європи та Азії. Модераторка блоку Невена Гавазова продемонструвала, як тексти староболгарської літератури та літератури доби Відродження можуть слугувати інструментом виховання чеснот серед школярів. Китайська дослідниця Юан Гао порівняла синтаксичну позицію обставини у китайській та болгарській мовах. Дорота Трела проаналізувала труднощі перекладу пісенного тексту з болгарської мови польською і навпаки. Дві наступні доповіді були науковців з України. Першою виступила Дарина

Стоянова і представила малодосліджені «Огласительные почтения» Теодора Студита в Янкуловому збірнику 1755 року, а другою – Ірина Потапенко, яка окреслила мережу осередків болгарської культури в Бердянську й околицях до їх окупації росією в 2022 році і проаналізувала їх діяльність та роль у збереженні національної ідентичності.

Секція «Переклад – між теорією і практикою», очолювана Мартиною Атанасовою, була представлена 6-ма доповідями. Під час виступу Неда-Марія Панайотова розглянула поняття «еквівалентність» та «адекватність» у перекладах. Десислава Йорданова-Петрова занурилася в словотвірну лабораторію Нікоса Казандзакіса й проаналізувала складні неологізми з його твору «Христа знову розп'ято». Онлайн-повідь Златки Гергинової стосувалася лейпцизької перекладацької школи та її послідовників. Марокканська дослідниця Хафсса Лабді порівнювала роботу декількох найпопулярніших у світі програм для машинного перекладу. Дмитро Гергинов проаналізував випадки вживання звертання «братіє» у болгарських перекладах «Слова о полку Ігоревім».

Секція «Мови й культури», якою модерувала докторка Іліяна Димитрова, розпочалася з виступу Тані Топалової, що стосувалася різних етапів становлення італійської мови від X ст. до сьогодні. Адріана Міткова (онлайн) актуалізувала тему вікової самоідентифікації. Боряна Еміліянова занурилася в антропоніміку болгарського Подунав'я, проаналізувавши систему імен села Попина Сілістренської області.

На секції «Літератури й культури» було представлено доповіді з історії та теорії літератури різних народів. Перше засідання цієї секції стосувалося болгарської поетичної традиції та інтертекстуальних досліджень літератури європейських країн. Івелина Драганчева окреслила проблему болгарської поезики, Таня Янкова розглянула демонічні створіння в баладах Карела Яромира Ербена, Ентоні Хойт-Вест проаналізував образ Бельгії в романі Памели Хенсфорд Джонсон «Друзі

на свято», Дорина Петкова проаналізувала книгу «Чудернацькі оповідання» Ольги Токарчук, а Преслава Куртева (онлайн) звернулася до нового прочитання символізму у творчості Пенчо Славейкова. Другу частину засідання в перший день роботи секції продовжила Антоанета Ангелова з аналізом шляху героя у вірменському середньовічному епосі. Явор Янков звернувся до образу Медеї, у доповіді Димитра Русінова йшлося про твір Георгія Маркова «Портрет мого двійника».

Доповіді на секція «Комунікації і медіа» стосувалися найрізноманітніших тем: зображення метафоризації болю в рекламі (Іва Пенева); дорожні знаки як семіотична система (Диляна Жавова); польські православні періодичні видання (Ян Мора-віцький); орієнтаційні метафори в польській пресі про війну в Україні (Міхал Янкович); мовні відмінності в різних версіях штучного інтелекту (Марія Пія Естер Крісталді); мова текстів етикеток (Абделхак Аммарі); мова реклами (Халіл Хаміді).

На Конференції для студентів та аспірантів «Мови, літератури і культури» не було поділу на секції, усі доповіді заслуховувалися в одній залі і всі стосувалися літературознавства.

Підсумовуючи роботу Конференції, слід констатувати, що всі тематичні блоки та секції репрезентували цілісний науковий простір, у якому узагальнення тридцятилітнього досвіду роботи кафедри славістики Великотирновського університету поєднувалося з актуальними дослідженнями зі славістики, представленими болгарськими, українськими, польськими, словацькими, турецькими та марокканськими дослідниками.

### **Конфлікт інтересів**

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цього матеріалу.

### **Використання штучного інтелекту**

Не використовувався.

Отримано / Received 07.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025

### Бібліографічний опис:

[Від редакції] Лідія Терзійська (08.04.1940–07.04.2025) [некролог]. *Слов'янський світ*, 24, 275–276.

[Editorial] Lidiia Terziiska (8 April 1940–7 April 2025) [Obituary]. *Slavic World*, 24, 275–276.

### ЛІДІЯ ТЕРЗІЙСЬКА (08.04.1940–07.04.2025)

7 квітня 2025 року відійшла у вічність Лідія Терзійська – відома болгарська україністка, літературознавиця, перекладачка, доцентка Софійського університету імені Святого Климента Охридського, голова Асоціації україністів Болгарії.

Народилася Лідія Терзійська 8 квітня 1940 року в місті Самоков у Болгарії. Протягом 1958–1963 років вона навчалася на українському відділенні філологічного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Від 1963 року працювала асистенткою, старшою асистенткою, головною асистенткою, доценткою в Софійському університеті імені Климента Охридського, де спершу викладала російську літературу, а з часом і українську літературу спершу як гурток, потім як факультатив, а від 1994 року, з відкриттям спеціальності «україністика», до чого вона доклала значних зусиль, як основний предмет. З 1995 року і багато років поспіль Лідія Терзійська читала курс з історичних та культурних реалій України для студентів-україністів 1 курсу, а з 1996 року – давню, нову та сучасну українську літературу для студентів усіх інших курсів.

З 1972 року почала досліджувати болгарську тематику в українській літературі ХХ ст. і в 1980 році захистила дисертацію «Болгарська тема в українській літературі після Другої світової війни». Це дослідження стало поштовхом для нових студій, заклало підґрунтя для подальшого дослідження рецепції болгарської літератури в Україні та української – у Болгарії.

З 1992 до 1994 року працювала лектором з болгарської мови та літератури на кафедрі слов'янської філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Вона викладала болгарську мову та літературу, сприяючи відновленню й розширенню академічного діалогу між університетами обох країн після здобуття Україною незалежності. Її присутність у Києві в цей час була важливою для налагодження культурної дипломатії, обміну досвідом, взаємного розуміння двох близьких слов'янських культур.

Науковий доробок Лідії Терзійської охоплює понад двісті наукових статей про творчість Тараса Шевченка, Григорія Сковороди, Михайла Драгоманова, Лесі Українки, Івана Франка, Павла Тичини, Максима Рильського, Семена Скляренка та ін. Її праці вирізняються чіткою структурованістю, міждисциплінарним підходом та широкою джерельною базою. У своїх текстах вона поєднувала глибокий літературознавчий аналіз та культурологічний підхід, вивчаючи тексти не лише як естетичні, але і як соціокультурні феномени. Особливу увагу вчена приділяла питанням ідентичності, трансляції культурної пам'яті, образам українців у болгарській, а болгар – в українській літературі та публіцистиці.

Дослідниця виступала на численних конференціях зі славістики та україністики, брала участь у роботі спеціалізованих вчених рад, редколегій, організовувала наукові конференції. Від 1992 року очолювала створену за її ініціативою Асоціацію українців Болгарії. Була також активним членом Співки перекладачів Болгарії.

Світова україністика зазнала великої втрати. Лідія Терзійська залишила після себе не лише наукову й культурну спадщину, а й покоління вдячних учнів, колег і послідовників.

*Колектив ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України*

Отримано / Received 07.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

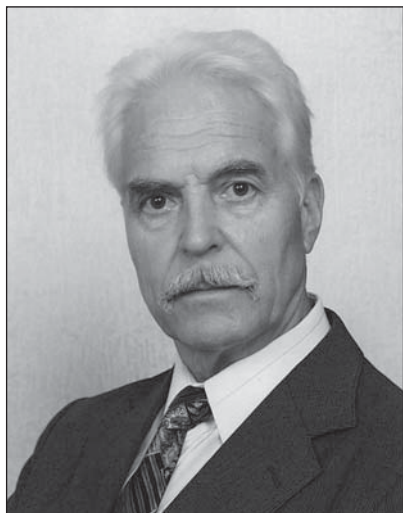
Опубліковано / Published 18.12.2025

### Бібліографічний опис:

[Від редакції] (2025) Анатолій Поповський (29.10.1935–03.11.2025) [некролог]. *Слов'янський світ*, 24, 277–280.

[Editorial] (2025) Anatolii Popovskiy (29 October 1935 – 3 November 2025) [Obituary]. *Slavic World*, 24, 277–280.

## АНАТОЛІЙ ПОПОВСЬКИЙ



(29.10.1935–03.11.2025)

3 листопада 2025 року в м. Дніпрі на 91-му році життя помер видатний український учений і громадський діяч, фортеця українського духу в зрусифікованому Дніпропетровську (Дніпрі), професор Анатолій Поповський. У його особі наша українознавча наука понесла тяжку втрату.

Поповський Анатолій Михайлович – український мовознавець, фольклорист, письменник, педагог, культурно-громадський діяч, доктор філологічних наук (1991), професор (1992), Людина року (1997), голова Конгресу української інтелігенції Дніпропетровщини, голова Дніпропетровського міського товариства «Просвіта», Відмінник освіти України (2001), співавтор «Української літературної енциклопедії» (у 5-ти томах), видання «Українська мова. Енциклопедія» та ін.

Життя і праця вченого були пов'язані переважно зі Степовою Україною. Він народився в с. Приют Магдалинівського (тепер Дніпровського) району Дніпропетровської області. У 1957 році вступив на українське відділення історико-філо-

логічного факультету Дніпропетровського державного університету (тепер Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара), яке закінчив 1962 року. Тоді ж був рекомендований професором В. С. Ващенком для педагогічної роботи на кафедрі української мови, з якою назажди зв'язав своє життя й наукову кар'єру. На цій кафедрі навчався в аспірантурі (1967–1970) і 1972 року захистив кандидатську дисертацію «Лінгвістичне та історико-культурне значення полтавських говорів у формуванні української літературно-національної мови», а 1990 року – докторську «Південноукраїнські джерела в історії формування української літературної мови». З 1991-го – завідувач кафедри загального та слов'янського мовознавства. Читав лекційні курси та вів практичні заняття з дисциплін сучасна українська мова, історична граматики української мови, старослов'янська мова, історія української літературної мови, українська діалектологія, загальне мовознавство та ін. Тривалий час (1998–2018) очолював кафедру українознавства (згодом мовної підготовки) Дніпровського державного університету внутрішніх справ. Протягом 35 років співпрацював з будинком-музеєм Дмитра Яворницького. Протягом багатьох літ Анатолій Михайлович керував науковою роботою аспірантів, пошукачів, з-під свого крила випустив сімнадцять кандидатів філологічних наук.

Коло наукових зацікавлень Анатолія Поповського було досить широке – історія української літературної мови, діалектологія, ономастика, лексикографія, бібліографія, наукова термінологія, фразеологія, історія фольклористики, зокрема, історія регіональних фольклористичних студій Південної України, літературознавство, краєзнавство. А. Поповський – автор понад 850 наукових публікацій із цих спеціальностей. Більшість статей та монографії переважно стосуються регіону Південної України. Він був феноменальним знавцем літературних і фольклорних джерел свого краю. Достатньо пере-

лічити назви його статей і монографій: «Фольклорна фіксація полтавських говорів та значення їх у розвитку української літературної мови», «Діалектна лексика у полтавському фольклорі», «Своєрідність мовних засобів фольклору Степової України», «Утворення особових імен у фольклорі Південної України», «Словотвір і номінативна деривація у слов'янських мовах», «З історії фразеологізмів “пам'ятковий прочухан”, “дати прочухана”», «Б. Д. Грінченко в культурно-просвітніх зв'язках з Південною Україною», «Фольклористично-етнографічні праці дослідників Південної України в оцінці Володимира Гнатюка», «Фольклор Південної України та перспективи його дослідження», «Південноукраїнський дитячий співаник Ганни Гук», «Народно-розмовні елементи в художній спадщині Д. І. Яворницького» та ін. Наукові студії А. Поповського, що стосуються фольклорної тематики, мають комплексний, міждисциплінарний характер. Високу оцінку колег здобули його навчальні посібники та монографії «Мова фольклору та художньої літератури Південної України XIX – початку XX століття» (1987), «Нормативні тенденції в мові фольклору Південної України XIX – початку XX століття» (1988), «Значення південноукраїнських степових говорів у формування літературно-національної мови» (1989), «Південноукраїнські джерела в історії формування літературно-національної мови» (1990), «Лінгвістичне та історико-культурне значення полтавських говорів у формуванні української літературно-національної мови» (2015); «Південноукраїнські джерела в історії формування української літературної мови» (2018), «Дециця про українські прізвища» (2020). Значення цих праць полягає в тому, що в них зосереджена увага на фонетичних, морфологічних, синтаксичних та лексичних рисах полтавських говорів, які законсервувалися у фольклорних текстах. Ретельно представлена в цих книгах бібліографія та історіографія фольклористичних досліджень Південної України XIX – початку XX ст. (близько 200 джерел), подано цілу низку зразків

фольклору регіону, що опубліковані в раритетних виданнях або зберігаються в архівах. За наукові праці з україністики А. Поповського було удостоєно почесного звання Американського біографічного інституту – «Людина року» (1997).

Анатолій Михайлович був непересічною і доброзичливою людиною, світлом для всього українського середовища Дніпра та Дніпропетровщини, великим авторитетом для молодих ентузіастів, котрі займались наукою та музейною справою, переймали від нього скрупульозність та любов до наукової праці. Щиро співчуваємо рідним, друзям, колегам, усім, хто знав і любив цього дивовижного чоловіка!

*Колектив ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України*

Отримано / Received 12.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 18.12.2025

# З М І С Т

## ТЕОРІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ СЛАВІСТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

### THEORY AND METHODOLOGY OF THE SLAVIC STUDIES

- Мушкетик Леся.* Етика міжпоколінних взаємин у контексті фольклорних традицій  
*Mushketyk Lesia.* Ethics of Intergenerational Relationships in the Context of Folklore Traditions .....3
- Карацуба Мирослава.* Словенська народна балада: жанрові особливості та проблеми поетики  
*Karatsuba Myroslava.* Slovenian Folk Ballad: Genre Features and Problems of Poetics .....36

## АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ СУЧАСНОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

### CURRENT ISSUES OF MODERN FOLKLORISTICS

- Коваль-Фучило Ірина.* Основні концепти переселенського наративу: дім  
*Koval-Fuchylo Iryna.* Basic Concepts of the Resettlement Narrative: Home .....53
- Іваннікова Людмила.* Персоніфікація смерті в неказковій прозі Подільсько-Волинського пограниччя: з репертуару однієї родини  
*Ivannikova Liudmyla.* Personification of Death in the Non-Fairytale Prose of the Podillia-Volhynia Borderland: From the Repertoire of One Family .....74

## МІЖКУЛЬТУРНИЙ ДІАЛОГ СЛАВІСТИКИ

### INTERCULTURAL DIALOGUE OF THE SLAVIC STUDIES

- Даниленко Людмила.* Жінка і шлюб: етнолінгвістичне прочитання слов'янської фразеології та пареміології  
*Danylenko Liudmyla.* Woman and Marriage: An Ethnolinguistic Interpretation of Slavic Phraseology and Paremiology .....108
- Дзюба-Погребняк Олена.* Україна на сторінках часопису «Нова Європа»  
*Dziuba-Pohrebniak Olena.* Ukraine on the Pages of "New Europe" Journal .....130

- Деркач Олена.* Лексичні та стилістичні особливості українського перекладу роману Юріци Павичича «Червона вода»  
***Derkach Olena.*** Lexical and Stylistic Peculiarities of the Ukrainian Translation of the Novel "Red Water" by Jurica Pavičić.....171

## ПОСТАТІ. ПЕРСОНАЛІЇ FIGURES. PERSONALITIES

- Kabakova Galina.* d'Andre Mazon et les contes macédoniens  
***Kabakova Galina.*** André Mazon and Macedonian Tales.....191

## РЕЦЕНЗІЇ REVIEWS

- Головаха-Хікс Інна.* Традиція чи традиції? У пошуках сенсів.  
[Рецензія] : Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present / Ed. Trevor J. Blank and Robert Glenn Howard. Boulder, CO : Utah State University Press; an imprint of the University of Colorado Press, 2013. Pp. XII+256.  
***Holovakha-Hicks Inna.*** Tradition or Traditions? In Search of Meanings. [Review]: BLANK, Trevor J. and Robert Glenn HOWARD, eds. Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present. Boulder, CO: Utah State University Press; an imprint of the University of Colorado Press, 2013, pp. 12+256 .....208
- Чебанюк Олена.* Традиція, традицієтворення та ідентичність: минуле, теперішнє, майбутнє. [Рецензія] : Еллер Джек Девід. Історія американських традицій. Від «Мейфлауера» до Сінко де Майо / з англ. переклала Наталія Климчук. Львів : Видавництво Анетти Антоненко ; Київ : Ніка-Центр, 2024. 328 с.  
***Chebaniuk Olena.*** Tradition, Creation of Tradition and Identity: Past, Present, Future [Review]: ELLER, Jack David. History of American Traditions. From the "Mayflower" to Cinco de Mayo. Translated from English by Nataliia KLYMCHUK. Lviv: Anetta Antonenko Publishing House; Kyiv: Nika-Center, 2024, 328 pp.....219
- Маді Габрієла.* Збірник угорськомовних казок Закарпаття.  
[Рецензія] : Shrek T. Ördögszeg. Kárpátaljai mesék. Ungvár ; Budapest : INTERMIX Kiadó, 2024. 80 pp. ISBN 978-615-5757-40-2  
***Madi Gabriella.*** Collection of Hungarian-Language Fairy Tales of Transcarpathia. [Review]: SHREK, Timea. Ördögszeg. Kárpátaljai mesék [Devil's Nail. Transcarpathian Fairy Tales]. Ungvár; Budapest: INTERMIX Kiadó [Publishing], 2024, 80 pp. ISBN 978-615-5757-40-2 ..... 229

**Чордаш Ласло, Вараді Крістіян.** Закарпатські спогади Ласло Латора, видатного угорського поета. [Рецензія]: A Lator-tanya. Lator László tiszasásvári emlékei [Хутір Латора. Спогади Ласла Латора з Тросника] / ред. Кемень, Аранка. Будапешт : Академія літератури та мистецтв імені Сечені, 2023. 246 с. [угорською мовою].

**Csordás László, Váradi Krisztián.** The Transcarpathian Memories of László Lator, Renowned Hungarian Poet. [Review]: KEMÉNY, Aranka, ed. A Lator-tanya. Lator László tiszasásvári emlékei [The Lator Homestead. László Lator's Memories from Trosnyk]. Budapest: Széchenyi Academy of Literature and Arts, 2023, 246 pp. [in Hungarian] ..... 236

**Руда Тетяна.** Співець і захисник природи Максим Рильський. [Рецензія] : «...Люби природу не для себе...». Документально-художній літопис. Київ : Дніпро, 2025. 320 с.+26 с

**Ruda Tetiana.** Singer and Nature Defender Maksym Rylskiy. [Review]: "...Love Nature not for Yourself...": Documentary and Artistic Chronicle. Kyiv: Dnipro, 2025, 320 pp.+26 pp. ins..... 241

**Вахніна Лариса.** [Рецензія] : Helena Kapelúš. Wszystko jest Folklorystyka. Wybrane prace / redakcja Regina Gromacka ; wstęp Magdalena Kapelúš. Warszawa : Wzdawnictwo AGADE, 2022. 839 s

**Vakhnina Larysa.** [Review]: GROMACKA, Regina, ed. Helena Kapelúš. Wszystko jest Folklorystyka. Wybrane prace [Everything is Folklore. Selected Works]. Prefaced by Magdalena KAPEŁUŚ. Warszawa [Warsaw]: AGADE Publishing House, 2022, 839 pp. .... 247

## ХРОНІКА CHRONICLE

**Мушкетик Леся.** Славістична конференція в Будапештському університеті імені Лоранда Етвеша

**Mushketyk lesia.** Slavic Studies Conference at the Eötvös Loránd Budapest University..... 252

**Потапенко Ірина.** XXXII міжнародний славістичний колоквіум, присвячений пам'яті слов'янських першопросвітників святих Кирила і Мефодія

**Potapenko Iryna.** The 32nd International Slavic Colloquium Dedicated to the Memory of the First Slavonic Educators Saints Cyril and Methodius..... 259

<i>Потапенко Ірина</i> . Мови, культури, комунікації – 2025: сучасний стан і перспективи славістичних досліджень (Велико Тирново, Болгарія)	
<i>Potapenko Iryna</i> . Languages, Cultures, Communications – 2025: Current State and Prospects of Slavic Studies (Veliko-Tarnovo, Bulgaria) .....	270

## IN MEMORIO

<i>[Від редакції]</i> Лідія Терзійська (08.04.1940–07.04.2025) [некролог]	
<i>[Editorial]</i> Lidiia Terziiska (8 April 1940–7 April 2025) [Obituary] .....	275
<i>[Від редакції]</i> Анатолій Поповський (29.10.1935–03.11.2025) [некролог]	
<i>[Editorial]</i> Anatolii Popovskyi (29 October 1935 – 3 November 2025) [Obituary] .....	277

# Вимоги до наукових статей <sup>1</sup>, 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: [redaksiia@etnolog.org.ua](mailto:redaksiia@etnolog.org.ua)

---

<sup>1</sup> Обсяг статті в межах 0,5–1 друкований аркуш.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

# СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

щорічник

Випуск 24, 2025

**Рекомендовано до друку вченою радою  
Інституту мистецтвознавства, фольклористики  
та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України  
(протокол №11 від 04.12.2025)**

Випускова редакторка: *Олена Щербак*

Редакторка-координаторка: *Ірина Сквирська*

Комп'ютерна верстка: *Дмитро Щербак*

Редакторки: *Надія Ващенко, Ольга Лузан, Людмила Тарасенко*

Редактори англomовних текстів: *Олексій Дедуш, Олена Калач*

Операторка: *Ірина Матвєєва*

Технічне забезпечення: *Олександр Головка, Володимир Осадко,  
Наталія Цибенко*

Підписано до друку 15.12.2025. Формат 60x84<sub>16</sub>.

Гарнітура Minion Pro. Ум. друк. арк. 12,09.

Обл. вид. арк. 10,14.

Наклад 50 прим.

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,  
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції

Серія ДК № 1831 від 07.06.2004