

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

О. Івановська, д-р філол. наук

РОЛЬ ФОЛЬКЛОРНОЇ ТРАНСМІСІЇ В САМООРГАНІЗАЦІЇ ФОЛЬКЛОРУ

Проаналізовано механізми фольклорної трансмісії, з'ясовано дефініції: традиція, трансмісія. Простежено напрямки трансмісії традиційних фольклорних смислів як шляхи міжпоколінної комунікації. З'ясовано послідовність трансмісійних механізмів: генерування смислу (архетипи) – фіксація – кодування інформації – кристалізація нового смислу.

The mechanisms of folklore transmission are analyzed, the definitions of tradition and transmission are specified. Transmission lines of traditional folk senses are traced as ways of communication between generations. Sequence of transmission mechanisms is specified: the generation of meaning (archetypes) - fixation – coding of information – crystallization of a new sense.

Представляючи український фольклор у всій сукупності його найважливіших властивостей, зупинимось на способах створення, функціонування, зберігання, навчання, передавання, сприйняття і осмислення інформації, які в тому чи іншому вигляді закріплені в текстах. Ці способи є універсальними для всіх типів матеріальної та нематеріальної культури, а вся система їх втілення організовується як передавання традиційних знань лінійним та інтегральним шляхами. Ключовим поняттям у цьому аспекті є трансмісія – система поступового поетапного передавання фольклорного смислу в соціумі, який існує в одній часовій площині, а також між соціумами різночасових меж. У такому розумінні, слідом за А. Дандесом, Л. Хонко, К. Чистовим, ми вживатимемо цей термін.

Отже, фольклорний смисл акумулюється в міфіві, а механізми його трансмісії діють у напрямку від сучасника до сучасника (лінійно) і через кодування в народній пам'яті в напрямку від минулого до сучасного (інтегрально).

Зауважимо, що відмінність між традиційністю і трансмісійністю фольклору існує така сама, як і між феноменом та функцією: якщо традиції постають феноменом фольклору, то трансмісія презентує його функціональний характер. Спираючись на концепцію комунікативної основи тексту, ми робимо висновок про наявність двох типів трансмісії у фольклорному сегменті культури. З одного боку, трансмісію у фольклорі презентує макрокомунікація, суб'єктами якої є соціуми та етноси. Саме така трансмісія забезпечує набір засобів, які дозволяють попереджати і контролювати комунікативні реакції в спілкуванні між колективами. Доказом цього є факт, що у фольклорі різних народів присутній ряд тем, мотивів, сюжетів, схожість між якими пов'язана з певними соціальними і культурними умовами розвитку: наративи про дивовижне народження героїв, про швидкі темпи їхнього росту і розвитку. Міжнародний репертуар макрокультурної трансмісії фольклорних сюжетів зареєстрований зокрема в каталозі М. Андреева. Відкидаючи теорію запозичень, В. Жирмунський твердив, що "послідовність складових мотиву, стилю, образності, жанрової структури фольклорного тексту має свою внутрішню логіку, яка відображає закономірності й зв'язки об'єктивної дійсності, обумовлені особливостями людської свідомості, включеної в цю дійсність" [5, с. 235]. З іншого боку, трансмісія одночасно є й механізмом, за допомогою якого етнічна група "передає себе у спадок" своїм новим співгромадянам. Така трансмісія надає можливості індивідові визначитися і зорієнтуватися в межах "свого" колективу, і є внутрішньою. Щодо цього виду трансмісії, у сучасній етнопсихології [9] виділяють такі її вертикальні та горизонтальні шляхи: вертикальну (у нашому розумінні - безпосередню), у процесі якої фольклорні традиції у віруваннях, уміннях, піснях, приказках тощо передаються від батьків до дітей; горизонтальну, коли людина засвоює традиції в спілкуванні з

однолітками; непряму (опосередковану), за якої індивід навчається в спеціалізованих інститутах соціалізації (школах, університетах, ремісничих цехах, майстернях), а також на практиці – від оточення та тих, хто оточує (авторитетних членів громади, опікунів, родичів – небатьків, вихователів, засобів масової інформації тощо).

В українському фольклорі спостерігається значний масив матеріалу, який показує, що безпосередня трансмісія часто заміняла опосередковану; спілкування під час ініціальних обрядів дорівнювало організованим формам трансмісії: звичаєве право регламентувало і навчання через передачу досвіду, і навчання шляхом ініціації.

Механізми фольклорної трансмісії безпосередньо залежать від знакової природи фольклорних текстів. Тут справджуються висновки структуралістів про трансмісійне призначення знаків. Адже, за висловом Ф. де Соссюра, "насправді сутність знака ми зрозуміємо лише тоді, коли переконаємось, що його можна не лише передавати, але що він за самою своєю природою призначений для передавання, змінювання" [8, с. 103]. Загалом розвиток структуралізму дозволив поширювати знання про механізми трансмісії на різні галузі гуманітарних наук, в яких сам процес передавання є формуванням і перетворенням структури об'єкта. Тобто фольклорний текст продовжує утворюватися і перетворюватися в процесі трансмісії за тими ж законами, що й інші антропологічні функціональні системи.

На наш погляд, трансмісія як сутнісна ознака фольклору є одночасно і рушійною силою процесу його самоорганізації. Однак зауважимо, що неможливо розглядати механізми фольклорної трансмісії лише в одномірній причинно-наслідковій площині. У соціокультурному просторі фольклорна трансмісія перебуває під впливом багатьох історичних, психологічних та інших чинників, які і зумовлюють відмінності в динаміці розвитку культури різних народів.

Тривалість існування фольклорного тексту дещо відмінна від тривалості історичної події чи життя людини, бо має яскраво виражений нелінійний характер. Передавання і засвоєння інформації, на думку Б. Путилова, не може бути зведене до одноразових актів, вони характеризуються тривалістю, багатоступеневістю [7, с. 51]. Тривалість, зумовлена механізмами трансмісії, для народної творчості – "це безперервний розвиток минулого, яке вбирає в себе майбутнє і розростається у зв'язку із просуванням уперед" [2, с. 42]. За цим загальним уявленням руху об'єкта в часі стоять конкретні механізми, визначені як трансляція смислу. Результатом осмислення таких поглядів на передавання смислу у фольклорі є переконання В. Аршинова, яке ми поділяємо, що традиційні народні знання вже не можуть бути представлені як музейні експонати, збережені в недоторканому вигляді, бо фольклорні тексти ведуть між собою постійний діалог у часі, що зумовлює періодичну "кристалізацію" на межі епох і поколінь "нового фольклорного смислу" [1, с. 169].

Послідовність включення механізмів фольклорної трансмісії може бути зведена до схеми трансляції міфу, як вона окреслена у Я. Голосовкера [4]. Первинною міфологічною структурою є ім'я та ритуал як акт відтворення сутності цього імені. Потім традиційна свідомість поєднує в синкретичному міфологічному образі (або синкретичному знакові) слово-ім'я та ритуал – його актуалізацію. Останній етап – це міфологічна оповідь-нарратив, в якому не зберігається архаїчна логіка міфу і ритуалу, але вони можуть бути пояснені і є зрозумілими з позицій нового часу та з логіки нових сучасних смислів. Механізми трансмісії працюють у послідовності: генерування смислу (архетипи) – фіксація – кодування інформації – кристалізація нового смислу. Остання фаза, пов'язана із виникненням нового смислу, підтверджується і висновками К.-Г. Юнга про архетипний образ, який є деякою структурною схемою у сфері колективного несвідомого. Тому він вважав міфологію продуктом безпосереднього прочитання і реалізації архетипів: "Я назвав колективні праформи архетипами, певні утвори архаїчного характеру, які містять і за формою, і за змістом міфологічні мотиви. У чистому вигляді останні присутні в казках, міфах, легендах – у фольклорі... Він (міфологічний мотив – І.О.) виражає психологічний механізм інтроверсії свідомої частини душі в глибші шари несвідомої частини. Із цих шарів і постає зміст, який має надособистісний, міфологічний характер – тобто архетипи, котрі я називаю безособовими, чи колективним несвідомим" [12, с. 314]. На відміну від К.-Г. Юнга, у нашому розумінні архетип є ядром етносвідомості, пов'язаний із осмисленням, а не несвідомим.

Механізми трансмісії допомагають відповісти на питання: чому, не маючи змоги реконструювати сам міф, ми можемо за допомогою образного мислення, що, поряд із логічним мисленням, є найважливішим фактором сприйняття повсякденного досвіду, відтворити його первинний смисл. Це відбувається, наприклад, при з'ясуванні функціональної спорідненості корови та короваю в контексті народних обрядів. У давніх слов'ян корова вважалася символом заможності, а подарувати корову означало висловити найвищу пошану. Її дарували нареченим на весілля, що пізніше було замінене даруванням короваю. Реконструкція міфу в цьому випадку може відбуватися тільки завдяки образному мисленню і певним операціям поновлення ціннісних критеріїв пращурів. М. Сумцов пропонує вважати, що коровай замінив собою жертвування корови. Він простежує, як у народних піснях збереглися натяки на таку заміну: в короваях випікали ріжки, приспівували: "Я рогатий, я багатий". Бідні люди, які не в змозі були приносити богам у жертву корову, створювали її зображення з тіста, замінюючи живу жертву іконічним знаком. Надзвичайно показовими є спроби М. Сумцова зіставити певні знаки з тим смислом, який може вкладати в них сучасник внаслідок інтегральних процесів трансформації смислу: "Назва "бгати коровай", як і "молити коровай", цілком характерне; саме слово "бгати" вірогідно походить від слова "Бог" і означає "підносити коровай Богу" або "обожнювати коровай". За те, що слову "бгати" можна надавати такого значення, можна вказати на застосування його винятково до короваю в урочистому випадку обрядового вживання короваю і можна послатися ще на назву болгарського обрядового хліба роговицею" [10, с. 240]. Внаслідок іконічності знака короваю і збереження за ним залишків первинного смислу коровай (як корова, яку ним замінили) зберігає ознаки живого створіння, може самостійно рухатися, переміщатися:

Вийся, короваю,
Ще вищий від гаю,

Як душенька по раю,
А рибонька по Дунаю.

Отже, міжчасова комунікація забезпечує передавання смислу та відтворення його згідно із сучасними для того, хто сприймає смисл, принципами трактування. Сучасна молодіжна субкультура виявляє чітко виражену здатність до самовідтворення. Її традиційне ядро має архаїчний смисл, історія сучасної "тусовки" має джерелом колишні вечориці, досвітки, колодки, гулі, вулиці, пляс, дандище, супрядки, годенки. Молодіжний сленг виокремлює види діяльності типу "тусуватись, висіти", які мають свої еквіваленти в давніх обрядових формулах. Така діяльність у ХІХ ст. знайшла своє відображення в літературних джерелах цієї доби, зокрема у письменників народницького періоду, наприклад, у повісті І. Нечуя-Левицького "Бурлачка".

Традиційною є й ієрархія членів групи, так само, як вона була і в парубоцьких громадах. Відомо, що те, що було дозволено старшим парубкам у громаді, заборонялося новачкам-підліткам. До вступу в молодіжну громаду підлітки уникали контактування з особами протилежної статі. Коли ж хлопці були помічені в цьому, то старші парубки усяко кепкували над ними. Так, відомий звичай, за яким парубки "підвішували підлітка головою вниз, настроївши покараного за халяви на два кілки з тину" [6, с. 73]. Коли підлітка бачили з дівчиною, то старші хлопці могли перерізати йому очкура, щоб штани зсунулися, або навіть відлупцювати. На Галичині підліток-хлопець не мав права носити спеціальних відзнак парубоцького віку, наприклад, оздобленого бриля.

Старшим пастухам, наприклад, дозволялося курити. За етнографічними спостереженнями Н. Заглади, у селі Старосілля: "Давно хлопці-пастухи сушили мох (з лози дрібненького нарвуть), кажуть: "Це – тютюн турецький". У бумажку завертають і курять, чи мундштука викрутять з чорнолозу. Кажуть: "Мій батько курить, то і мені можна, а твій не курить, то й тобі не можна" [6, с. 104].

Традиційними були силові сутички між членами різних підліткових ті парубоцьких громад. Так, звичай велів перед тим, як відстоювати фізично інтереси свого гурту, колективу, території, мала відбутися словесна "баталія", ідеологічне протистояння. Добре відомий дитячий звичай кепкування, прозивання, в основу якого покладається гіпертрофоване сприйняття негативних ознак "чужинців", наприклад: "Написано на папері, // Хатяновці розтопері. // Написано на бумазі, // Хатяновці говномазі, не дивуйте нам, співаємо вам". Сьогодні в середовищі футбольних фанатів подібні сутички набули статусу усталеного звичаю під назвою "фанівських воєн": масові бійки чи інші прояви взаємної агресії стали обов'язковим складником стосунків між фанатами команд-суперників.

Особливим видом дії фольклорної трансмісії є сміхова культура, яку становлять жарти, анекдоти, дражнилки, розіграші. Цей шар представлено яскравими образними текстами, що реалізують традицію висміювання в середовищі молодіжної громади. Ця традиція, названа сьогодні жаргонізмом "стьоб", є реалізацією трансмісії давніх звичаїв кепкувати та провокувати, які були визнаними в молодіжних громадах [11, с. 75].

У минулому парубки та дівчата складали віршики, у яких висміювали мешканців чужого села, вулиці чи кутка:

А тернопільські дівчата
Економію ведуть:
Мажуть губи солідолом,
Бо помаду бережуть [3, с. 365].

Механізми трансмісії дозволяють зберегти і передати ключові правила поведінки, етапи побудови текстів, загальний синкретичний комплекс молодіжної культури, який відновлюється відповідно до уявлень і норм уже сучасного покоління молоді.

Трансмісія традиційних смислів у сфері одягу змушує погодитись із табу на спортивний одяг у театрах чи на концертах, де передбачається актуалізація духовних запитів особистості. Звичай роззуватися та знімати шапку в приміщенні так само є непорушним від давніх часів, хоча й наповнюється іншим смислом у сьогоденні.

Отже, як носії сучасної свідомості ми більшою мірою визначаємо наявність видимого складника міфологічного образу, форми, наповненої певним змістом, оскільки сформований новий смисл вступає у відношення з базовими цінностями етносу, ставить істину в залежність від моралі традиційної культури. Видимий складник змушує потрактовувати сміття на весіллі як образ негативного, зайвого. Проте приказка "на смітнику женився" вказує на протилежне емоційне забарвлення сміття як знака. У деяких регіонах України молодим під ноги кидають порох, сміття. Тому інтегральна трансмісія не задовольняє цілком смисловий запит знака: очевидно, первинне його значення було, згідно із М. Сумцовим, позначати плодючість землі і заохочувати молоду пару до дітонородження.

Дж. Корей простежував напрямки трансмісії смислів як шляхи міжпоколінної комунікації. Він вважав, що є два такі комунікативні шляхи. Перший – суто трансмісійний, в якому комунікативний процес зіставляється з категоріями часу і простору – як процес, і з категорією інформації – як носій змісту. Другий він визначає як ритуальний. Провідну роль у ньому відіграє не інформування про щось, а "явище співучасті", яке підтримувало існування спільноти часі [13]. Таке розуміння також збігається з прийнятим нами трактуванням лінійно-інтегрального характеру фольклорної трансмісії. Крім того, комунікативний характер фольклорної трансмісії зумовлює її орієнтування на людину (сучасника чи нащадка), а тому виконує одну з чотирьох функцій: відображення, позначення, діалогу, конфлікту. За цим критерієм суб'єктної орієнтованості трансмісійні механізми

розподіляються на типи: відображальні, позначальні, діалогічні та конфліктні.

Особливістю фольклорної трансмісії всіх типів є здатність до створення переосмислених на основі сучасного світогляду смислів, які постають як похідні і вторинні поряд з архаїчним первісним смислом. З'ясування механізму їхнього виникнення, їхньої типології, їхнього співвідношення з традиційними формами первісного смислу і сучасними нетрадиційними формами стає на сьогодні актуальним напрямком фольклористики. З погляду цілісності фольклору, порушення норм та приписів є певним "збоєм" програми і виправдані лише тоді, коли забезпечують адаптацію фольклорного тексту до змін зовнішнього культурного контексту. Тому механізми трансмісії забезпечують текст від досягнення тієї межі змін, за якою починається його руйнування. Санкціонування змін колективом здійснюється щодо стабільного ядра фольклорного явища, яке часто іменується традицією. Трансмісія при цьому постає функціональною системою, що забезпечує створення коридору розвитку, яким традиція просувається в часовому просторі. Творча активність може продукувати варіанти фольклорних текстів, лише узгодивши їх із вимогами традиції.

1. Аршинов В. Синергетика как феномен постнеклассической культуры. – М., 1999; 2. Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1988; 3. Гацак В. Эпический певец и его текст // Текстологические изучения эпоса. – М., 1971; 4. Голосовкер Я. Логика мифа. – М., 1987; 5. Жирмунский В. Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки. – М., 2004; 6. Заглада Н. Побут селянської дитини // Матеріали до етнології. – 1929. – Т. 1; 7. Путилов Б. Фольклор и народная культура. – СПб., 1994; 8. Соссюр Ф. Заметки по общей лингвистике. – М., 1990; 9. Степанов Г. К проблеме языкового вариирования. – М., 1979; 10. Сумцов Н. Символика славянских обрядов. – М., 1996; 11. Щепанская Т. Молодежные сообщества // Современный городской фольклор. – М., 2003; 12. Юнг К. Очерки по аналитической психологии. – Минск, 2003; 13. Berry J., Poortinga Y., Segall M., Dasen P. Cross-Cultural Psychology: Research and Applications, Cambridge, 1992.

Надійшла до редколегії 24.09.10

Н. Рудакова, канд. філол. наук

КОЗАЦТВО – ОБ'ЄКТ ІСТОРИЧНИХ І КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Розглянуто основні підходи до інтерпретації феномена козацтва, його історичний та культурологічний сенс; основні теорії походження козаччини.

Main approaches to the interpretation of the phenomenon of Cossacks, its historical and cultural sense, the main theory of the origin of the Cossacks are considered.

Українська козаччина справді є унікальним феноменом, який, незважаючи на численні дослідження, донині залишається цілісно не вивченим. Це й не дивно, адже, не маючи власної державності, наш народ спромігся сформувати регулярні збройні сили, що є обов'язковою інституцією державності нації. Саме в козацькому середовищі зародилася, сформувалася й зміцніла свідомість відокремленості від інших суспільних станів, виробився своєрідний імунітет, що полягав у неприйнятті звичайної влади, а в підпорядкуванні лише своїй старшині, позбавленні від різних повинностей, праві вільно розпоряджатися власними статками. Запорізька Січ, подібно до лицарського ордену, була осередком православія, національно-визвольних рухів в Україні. А самі запорожці, як свідчить народна історична проза, – втіленням лицарських рис. Козаччина, що спричинилася до потужної активізації державницьких змагань українського народу, мала неабиякий вплив на оживлення народнопоетичної творчості, зокрема, – на появу численних історико-героїчних творів, чимало з яких потребують нового аналітичного прочитання.

Огляд історіографії дає підстави для висновку про те, що козаччини відводиться чимало місця в роботах

істориків, етнографів, краєзнавців, хоча спостерігаються деякі прогалини в освітленні історичних подій, що знайшли своє відображення в усній прозі. Для увиразнення своїх спостережень дослідники часто послуговуються відомостями, котрі містяться в народній історичній прозі. При цьому фольклористи не надавали їй належної уваги, обмежуючись вивченням окремих її аспектів. У зв'язку з цим назвемо опубліковану ще 1899 р. розвідку В. Каллаша "Палій і Мазепа в народній поезії", автор якої доволі повно аналізує прозовий матеріал, намагаючись з'ясувати як специфіку структурної організації творів, так і генезу окремих мотивів, пов'язаних із названими історичними особами [7, с. 80–124].

За доби тоталітаризму, коли здійснювався послідовний диктат у сфері наукових досліджень, пов'язаних, зокрема, з козаччиною, вчені не мали можливості адекватно поцінувати не лише історичні події, але й фольклорні тексти. Свідченням цього є публікації П. Павлія [15, с. V–XLVII], І. Березовського, М. Родіної і В. Хоменка [2, с. 7–58], В. Кулаковського [10, с. 88–92], О. Дея [6, с. 36–44], В. Тищенко [12; 13; 14] тощо. Тогочасна вітчизняна фольклористична думка зазнала на собі впливу широко пропа-