

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

На правах рукопису

ЛИХОГРАЙ РОМАН ВОЛОДИМИРОВИЧ

УДК 398(477):32

ПОЛІТИЧНИЙ АСПЕКТ УКРАЇНСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ

10.01.07 – фольклористика

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата філологічних наук

Науковий керівник –
Івановська Олена Петрівна,
доктор філологічних наук,
професор

Київ – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ПОЛІТИЧНИЙ ФОЛЬКЛОР ЯК ОБ’ЄКТ ФОЛЬКЛОРИСТИЧНОГО ДИСКУРСУ.....	10
1.1. Наукове осмислення політичного складника у студіях ХІХ-ХХІ ст.....	10
1.2 Дослідницькі стратегії ідентифікації політичного фольклору.....	27
РОЗДІЛ 2. ПОЛІТИЧНА КОМУНІКАЦІЯ В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРИ.....	38
2.1 Дитячий фольклор як суб’єктна площина розгортання політичних смислів.....	38
2.2 Образ ворога і героя в героїчному епосі українців.....	52
2.3. Етнічний стереотип як політичний детермінант текстотворення анекдоту та неказкової прози.....	64
РОЗДІЛ 3. СЕМАНТИКО-ФУНКЦІОНАЛЬНІ ФОЛЬКЛОРНІ КОНСТАНТИ В КОНТЕКСТІ ДИСКРЕТНОСТІ ПОЛІТИЧНОГО ТЛА.....	117
3.1. Соціально-політична складова народної лірики та паремій.....	117
3.2. Політичний фольклор сучасності: шляхи реалізації та трансляції.....	134
ВИСНОВКИ.....	156
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	161
ДОДАТКИ.....	178

ВСТУП

Упродовж усієї української історії: у часи бездержавних лихоліть, змагань за свою державу, радянського тоталітаризму та й у постколоніальний час – чи не єдиним національним стрижнем, ідейним «щитом» та духовною «зброєю» для українства був і залишається фольклор, який не лише панорамно представляє історичні віхи багатовікової національно-визвольної боротьби українського народу, а й постає превентивним засобом проти руйнації етноментального коду нації. Тож фольклорний контент, в якому марковано «картину світу» українця і який творить підґрунтя, на якому завжди стояла, стоїть і стоятиме українська духовна держава, окреслює простори українського світу, має увиразнене або приховане політичне спрямування.

В умовах політичних викликів та воєнного протистояння набуває особливої актуальності вироблення механізмів протидії зовнішньому ворогові на основі вивчення віковичного досвіду народу, акумульованого у його творчості; водночас збереженню стабільності і ладу в державі Україна сприятиме налагодження міжетнічного внутрішньодержавного діалогу, тому на часі поглиблене, серйозне, скрупульозне вивчення формування етностереотипів, випрозорених у традиційних уснословесних текстах. Науковій інтерпретації потребує значний текстовий масив, що виник як результат гострого політичного протистояння часів Революції гідності та після неї.

Поява цієї дисертаційної праці зумовлена науковою потребою вивчення української усної народної творчості з огляду на історико-генетичний та типологічний характер парадигми образів представників інших етносів, із якими українці перебували у певних комунікативних зв'язках, що є однією зі складових її національної специфіки. Увага до проблем

національного самовираження і самоусвідомлення стимулює пошуки нових підходів до визначення генезису іноетнічних образів і їх рецепції українцями як кодування національного характеру.

Усна народна творчість у всі часи була життєдайним джерелом для національної культури. Сьогодні її роль не зменшилася, а навпаки, набула ще більшого значення. Побутування уснопоетичних текстів у візуальному та аудіальному просторі ЗМІ, мережі Інтернет розширило вплив фольклору не лише на всі верстви суспільства, але й на кожного індивіда окремо. Тепер він виступає, якщо не активним, то принаймні пасивним носієм фольклору, щохвилини маючи можливість змінити власний статус.

Отже, дисертаційне дослідження сприятиме розширенню інформаційного поля про національний характер українців та їх відносини з іншими етносами, а також допоможе підвищити рівень зацікавленості у вивченні питань історії та культури нашої держави, включно з сучасним її етапом.

Ураховуючи специфіку об'єкта дослідження та зважаючи на ступінь вивченості обраної теми, розробка якої узгоджується з актуальними завданнями сучасної фольклористики, ми вважаємо за необхідне залучити дані суміжних дисциплін (психології, етнографії, соціології, педагогіки, лінгвістики, історії) з метою виходу на якісно новий рівень дослідження політичної складової фольклору українців та її системного аналізу на різних рівнях.

Своєчасність такої праці мотивується недостатністю у фольклористиці ґрунтовних розвідок, предметом вивчення яких стали політичні аспекти українського фольклору, сам же феномен «політичний фольклор» із його наджанровою природою потребує теоретичної об'єктивації, що і становить **актуальність** дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Робота виконувалася на кафедрі фольклористики Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка в межах наукової теми

«Актуальні проблеми філології» (Державний реєстраційний номер 02БФ04401, науковий керівник д.філол. наук, проф. Г.Ф. Семенюк).

Ступінь вивченості обраної теми, а також специфіка об'єкта дослідження визначає **мету дослідження** так: шляхом системно-цілісного аналізу фольклорних наративів, тематикою яких є міжетнічна комунікація українців, окреслити типологічну парадигму іноетнічних образів, схарактеризувати специфіку їх творення та форми вираження, а також простежити генезу перцепції цих образів в українській фольклорній традиції.

Реалізація основної мети передбачає виконання таких дослідницьких **завдань**:

- *дослідити* історію збирання та публікації фольклорних текстів із домінантою політичної тематики;
- *з'ясувати* онтологію смислогенерації політичних сенсів в українському фольклорі;
- *вивчити* стратифікацію політичного фольклору на різних рівнях смислогенерації;
- *простежити* генезу образної парадигми опозиції «свій / чужий» у різночасових епічних, ліро-епічних, ліричних і драматичних фольклорних текстах;
- *обґрунтувати* терміносполуку «політичний фольклор» як наджанрову категорію;
- *висвітлити* особливості фольклорної інтерпретації політичних смислів: різночасових станових, міжконфесійних, міжетнічних, внутрішньо- і зовнішньодержавних відносин українців;
- *проаналізувати* типологію мотивів і сюжетів українського політичного фольклору;
- *дослідити* поетичні особливості творення політичних образів в українській фольклорній традиції.

Об'єктом дослідження є різножанрові тексти української народної словесності, зокрема: проза (казка, легенда, переказ, бувальщина, анекдот),

ліро-епос (дума, балада, історична пісня), паремії (прислів'я, приказки) у збірниках «Галицькі приповідки і загадки» (1841), «Політичні пісні українського народу» (1883, 1885), «Українські народні думи» (1927), «Казки та оповідання з Поділля» (1928), «Народ скаже – як зав'яже: Українські прислів'я, приказки, загадки, скоромовки» (1985), «Дитячий фольклор» (1986), «Гей, колись була розкіш-воля» (2015) та інших, а також новотвори, призбирані дисертантом особисто.

Предметом дослідження є наджанрова категорія «політичний фольклор» українців, її страти (з високим і низьким рівнями семіозису), трансмісія політичних смислів на функціональному, також семантичному рівнях.

Теоретико-методологічна основа дослідження – наукові праці вітчизняних та зарубіжних дослідників народної творчості (М. Костомарова, М. Драгоманова, І. Франка, К. Грушевської, В. Гнатюка, П. Чубинського, Л. Дунаєвської, В. Жирмунського, Р. Кирчіва, Я. Гарасима, О. Івановської, І. Грищенко, Є. Мелетинського, О. Таланчук).

Дисертація доповнює попередні дослідження новими даними про національну специфіку вітчизняної народнопоетичної творчості та особливості перцепції політичних стереотипів в українській фольклорній традиції та є підтвердженням основних наукових висновків, зроблених у працях М. Костомарова «Дві руські народності», М. Драгоманова «Політичні пісні українського народу», В. Гнатюка «Галицько-руські анекдоти», Я. Гарасима «Політичні жанри фольклору» та «Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору», М. Демедюк «Національна специфіка української народної казки», І. Грищенко «Міжетнічні стосунки в українських народних казках», О. Івановської «Фольклор як суб'єктно-образна система», Р. Кирчіва «Двадцяте століття в українському фольклорі», та ін.

Методи дослідження. У роботі застосовано комплексну методику дослідження: метод системного аналізу, що дозволяє здійснити

систематизацію дослідницького матеріалу; історико-генетичний метод, який сприяє виявленню стадіального характеру еволюції культурного феномену та його соціальних чинників; типологічний та структурно-описовий методи для системного розгляду рівнів та інстанцій фольклорної комунікації в усіх її проявах.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у тому, що:

- *Вперше* об'єктивовано народні традиційні політичні смисли у фольклорному текстовому просторі; простежено генезу парадигми образів представників інших етносів у різножанрових українських фольклорних текстах різних епох.
- *Представлено* історію збирання і публікації фольклорних наративів, стрижневою рисою яких є політичні конфлікти в Україні.
- *Проаналізовано* ступінь вивченості проблеми когнітивної перцепції іноетнічних образів у фольклорі українців.
- *Уведено* в науковий обіг наджанрову категорію «політичний фольклор».
- *З'ясовано* особливості художньої рецепції у фольклорі соціально-політичних, міжетнічних внутрішньо- і зовнішньодержавних стосунків українців за різних культурно-історичних умов.
- *Визначено* типологію мотивів і сюжетів українського фольклору з домінантною політичною тематикою.
- *Досліджено* поетичні особливості творення образів політичної категорії «чужий» в українській фольклорній традиції.

Практичне значення одержаних результатів полягає у можливості використання матеріалів, а також висновків дисертаційної роботи у викладанні курсів із фольклористики, етнографії, культурології, соціології, етнопедагогіки, на філологічних факультетах університетів та педуніверситетів, у написанні пошукових досліджень із філологічних, педагогічних, психологічних проблем, кваліфікаційних робіт, підготовці посібників з усної народної творчості, етнології та культурології.

Апробація результатів дисертації. Дисертацію обговорено на засіданні кафедри фольклористики Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (23 червня 2016 р., протокол № 9). Основні положення та висновки дисертації апробовані у формі доповідей на наукових конференціях: Всеукраїнських наукових фольклористичних читаннях, присвячених професору Лідії Дунаєвській (Київ, 2007); Других всеукраїнських наукових фольклористичних читаннях, присвячених професору Лідії Дунаєвській (Київ, 2008); VII Міжнародній науковій конференції «Українська культура в історичному розвитку та державотворенні», присвяченій 170-річчю від дня народження Павла Чубинського (Київ, 2009); Третіх всеукраїнських наукових фольклористичних читаннях, присвячених професору Лідії Дунаєвській (Київ, 2009); Четвертих всеукраїнських наукових фольклористичних читаннях, присвячених професору Лідії Дунаєвській (Київ, 2010); П'ятих всеукраїнських наукових фольклористичних читаннях, присвячених професору Лідії Дунаєвській (Київ, 2011); Всеукраїнській науковій конференції, присвяченій 198-й річниці з дня народження Тараса Шевченка (Київ, 2012); Науково-практичній конференції «Сучасне українознавство: здобутки і перспективи» (Київ, 2012); Всеукраїнській науковій конференції (за участю молодих учених) «Людина і соціум у контексті проблем сучасної філологічної науки» (Київ, 2012); Сьомих всеукраїнських наукових фольклористичних читаннях, присвячених професору Лідії Дунаєвській (Київ, 2013); Міжнародній науковій конференції «Апостол правди і науки», присвяченій 200-річчю від дня народження Тараса Шевченка (Львів, 2014); Восьмих всеукраїнських наукових фольклористичних читаннях, присвячених професору Лідії Дунаєвській (Київ, 2015).

Публікації. Основні положення і результати дослідження висвітлено в шести опублікованих працях автора, п'ять із яких розміщено у наукових фахових виданнях України, одна – в іноземній періодиці.

Структура дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, які містять підрозділи, висновків, списку використаних джерел, що налічує 170 позицій, та додатків (24 одиниці). Загальний обсяг дисертації – 201 сторінка, з них – 160 основного тексту.

РОЗДІЛ I

ПОЛІТИЧНИЙ ФОЛЬКЛОР ЯК ОБ'ЄКТ ФОЛЬКЛОРИСТИЧНОГО ДИСКУРСУ

1.1. Наукове осмислення політичного складника у студіях XIX-XXI ст.

Перші ознаки політичності в уснопоетичних текстах дослідники, ще не цілком свідомо та чітко, почали виокремлювати у другій половині XIX ст. У цей період побачили світ такі праці, як «Дві руські народності» М. Костомарова, «Історичні пісні малоросійського народу» В. Антоновича та М. Драгоманова, «Галицько-руські анекдоти» В. Гнатюка. Саме у них фольклористи порушили проблему ідентифікації етнопсихотипу українця у колоніальному буттєвому просторі через осмислення становлення його ціннісної парадигми, репрезентованої у фольклорних текстах.

Одним із перших українських науковців на політичну складову фольклорного тексту звертає увагу М. Костомаров у своїй праці «Дві руські народності» (1861 р.). Відмінності між українцями та росіянами, що їх науковець ілюструє прикладами уснопоетичних творів, М. Костомаров пояснює переважно історичними процесами та географічним фактором. Зокрема дослідник указує на специфічний контраст у взаємодії давньоруського Віча й князя, що існував у тогочасному Києві та Москві, визначає неоднорідну роль церкви у житті українського та російського народів, а також їх полярне ставлення до іногородців.

Топонімічний дискурс М. Костомарова навколо власних назв територій сучасної України зачіпає й екзонім її населення. Дослідник відзначає, що під словом «хахол» великорус розуміє справжній народній тип: «Перед Великорусом зі словом «хахол» устає чоловік, що говорить якоюсь певною

мовою, має свої певні звичаї, свої обставини домашнього життя, своєрідну народну фізіономію» [73; 10].

Таким чином, М. Костомаров наближається до поняття етнічного стереотипу, хоча і не деталізує суті явища. Стержневою в роботі є думка про «загальність» («общинность») «громадської стихії Москви» [73; 23] та «особистісність» – України та Новгороду. «Великоруси», за М. Костомаровим, є народом «практичним, переважно матеріалістичним» [73; 30] на противагу душевним та сентиментальним українцям. Як народ вони витворені з «мішанини мешканців» [73; 22] різних етносів та соціальних груп «низького» походження, що за рахунок хитрої завойовницької політики прагнули «зростати за чужий кошт, проковтнути сусідів» [там само]. Разом із тим, великоруси парадоксально відзначалися нетерпимістю до інших народностей, яку М. Костомаров пояснює їх «рабським» положенням у татарську добу.

Ці ментальні особливості відображаються й у фольклорних текстах, що різняться не так змістом, як акцентами – наприклад, участь природи у піснях двох народів. Таку тенденцію вітчизняні фольклористи відмічали ще в 20-х роках ХІХ ст. М. Максимович у передмові до збірника «Малоросійські пісні» (1827 р.) пише, що «в російських піснях виражено дух покірний своїй долі і готовий підкорятися її велінням. Росіянин не приймає активну участь у переворотях життя, тому він здружився з природою та любить живописати її» [94; 13]. Князь М. Цертелєв у «Віснику Європи» 1827 р. порівнює російську пісню з описовою розповіддю, тоді як українську – з драмою [154; 276]. Компаративний зріз студії М. Костомарова вказує на намагання ученого з'ясувати витoki світоглядного (відтак – політичного) конфлікту. Таким чином, учений, залучаючи різножанровий спектр, схильний розглядати політичний фольклор широко: він виокремлює цей аспект у творах, формально далеких від політики, не вдаючись до його дефініції.

Уперше термін «політичний» у контексті фольклору вводить у вітчизняну науку М. Драгоманов у передмові до видання «Малорусские

предания и рассказы», що вийшла 1876 р. в Києві [46; 18]. Її автор поділяє пісні на п'ять груп, одну з яких називає «пісні життя політичного». За кілька років це ж визначення з'являється вже на обкладинці женецького видання М. Драгоманова, що виходить через два десятиліття після розвідки про дві руські народності. Тоді науковець, що називав працю М. Костомарова «азбукою українського націоналізму», видає свої «Політичні пісні українського народу» (1883, 1885). У вступному слові автор відзначає, що видання є певним продовженням його спільної з В. Антоновичем роботи «Історичні пісні малоросійського народу», яка побачила світ у 1874 р. та 1875 р. Згідно з задумом, це мала бути «історія громадського життя на Україні по пісням теперішнього її люду» [48; 1].

Наявний матеріал дозволив вдатися до хронологічного розподілу пісень на частини, які відображали найважливіші історичні епохи становлення і розвитку українського народу: доби дружинно-княжої, доби козацької, доби гайдамацької, доби рекрутської та кріпацької і пісень про волю. Однак через цензуру та утиски запланованого дослідники здійснили видання пісень лише першої та частини другої доби. Уснопоетичні твори, що розповідають про кінець козацтва та нові реалії служби козаків царю М. Драгоманов вважає за доцільне видавати під новою назвою. «За цим поясненням, ми все таки вважаємо можливим вдержати за нашим новим виданням ім'я Українських Пісень про Громадські Справи, або Політичних Пісень Українського Народу XVIII – XIX ст.», – пояснює М. Драгоманов [48; 3-4]. На прикладах цих робіт маємо змогу простежити, що ж саме науковець вважав політичним фольклором. З одного боку, каскад означень історичні – громадські – політичні був синонімічним рядом для М. Драгоманова. Про це свідчить зокрема й те, що історичні пісні він вважає «історією громадського життя». Водночас у роботах фольклориста простежується тенденція до найменування історичними пісень, що описують найбільш архаїчний період цього громадського життя. Твори ж, ближчі до нього хронологічно, вчений називає переважно піснями про громадські справи чи політичними. А тому

більш справедливо було б говорити про синонімічність саме цих означень. На користь такої думки говорить і приведений М. Драгомановим у передмові до «Нових українських пісень про громадські справи: 1764-1880» (1881 р.) відомий вислів знаменитого античного філософа Аристотеля про те, що «людина – звір громадський» [47; 3]. У сьогоднішніх перекладах, як і в самого античного філософа, частіше зустрічаємо «звір політичний» («zoopolitikon»).

Характеризуючи українські пісні XVIII ст., М. Драгоманов відзначає, що відмінності між ними та творами попередніх періодів головно визначаються тим, що «земля українська була зовсім в іншому державному стані» [49; 3]. Таким чином, учений ставить визначення політичності пісні у залежність від подій державницького характеру. Прикметно, що до текстів із означенням політичні (чи громадські) М. Драгоманов відносить також пісні, в яких простежується міжетнічна взаємодія. Від найдавніших військових зіткнень з «бусурманами» до побутових умов співжиття із «москалями». Важливим, за словами фольклориста, у цьому контексті є те, що «народ український і в XVIII ст. дуже ясно розумів свою осібність од Москви, – і як осібної породи, і як осібної громади, – майже так само як він розумів в XVII ст. осібність України од Польщі, хоч з Москвою і не ділила його віра так, як ділила вона Україну од Польщі» [49; 20].

Отже мотиви міжетнічної та міжконфесійної комунікації у піснях учений визначає як один із головних факторів політичної окремішності, а поняття «громади» наближає до поняття «держави». У «Нових українських піснях про громадські справи» М. Драгоманов акцентовано відносить до політичних текстів ще й пісні, де позначено взаємодію міжкласову (чиновників, купців, попів, мужиків) або описано життя одного з таких прошарків. Через те до громадських пісень, за визначенням ученого, входять не лише історичні пісні, але й тексти календарно-обрядові: «між піснями про життя громадське й навіть державне є такі, котрі знають по всій Україні: такі, напр. ті колядки, котрі малюють старе вояцько-товариське й князівсько-

болярське життя, котре було в IX-XIII століттях однакове на всій Україні» [47; 12].

Отже, можемо констатувати, що М. Драгоманов охоплював «політичний фольклор», зокрема «політичні пісні», дуже широко як в тематичному діапазоні, так і в жанровому. До таких серед текстів історичних пісень, дум, балад, календарно-обрядових творів він відносив ті, що оповідали про взаємодію різних релігійних, національних, класових верств на фоні військових, економічних чи навіть побутових обставин. Водночас розуміння предметного поля політичного фольклору, на відміну від М. Костомарова, у М. Драгоманова було більш конкретним, а відтак – звуженим.

Праці М. Драгоманова, присвячені українським пісням, є фундаментальними для усвідомлення означення «політичний фольклор». Вони стали переломним моментом у диверсифікації розуміння усіх проявів громадського життя виключно історичними процесами. Можемо побачити це на прикладі дум, що їх містили всі поважні збірки історичних пісень у XIX ст. М. Максимович у «Малоросійських піснях» 1827 р. наголошує на тому, що «кожну думу було присвячено певному історичному випадку, чи особі» [94; 7]. Перша частина першого тому «Запорожской старины» І. Срезневського, що вийшла в Харкові у 1833 р., мала підзаголовок «Песни и думы о лицах и событиях до Богдана Хмельницкого» [55]. Також у 1854 р. А. Метлинський у збірці «Народные южнорусские песни» [99] визначає думи як твори про «зовнішні події народного життя», взагалі звужуючи їхню політичну ширину до максимуму, обмежуючи зовнішньополітичними процесами.

Як роботу, що мала «вищі громадські функції» оцінює «Історичні пісні» В. Антоновича та М. Драгоманова К. Грушевська. Зокрема дослідниця відзначає: «Се був майже сурогат популярної історії України з політичним завданням. З сього погляду перед першим томом збірки стояло особливо важне й делікатне завдання, не так виразно висловлене в передмові, але

консеквентно переведене в цілій праці: завдання довести на автентичнім пісеннім матеріалі, що в Українськiм народі заховалися спогади про всі стадії його історії. Треба було довести безпосередній зв'язок України з Київською Руссю супроти імперіалістичних стремлінь російської історичної науки, що саме тоді з побільшеним запалом доводила новість української колонізації на Дніпрі, та історичне право Великоросів на українську територію» [32; 89]. Визнаючи «політичне завдання» праці, дослідниця не може заперечити її політичності текстів, що його мають вирішити. Адже як обрядові тексти використовують при вивченні етнографічного матеріалу з життя громади, а календарні з огляду на річний цикл існування українського селянина, так і для вивчення історично-політичної картини світу мають слугувати відповідні тексти.

Із прихильністю ставився до роботи М. Драгоманова на ниві політичних пісень й І. Франко. Як зазначає дослідник творчого доробку науковця С. Пилипчук: «І. Франко перейняв драгоманівську термінологію «історичні пісні – пісні про громадські справи – політичні пісні» [113; 226]. Від ідеї «романтичної» фольклористики, що розглядала історичну пісню головно як «документ» епохи і паспорт історичної особи (на чому наполягав ще О. Бодяньський), дослідник рухається у напрямку розширення дефініцій до драгоманівської концепції історичної (громадсько-політичної) пісні ще й як тексту окремої соціальної групи чи соціальної події, використовуючи і етнопсихологічний досвід М. Костомарова. Зокрема у статті «Галицький селянський страйк у народній пісні» (1905 р.) І. Франко «змінив звичні для такого типу досліджень акценти, докладаючи зусиль не так до з'ясування виспіваного історичного факту, як до розуміння психології народної творчості» [113; 236]. При цьому, запропонувавши «роздивитися подію очима її очевидця, безпосереднього учасника» [там само], дослідник застосував принцип майбутнього контекстного підходу до фольклорного тексту. Такий підхід дозволив науковцю уникнути помилок, допущених пізніше майбутніми дослідниками українського політичного фольклору, які

визначали його як виключно антирадянський, «опозиційний режимові та всьому, що загрожує національній екзистенції» [139; 6]. Бачимо тут і спробу соціологічного підходу до фольклорного тексту, що його дотримувався М. Грушевський. Згідно з ним, фольклор – «не просте віддзеркалення дійсності, а переломлення її відображення через людську особистість» [58; 21]. А, виходячи з цього, політичний фольклор може бути не лише опозиційним, але й лояльним до будь-якого режиму, історичної постаті чи події від часів Київської Русі до сучасності.

На відміну від «романтиків», що розглядали фольклорний текст як «історичний документ», М. Грушевський зауважує на соціологічних впливах. Визначальну роль групи у стереотипізації відзначав ще П. Чубинський у своїх «Трудах етнографічно-статистичної експедиції в Західно-Руський край...», коли «зазначає нагальність вивчення єврейської спільноти, підкреслює головні риси характеру нації, простежує культурні взаємовпливи. Також предметом вивчення стають польські, чеські, молдавські, татарські, караїмські, циганські, вірменські та російські меншини» [58; 20]. Автор слів українського гімну об'єднує спільноти на основі їх тотожних мовних, релігійних особливостей та ментальних особливостей. Так, наприклад, дослідник пояснює негативне ставлення євреїв до військової служби їх рисами характеру: «... уряд хотів залучити їх до землеробства шляхом пільг, із яких пільга (звільнення – авт.) від рекрутської повинності була особливо приємна євреям, – вони вступали в стан землеробців – не для землеробства, а для пільг. Переслідування пейсів та ярмолок – вважалось євреями посяганням на їхні релігійні звичаї і звички» [119; 4]. І далі: «Боягузливі за природою, такі, що мають відразу до крові, а відповідно до війни...» [там само]. Аналогічні стереотипним уявленням, що знаходимо в матеріалах етнографічної експедиції, кристалізуються і в текстах неказкової прози – «Великорозумний Йосько з жидами на війні», «Яйця», «Жид і капітан», «Жид-солдат» [30], де висміюється мужність та сміливість єврейського етносу.

Прикметно, що Г. Булашев у праці «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях» також неабияку увагу приділяє стратифікації на основі ментальних відмінностей, ілюструючи виникнення стійкого етностереотипу. Зокрема у розділі «Українські легенди про походження та характеристичні особливості деяких народностей» він зазначає: на взаємини між народами «справили сильний вплив передусім, звісно, історичні умови, що по-різному склалися для них, а вже потім – і їхні племінні особливості» [12; 147].

Водночас, американський фольклорист та антрополог А. Дандес, розмірковуючи про стереотип, наполягав, що об'єднавчий фактор не має вирішального значення і може ґрунтуватися на спільному виді діяльності (професійному чи аматорському), хобі, світоглядних позиціях. На його думку, достатньо лише одного критерію, щоб така група усвідомлювала свою окремішність: «Об'єднавчим фактором тут може бути не лише етнічне походження, але й політична чи релігійна приналежність, географічне місцезнаходження чи заняття. Будь-яка група виступає і як потенційний виробник зневажливих анекдотів, і як їх жертва» [38; 142]. У такому разі фольклор матиме невичерпне джерело для відновлення, адже навіть за умови втрати архаїчних жанрів, повсякчас із появою нових соціальних спільнот з'являтимуться і їх нові тексти.

Політичний фольклор, що особливо актуалізувався протягом двох останніх століть, став «представником» великої електоральної спільноти, яка має тенденцію до збільшення із розширенням виборчих прав у сучасному суспільстві. Оскільки політика проникає у кожен сферу людського життя та групу людських індивідів, починаючи від родини, то природно стрімко зростає й вага та кількість текстів політичного фольклору, що з плином часу характеризується все більшою жанровою поліфонією. І хоча сам А. Дандес не виокремлює наджанрову категорію політичного фольклору, а впевнено говорить лише про політичний анекдот, його роздуми стосовно «жанрової невизначеності», пов'язаної з поняттям «етнічних стереотипів», наводять на

думку про існування великого пласту політичних текстів поза анекдотом, де ці стереотипи знаходять своє відображення: «Етнічне упередження може складатися з одного слова, наприклад frog (жаба – авт.) в якості позначення француза. Або ж розширяться до епіграми чи прислів'я: «З другом-угорцем тобі не потрібен ворог», «Потиснувши руку угорцеві, перерахуй пальці», «Як зробити омлет по-угорськи? Перш за все треба вкрасти десяток яєць» [38; 141].

Повертаючись до І. Франка, варто відзначити, що він також бачить політичний підтекст у прислів'ях і приказках. Учений був не лише «послідовником» М. Драгоманова, але й певною мірою розвинув його ідеї, а також доповнив перелік об'єктів дослідження щодо наявності політичного компоненту паремійними жанрами. У листуванні з автором «Політичних пісень» він акцентує його увагу на творах, «вмісно пушаних між народ» [78; 44], таким чином звертаючись до критерію майбутнього виокремлення «політичного фольклору» за функцією, що її ми сьогодні визначали б як пропагандистську.

Досліджуючи паремії, І. Франко спочатку оперує терміном «космополітичність» щодо малих жанрів, але згодом приходиться до думки, що «національне превалує над інтернаціональним, бо ж і запозичене підлягає трансформації на національному ґрунті» [43; 45]. Отож, дослідник приходиться до висновку, що паремійний фонд опирається на певну національну, релігійну чи соціальну картину світу того чи іншого етносу, схоже як це відбувається і в піснях історичних – громадських – політичних. Тут політичні стереотипи вираженні ще більш яскраво та влучно, адже жанр паремій передбачає конденсованість, лаконізм і чіткість.

Розумів це й М. Номис, розмірковуючи над ідеальним принципом укладання збірника паремій. У передмові до видання «Українські приказки, прислів'я і таке інше» фольклорист зазначає, що було б добре «поставити у ряд деякі примітніші слова і які передивившись по приказках, шановний читець покористується, чи то – що до нашого битопусу, до народного

поглядсвіта» [144; 6]. На жаль, брак часу не дозволив йому реалізувати власний задум відносно виокремлення світоглядних позицій у пареміях, що полегшило б ідентифікацію політичних текстів. Хоча сам факт звернення до цієї ідеї вказує нам на зацікавлення дослідниками етнопсихологічними особливостями у фольклорі. Схоже у статтях «Пся крив і пся віра», «Жидівська війна», «Ще жидівська війна» І. Франко хоч і вивчає генетичну основу фольклорного матеріалу, вже самими назвами вказує на політичний конфлікт.

Варто також зазначити, що термін «політичний» І. Франко використовує стосовно поезій та поем Т. Шевченка. Водночас дослідник підтверджує і факт, що твори великого поета часто писались під впливом та на основі народних оповідань, балад і легенд, таким чином не відкидаючи й політичність творів усної словесності. І. Франко, що сам двічі програв вибори до парламенту Австро-Угорщини, не міг не помітити тогочасних зразків таких текстів. Понад те, герої, мотиви та конфлікти, озвучені в народнопоетичних творах про волевиявлення наприкінці ХІХ ст., мало відрізнялися від героїв, мотивів та конфліктів на початку ХХІ ст.: «Попід плотом, над ровами // Зацвіла кропива. // Ой вибрали хруні посла // За три бочки пива», «Горить ватра на Парашці, // На долині видно. // Ех ви хруні, запродаці, // Жити вам не стидно?» [96; 22] – співали у коломиїках сучасники І. Франка, називаючи «хрунями» тих виборців, що продавали власні голоси. Очевидної анекдотичної форми згодом набуває і тогочасна бувальщина, що оповідає про побиття неугодних виборців: «Ні, доки живу, не хочу бути більше виборцем! – обурювався селянин Микола Заяць. – Мій отець був виборцем і дістав биття, та й мені трафилосся таке саме. – Е, то ще не біда, – відповідав йому товариш. – А то би ти навіть не знав, що маємо конституцію» [там само].

Важливу роль анекдоту, як одного з найбільш чутливих та відкритих до політизації жанрів, уперше «відчув» В. Гнатюк. У своїй праці «Галицько-руські анекдоти» (1899 р.) науковець помічає тенденцію до політичного

конфлікту через протистояння у побутовій сфері. Дослідник розподіляє анекдоти як за належністю до різних етнічних груп (поляки, росіяни, чехи, німці, жида, цигани), так і за соціальними станами (поміщики, слуги, ремісники, духовенство). «З огляду на відмінне своє становище в суспільстві», пише В. Гнатюк, селянин «має переконання, що той «пан» не може бажати йому добра» [25; 1]. Водночас варто визнати, що вже перша збірка українських анекдотів, укладена Г. Квіткою-Основ'яненка й опублікована 1822 р., «зверталась» і до соціально-побутової тематики жанру циклами «про татар», «Наполеона», «чумаків».

В. Гнатюк у своїх дослідженнях матеріалів, які мають політичну складову, не обмежується анекдотом, вивчаючи також народні оповідання про опришків. В однойменній праці він збирає та впорядковує тексти, що ілюструють діяльність гірських месників, причини та характер їхнього опору, а також ставлення до опришків місцевого населення [26]. Багато уваги В. Гнатюк приділяє й пісенним новотворам у працях «Пісенні новотвори в українсько-руській народній словесності», «Війна і народна поезія». А вивчаючи календарну обрядовість, дослідник відзначає, що і деякі «радикальні пісні» часом співали як гаївки («Нуже, вуже встань Русине», «На улиці сурма грає» [19; 11]).

Виокремлюючи політичний складник у піснях календарного циклу, далі йде С. Килимник. Він поділяє колядки на десять груп, до однієї з яких відносить й тексти «з політичним забарвленням» («релігійно-національні: господарські та з політичним забарвленням): «І коляди релігійного змісту починають прибирати національно-політичне забарвлення та господарсько-економічне. І зовнішня форма і внутрішній зміст у багатьох колядах відповідає психіці українського народу; Віфлеєм, до деякої міри, переноситься в українське село, в українське життя; і на фоні великих ідей Христа показано українське життя; прагнення народу до волі, до визволення; поети цих релігійних коляд уявляють віфлеємську подію у своїм світлі й

розумінні, і досить широко націоналізують їх, що дуже часто переважає в них наше українське життя» [66; 108].

З огляду на тенденцію до змалювання навіть традиційних релігійних текстів крізь призму явищ навколишньої дійсності, можемо стверджувати, що усі фольклорні тексти з політичним складником викладені з позиції «етноцентризму». Цей термін, введений У. Самнером у 1906 р., передбачає властивість «сприймати та оцінювати життєві явища крізь призму традицій та цінностей власної етнічної групи, що виступає в якості певного еталону чи оптимуму» [147; 812]. Це «бачення речей, відповідно до якого своя група опиняється у центрі всього, а всі інші співмірні їй чи оцінюються з посиланням на неї» [170; 125.].

«Етноцентризм може мати різні ступені прояву: гнучкий, поблажливий і войовничий» [58; 67]. Згідно з Б. Поршневим, останній тип прямо впливає на дегуманізацію ворога як радикальний прояв фольклорного протиставлення «свій – чужий» безпосередньо у фольклорних текстах – від архаїчних до сучасних його зразків [117]. Водночас, наслідуючи У. Самнера, та виходячи з позиції, що еталонним може сприйматися будь-що – від мови та релігії до одягу, їжі та предметів побуту, – варто було б виокремлювати також умовний «ідеєцентризм» чи «станоцентризм», коли «правильною» вважатиметься, скажімо, права ідеологія, а «стилем» життя – селянський чи робітничий. І справді, у багатьох культурологічних та психологічних виданнях сьогодення поруч з «етноцентризмом» зустрічаємо термін «соціоцентризм», а в публіцистиці – «лінгвоцентризм», яким керуються, описуючи політику витіснення однієї мови іншою, зазвичай політично домінуючою.

Таким чином, можна говорити не лише про політичність жанрів, в яких представлено етнічні стереотипи, але й тих, де фігурують сталі уявлення світоглядного чи соціального характеру.

Важливого значення у таких дослідженнях політичної комунікації українців набули праці І. Грищенко. У них сучасна дослідниця виокремлює головні маркери для стереотипізації («Проблема інакшості у сучасному

фольклорі»), серед яких мова («Етномова як маркер Чужого у народній прозі України») та релігія («Етноконфесійні стереотипи в українській народній прозі»). І. Грищенко також продовжує розширювати межі політичного фольклору, наголошуючи на жанровому різноманітті фольклорної прози про міжетнічний полілог та відстоюючи необхідність міждисциплінарного її вивчення на сучасному етапі розвитку фольклористики: «У сучасній гуманітарній науці поняття стереотипу має міждисциплінарний характер. Він містить у собі широкий спектр значень – від уявлення про стереотип як соціокультурний концепт, роль якого полягає в економії зусиль у процесі пізнання світу до трактування стереотипу як універсального етнокультурного маркера» [29].

Загалом же фундаментальними для вивчення політичного фольклору ХХ ст. є праці Р. Кирчіва («Двадцять століття в українському фольклорі», «Етюди до студій над українським народним анекдотом», «Фольклор у системі новочасної української культури»). Дослідник акцентує на політизації у цей період широких громадських мас: «В українському фольклорі ХХ ст. небувало загострилася увага до політичної історії й актуальних суспільно-політичних реалій буття, бачення під цим кутом зору подій, діяльності і поведінки людей. Ця помітна політизація, нові ідейні якості усної народної словесності – характерна особливість новітнього фольклоротворення, тому не може бути обійденою дослідницькою увагою» [67; 12].

У такому руслі Р. Кирчів говорить і про «еволюцію народного анекдоту під впливом зростаючої задіяності широких верст українського громадянства в суспільно-політичних процесах на зламі ХІХ – ХХ ст. та доби Першої світової війни» [67; 417]. Характеризуючи цей період, він пише: «Це час, коли, фактично, на всій території розмежованій загарбницькими кордонами України народна свідомість збагатилася новим досвідом суспільно-політичної і культурної активності не тільки передової інтелігенції, але й широких верств трудового люду, зокрема селянства» [68; 122]. Як і

В. Гнатюк, Р. Кирчів надає великого значення вивченню цього жанру, що «показав себе чи не найчутливішим і найоперативнішим щодо сприйняття і реагування на вельми складні і бурхливі події часу, його виклики, питання, потреби, колізії, героїв і антигероїв» [67; 410].

Водночас, у своїх дослідженнях науковець не обмежується анекдотом, вдаючись до студій над піснями, наративами, пареміями. Викриваючи штучне походження поняття «радянський фольклор» як виразник фольклору ХХ ст., дослідник зауважує, що навіть самими радянськими фольклористами «здебільшого воно замінене означеннями «революційний фольклор», «післяжовтневий фольклор» [67; 247]. Ці терміни також дещо вужчі за «політичний фольклор», адже перше зводить його до народної творчості політичних потрясінь, тоді як політика не обмежується лише революційним вираженням, а друге вказує на часові рамки, хоч вони, як ми бачимо ще з праць М. Драгоманова, дуже умовні.

Є. Пашенко, навпаки, хоч і називає упорядковані ним тексти «українським політичним фольклором» усе ж подає виключно антирадянські фольклорні твори, тобто те, що можна вважати антонімічним до «жовтневого» чи «радянського» фольклору явищем. Це дещо обмежене розуміння, адже важливо, щоб тексти політичного фольклору не залежали від політичної кон'юнктури. Адже до нього мають відноситися і радянські, й антирадянські твори, твори Майдану та Антимайдану, проросійські та проєвропейські, проукраїнські та антиамериканські – увесь пласт окреслених текстів разом узятих.

На сучасному етапі виокремлення та дослідження політичного фольклору вагому роль відіграли студії Я. Гарасима. Учений доречно зауважує, що цей пласт текстів змістовно може бути як анти, так і про режимним. Він зазначає, що в радянській фольклористиці на означення політичного фольклору послуговувалися терміном «революційний». Одночасно застосовували його вибірково – на відміну від «революційних пісень» існування аналогічних анекдотів не згадувалося, адже «політичні

анекдоти були здебільшого антирадянські» [20; 125). Я. Гарасим також визначає «найбільш мобільні» політичні жанри, сприятливі до проникнення, до яких відносить пісні, анекдоти та прислів'я. Звертаємо увагу, що саме вони досліджувалися в цьому контексті попередниками. Вчений звертає увагу й на ознаки політичного фольклору, до яких відносить гумор та сатиру, переосмислення, а також «швидке старіння», деактуалізацію описуваних подій.

Останню особливість виокремлюють й інші сучасні дослідники. «Серед усіх фольклорних комплексів політичний фольклор, – відзначає Н. Лисюк, – вірогідно, найбільш швидкоплинний, оскільки його тексти є миттєвою народною реакцією на певні резонансні, життєво важливі чи неоднозначні, а то й скандальні події, вони створюються по гарячих слідах, що забезпечує їм статус неофіційної стрічки новин або, ширше, народного літопису. Але, втрачаючи свою актуальність, ці тексти, так само як новини, швидко вмирають» [79].

Така думка не є новою. Ще М. Сумцов у передмові до видання «Коломийки» писав: «Звільнення селян, розвиток фабричної промисловості, розмноження залізничних шляхів, скорочення строку військової служби, поява та збільшення релігійних сект, вплив німецьких колоністів, що зростає з року в рік, російсько-турецька війна за звільнення балканських слов'ян, єврейські погроми, маса інших, не настільки крупних побутових явищ нового часу мало так чи інакше знайти вираження в області словесної поетичної творчості» [135; 8]. Окрім того, заради справедливості слід зазначити, що деякі текстові чи навіть жанрові одиниці можуть реактуалізуватися заново, коли виникає така потреба, як це відбувалося зі стрілецькими чи повстанськими піснями під час вуличних протистоянь у новітній історії України.

Класифікація політичного фольклору Я. Гарасима вилилась у розмежування конструктивного та деструктивного типів текстів. Ті уснопоетичні одиниці, що оповідають про творення нового політичного ладу,

слід відносити до першої групи. Їх антиподом є твори характеру опозиційного до тієї чи іншої політики. Водночас, варто відзначити, що така класифікація залишає поза увагою пласт текстів, що важко віднести до однієї з груп, оскільки вони просто констатують певну ситуацію, не тяжіють до її позитивної чи негативної конотації.

Прикладом такої групи текстів частково може слугувати пласт епосу про голодомор, коли оповідається про наслідки геноциду українського народу без прямої оцінки подій. Так, наприклад, «У зафіксованому фольклорному матеріалі, що стосується голоду 1921 р., переважає наративність звичайного побутового рівня із наголосом на інформативності про чутки, події, пригоди, пов'язані з голодом, характер і способи його переживання у народному середовищі. Виразно зазначеною особливістю цих сюжетів є їх більше, ніж коли-небудь раніше, виражена фаталістична й есхатологічна настроєвість – сприйняття голоду як покари Господньої за тяжкі провини людей, знак приходу антихриста на землю і близького кінця світу та Страшного суду. Семантика такої конотації набирає особливого озвучення у зв'язку з реальністю існуючого войовничо-безбожницького більшовицького режиму. Тут тема голоду тісно сплітається з сюжетикою «чудес» [67; 172-173]. Сюди ж можна віднести і багато зразків сучасних анекдотів, де життя в умовах «нового ладу» описується і з негативного, і з позитивного боку одночасно. Ілюстрацією може слугувати текст про худого голодного собаку, що спочатку перетинає кордон України в сторону Росії, а згодом, хоч відгодований та ситий, все ж повертається, аргументуючи тим, що «тут хоч гавкати можна».

Можна констатувати, що попри доволі давні перші спроби, дати чітке визначення означенню «політичний фольклор» досі не вдалося. Більшість дослідників зосереджували увагу лише на якомусь одному аспекті (від жанру до ознак) цього дуже комплексного явища. Цілком природно, що в таких обставинах надзвичайно важливо узагальнити та звести воедино всі попередні висновки та здогади. Процес потребує перш за все встановлення

чітких рамок об'єкту дослідження, тобто критеріїв, за якими слід визначати, що варто відносити до «політичного фольклору» (і за яких умов), а що існує поза ним.

1.2. Дослідницькі стратегії ідентифікації політичного фольклору

На сучасному етапі розвитку фольклористичної науки тексти усної словесності підлягають дифереціації на основі різних відмінностей: тематичних – родинно-обрядовий, фольклор катастроф; соціальних – фольклор субкультур, студентський фольклор; локальних (за місцем виникнення і побутування) віртуально і реально – мережевий фольклор, міський фольклор; часових – архаїчний, традиційний, постфольклор. Узагальнюючи досвід попередників та спираючись на аналіз різночасового й різножанрового масиву фольклорних текстів, маємо змогу здійснити ідентифікацію критеріїв визначення феномену «політичний фольклор», відштовхуючись при цьому від широкого та вузького тлумачення гуманітаристикою самого терміна «політика».

Сучасні словники іншомовних слів подають кілька його визначень. Дефініції, які коментують термін як «діяльність органів державної влади, партій, громадських організацій...» [136; 549], встановлюють вузьке розуміння, а дефініції, що визначають політику загалом як «питання та події громадського, державного життя» чи «певним чином скеровану діяльність держави або якихось соціальних груп у якій-небудь сфері», уже значно відчутніше розширюють межі «політичного фольклору» [там само].

««Первинна рецепція»» текстів, що їх вивчає фольклористика, завжди балансує між категоріями правди та вимислу – модальність і статус «фольклорної» комунікації є досить лабільним порівняно з особливостями комунікації «літературної». Тому механіка соціальних фантазій чіткіше оприявлюється саме в тому, що ми називаємо фольклором. У цій перспективі «політичним фольклором» можна називати форми і проєкції колективного уявлення, тим чи іншим чином пов'язані з політикою в широкому сенсі – структурами влади і домінування, що властиві суспільству та до певної міри усвідомлені його членами. Зрозуміло, що межі політичного в даному випадку

лишаються доволі розмитими: різні соціальні прошарки та групи в різний час можуть мати досить специфічне уявлення про те, що слід відносити до відповідної сфери громадського життя» [112].

Відтак, закладаючи в основу виокремлення політичних текстів їхнє семантичне та функціональне навантаження, маємо наголосити на різних ступенях семіозису, що їх передбачає перший критерій. Зокрема, високий ступінь семіозису (завуальований) у зразках політичного фольклору передбачає необхідність конвенційності смислів між наратором (колективним автором) та аудиторією («Шабля й люлька – вся родина, // сивий коник – то мій брат» [114; 281] – прагнення до свободи у всіх її проявах як найвищої цінності); низький (оприявлений у тексті) – демонструють фольклорні зразки, у яких кодування смислу через знаки є мінімальним («У колгоспі добре жить: один робить – п'ять сидить» [167] – вказує на іронічне ставлення до політичної формації створених владою СРСР колективних господарств).

Відносно функціонального навантаження політичних текстів, слід звернути увагу на слова А. Дандеса, розширивши його твердження від політичного анекдоту до політичного фольклору загалом: «вивчаючи «етнічний» або «національний» анекдот, варто пам'ятати, що це швидше функціональна, ніж родова категорія, і що багато анекдотів цього типу не мають стосунку до етнічних проблем. Етнічні анекдоти залежать від очікуваних етнічних чи національних характеристик. Найчастіше ці національні риси висміюють та принижуються» [38, 143]. Іншими словами, в основі текстів політичного фольклору обов'язково має бути політичний конфлікт.

Не можна заперечувати, однак, що і у випадку високого, і у випадку низького ступеню семіозису до сфери політичної творчості входять тексти жанрово надзвичайно різноманітні. У вузькому розумінні до політичного фольклору можна віднести й анекдоти, і коломийки, і частівки, і думи, і пісні «традиційні», і новотвори на кшталт пісень-речівок футбольних

уболівальників, а подекуди і гаївки з колядками (як ми вже бачили в попередньому підрозділі).

Проблема чіткого визначення полягає у тому, що багато текстів доводиться розглядати «індивідуально». Якщо пісні рекрутські, антикріпосницькі та повстанські фактично можна ввести до політичних усі заразом, бо вони оповідають про наслідки «державної політики», то з іншими жанрами можуть виникнути питання. Думу «Хмельницький і Барабаш», де наказний гетьман декларує свою політичну позицію невтручання як «лучче нам з ляхами, // мостивими панами, // з упокоєм хліб-соль по вік вічний уживати» [142; 49], цілком доцільно відносити до політичного фольклору, оскільки він є державним чиновником найвищого рангу. А от «Втечу трьох братів з города Азова» – уже навряд. Як і пласт соціально-побутових дум, що тяжіють до перипетій сімейних.

Якщо рядки з однієї частівки («Ой огурчики да помидорчики, // Сталин Кирова убил в коридорчике» [Додаток А1]) оповідають про політичний акт (як і в українській повстанській «Цього року сумні свята – // Коновальця кров проллята» [24, 114]), то констатація антропологічних переваг в іншій («Ой калина, калина, // Нос большой у Сталина, // Больше, чем у Рыкова // И у Петра Великого» [Додаток А2]), нехай і переваг політичного лідера держави, жодного стосунку до політики не має. Тоді як текст періоду «розквіту» радянської влади в Україні, де чітко «прочитується» ставлення до її ініціатив колективного автора, – зовсім інша справа: «Прийди, Сталін, подивися, // Як колгоспи розжилися, – // Клуня драна, хата боком, // Ще й кобила з одним оком» [167]. «Як і в соціально-утопічних легендах минулих століть, чинне зло виступає наслідком діяльності «правителів» (феодалів чи комісарів). Скоєне зносить увесь народ, тож треба покаятись: така побудова в інтерпретації зла в цілому притаманна давнім моделям соціально-утопічних легенд, що підтверджує спостереження про український політичний фольклор советської доби як продовження давньої фольклорної традиції [139; 9-10].

Жодного стосунку до політичного фольклору у вузькому розумінні не має і анекдот про В. Ющенка, в якому висміюється його зовнішність, а не діяльність на посаді Президента України: хто такий Ющенко, запитує Шрек після відвідання кімнати, де Попелющі сказали, що вона не найгарніша, а хлопчику-мізинчику – що він не найменший (Додаток Б1).

В анекдоті також важлива не лише наявність політика, а й висміювання його як політика, не людини свого кола як то сусід чи кум, а саме політика – виразника державної позицій. Сталінське «расстрелять» як метод вирішення усіх питань висміює його як представника держави, що прагне вирішувати все виключно силовими методами, нездатної на компроміс та діалог, держави з тоталітарним характером устрою (Додаток В).

Схоже є дискусійною приналежність до політичного фольклору і деяких пісень з історичними постатями. Якщо протистояння Кармелюка з панами у «За Сибіром сонце сходить» обралося в соціально-політичну канву, то обмін жінки на тютюн та люльку Сагайдачним («Ой на горі та жінці жнуть») – його «індивідуальна» ініціатива і не може розцінюватися як політичний акт.

До політичного фольклору у вузькому розумінні доцільно відносити також тексти, що несуть заклик до боротьби та повалення існуючого режиму. При цьому його часто уособлено в образі нації-поневолювачки. Повстанське «Смерть московсько-жидівській комуні!» фактично синонімічне рядкам пісні, що виникла значно пізніше у середовищі футбольних фанатів і жодного стосунку до футболу не мала, хоча і виконувалася на українських стадіонах з кінця 80-х рр. («Батько Бандера знов до нас прийде // І за Україну всіх нас поведе. // Буде Україна вільна, буде Ненька самостійна. // Москалів, / Всіх жидів на ножі, на ножі!» [Додаток Д1]).

У широкому розумінні до політичних текстів фольклору варто відносити твори, які віддзеркалюють проблеми не лише політичного, а й громадського життя: тексти, що окреслюють міжетнічні взаємини, оповідають про соціальні явища, відтворюють дух епохи. Спільною рисою

таких різножанрових зразків є не лише увиразнений у тексті, а й не конче вербалізований, проте зрозумілий фольклорній аудиторії політичний конфлікт (етнічний, становий, світоглядний тощо). Широке розуміння «політичного фольклору» є більш глибоким. Утім, його і складніше виокремити, бо часто політичний фольклор у широкому розумінні лежить на рівні ментальному, підсвідомому. Іноді для розуміння політичності нам необхідне протиставлення, знання історії та специфіки соціальних інститутів. Воно знаходиться у площині етностереотипів, фольклорного принципу «свій – чужий». Тут уже гешефт Сагайдачного з пісні «Ой на горі та й жінці жнуть» можна розглядати в межах політичного. Необхідно просто розцінювати його як властиву козакам волелюбність у всіх її проявах, як спротив будь-яким обмеженням, що можуть стати на заваді їх безпосередній місії – військовим походам у боротьбі з ворогом, адже «з жінкою не возиться, // а тютюн та люлька // козаку в дорозі // знадобиться» [114; 295] (тут уже ніс Сталіна можна розцінювати як завуальоване висміювання ієрархічної системи СРСР). До слова, у думках народні герої також майже ніколи необтяжені сім'ями, кінь вороний та шабля гостра сприймаються як щось єдине їм рідне. В соціально-побутових думках ми також можемо розгледіти та відчуті дух Руїни, а значить і серед них у широкому розумінні політичні зразки мають місце.

Поміж інших жанрів, що значно краще виявляються у широкому потрактуванні політичного фольклору варто особливо відзначити паремійні формації: «Тату, тату, лізе чорт у хату – Дарма, аби не москаль», «З москалем дружи, та камінь за пазухою держи», «Від москаля поли вріж – та тікай» [48; 13]. Тут немає згадок про державну діяльність як таку, але узагальнений образ москаля символізує агресивну політику експансії Москви, недовіру Московщині як «надійному» союзнику.

У контексті паремій треба згадати і про своєрідні етностереотипні фразеологізми, що також формують образ іногородця у «своєму» світі, виокремлюють певну його рису. «Циганське сонце» натякає на оманливість,

«русский месяц» – на необов’язковість, «єврейська логіка» – просто підкреслює належність до іншого світу через «іншість», «незрозумілість», «нелогічність».

М. Костомаров у своїй розвідці «Дві руські народності» влучно ілюструє відмінність у ставленні до влади росіян та українців переважно пареміями. «Приватна земельна власність виводиться ось яким легальним шляхом із великоруської громадської філософії: вся громада віддає свою долю в руки того, хто заступає собою владу, кого над громадою поставив Бог, і, значить, усі повинні йому коритися. Таким побитом, усе належить йому безумовно, як божому намісникові; звідси погляд, що все – Боже та царське. І перед царем, як перед Богом, усі рівні. А що Бог одного підносить, нагороджує, другого карає, принижає, то так само діє й цар, що на землі виконує Божу волю. Це найліпше відбивається у приповідці: «Воля божья, судъ царевъ» [73; 12].

Дослідник виводить політичні відмінності за допомогою протиставлення навіть у піснях ліричних та жартівливих: «В забавних піснях, у жартівливих різько зазначається супротивність української й великоруської натури. В українських таких піснях виробляється краса слова й вислову, досягає правдивої мистецькості; людська натура, відпочиваючи, не вдовольняється простою забавкою, а визнає потребу надати їй таку прегарну форму, форму, що б не тільки бавила, а ще й підносила душу; веселість бажає обгорнути її стихіями краси, освятити думкою. Навпаки, у великоруських піснях такої категорії визначається тільки прямування втомленої прозаїчною працею натури – побавитися аби-чим на годинку, не ворущачи мізку, не займаючи серця, не рушаючи фантазії. Такі пісні в Великорусів існують не самі ради себе, а ради побічної декорації іншої, чисто матеріальної втіхи, й тому частенько доходять до цинізму» [73, 10].

Як бачимо, предмете поле для дослідження політичного фольклору за певних обставин може бути надзвичайно широким та різностороннім. Узагальнюючи вищесказане, спробуємо чітко окреслити тематичне

різноманіття текстів політичного фольклору. Отже, у вузькому розумінні (тобто, з низьким ступенем семіозису), до таких належать твори, в яких йдеться про:

- політиків (лідерів держав, політичних рухів чи державних чиновників, обранців депутатів), політичні інститути (парламенти, міністерства, посольства тощо), а також створені державою (державними органами), політичними рухами чи стихійно організації та формації, включно з мілітарними (їх лідерів, керівників та членів), будь-якого історичного періоду чи приналежності (опришки, гайдамаки, Державна варта, Директорія, комнезами, ІРА, УПА, РККА, СС, «Беркут»), якщо простежуються оціночні судження колективного автора відносно них або їх політичних дій.
- Культурних, громадських чи спортивних діячів, якщо вони виступають виразниками певної національної чи політичної моделі, ілюструють власну світоглядну позицію колективного автора або його уявлення про позицію того, хто виступає опонентом-суперником, просто перевагу фізичну, духовну чи культурну «свого» над «чужим» (Додаток Е).
- Вигаданих чи літературних персонажів, якщо вони виступають виразниками певної національної чи політичної моделі, ілюструють власну світоглядну позицію колективного автора або його уявлення про позицію того, хто виступає опонентом-суперником, просто перевагу фізичну, духовну чи культурну (Додаток Ж).
- Зовнішню (війни, союзи, депортації, економічні конфлікти) чи внутрішню політику держави (НЕП, Голодомор, українізація, пацифікація) чи політичних рухів (дії ОУН на Волині), історичні періоди (Руїна, Незалежність), політичні процеси

(вступ України до ЄС, виборчі перегони (Додаток З)), події чи рішення політичних суб'єктів, якщо простежуються оціночні судження колективного автора відносно них або вказані наслідки цих подій («Уже років двісті як козак в неволі» [100; 91] – наслідок Переяславської ради, «Підірвався на фугасі, Слава Україні! [Додаток Д1] – наслідок замаху на самопроголошеного керівника «ЛНР» І. Плотницького).

- Етнічні, релігійні, соціальні, регіональні, професійні групи чи громади або їх представників в протиставленні до групи чи представника колективного автора чи з ілюстрацією ментальних, світоглядних, поведінкових чи побутових особливостей цих представників («Крутить, як циган сонцем», «Медвідь танцює, а циган гроші бере», «У Луцьку все не по-людську: кругом вода, а всередині біда», «Хороший москаль – мертвий москаль»).

Особливу увагу слід звернути на те, що політичний фольклор у вузькому розумінні вимагає наявності конфлікту: етнічного, економічного, фізичного, релігійного, соціального чи світоглядного. Цей конфлікт може бути прямим (якщо наявне пряме протиставлення) чи опосередкованим (є лише ілюстрація особливостей «чужого»), прихованим (не згадуватися конкретно в тексті, виноситися «за рамки», але таким чином, щоб бути зрозумілим. Але абсолютна його відсутність – неприпустима.

На противагу, а швидше – в доповнення, у широкому розумінні (тобто з високим ступенем семіозису) до політичного фольклору слід відносити тексти в яких йдеться про:

- Політиків та чиновників, конкретних чи абстрактних у будь-яких ситуаціях та контексті будь-якого періоду (Додаток Й). При цьому описуватися може його власний характер, поведінка

чи вчинок, що не має прямого стосунку до політики чи політичної діяльності.

- Державні органи та організації за будь-яких обставин та історичних реалій. Часто вони можуть виступати лише антуражем головної події, її тлом (В суді чоловіка запитують, чому він не врятував свою дружину. – «Я не знав, що вона йде на дно, кричала як завше» [Додаток Б1]).
- Політичні процеси, події та рішення, позиція колективного автора стосовно яких невизначена або відсутня. Такі події описують, констатують переважно або сухий факт події, або виключно особистісні переживання без звернення до політичної площини причинності події. До таких текстів можуть відноситися деякі твори про Голодомор, в яких розповідають про випадки канібалізму серед сільських родин, чи певні рекрутські пісні, що наголошують на сімейній трагедії відлучення від сім'ї молодого хлопця, його втрату для цивільних членів громади.
- Представників різних етнічних, соціальних, релігійних, професійних груп чи громад у їхньому повсякденному житті, коли їхній конфлікт із представниками свого чи чужого стану не оприявлено у тексті. Таких текстів переважна меншість відносно їх аналогічного пласту у політичному фольклорі в вузькому розумінні. Це можуть бути, наприклад, твори, де становий чи етнічний конфлікт відсутній або проявляється тускло, як у чумацькій пісні «Ой горе тій чайці» чи студентських анекдотах, що відображають не реалії студентського життя відносно «решти світу» («Ви староста? Давайте заліковки тих, хто сьогодні здав. – Ось! – Нагадайте, який курс? – По курсу НБУ, як і домовлялися»), а певні сталі

лінгвістичні формули («У тебе є телефон? – Є. – Працює? – Ні, блін, вчиться!» [Додаток К1, К2]).

Політичність у текстах цієї групи треба «вишукувати», бути добре ознайомленим з історією конфлікту чи явища, його психологічною, або навіть лінгвістичною суттю – чому, наприклад, слово «вата» сьогодні використовується не лише як медичний, але й політичний термін, чому саме він прийшов на зміну «лапотникам», і яка є між ними різниця. Адже і перше, і друге мають відображати певну примітивність. Але «ватник» – російський імперець радянського штибу. Безликість цього «популярного» свого часу елементу одягу ілюструє ідеальний тип гомо советикус, радянської людини. Тоді як етнічні означення росіян у ХІХ-ХХ столітті, озвучені в неказковій прозі того періоду («кислопузі», «кацапи»), вказують на певну особливість в їжі чи зовнішності.

Отже, головний принцип «політичності» у досліджуваних текстах слід сформулювати так: у творі має «прочитуватися» ставлення колективного автора до тієї чи іншої історичної постаті, політичної події, її наслідків; сам же твір виконує функцію внутрішньої консолідації довкола солідарної групової ідеї і, водночас, є способом протидії опозиційній ідеології. Відповідно, політичний фольклор не обмежений параметрами певного жанру, а відтак є наджанровою категорією. Не існує жодного фольклорного жанру, в якому б усі твори належали б до політичного, як і жодного, де хоча б один текст не належав до такого.

Також важливо розуміти, що політичний фольклор – не є фольклором переважно сучасності, бо попри нові форми традиційно продовжує існувати в усній комунікації. «Можливо, нові елементи народної поезії схожі на старі, і за зовнішньою формою, і за внутрішнім змістом, – писав М. Сумцов про коломийки ще наприкінці ХІХ ст. – в силу того, що в народному житті нове зі старим завжди переплітається і тісно пов'язується» [135; 8]. Так, політичний текст має і різновид (варіант) у графічному вираженні, часто з візуальним супроводом. Наприклад, усний жарт про падіння пам'ятників

Леніну реалізується через варіант в Мережі (Додаток Л1). «Картинка» може «зрощуватися» з відомими усними цитатами (Додаток Л2), вказувати на продовження усної частини (Додаток М), мати власні варіанти з «впізнаним кліше» (Додаток Н).

РОЗДІЛ II

ПОЛІТИЧНА КОМУНІКАЦІЯ В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ

2.1. Дитячий фольклор як суб'єктна площина розгортання політичних смислів

Зразки текстів політичного фольклору, якщо не з високим, то з низьким ступенем семіозису, сьогодні можна відшукати у переважній більшості уснопоетичних жанрів. Про це свідчить той факт, що етнічні стереотипи, наприклад, широко представлені вже в дитячому фольклорі. І якщо фольклор дорослих для дітей із зрозумілих причин ще переважно уникає політичних тем, то уже самі діти в текстах, що побутують у їх середовищі, навпаки, до таких тем тяжіють. Це можна пояснити психологічним прагненням дитини стати дорослою, якомога швидше увійти до старшої гендерної групи. Звідси – порушення табуйованих чи небажаних у власному середовищі тем (як то секс, наркотики, політика тощо) чи слів (вживання нецензурних висловів).

Російський дослідник В. Лур'є відзначає, що спосіб поділу на «своїх» та «чужих» за національностями є найзрозумілішим для дітей. При цьому іноетнічні представники для них віддзеркалюють типи поведінки. У дитячих фольклорних текстах доволі часто можна помітити, що вживання таких етнізмів як, наприклад, «чукча», «китаєць», вживається у значенні «нерозумної, обмеженої людини» [92].

Водночас доволі часто до етнічного конфлікту у дитячих фольклорних текстах долучається конфлікт соціальний. Наприклад, коли йдеться про відображення колоніальної та постколоніальної дійсності в уснопоетичній творчості дітей з країн колишнього радянського соцтабору, маємо також протиставлення мешканця домінуючого центру (столиці) та дискримінованої провінції. Цим можна легко пояснити популярність у радянських анекдотах

(як дорослих, так і дитячих) таких персонажів, як «чукча», «грузин» чи групи персонажів, як «вірменське радіо».

При цьому окрім «класичного» ще з неказкової прози висміювання розумових здібностей чужинців (часто у побутових ситуаціях) у дитячих фольклорних текстах помітне тяжіння до табуйованих (а тому цікавих дітям) орально-генітальних тем некласичної сексуальної орієнтації грузина чи його сексуальної неперебірливості. Це також підкреслює соціальну чужість кавказця, бо змальовує мешканця гір простакуватим відносно людини центру. З радянської традиції такий стереотип у сучасній Росії перенесли на всіх мешкаців Кавказського регіону, поєднавши з релігійно-густативними маркерами чужинців (Додаток П). Хоча і висміювання цього сексуально-соціального стереотипу сьогодні має місце. Приміром, у тексті анекдоту, де персонаж наділений ознаками нетрадиційної сексуальної орієнтації і належить до робітничого соціуму. Згадаймо анекдот про людину, яка називає себе «геєм», але співрозмовник, з'ясувавши, що та не належить до прогресивного мистецького прошарку, а працює звичайним слюсарем, робить висновок: «Який же ви гей? Ви – п...р!» [Додаток Б2].

«Можливість існування у доповненнях до звичайних стереотипів «стереотипів стереотипів» не є виключно теоретичним припущенням. Анекдоти побудовані не лише на стереотипах, але і на грі стереотипами» [38; 140]. Отже, попри первинність національного маркера як ідентифікатора «чужого», наявність певних ментальних чи соціальних політичних стереотипів також простежується.

Дитяче мислення доволі близьке до первісного. Л. Леві-Брюль зазначає, що «певна єдиносутність відчувається не лише між членами однієї тотемічної сім'ї, але і між усіма істотами, що складають частину одного і того ж класу... В якості певної аналогії з нашого вжитку можна вказати на те, що інші називають расовою ненавистю, на емоції, які викликає навіть у цивілізованих людей той, хто сприймається чужинцем» [76; 351].

Оскільки ж перелік ознак «чужості» надзвичайно широкий, а світоглядна чи подекуди навіть релігійна відмінність для дитини – ще надто складна категорія, щоб її визначати, вона користується найбільш помітними візуальними (зовнішній вигляд: ярмолки та пейси у євреїв, паранджа у мусульманської жінки) та аудіальними маркерами. Мовні особливості представників різних національностей чи соціальних прошарків у політичному фольклорі не завжди є реальними лінгвістичними характеристиками, а лише стереотипними уявленнями про них. У дитячому анекдоті, наприклад, прораб на будівництві, наприклад, звертається до своїх підлеглих словами, цілком похідними від одного нецензурного слова, що гіперболізовано вказує на пролетарську простоту чоловіків (Додаток P1). Аналогічно грузинський з його наголошенням на голосних, протяжний балтійський, грубий український чи «акаючий» московський акцент у текстах політичного фольклору певною мірою також мають калькувати і внутрішні особистісні характеристики цих етносів: відкритість і прямолінійність, загальмованість, заздрісність, зарозумілість.

Питання функціонування російської мови в текстах україномовних носіїв фольклору – дискусійне питання. З одного боку воно вказує на психологічну меншовартість, що її проявляла «провінційна натура» в умовах колоніального існування та ще навіть певний час після здобуття статусу метрополії (незалежності) у своїх спробах долучитися до титульної нації, з іншого, особливо коли йшлося про тексти з деструктивними смислами, – спробу дистанціюватися від «чужинського» світу та його реалій: «Пиликала гармошка, играл аккордеон, // А маленький Антошка натягивал га... // Голландская синица мороза не боится // И может на лету растягивать пи... // Пиратики, пиратики, ночные акробатики //Днем они дерутся, а вечером е...» [Додаток P2].

Проте роль дорослих у процесі встановлення етнічних стереотипів у дітей важко недооцінити. Через відсутність власного досвіду, позиція дитини у тому чи іншому «дорослому» питанні «запозичується» у окремих індивідів,

що мають певний авторитет (найчастіше такими виступають батьки чи близькі родичі) або сукупностей індивідів – суспільства (аж до рівня нації).

Згідно з міркуванням В. Лур'є, доволі часто дитина стає не виразником власної думки, а лише ретранслятором чужої. За частотністю чи спрямованістю дитячої ретрансляції можна подекуди визначити напрямок пропаганди у державі. Так, О. Капіца фіксує гру з примовками бою «чорної сотні» та революціонерів [64; 148]. «Частина текстів запозичується у дорослих та старших товаришів. Деякі з них діти адаптують до свого сприйняття і розуміння комічного, деякі запозичують без змін і не завжди зрозумілі дітям. Але знати та розповідати такі анекдоти майже обов'язково. Анекдот – певний символ, досить важливий, щоб іноді імітувати його розуміння. Часто оповідачі закінчують анекдот словами «зрозуміли?» чи «дійшло?». Спочатку дітям цікаві лише елементарні комічні ситуації. І, слухаючи анекдоти, вони вчаться сміятися і пізнавати комічне. Як показали опитування, діти з різним рівнем розвитку реагують на анекдоти по-різному. З'являється можливість використати анекдот як тест на розвиток інтелекту та почуття гумору. Чим старші діти, тим більший вплив фольклору дорослих вони відчувають» [92].

Можемо говорити про два види трансмісії політичних смислів, що мають місце у дитячому політичному фольклорі. Пряма засвоюється безпосередньо від дорослих носіїв уснопоетичних текстів, а опосередкована, пройшовши певну фільтрацію, реалізується через освіту та ЗМІ. Обидва види трансмісії є водночас взаємо- і не- залежними, бо не загрожують екзистенції одне одного, хоча повсякчас тісно взаємодіють. «Співвідношення між безцензурною фольклорною творчістю та засобами масової інформації (преса, радіо, телебачення, кіно), що таку цензуру проходять, може змінюватися. Паралельно з тим, як табуйовані раніше теми стають менш болючими чи шокуючими, вони поступово починають відкрито обговорюватися засобами масової інформації. Це дозволяє зробити припущення, що тематичне коло усного фольклору, очевидно, буде вужчати.

Однак, можна бути впевненим, що поки є теми, які для більшості членів тієї чи іншої групи дійсно є табу, буде існувати і безцензурна усна традиція, яка заповнює створену порожнечу. Усний фольклор можна розглядати як найбільш точний барометр суспільної думки з найбільш складних питань, включно з політичними темами» [38; 190].

Відомий німецький письменник Ерік Марія Ремарк у своїй книзі «Тіні в раю» згадує «класичний» анекдот такого змісту: «Згадаємо старий анекдот, який розповідали в дев'ятнадцятому році в Німеччині. Коли хтось стверджував, наче євреї винні у тому, що Німеччина програла війну, співрозмовник казав: «І велосипедисти також». А якщо його запитували: «Чому велосипедисти?» – він відповідав питанням на питання: «А чому євреї?» [126; 12]. Класичне дитяче «Если в кране нет воды – значит выпили жида, // Если в кране есть вода – значит жид нассал туда» [Додаток Р3] цілком корелює із дорослим анекдотом.

Очевидно, що й іноетнічні персонажі чи їх репрезентанти з популярних серед дітей аж до кінця 90-х «садистських віршиків» також віддзеркалюють стереотипні настрої пострадянського дорослого суспільства. У них, попри жартівливі мотиви «чорного гумору», чітко помітно політичне протиставлення: «Дети в подвале играли в СС // – Зверски замучен весь первый подъезд», «Дети в подвале играли в гестапо. // Зверски замучен сантехник Потапов», «Штирлица зверски Мюллер пытал, // Нюхатъ портянки свои заставлял» [Додаток Р4].

Прикметно, що якщо в реаліях незалежної України така «картина світу» поступово відходила на другий план, то у Росії залишається актуальною до сьогодні, трансформувавшись в анекдоти про помсту за діда («Выйду замуж за пожилого немца, чтобы отомстить за своего дедушку», «Пенсионер, владеющий немецким языком, предлагает свои услуги. Языка взял еще в 43-ем» [Додаток Б4]), похід на Берлін (інші європейські столиці) чи апеляції до радянського минулого з його глорифікацією. Тому коли російські діти (вболівальники московського «Спартака») 90-х на

футбольному матчі в Празі у 2000-х вивішували банер із силуетом танка та словами «Мы вернулись», українські (вболівальники київського «Динамо») глузували з них банером в Києві «Столиця Русі вітає гостей з провінції» [Додаток С] (очевидно, що нова інтепретація ще радянського конфлікту столиці та провінції отримує продовження в умовах нового часу та нових обставин).

Одночасно, не можна не помітити певної прихованої, хоча й гіперболізованої іронії у текстах пізнього радянського періоду виникнення. Як зазначають сучасні російські вчені (А. Белоусов, В. Головін, Є. Кулешов, М. Лур'є), «більшість дослідників підтримують думку про те, що «садистський вірш» є однією із форм «альтернативної словесності» пізньорадянської епохи, певним підлітковим протестом проти правил життя, що їх нав'язують дорослі» [44; 227]: «З усіма відмінностями у визначенні об'єкту висміювання, пародіювання та полеміки садистські вірші інтерпретуються як жанр гостросатиричний, спрямований на дискредитацію стереотипів, що нав'язані панівною культурою. Вони борються із пропагандою усіх рівнів, всіляко дискредитуючи її та виконуючи, таким чином, певну контрпропагандистську функцію» [там само].

До речі, на користь протестного настрою юнацтва, що проявляється через «перекручування» «офіційних» текстів, говорить і побутування серед дітей молодшого шкільного віку жанру пародії на вірші класиків («Мені тринадцятий минало, // Мені купили «Жигулі»» чи «Мені тринадцятий минало, // Я гнав горілку за селом») чи відомі народні пісні («Несе Галя воду// Коромисло гнеться, // А пан «Мерседесом» їде і сміється» чи «Ти ж мене підманула» [Додаток P5]).

Автомобіль у контексті цих новотворів постає соціальним маркером елітарності, найвищим виявом успішності, що розвинувся з атрибутів багатства традиційних жанрів – «срібла-злата», «шовку», «шатів дорогих», бойового коня. А процес самогоноваріння вказує на реалії оточуючої дійсності. Попри те, що про політичність цих текстів у вузькому розумінні

свідчить лише згадка інституту міліції («мене міліція шукала, // а я сидів у бур'яні»), «дух епохи» дозволяє нам відносити описані пародії до наджанрової категорії політичний фольклор.

Схожими на це емігрантські пісні, темою яких є пошуки кращої долі на чужині, описуючи різні епізоди подорожі чи важкої праці за океаном, а сучасний дитячий віршик (яким коментують масажні дії) може натякати на поїздки за кордон для торгових операцій під час безгрошів'я у 90-х рр: «Рельси-рельси, Шпали-шпали, // Їхав поїзд на Варшаву...» [Додаток P5]. Зрозуміло, що глибина сюжету в дорослій ліриці значно більша: «Нові елементи простежуються, зокрема, в акцентуванні економічно-соціальних і політично-національних причин еміграції. У піснях мовиться про зростаюче обезземелення селян у «старім краю», тиск на них різних податків, руйнування їх господарства лихварями, про безробіття, безправ'я супроти влади і засилля чужинців. Саме цим реаліям найчастіше протиставляються приваби заокеанського «вільного» світу. Помимо ностальгії і скарг на виснажливу й небезпечну працю та сувору безсердечність підприємця, наглядача, сильно звучить надія на волю, кращий заробіток, який дасть можливість не тільки зажити по-людськи, але й допомогти рідним заощадити «таляри» для повернення на батьківщину» [67; 81]. Тоді як дитячий текст зафіксував виключно сам факт від'їзду батьків потягом за кордон.

Не можна, однак, стверджувати, що політичне протистояння властиве виключно сучасному дитячому фольклору внаслідок увиразнення та посилення політичних процесів та пропаганди. Традиційні жанри також апелюють до іншості чужих, хоча й значно рідше. Так, у забавляці «Турки, турки, турчєня, // Сіло, впало на коня. // А коничок вороний, вороний, // А наш Юрчик ще малий, ще малий» [45; 100] у пестливій формі згадують найдавнішого історичного ворога українців.

Прикметно, що у конститутивній категорії суб'єктності українців турки і татари виступали персонажами функціонально тотожними, різниці між якими не бачили. Про цю особливість народного оповідача Є. Мелетинський

писав: «Для оповідача низка епітетів (наприклад, «татарський» чи «литовський» відносно ворога в російських билинах) чи «спільних місцевостей», хронологічно несумісних у своїй генезі, опиняються іноді функціонально тотожними, такими, що складають одну метричну схему. Він може вжити одне замість іншого, часто без жодної оглядки на цю хронологічну несумісність. Схоже оповідач використовує і комбінує різні тематичні та метрико-мелодичні моделі, стилістичні кліше» [97]. Наприклад, у козацькій пісні «Та йшов козак дорогою» «дівка-бранка» відповідає: «За турчина заручена, // За татару засватана, // За козака рушник дала – // За татару заміж пішла» [61; 138]. Попри згадку про три етнічні групи, бінарна опозиція вказує нам на наявність лише двох – своєї, представленої козаком, та чужої, представленої турком і татариним (функціонально тотожними персонажами).

Натяк на примусовий шлюб, до якого схилили українських дівчат степові кочівники, присутній і в дитячій лічилці: «Тече вода з винограду, // З самого ганку, // Ви, татари нежонаті, // Не ходіть до замку» [45; 112]. Враховуючи специфіку жанру, що поділяє гравців на команди (знову ж таки «своїх» та «чужих»), наявність іногородця в тексті саме і вказує на його ігровий антагонізм. Ласа вдача татар до слов'янських дівчат зокрема та живого товару загалом є саме одним із тих тематичних кліше, про які писав Є. Мелетинський, і яке народний автор в майбутньому приписуватиме й іншим ворогам. Інший стилістичний стереотип – прив'язка степовиків до кочового способу життя, а звідси і до коней, як його обов'язкового атрибуту. «На татарському полі попутані коні, // Вузлики знать, та не можна розв'язать» [101; 124] йдеться у дитячій загадці про небо й зорі, підкреслюючи чисельність «орди», на якій згодом акцентуватиметься увага в дорослому фольклорі.

Історичні реалії життя за умов близькості степу також можна відшукати вже в дитячих жанрах. У дражнилці плаксиву дитину лякають кочівниками «Їхали татари, // Реву надибали, // Рева плаче і ридає, // З-під

відерця утікає» [45; 115]. Метафорично зображено також риболовлю через змалювання наскоків кримців: «Прийшли татари, //Людей забрали, // А хата вікном утікла» [101; 125]. Прикметно, що серед відгадок – рибалки, риба, волок – останній предмет нагадує аркан, яким степовики здобували ясир. Ураховуючи специфіку жанру – «конкретність теми, лаконізм, конденсованість думки, надзвичайну стійкість традиції та велику усталеність образності» [53; 20] – слід визнати постійний характер таких нападів.

Про хижу вдачу татарина свідчить відгадка до загадки, зафіксованої Г. Ількевичем у збірнику «Галицькі приповідки і загадки» (Відень, 1841): «Шило-вило, мотовило, попід небом ходило, по-німецьки говорило, по-турецьки заводило» [60; 116]. У ній йдеться про Каня – птаха «родини яструбових, схожого на шуліку» [136; 457]. А також «приповідка» з того ж джерела: «Я татарина зловив, а він мене не пустив» [60; 120].

Наявні, щоправда, серед таких текстів з етнічними стереотипами (як сучасних, так і традиційних) і нейтральні. Вони не вказують на негативне ставлення до іногородця чи його території проживання, а просто підкреслюють ту чи іншу особливість – мовну («пшекання» поляків чи «картавлення» євреїв), зовнішню («білий шоколад вигадали, щоб діти негрів також могли вимаститися» [Додаток Р7]), наприклад, чи густативну: «Трікі-трілі, трілі-тон, // Сіли троє у вагон, // Поїхали у Китай, // Пити там солодкий чай» [45; 120]. Аналогічно школяр відповідає на питання в сучасному анекдоті «Що ти знаєш про Бразилію»: «Там живе Пеле, Гарінча, Роналду і взагалі уся футбольна команда» [Додаток Р8].

Загострення та розширення геополітичного протистояння в Україні сприяло і «збагаченню» переліку іноетнічних образів ворога у фольклорному репертуарі. Так, на початку ХХ ст. «у співомовці, популярній між прихильниками ОУН із середовища шкільної молоді, можна було почути: «Там на горі пироги, а в долині каша, утікайте, поляки – Україна наша» [169; 22]. Аналогічно серед польських учнів в етнографічно українських регіонах

побутувала жартівлива співомовка «Тут горбок, а там долина, в дупі буде Україна» [143].

Хоча і більш ранні конфлікти російської імперії не залишалися поза увагою традиційних дитячих жанрів: «Что делал слон, когда пришёл Наполеон (на поле он)?» [Додаток Р9]. Або: «Був собі рак, // Та мав сімсот гармат, // Та пішов на пруса воювать, // А злякався та в воду сховався, // А з води та в вершу. // Почну я ту казочку спершу» [45; 99]. Разом з тим, важко не помітити антимилітаризм, певну миролюбивість українців у таких текстах. Докучливі казки часто закінчуються відповіддю про поїздку на війну, таким чином продовжуючи негативну конотацію попередніх дій. Наприклад, діалог «Де тії кури? – Коршаки похапали! – Де тії коршаки? – Полетіли на море! – Де тее море? – Красками заросло! – Де тії краски? – Порвали Параски! – Де тії параски? – Вийшли заміж! – За кого? – За паничів! – Де тії паничі? – Поїхали на війну» [45; 111]. Як бачимо, усі дії (окрім заміжжя) тяжіють до негативної оцінки (похапали, заросло, порвали), тому – і остання автоматично має сприйматися як щось неприйнятне. Аналогічно бачимо і в інших схожих казках.

При цьому соціальна проблематика у дитячому фольклорі є не менш помітною. Наприклад, сюжет лічилки нагадує класичний перебіг подій із квартируванням москаля в українському селі (що дуже часто зустрічається у неказковій прозі), щоправда описуючи жовніра: «Раз, два, три, чотири, // Пішов жовнір на квартири, – // Давай, бабо, їсти-пити, // Бо я буду шаблев бити» [45; 122].

Наявність солдата польської геополітичної реальності (жовнір) свідчить про те, що проблематика цих жанрів (лічилки та народного епосу) іноді не так етнічно-політична як суспільно-політична. Тобто, солдата сприймають як стан, а не як іногородця. У таких умовах війна через свого репрезентанта також сприймається негативно, оскільки веде до зубожіння, грабунку цивільного населення. А іноді, що природно, – до смерті, яку вона несе: «Раз, два, три, чотири, п'ять, // Вийшов зайчик погулять. // А піхота

вибігає // Та й у зайчика стріляє. // Піх-пах, ой-ой-ой, // Умирає зайчик мой» [45; 124].

Соціальний конфлікт також присутній у інших текстах, що побутують у дитячому середовищі: «Ліз пан по драбині // Та й упав межи свині. // Цюк, цюк, // Вийшов старий пацюк». Атрибутами багатства та достатку наділяється соціально-політична верхівка: «Мамка, голубка, // Поший мені льольку // З червоного шовку. // Шовк у болоті, // Пан у золоті. // Дзінь, брязь. // Вийшов князь». Чи: «Іван-капітан, // Чим ти коні попутав? // Сріблом-золотом. // Під копитом // Ворожбитом. // Дзінь! Боязь. // Вийшов перший руський князь», «Водою їхали пани, на них срібні жупани, // Хоч жупани – лата на латі, панам раді в кожній хаті» [45].

Діяльність політичної верхівки змальована підкреслено просто («Наш полковник полковникував, полковникував, поки виполковникувався» [101; 97] – тут, очевидно, йдеться про полковника не лише як військовий, а адміністративний чин Гетьманщини) та в асоціативному ряді з даремними діями зооморфних персонажів, таких популярних у дитячих текстах: «Іде баран мостом, // Потрясує хвостом. // – Куди йдеш, баране? // – До Пряшева, мій пане. // – Що там пани роблять? // – До уряду ходять. // – Шнур, шнур, шнур! До того йде жмур!» [45; 108].

Станове протиставлення передбачає відома дитяча «дворова» гра «Козаки – Розбійники». При цьому поведінка як однієї, так й іншої команди (обраних випадково) відповідає стереотипним дитячим уявленням про їх «діяльність» – перші мають зловити злочинців, інші – утекти від переслідувачів. Стереотипні уявлення про необхідність ведення аскетичного способу життя представниками духівництва іронічно відображають забавлянки – тексти дорослих для малечі: «Гопа, гопа, гопа-па, // Нема грошей у попа, // А в попаді трошки є, // Та й попові не дає», «А-та-та, а-та-та, // Сіла баба на kota, // Поїхала до попа. // Попа дома нема, // А попові дочки // Шують чобіточки – // Одна коса, друга боса, // Третя без сорочки» [45; 98]. Одночасно, пародії самих дітей на релігійну тематику, як і

«садистські віршики» вказують на певний протест, десакралізацію світу дорослих: «Христос родився, // Ірод сказився. // І вам того бажаєм, // З чим вас поздоровляєм» [143; 70].

Таким чином, можна констатувати, що вже жанри дитячого фольклору, як сучасного, так і традиційного, тяжіють до політичного розмежування дійсності на основі власної картини світу. Іноді вона цілком співставна з картиною світу дорослих, проявляючись паралельно на синхронному та діяхронному рівнях, а іноді – навпаки, показово протилежна їй.

Діти виокремлюють, а подекуди й оцінюють політичного антагоніста за ознаками матеріального, лінгвістичного, поведінкового, атрибутивного рівня. Їх «етно», «лінгво», «соціо» чи інший «центризм» не є конче ворожим, але чим ближче до сучасності, коли політичний складник набирає все більшої ваги у житті та, відповідно, фольклорі, тим гострішим він стає. Найпростіше дитяче виокремлення власної групи за політичним принципом є одночасно і пов'язаним із дорослим сприйняттям дійсності, та виходить з нього. Тобто, дитина, стаючи дорослою, привносить у дорослий фольклор стереотипи та уявлення із дитячих уснопоетичних текстів, на які вплинули дорослі стереотипи та уявлення часу її дитинства.

Функціональне навантаження політичних текстів у дитячих фольклорних жанрах переважно розважальне та дидактичне, подекуди і психотерапевтичне. Але й уже в них є місце для пропагандистської та навіть контрпропагандистської функції. Структурно це тексти невеликі за обсягом, легкі для запам'ятовування. У цьому вони певною мірою нагадують і політичні гасла. Дорослішаючи, дитина розгортає ці гасла в програми – тоді сухі стереотипи обростають «тілом» сюжету та різноманітних описових деталей. І політичний антагоніст із часом постає в усій красі.

Таким чином, пряма трансмісія політичних смислів відбувається через безумовне засвоєння дитячою аудиторією «авторитетної думки», носіями якої є «старші» пасіонарії (батько / мати, дід / баба, брат / сестра, неформальний лідер старшої вікової групи). Опосередкована трансмісія, що

реалізується через формальну та неформальну освіту, ЗМІ передбачає певну вибірковість, своєрідну фільтрацію «дорослих» (політичних) смислів від їх проникнення в дитячий / підлітковий репертуар. У дитячих фольклорних текстах давнішої фіксації (фольклорні збірники XIX – поч. XX ст.) політична тематика спостерігається більш панорамно, а жанрова палітра – ширша. Відповідно до рівня семіозису політичних смислів (високий). У дитячому фольклорному репертуарі XX ст. спостерігається картина певної стратифікації фольклорного репертуару на: офіційний та неформальний.

Можемо простежити певну закономірність у способах трансмісії політичних смислів у текстовому просторі репертуарних страт. Отож, неформальний фольклорний контент транслюється за допомогою механізмів прямої трансмісії, а контент офіційного репертуару – через «посередників» (гурток, вчитель, ЗМІ тощо). Сучасний дитячий фольклорний репертуар виявляє звуженість політичної тематики, образна система дитячого політичного фольклору тяжіє до типізації, узагальнень, а рівень акумулювання політичного смислу демонструє низький рівень семіозису.

Очевидно, що однієї із причин стабільного функціонування російської мови не лише у віршованих фольклорних текстах («садилиські віршики», пісні-пародії), а й у прозових нарративах (страшилка, анекдот) – внутрішня психологічна настанова до самоідентифікації та самозбереження індивіда та певної фольклорної групи. Її реалізація виявляється у вербалізації текстів із деструктивними (страшними, сороміцькими, летальними) смислами мовою «чужинця». Таким чином, виконавець дистанціюється від тексту, екстраполюючи його смислову домінанту на «той» світ. Тому російськомовні фольклорні тексти в україномовній фольклорній аудиторії виконують функцію політичної самоідентифікації. Отож, наявність іншомовних текстів у автохтонному репертуарі свідчить про колоніальну чи подекуди навіть постколоніальну дійсність, значить – містить політичний складник.

За частотністю чи спрямованістю дитячої ретрансляції можна подекуди визначити напрямок пропаганди у державі. Так, легко помітити як

демонізується образ українців сьогодні в уявленнях дітей сусідньої держави. Загалом наявність великої кількості текстів, що маркують відмінність однієї домінуючої групи від іншої, свідчить про імперський чи постімперський синдром.

2.2. Образ ворога і героя в героїчному епосі українців

На відміну від дитячої генерації фольклорних смислів, результатом «дорослої» суб'єктності є увиразнена поляризація політичного конфлікту, зокрема, найчастіше через антагоністичну пару «Ворог / Антигерой – Герой». Тому тексти героїчного епосу є апріорі політичними, оскільки звертаються до найвищого ступеня цього конфлікту – збройного (рідше економічного) протистояння.

Складна та кровопролитна історія українства сприяла виокремленню із народних мас постатей кардинально протилежних характерів. У фольклорній пам'яті відшукаємо як безстрашних та безкорисливих героїв-мучеників, так і їхніх антагоністів – підступних та безчесних зрадників-попихачів, що задля власної вигоди стали на службу іноземним поневолювачам.

Безперечно, концепт «Ворог» наявний у фольклорі всіх народів, адже він формується на лінії протистояння «свій – чужий», де чужим може виступати будь-яка особа з відносно іншої просторової чи світоглядної площини: від місця народження до релігійних переконань (в японців, наприклад, функцію «чужого-ворога» виконує навіть географічно близька людина – сусід). Але в українців образ «Ворога» є надзвичайно «багатим», бо кількість «чужих» поруч із ним завжди лишалась великою. Значною мірою й через географічне положення.

Територіальна близькість мусульманського світу стала поштовхом до виокремлення та протиставлення йому власного «миру хрещеного». Нічого дивного, що саме кримчаки та турки, так несхожі на українців ні зовнішньо (риси обличчя, колір шкіри, волосся, одяг, спосіб життя), ні внутрішньо (норми моралі, духовні цінності, менталітет) стали першим і основним прототипом «Ворога» у традиційному фольклорі. Образи степовиків так міцно вкоренилися у народній свідомості, що згодом, навіть зі зміною геополітичного становища та виникненням нових загроз, новим інтервентам

надавалися характеристики «класичних», притаманні саме турецько-татарським завойовникам.

У казках та легендах степовики корелюють з міфічними песиголовцями, які також «спеціалізувалися» на викраденні людей, будучи особливо ласими до дівчат (знову згадуємо про ясир). За деякими переказами мешкали песиголовці десь у Туреччині. А жорстокість, якою відзначалися ординці під час набігів, цілком відповідає уявленням про песиголовців як про людоїдів (слід говорити і про символізм терміну). Український ліро-епос зберігає багато прикладів «звірячих» способів розправи в арсеналі ворога. На бунчук насаджують голову гетьмана турки у думі «Похід Свірговського на Волощину», а потім ще й глумляться з нього, «граючи в сурми». Не краща доля чекає в пісні і на Байду Вишневецького, якого в Царгороді вішають на залізний гак. У відомій пісні «Зажурилась Україна» «витоптала орда кіньми маленькі діти» [142; 83]. Лише перспектива матеріальної вигоди могла врятувати полонених від розправи. У пісні про Морозенка: «Вони ж його ані били, ні в чверті рубали, // Тільки з його молодого, живцем серце взяли» [142; 114]. У думі «Смерть Корецького» хан татарський «Весь табор преч розгромив, // Там всі полки вирубали, // Всю дружину зарубали». Лише самого князя беруть живцем, бо мати його «... вже три рази з неволі викупала, // Міста села потратила» [102; 87]. Таким чином, постає ще одна важлива характеристика ворога – його любов до матеріального, бажання збагатитися за чужий кошт.

Так, безкорисливий («Дай же, Боже, щоб козаки пили та гуляли... Од мене більшу добичу мали») та просто вбраний («...шапка-бирка, Зверху дірка, // Травною пошита, Вітром підбита») козак Голота протиставляється хижому до наживи («много червоних не лічачи набрати, // Дорогії сукна, не мірячи, пошитати») татарину, що «... дороге плаття надіває, // Чоботи обуває, // Шлик бархатний на свою голову надіває» [22; 16-17]. Даючи гетьмана Потоцького до рук кримського хана, козаки хочуть його замість «печеного

поросяти, куриці з перцем та з шапраном» навчити «сирої кобиліни жовати» [102; 99].

Справді, протиставлення розкоші простоті, а таким чином – матеріального духовному, зустрічаємо у думках («дорогі напитки», одежа, «світлиці-кам'яниці»). Так, Самійло Кішка поневолений на галері, що «Трьома цвітами процвітана, мальована» [32; 54] – злато-синіми киндяками, гарматами та габовдою турецькою білою, а Маруся Богуславка сама відмовляється повертатися додому, бо «вже потурчилась, побусурменилась, // Для розкоші турецької, Для лакомства нещасного» [32; 42].

Але такі ознаки навряд чи можна назвати основними формотворчими елементами концепту «Ворог». Окрім того, їх домінантність часто можна заперечити. Козак Нетяга, наприклад, виглядає цілком заможного: «постоли бобровії», «онучі бавельнянії» [22; 13]. Можливо, Нетяга є репризентатором реєстрових козаків, на відміну від «січовика» Голоти, адже останній наприкінці думи відправляється у «город Січі», Нетяга ж до «козацького війська» (згадки про Січ чи Запорожжя відсутні).

Повертаючись до думи про Голоту, можемо помітити, що татарин не лише задля наживи хоче полонити козака (бо ж немає у того нічого коштовного окрім зброї та коня), а й для того, щоб ним «перед великими панами-башами вихвалити» [22; 16]. І хоч «вихвалити» має тут негативну конотацію, але, по суті, бажання такі схожі з бажаннями самих козаків здобути славу, що виступають у кожному «славослові», і сягають ще «Слова про похід Ігоря», в який князь вирушає не з якоюсь благородною загальнонаціональною метою, а для того, щоб із Дону шоломом води напитися та об ворога списи приломити – «Хочу-бо, – сказав, – списа переломити кінець поля Половецького, з вами, русичі, // хочу голову свою покласти або попити шоломом з Дону» [143]. Щоправда, здобич «ворог» розглядає виключно у межах власного збагачення, покращення свого матеріального стану, коли козак Нетяга скарби татарина планує «з військом козацьким пропивати» [22; 14], а Самійло Кішка «паює» турецьке «срібло-

злато» на три частину, віддаючи першу «на церкви». Поділ здобичі на три частини зустрічається і в думі «Розмова Дніпра з Дунаєм». І хоч в ній немає уточнення щодо призначення цих частин, але при цьому сказано, що козаки «За весь мир господа прохали» [102; 68].

Українська етносуб'єктність маркує героя як «свого» за допомогою постійних епітетів («молоденький», «вірненький», «рідненький», «славний», «хрещений» тощо), порівнянь («як дуб зелененький», «як голуб сизенький»), паралелізмів («Гей, як стала то на небі // Чорна хмара наступати, // То стали бідні козаки // А в чистому полі помирати» [102; 98—100.]) то антигероя («чужого») – полярно протилежно: «татарин старий бородатий», «безбожний», «проклятий».

Серед рис характеру, звичайно, фігурують переважно негативні. Татарин не лише самовпевнений («Ще ти козака у руки не взяв, // А вже козакові віри доняв, // А вже за його й гроші пощитав» [102; 35-36]), але і злий («Не буду я злий, Такий на тебе, як ти на мене» [там же; 34]), підступний – козак «не йме йому віри», коли той падає з коня («Він йому віри не донімає, // До його прибуває, // Келепом межі плечі гримає» [102; 36]). Самі козаки вважали ворога розумово обмеженим (татарин характеризується як «на розум небагатий», а гетьман Потоцький у думі «Перемога під Корсунем» має «розум жіноцький») у своїх спробах якось поневолити козаків. Здогадливими вороги стають тільки коли розуміють, що час втікати («Тоді ляхи, мостивії пани, догадливі бували, // Усі по лісах, по кущах повтікали» чи «Ляхи чогось догадались – від козаків чогось утікали» [102; 99]).

Також, цілком прийнятним є ставлення ворога до тих персонажів, що зрікаються християнської віри і стають на службу йому самому. Адже зрадники також певною мірою схиляють шальки терезів у протистоянні на їх користь. Татарський хан пропонує Корецькому за дружину рідну сестру, якщо той «потопче» свою віру. Іван Богуславець «Уже б в городі Козлові пановав», якби «віру християнську поламав». Цілковитою довірою

турецького пана користується Маруся Богуславка («Бо як буде наш пан турецький до мечеті від'їжджати, // То буде мені, дівці-бранці, Марусі, попівні Богуславці, // На руки ключі віддавати» [32; 41]). Турботливо ставиться до Ляха Бутурляка Алкан-паша, повертаючись після півночі на галеру («Ви, турки-яничари, помаленьку ячіте, // Мойого вірного ключника не збудіте» [102; 53]), хоча і не довіряє йому цілковито («Як до галери двох турчинів на підслухи посилає, // Щоб не міг Лях Бутурляк Кішку Самійла одмикати» [102; 51]). Цікаво, що самі козаки ніколи не пропонують ворогові зрадити і перейти на свою сторону, керуючись, ймовірно, принципом, що той, хто зрадив раз, зрадить і вдруге. Довіра ворогові навіть в короткочасних союзах не вітається. В історичній пісні «Ой ви, хлопці, запорожці» зустрічаємо такі рядки: «Та тікайте темними лугами / А щоб же вас ляхи не нагнали, / Бо ляшеньки зрадливії люде, / Як нагонять – не гаразд вам буде» [103; 170].

Образ «Зрадника» частково входить у сферу «Ворога». Зокрема, йому притаманне те ж бажання наживи та розкоші («Для панства великого, // Для лакомства нещасного»), яке і спонукає його до служіння іноземцям. «Лучче б їм з ляхами, з мостивими панами, // Хліб-сіль з упокоєм вічний час вживати» [102; 91], – говорить Барабаш Хмельницькому. Іноді зрада відбувається заради збереження власного життя – так джура Голуб Волошин вбиває Сірченка Петра підступом. Утім, не всім перебіжчикам став остаточно чужим «люди християнський». І якщо Бутурляк певною мірою змушений допомагати козакам («... половину козаків у окупи до опачин посади, // А половину у турецьке дорогее плаття наряди» [102; 55]), показуючи при цьому свою хитрість та освіченість («Раз то мовить по-грецьки, // Удруге по-турецьки» [там само]), бо їх загибель означатиме і його смерть, то вчинок Марусі Богуславки є безкорисливим. Близьким до Марусі Богуславки і ще більш дискусійним у своїй приналежності до категорії «Зрадник» є образ Семена Палія історичних піснях. Коли цар звично (для ворога) пропонує йому гроші за перемогу над Мазепою, той відповідає: «Ой, не хочу я, велик світ государ,

// Великої плати брати. // Тільки не подозволяйте із України // Довіку некрутів брати, // А ні некрутів, а ні подушного, // А ні якої плати, // То можу я плута Мазепу // Зараз звоювати» [48; 12]. Палій прагне нематеріальної нагороди собі, а суспільного блага (як справжній герой). І якщо ставлення до нього сучасної історіографії неоднозначне, то колективного автора – більш позитивне. Єдине, що не відповідає образу героя – власне наявність прохання до царя. Адже ані козаки, ані стрільці чи повстанці у епічних піснях із проханнями до влади не зверталися. На відміну від текстів козацької традиції, образ «Зрадника» в повстаських текстах – узагальнений, а неконкретний. Проте він абсолютно не відрізняється своїми людськими якостями та прагненням до матеріального збагачення: «А той господар мав наймита, // Що по господі помагав. // Як він побачив тих гарних хлопців, – // До гарнізону поспішав. // І не пройшло ще півгодини // Як хлопці спали мертвим сном, // А той проклятий, той наймитюга, // Стояв під хатов з «барахлою»» [24; 234].

Серед позитивних рис в образі «Ворога» можна згадати хіба що про щедрість та певну розважливість / обережність. «Которий би міг турчиничар сей сон одгадати, // Міг би йому три гради турецької дарувати, А котрий би міг бідний невольник одгадати, // Міг би йому листи визволенні писати, // Щоб не міг ніде ніхто зачіпати» [142; 21], – говорить Алкан-паша з думи про «Самійла Кішку». «Не барзо дорогії напитки вживає» [142; 23] він, поки не переконується, що галера його в безпеці. На противагу козаки часто нерозважливі. Вони ігнорують слова Матяша про близькість ворога («Недалече тут земля татарська» [142; 39]) і лягають безпечно спочивати. Вдовиченко стає до герцю хмільний, ігноруючи пораду корсунського полковника. Данило Нечай також гине через певну самовпевненість: «Як я маю, козак Нечай, звідси утікати, // Славу мою козацькою марно потеряти?» [142; 100]. Слава та честь для козака дорожчі власного життя, бо ж вона «Не вмре, не загине // Однині і довіку», як це неодноразово сказано у багатьох славослов'ях українських дум.

При цьому зневага героя до власної безпеки не вказує на аналогічне ставлення до безпеки побратимів. Навпаки, людське життя постає найвищою цінністю у героїчному епосі для народного автора на противагу, наприклад, змалюванню байдужості влади до нього в рекрутських піснях. Якщо про тіла рекрутів співають «Загатимо ними глибокеє море та будем їх м'ясом звірів годувать» [137; 212], а у новотворах ставлення до життя власних солдатів радянської та російської влади змальоване цитатою її полководця (Додаток Г), то в героїчному епосі «кінчається дума також похвалою Матяшу, що він ні єдиного козака не втеряв» [32; 18]

Нападає-налітає ворог завжди несподівано, а перемогу здобуває підступом, часто використовуючи чисельну перевагу. «То не орли-чорнокрильці заклекотали, як їх турки-яничари з-за могил напали» [102; 65] у «Думі про втечу трьох братів» чи «Як не буйнії вітри повівали, // Як турки-яничари з чистого поля в долину припали» [102; 87] у думі «Отаман Матяш Старий». Убити Сірченка Петра у думі «Вдова Сірка Івана» турки намовляють його джуру Голуба Волошина, а потім уже його товариша «Пилипа Мерефіянського округ оступали, // З плеч головку козацьку знімали» [102; 89]. «Хмарою бусурманською обступали» вороги і Івана Богуна в однойменній думі. «Силу війська зібрали», «Круль і князь раділи, // що обложили Богуна, На довгі неділі» [102; 102].

Схоже події розгортаються і в повстанських піснях пізнішого періоду: «А кат червоний точно вже розвідав // І оточать довкола став» у повстанській пісні «Там у Пеньках, на хуторі, під лісом» чи «Нічка була темна, // В селі було тихо, // До села стихенька // Насувалось лихо». Цілком корелює із рядками дум і порівняння дій ворога у пісні, яка розповідає про виселення українців з їх етнічних земель польською комуністичною владою після Другої світової війни: «Наче круків згряя, в села налітають, // Граблять, нищать та плюндрують, людей виселяють» [77; 193].

«Ворог» новітнього часу змальовується ідентично з найдавнішим історичним ворогом, а їх характеристики уподібнюються. Вогонь, що його

несе агресор на мирну землю, – один із постійних поетичних прийомів: «За річкою вогні горять, // Там татари полон ділять. // Село наше запалили, // І багатство розграбили, // Стару неньку зарубали, // А миленьку в полон взяли» [142; 124] дуже схоже з «Стогнуть бори й палають села, // Що їх проклятий палить комунар» [24; 240]. Масштаби катастрофи зображено через настроєвість, яка охопила всю країну: «Зажурилась Україна, бо нічим прожити...» [142; 83] – «...по всій нашій Україні плач на кожному кроці» [24; 112]. Врешті, червоний агресор ХХ ст. сприймається як сучасна орда: «Ми стерегли державу від клятої навали, // І гнали з української землі», «За ними в погоню полями // Летіла червона орда» [24; 231].

Серед епічних чисел, що підкреслюють значну перевагу ворога у чисельності, найчастіше фігурує «сорок тисяч»: «Іде сорок тисяч ляхів хорошої вроди», «Ой наточив Іван Богун невірам вина, // – Та було ж їх сорок тисяч, а тепер нема», «Іде ляхків сорок тисяч тільки без одного» (пісня про Данила Нечая [142; 101]). Хоча і в пісні «Максим козак Залізняк» він «Зібрав війська сорок тисяч в місті Жаботині» [142; 137]. У ХХ столітті ця цифра у зменшеному вигляді вже підкреслює малочисельність свою супроти ворога. Достатньо згадати пісню «Сорок повстанців» або «В Загоріві на горі»: «Стало дніти у вівторок – // їх тисячі, а нас сорок...» [24]. Зустрічаємо також й аналогічні абстрактні показники чисельності ворога у постійних епітетах «чорна хмара». «Всю ніч не вгавала страшна завірюха, // Великі упали сніги, // Коли большевики підходили стиха, // У села, ліси та яри. // Їх було багато, як чорної хмари, // Чекали в світанку в снігах, // Щоб кинути в села великі пожари, // І грітись тоді при вогнях» [24; 303]. Прикметно, що тут зустрічаємо ще й використання традиційного епічного прийому, коли аномальні природні явища передують чи віщують трагічні події. «Гей, як стала то на небі // Чорна хмара наступати, // То стали бідні козаки // А в чистому полі помирати», – йдеться в думі про трагічну загибель Самарських братів [143].

Окрім збройної сили ворог у думі намагається зламати опір економічно: «Стали пани-ляхи спосіб прибирати, // Од козацьких, од мужицьких комор ключі одбирати, // Над козацьким, над мужицьким добром господарями знаходжались. // То вже де бідний козак розгадає п'ятак, То нельзя по улиці пійти побуяти, // Щоб у корчмі п'ятак прогуляти» [142; 94]. У цій справі особливо негативної конотації зазнає образ єврея. Недивно, що однією із головних тем циклу дум про Визвольну боротьбу під проводом Богдана Хмельницького стає «зди́рство й лихварство жидів-орендарів під польською окупацією («Дума про жидівські відкупи», Гноблення України жидами-арендарями», «Жиди-рандарі»)» [138; 89-90]. З цих дум помітно, що негативне ставлення до «жида-шинкаря» «не свідчить про національну нетерпимість, а є лише реакцією на соціальні відносини» [18; 86]. Євреї «опинилися між двома групами з протилежними інтересами – селянами та землевласниками. Спочатку обидві групи належали до православних. Проте на середину XVII століття багато князів прийняли католицьку віру. Тож євреї виявилися затиснутими між обуреними православними кріпаками та жадібними до грошей католицькими панами. Це соціально-культурне протистояння стало бомбою сповільненої дії» [115; 106].

Цікаво, що окрім несподіваного нападу та кількісної переваги ще однією причиною поразки може бути поведінка самого героя. У думі «Івась Коновченко, Вдовиченко» перемога ворога сприймається виключно як провина самого козака, що «Хреста на себе не складає, // Батькової і материної молитви не споминає, // І всякого козака зневажає» [142; 81]. Побачивши, що Вдовиченка почав «хмі́ль ізнемагати», // турки «Стали по очеретах засідати, // Стали його з коня збивати» [там само]. Схоже і в «Думі про трьох братів самарських» «Не єсть то нас куля яничарська постріляла, // А єсть то нас та й отцева молитва покарала» [143]. «Історичні пісні віддзеркалюють поступову колонізацію України московським царатом після Переяславської угоди. У них є нарікання на нерозважливий союз із Москвою, що «занапастив Польщу // Ще й нашу Вкраїну («А вже років двісті»); на

свавілля московських царів: Петра, «змій» Катерини, «вражої баби», що сплюндрували козацький край, вкрили його горем; скарги на наївну довіру козацьких отаманів до загарбників («Ой ви, хлопці-запорожці», «Я сьогодні щось дуже сумую», «Гей, на біду, на горе» та ін.). Особливо яскраво відбилися мотиви московської неволі в історичних піснях, де мовиться про використання козаків у загарбницьких війнах, на «каналських роботах», у болотах Петербурга і, врешті, підступне знищення 1775 року Запорозької Січі («У Глухові у городі», «Ой за річкою за Синюхою», «В одно врем'я під Єлисаветом», «Ой летить куля з ворожого поля», «Ой ще не світ», «Світ великий край далекий», «Через сад-виноград») [142; 249].

Таким чином, перемога ворога сприймається як безчесна, хоча варто зазначити, що хитрість та несподіваний напад притаманні й самим козакам. У думі «Іван Богуславець» козаки повертаються до міста Козлова «як стала темна ніч наступати», «Стали на турків, на сонних, набігати, // Стали їх рубати» [142; 47]. Розправляється Богуславець із молодією пані Алкан-паші, що в нього була закохана. Жорстокість самих козаків проявляється і в думі «Про Білоцерківщину»: «Тоді козаки ляхів рятували: За патли хватали, Да й ще далі під лід підпихали» [142; 101]. Хоча в цьому випадку фігурує певний гумористичний елемент: «Коли наші діди над цією річкою козаковали, // Да в сій річці скарби поховали, // Як будете скарби находити, // Будемо з вами пополам ділити» [142].

Очевидно, думного походження є і анекдот про сміливість ляха: «Пане ляше, козаки на Запорожжі! – О, я тих лайдаків і ста не боюся! – Пане ляше, козаки наближаються! – А куди тут найближче до Варшави?». Так, у думі «Повстання проти польських панів» лях ховається у кущі, але його знаходять, бо кущ аж дрижить. Шкодує пан: «Лучче б, козурю, могли мої очі на потилиці стати, // Так би я мог із-за річки Вісли на Україну поглядати» [142; 95]. Боягузливість ворога проявляється і самому поведженні козаків з ним. Ляхів за чуба трясуть та в'яжуть «як барана» [там само]. Не відзначається ворог сміливістю і в повстанських піснях: «Тремтить лютий

ворог всі ночі, // А днями облавами гуля». А порівняння, що зазвичай вживаються для означення наступальної дії, у випадку з ворогом використовуються навпаки: «Утечуть прокляті комуністи, // Аж земелька задрижить» [24; 231].

Прикметно, що протистояння з антагоністом у ліро-епосі відбувається на межовій території («Ой на татарських полях, на козацьких шляхах» [142; 7]), де агресором все ж виступає саме ворог (Волощина), а у повстанських піснях уже на своїй, що посилює його роль агресора. Таким чином, можна зробити висновок, що ворог в українських думах постає егоїстичним, зацікавленим лише у власній вигоді, якому байдуже поняття честі. Він забезпечений матеріально, намагається підкорювати, хоча не відзначається сміливістю і відступає за перших несприятливих обставин. Ворог, на відміну від козаків, часто сімейного стану. Татарин вихваляється жінці думками про поневолення Голоти, «пані-ляшки» плачуть за своїми паном Яном, Кардашем, Якубом, яких козаки одного повели до гетьмана, іншого до коша, а останнього і зовсім «повісили десь на дуба». Дружина Алкан-паші намагається звабити Івана Богуславця, але гине від його руки. «Барабашська пані» як і сам Барабаш радить Хмельницькому листи королівські не читати, а з поляками-панами в згоді жити.

Порівнюючи ліро-епос різних історичних періодів, можна простежити певну закономірність. Образ ворога у думі, історичній пісні, стрілецькій, повстанській піснях розкривається через аломотивну парадигму таких мотивів: підступ, зрада, чисельна перевага.

Ворог у героїчному епосі українців ніколи не перемагає чесно. Підступ, зрада чи кількісна перевага – це ті основні «аргументи», що використовує антагоніст. Його внутрішні та зовнішні характеристики прямо протилежні характеристикам героя. Антагоніста зображено жорстоким, задрісним, боягузливим, дріб'язковим та безпринципним. Він не цурається пропонувати герою зрадити свою віру чи народ, перейшовши на його бік, чим лише підкреслює звитяжність останнього.

Якщо релігійне протистояння виступає на перший план у думках про боротьбу з турецько-татарськими загарбниками, то у творах про визвольну війну домінує ідея економічної самостійності.

2.3. Етнічний стереотип як політичний детермінант текстотворення анекдоту та неказкової прози

Конфлікт виступає одним із головних сюжетотворчих елементів фольклорного тексту. Героїчний (героя та ворога), соціально-класовий (пригноблених та пригноблювачів) та сімейний (конфлікт поколінь, рідних та нерідних) – у казках, думах, піснях; світоглядний – у пареміях; космічний (порядку та хаосу) – у замовляннях; філософський (життя та смерті) – у обрядах весілля чи похорону тощо.

«Бійся не того собаки, що бреше, а того, що лащиться», «Борода не робить мудрим чоловіка», «Високо літає та низько сідає», – говорять народні мудрості, протиставляючи одній позиції іншу. Протистояння обумовлює розгортання сюжету в казках про дівчину та мачуху, молодшого, середнього та старшого братів, в піснях про заміжню дівчину та свекруху.

Як справедливо зазначає Б. Путілов, «фольклору невластивий описовий, ілюстративний підхід до етнографічного матеріалу. Типізація передбачає узагальнення, в якому закладено конфліктне начало» [123; 135]. Дослідник стверджує: «В етнографічному явищі фольклорна творчість знаходить властиву йому (явно чи приховано) конфліктну опозицію або сама привносить її. В основі будь-якого фольклорного мотиву, будь-якої сюжетної теми чи ситуації лежить можливість конфліктної реалізації, знаходження протидіючих сил, зіткнення тенденцій, що протистоять одна одній... Фольклорний стереотип майже завжди висуває на перший план у відповідному субстраті наявність протиріч, драматичне начало, мотиви боротьби» [там само].

Аналогічні тенденції традиційного фольклору наявні й у фольклорі сучасному. Водночас, політизованість нинішнього суспільства висуває на перший план саме політичний конфлікт, як такий, що є найбільш повним відображенням суспільних процесів. Політика проникає у сім'ю, роботу,

науку, власне, у сам фольклор («ні, синку, справжні казки починаються не словами «Жили-були...», а словами «Якщо ви за мене проголосуєте...»).

Понад те, політична ситуація проектується на процеси в самій родині: «Син запитує у батька, що таке політика. Тато пояснює, що він заробляє гроші – отже, є міністерством фінансів, мама веде господарство – уряд, дідусь слідкує за порядком у домі – профспілки, хатня робітниця виконує домашню роботу – робочий клас, все що вони роблять – для нього, сина, отже він – народ, а його менший брат – майбутнє. Дитина не розуміє, але прокинувшись серед ночі від плачу брата, йде будити маму. Після невдалих спроб йде на кухню, де тато займається коханням із хатньою робітницею, а дідусь спостерігає за цим крізь щілину. На ранок син зустрічає батька і каже, що зрозумів, що таке політика. За його словами, це коли міністерство фінансів експлуатує робочий клас, уряд спить, профспілки спостерігають відсторонено, при цьому на народ усім начхати, а майбутнє взагалі – у фекаліях» [Додаток К3].

Водночас політичний конфлікт у сучасному анекдоті постає частіше як протистояння держаних устроїв, лідерів країн чи світоглядних характерів народів – їх менталітетів. Наприклад, збройні агресії РФ останніх років отримують відображення у текстах, за якими вгадується її незмінний політичний лідер: «Мамо, у мене завтра контрольна! – Не хвилюйся, синку, зараз усе повторимо. Столиця Росії? – Москва! – Столиця Південної Осетії? – Москва! Мамо, давай щось складніше! – Столиця України? – Москва! – Який ти в мене розумний, Вовчику!» [Додаток К4]. При цьому, використовуючи військову силу, він не нехтує відверто неправдивою інформацією: «Бандеровцев видишь? – Нет! – А они там есть! – Российских солдат видишь? – Да! – А их там нет!» [Додаток К5].

Взагалі мем «их там нет» самостійно чи разом із продовженням про можливість купити військову техніку у магазині отримав надзвичайно широку популярність, екстраполюючись на інші сфери суспільного життя, наприклад поразку збірної Росії з футболу команді Катару (Додаток У). Це

приклад того як знання контексту робить текст політичним навіть коли він не є таким самостійно.

Президент, попри формальну репрезентацію ним усього народу, часто користується не просто власними егоїстичними, але навіть нерозумними забаганками: «Я почему был такой злой? Потому что у России ни одной золотой олимпийской медали не было, – заявил Медведев и подписал указ о прекращении военной операции в Южной Осетии» [Додаток Б4]. При цьому він дозволяє собі бути непослідовним та не зважати на власні попередні висловлювання, як у випадку спочатку з розривом, а потім примиренням з Туреччиною після конфлікту у небі над Сирією. Прикметно, що невідповідність висловлювань політичного лідера-антагоніста реальності зазвичай спростовується на контрастах, особливо влучних не так у вербальному, як у візуальному вираженні (Додаток Ф).

Схожий власною самовпевненістю образ політичного лідера ми може легко віднайти у традиційному російському фольклорі. Як відзначає Т. Вороніна: «Функції царя в казках, зазвичай, стосуються вирішення спірних питань та командуванні військом» [17; 20]. При цьому в завданнях, які дає правитель, жоден із героїв навіть не думає не виконувати волю царя, якою б безглуздою вона не була.

Недолугість виправдань агресивної політики зображується підкреслено гіперболізовано у сучасних текстах: «Глава МИД РФ категорически заявил, что Россия, защищая свое достоинство, готова вторгнуться в любую соседнюю страну, которая осмелится распространять циничную ложь о том, что Россия готова вторгнуться в любую соседнюю страну» [Додаток К6]. Іронічно звучать поради щодо поведінки у побутовій сфері, оскільки небережність може мати політичні наслідки: використання російської мови може призвести до введення військ Російською Федерацією заради вашого ж захисту (Додаток Х). При цьому «Миллионы россиян так волнуются за статус русского языка в Украине, даже не замечая у себя под самым носом,

что у них самих во дворе, половина жильцов не говорит на русском» [Додаток К7].

Часову послідовність справедливості стереотипних уявлень стосовно зовнішньої політики Росії можна простежити, звернувшись до текстів періоду російсько-грузинського воєнного конфлікту 2008 р.: «Вслед за новым термином «принуждение к миру» в Российской Федерации появились новые понятия с соответствующей расшифровкой. Принуждение к щедрости – ограбление. Принуждение к отпуску – увольнение. Принуждение к улучшению здоровья – избиение. Принуждение к смене обстановки – арест. Принуждение к свадьбе – изнасилование. Принуждение к дружбе – газ по \$500» [Додаток Б6].

Прогностична функція, що її виконує фольклорний текст, була виявлена у творах, які побутували вже за шість років до російської агресії в Криму та на Донбасі: «Прогнозируют, что после Грузии Россия возьмется за Украину – Господи! Когда же, наконец, Россия возьмется за Россию?» [Додаток Б7]. Аналогічно в часі можна прослідкувати «тренд» із закликом звернути увагу на соціально-економічне становище у власній державі, сконцентрувавшись на внутрішній, а не зовнішній політиці: «Росія – єдина у світі країна, яка захищає інтереси своїх громадян виключно і тільки на чужій території», «Когда жители Воронежской области узнали, что Владимир Путин пообещал выделить Южной Осетии десять миллиардов рублей, а Юрий Лужков пообещал заново выстроить Цхинвали, они обратились к президенту Грузии Михаилу Саакашвили с просьбой побомбить немножко и Воронежскую область» [Додаток Б8].

У традиційному російському фольклорі також можна помітити «недоступність царя для основної маси бажаючих постати перед його судом: «До царя далеко, до бога высоко», «До царя дойти – голову нести». Відірваність лідера від народу оцінювалась, нехай дотично, все ж негативно» [17; 19].

Образи українських президентів періоду воєнних конфліктів із Росією є більш пасивними порівняно з їхнім антагоністом. Ющенко, наприклад, діє у межах власної території («Ющенко доручив Міносвіти розібратися з військовою кафедрою Київського університету, де Михайло Саакашвілі вивчав військову справу» [Додаток К8]), а Порошенко вигідно виділяється на фоні Путіна не політично, а антропологічно («Побачивши поруч Путіна та Порошенка, мимоволі замислюєшся, хто з них «великорос», а хто «малорос» [Додаток К9]). Вони з'являються не так часто, що свідчить про неавторитарний характер правління, відсутність одноосібності в прийнятті рішень. Натомість яскраво представлені політики нижчого ешелону. Щоправда вони не так віддзеркалюють українську політичну позицію, як висміюють російські стереотипи щодо самих себе та українців загалом і фігурують переважно у анекдотичних мемах. Особливо популярними стали жарти про бойовика Яценюка (очевидно зіграло роль стереотипне уявлення про військову майстерність єврея, поширену в неказковій прозі), візитки Яроша та «Кривавого пастора» Турчинова (Додаток У). Хоча іноді вони набували й інших форм, як, наприклад, садистського віршика: «Пастор злітав у зону АТО. // Більше Захарченка не бачив ніхто» [Додаток К10].

Із воєнним конфліктом між Україною та Росією відверто на другий план в українських текстах відходить економічне протистояння, яскраво відображено в анекдотах про «газові війни». У них Ющенко, наприклад, на вимогу Путіна «принять меры» до тих, хто краде газ, відповідає, що обов'язково знайте і винагородить цих людей, сам краде вугілля, якщо російський президент крутить його на вертелі надто повільно, а українські цигани виступають з заявою, що навіть вони не крадуть російський газ. Предметом насмішки була уже сама повторюваність щорічних газових воєн. Наприклад, один з анекдотів нагадує епізод із радянського кінофільму «Іронія долі або З легким паром», коли дружина зустрічає Ющенка першого січня п'яного, а він пояснює, що традиційно з «Нафтогазом», як і щороку, посилав «Газпром» в баню.

Натомість російські політичні тексти висвітлюють економічне протистояння з Україною як певне продовження воєнного конфлікту. В них українська кричалка «Хто не скаче, той москаль», актуалізована на Майдані, висміюється в контексті холодної зими, яка «забезпечена» українцям внаслідок перекриття газового постачання Москвою (Додаток Ш).

Ментальна складова у політичних текстах провокує основний політичний конфлікт сучасного анекдоту. Уявлення одного народу про зразок суспільно-політичного устрою, закладене глибоко у підсвідомості та виплекане історично, входить у дисонанс з уявленнями іншого. Якщо російська держава у анекдоті виходить з політичного конфлікту жорстким силовим шляхом, що опирається на сильного авторитарного лідера, то українська протистоїть їй через висміювання цього лідера та репрезентованого ним світу.

Політичний конфлікт у сучасних анекдотах про збройне протистояння України та Росії виростає не лише на ґрунті сьогоденної подієвості, а й має в основі піраміди численні тексти з етнічними стереотипами. «Уявлення про людину загалом формується, зазвичай, на основі спостережень за власним етносом, особливості поведінки якого, таким чином, сприймаються за норму. Відповідно, риси, властиві іншим народам, сприймаються як відхилення від стандарту» [163]. Етностереотип зазвичай практично цілком відповідає образу народу-героя етнічного анекдоту. Анекдоти про іногородців є прямим доказом побутування у середовищі оповідача стереотипних уявлень про ці етноси.

Етностереотип українця, який сформувався у росіян під впливом образу героя «хохла» – вкрай негативний. «Хохли» для росіян поєднують у собі всі негативні риси, що мають інші етноси. Питання на міжнародній конференції: «Какой народ самый глупый?» Единодушный ответ: «Чукчи!» «А какой народ самый ленивый?» «Русские!» «А какой народ самый жадный?» «Евреи!» «А какой народ соединяет в себе все эти три качества?» Молчание, а затем голос из зала: «Затэ мы спиваемо гарно!» [163].

У російських анекдотах українці – дурні, жадібні, неохайні, невиховані, а харчуються лише салом. Ось, наприклад, анекдот про українця, якого після довгої подорожі залізницею сусід по купе запитує, чи не хоче він «поміняти» шкарпетки. «Ні, тільки на сало», – відповідає той.

«Росіянам здається, що українці навмисне спілкуються якоюсь «зіпсованою» російською» [163]: «Москалі є?» – «Нема!» – «Тогда будем говорить по-русски».

Якщо в російських анекдотах українська простодушність має підкреслено негативну конотацію, то для самих українців вона часто протиставляється надлишковому пафосу інших народів: «Конкурс снайперів у Техасі. У залі – учасники, на сцені танцює дівчина. Лунає постріл – і з дівчини спадає кофта. Голос диктора: «Джоні Сміт, Каліфорнія, ковбой у сьомому поколінні, професіонал». Ще один постріл – і з дівчини спадає спідниця. Голос: «Ендрю Стівенс, Огайо, мисливець у восьмому поколінні, справжній професіонал». Ще один постріл – і дівчина падає на сцені замертво. Хвилинка мовчанка – і голос диктора: «Микола Петренко, Західна Україна, любитель» [Дотакок К11].

Українець у анекдоті менше схильний думати про матеріальне. Якщо старий єврей на смертному одрі перепитує, чи всі його родичі присутні, а потім переживає, що нікому у лавці торгувати, то українець хоче вступити в партію, щоб по його смерті одним комуністом менше стало.

Коли українці в російських анекдотах «шокають» та «гакають», а їхня єдина густативна пристрасть – це сало, росіяни в українських «чтокають» та п'ють горілку: коли росіянин говорить, що українські канали в них не показують, бо антени салом не мажуть, українець відповідає, – «Дивно, ми наче свої водкою не поливаєм, а ваші показують».

Формування етностереотипу напряму пов'язане з жанром анекдоту. І хоча образ представника того чи іншого етносу – як героя анекдоту може не цілком збігатися, проте є дуже близьким. У деяких випадках справжній етностереотип взагалі відсутній, в інших він зводиться до схематичного

анекдотичного образу. Втім, велика співвіднесеність все ж не може бути непомітною.

Етнопсихологічні особливості, відтворені в анекдоті аналогічно проявляються у неказковій прозі, а також народних казках, що перебувають на межі жанрів, тяжіючи більше до оповідань. «Примітивний матеріалізм, який панував у вітчизняній науці майже століття, вважав, що відмінності, закладені в глибинних шарах підсвідомості та викликані різницею етнопсихологічних установок та парадигм у тих чи інших народів, є неважливими; важливим є класове походження, і воно, врешті, поєднає росіянина, українця, цигана, татарина, єврея в єдине щасливе ціле. Проте історичні реалії виявились набагато складнішими» [124].

«Національний характер», «етнічна психологія», «національний менталітет» – ці поняття нині перебувають у колі уваги багатьох гуманітарних наук, які вибудовують усе нові й нові концепції, намагаючись пояснити, чим один народ відрізняється від решти світу. Менталітет народу – це той особливий спосіб мислення, в якому формується та зберігається особливе бачення окремої групи людей на світ; специфічна реалізація моральних якостей людини, які дісталися у спадок від національного середовища кожному представникові окремого народу. О. Рудакевич, досліджуючи специфічний спосіб мислення будь-якого народу, вказував на те, що «ментальність долає історичні епохи, зберігає код нації. Вона не може змінитися протягом життя одного або кількох поколінь» [128; 26].

Найбільш надійним шляхом (із трьох можливих) до характеристики національного типу Д. Чижевський вважає дослідження народної творчості [157; 15]. «Український фольклор у сукупності різножанрових творів формує певні стереотипи сприйняття представників інших етносів, що має значну цінність для самоусвідомлення українцями власної національної самобутності. Від давнини протиставлення по лінії «свій-чужий» формувало переважно негативний образ «чужого», який уявлявся небезпечним, ворожим, наділеним «шкідливими» магічними здібностями, а також до

певної міри дегуманізованим. «Чужий» часто замальовувався дивним, нерозумним, аморальним, що у свою чергу, формувало певний комплекс переваг «своїх» над «чужими», який виконував функції своєрідного магічно-ментального оберегу» [124].

Українсько-російські стосунки у фольклорних текстах нерозривно пов'язані з етностереотипом росіян, об'єднаних ксеноетнонімами москаль та кацап. Якщо перший є більш нейтральним і часто просто вказує на топоніміку (тобто, мешканець Москви), то інший уже містить в поясненні специфічну зовнішню характеристику (довгу бороду, клиноподібної форми, як у цапа), що додає росіянам певної демонічності в очах українця, споріднює його з чортом.

І справді в українському фольклорному матеріалі чорт і москаль часто взаємодіють («Варив чорт з москалем пиво, та й солоду відрікся»), ототожнюються («Коли чорт та москаль щось вкрали, то поминай як звали» [12]) доповнюють одне одного, допомагають одне одному. У казці «Як москаль, за чортовою допомогою, царівну засватав» кацап служить нечистому п'ять років, отримавши практично необмежений ресурс грошей.

Георгій Булашев у праці «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях» згадує і про такі менш вживані етноніми як «лапотники» та «кислопузі», пояснюючи що «вони все квас та сирівець (незаварний хлібний квас) п'ють, так що й саме черево в них скисло» [12; 147]. Ці особливості російської кухні в свідомості українця також вказують на нелюдськість її споживачів. «Лапотниками» ж росіяни стали, очевидно, з подачі Святого Петра, який зухвалого чоловіка за неповагу «взув в личаки московські». Про це розповідається в етимологічній легенді про походження хохлів, москалів та ведмедів. Один п'яний з весільного поїзда, побачивши Христа та Петра, почав із них глузувати: «Чого ви тут тиняєтеся? Бач – навіть черевиків у вас немає: вам би тільки личаки в'язати, а не вештатися по чужих весіллях». Тоді Святий звернувся до Христа зі словами: «А цій людині бути

москалем, і він в'язатиме личаки й ходитиме в личаках» [12; 154]. Фразеологізм же «взути в личаки московські» означає обдурити.

Загалом образ москаля неодмінно асоціюється з підступом, брехнею та обманом. «Українці, за звичаєм, називають великоросів «москалями», «лапотниками» і ставляться до них недовірливо, навіть з якимось острахом, вважаючи їх жадібними, брутальними, нещирими, хитрими, ледачими і мстивими. Народ уникає мати будь-яку справу з москалем, не кажучи вже про те, щоб наймати його на службу. Москаль неодмінно обдурить, або ж доведеться з ним сваритися через його лінощі й лукавство, і тоді він накоїть тобі такого, що весь вік жалкуватимеш» [12; 147]. Народна казка «Москаль-рибалка» розпочинається словами: «Не дай, Господи, ек із москалем зчепитьць! Не те, щоб за пані-брата з їм стати, а так тульки бесіду завести, чи стать чого питати – то так і зпутає, так і охандужить, або ще й капость яку зробить тобі» [30; 125]. Інша описує прихід москалів на квартири в село. У казці «Москаль-товкач» [30; 119] він описується так: «От звісно – москаль: як уберецця у село, то так і метнецця по всіх усюдах – нічого за ним не встережеш: там гуска у чоловіка пропала, там поросяти не стало... Сказано: москаль, як не вкраде, то йому й дихать важко!.. Як уберецця – наче все його: давай йому й те, давай йому й друге. На чужинку ласі! За ними часом і жінки не вдержиш...». У оповіданні «Придурковатий» [30, 190] москаль з жінкою дурять чоловіка, спроваджуючи того на вулицю і замкнувши двері. Коли ж той стукає, щоб увійти назад в хату, то дружина каже: «Вбирайсь к чортовому батьку, мій чоловік дома! І москаль обзивається: Я здесь!».

Для москаля обман, підступ, крадіжка не є аморальним вчинком, тому він щиро дивується страті свого співвітчизника «Грішка» у оповіданні «Мала вина» [30, 116]: «Што ж ти слыхал? – А што яго повесілі. – За што? – За шею. – Да за что? – Да я ж тебе говорю – за шею. – Да я спрашиваю – за какую провінность. – А так би ти і говоріл! Украл у хахлов махальніцу (кадило), да большую клопотальніцу (книгу), да ту ложку, што поп хахлов корміт – Іш, за што! Вон мой батюшка украль семь пар лаптей плетьонних, да семь

заведьоних, да і то не повесілі; а то відіш ти за што!». Тут прикметно також, що москаль не лише не може правильно назвати предметів для богослужіння, а й прирівнює ці сакральні речі до лаптів. Таке ставлення москаля до релігійних традицій також є властивою його ознакою, про що буде сказано пізніше.

Що ж до обманів і підступів, що їх повсякчас чинить москаль, то вони не завжди є продуктом якогось гострого розуму. Переможцем зі складних ситуацій він виходить часто і завдяки природній безпардонності, простоті у гіршому розумінні цього слова, а також просто відвертому везінню. Так, у казці «Як простий москаль, через карти, майором зробився» [63; 391] йому спочатку щастить у грі, а потім в одруженні, бо фактично жінка рятує його від долі свинопаса, виграючи його речі у шинкарки. Аналогічні події відбуваються і в казці «Як москаль через хитрощі генералом став» [63; 390]. Усі «хитрощі» полягають лиш у тім, що москаль просто одружується з генеральською дочкою, вбравши генеральський мундир. Згодом вона виграє у жида-шинкаря речі, що її чоловік програв по дорозі до батька, і забирає його від свиней, яких москаль пасе дома. Коли ж вона постає з ним перед царем, той дає москалю генеральський чин.

Якщо у самих росіян гірше татарина тільки незваний гість, то в українців навіть чорт виглядає бажанішим за москаля («Тату, тату, лізе чорт у хату» – «Дарма, синку, аби не москаль»). В оповіданні «Молотники» [30, 188] москалі, що були на заробітках в Україні так закінчують свою розповідь: «Да хазяїва так нас полюбили, що за сім вьорст випровадили, да просили, просили, щоб на другий год не приходили!». Не сила, мабуть, було навіть гостинним українцям терпіти таких робітників, що «за день копу без сорока снопів змолотили, а двадцятєро восьмеро хліба ззіли». Справді, спровадити таких гостей дуже непросто, бо «В москаля душа як повстянка: він і Бога не боїться». В оповіданні «Як москаль у пеклі був» він «Роззувається, роздягається і лізе у пекло. І як зачав розвішувати своє наряддя – і заступив половину пекла. І тії чорти не можуть ся єго збути, що він їх б'є» [63; 40].

Цікаво також як саме москаль потрапляє туди. «Бо то москаль ходив по світі й здибав рай і питається: «А то що? – «Рай!» – «Ну то поганий край! Піду далі». Іде, здибає пекло. Питається: «А то що?» – «Пекло!» – «Ну, слава богу, що тепло» [63; 40].

Мовна приналежність є одним із маркерів приналежності етнічної. На цьому ґрунті часто виникають непорозуміння та конфлікти, що зводяться переважно до однієї анекдотичної формули: «Як називається людина, що знає тільки одну мову? – Москаль». В оповіданні «Як офіцери росіянин і поляк до одної дівчини залицялися» [63; 270] вказано, що «єден вмів говорити по-польськи і по-руски, а другий тільки по-руски». Поляк, щоб позбавитись конкурента пояснює йому, що в питанні «*Kiedy pan bedzie?*» оте «*bedzie*» означає «прахвост». Злий москаль наступного вечора на питання дівчини коли він знову буде відповідає: «Ти сама *bedzie!* матушка твоя *bedzie*, і татушка твоя *bedzie!* ви всі *bedzie!*». В оповіданні «Як руські по-нашому балакать вчилися» [30; 116] троє руських, підслухуючи під вікном, тільки ж і вивчили, що три фрази: «Ми», «Ні за се, ні за те» та «Так йому і слідувало». Коли ж на дорозі знаходять зарізаного чоловіка, то їх запитують: «Хто вбив?», «За що?», «Як же ви сміли?», вони своїми завченими фразами і відповідають. В оповіді «Великоруська і Малоруська мови» чоловік, що загубив торбу, не здогадався, що вона в москаля, бо той визначив її зміст як «тапор, какоє-то кручоное мясо да пирог». Українець же сказав, що там «сокира, ковбаса та паляниця» [30; 71].

Схоже і в оповіданні «Москаль та хитра баба» [63, 271] служивий хоче, щоб баба на квартирі зварила йому вареників, але не відає як їх називати. То ж пояснюючи каже на них «триугольники», а коли баба каже «не знаю», то ще й дає рецепт: «Возьме мукосій, та муки насій, посля води росколоти, і посля возьмі дерева і роскачай, і возьмі ножа, і на штиреугольники поріж, а после сира подложи, і зроби-но триугольники, і вкинь в воду, заваре, і посля назад їх викинь, і масла підложи, – то і триугольники будуть».

До сьогодні мовні відмінності виступають однією із причин висміювання іноземця. При цьому в сучасному анекдоті воно може мати як побутовий характер (коли росіяни на кордоні здивовано читають український напис «Нехай щастить» як «Не...уй шастать»), так і обростати гострим соціально-політичним змістом. Яскравим прикладом останнього є анекдот-реакція на зверхнє ставлення до української мови, що має сюжет схожий до етимологічної легенди. Господь наказує мавпам перетворитися на людей. Одні голяться, будують житла, освоюють господарство, а інші так і лишаються мавпами в лісі жити. На запитання Бога як посміли вони послухатися його волі, вони відповідають: «А мы по-украински не понимаем».

Узагалі стосунки москаля з Богом у легендах та казках українців завжди непрості. Господа та святого Петра москаль часто намагається обдурити, сам від того страждаючи. Представившись Мудрецем та Хитруном вони беруть москаля з собою на заробітки. В дорозі той з'їдає бараняче серце, не послухавшись прохання Бога лишити цю частину тіла їм. Коли ж у москаля запитують про серце, то він відказує, що його просто не було: «Ох, братове, 25 років прослужив у полку, багато перерізавав там за цей час і биків, і овець, і всі вони були з серцем; а ось тут на тобі! – у сьогоднішнього барана не виявилось серця: баран – і без серця!» [12; 148]. Надалі затятість брехуна проявляється, коли він зі своїми супутниками втрюх переходять через річку. Мудрець та Хитрун йдуть собі водою, неначе суходолом, а москаль за ними, та не зізнається, що зробив: «Ти з'їв серце? – Йй-Богу, ні!» – каже солдат, майже захлинаючись. Так солдат і втопився б, не зізнавшись, якби Мудрець не взяв його за руку і не вивів на берег». Ситуація змінюється, коли москалеві стає вигідно зізнатися у своєму вчинкові, бо той, хто з'їв серце має отримати дві з чотирьох частин грошей. Завершується легенда тим, що москаль, знову не послухавшись Бога, втрачає всі здобуті гроші.

В іншій легенді москалі взагалі побили святого Петра, бо прийшовши з холоднечі до трактової корчми, стали зганяти його з печі. «А от Петру дуже не хотілося залишати тепленьке місце й сірячину, і він не послухався й почав

було сперечатися. Як розгнівалися москалі, як почали стусати Петра кулаками, а тоді як стягли його на землю та як стали лушити по-своєму, то Петро ледве підвівся на ноги» [12; 150]. За те Господь їх так покарав: «щоразу, як москалям треба буде виступати в похід, буде надворі моква, холоднеча, мороз, хуртовина».

Простакувате, а подекуди зневажливе ставлення москалів до Господа часто трансформується у таке ж відношення до церкви, релігії, а звідси й ще ширше – традицій, які в українців відігравали визначальну світоглядну роль. Засудження цього невігластва яскраво помітне у традиційних анекдотах, де воно подається останнім авторським коментарем. «Питається руський батька: А когда, батя, тот вечер будет, што ні с лавкі слезть, ні на лавку влезть? А він як обжерся на Свят-вечір куті, та й досі згадує». Або «Прийшов руський у церкву, купує свічку: – По чому свічка? – П'ятак. – Пастаїш, пастаїш да і за трі капейкі аддаш. Йому все одно, шо на базарі» [30; 115]. Схоже і в сучасному анекдоті москаль тікає з української хати на Різдво, бо на «Христос народився» йому відповідають «Славимо його!». А він думає, що то його спіймати хочуть. Тікає офіцер і з обіду одного дяка, бо перед тим на такому ж обіді після того, як принесли печеню і фрази дяка «Дай ще до печені огерків», його добряче відлупцювали. Так і не зрозумів москаль у чому була справа, втікаючи відказував: «А я уже знаю ваши угурци». Справа ж була в тім, що його вперше вирішили провчити після поведінки в костьолі, де він раніше ніколи не бував: «...тільки перейшов через порог, став і молитися Богу, но ще орган не грав. Але вже став ксьондз на сумму і зачав органистий грати. А той офіцер давай танцювати і ніхто йому нічого не каже» («Як угостив ксенз офіцера» [30; 173]). В анекдоті «Росіяни замовляють Євангеліє від гурту» [30; 71] чотири чоловіки купують в церкву святе письмо. На перший тиждень читав піп від Іоана, на другий – від Марка, на третій – від Луки, а далі – від Матвія. Тут один із москалів, якого Семеном звали, прибігає роздратований до попа і питає: «Хіба ж ми, батюшка, не однакові гроші платили? Од тих читаєте, а од мене нема».

Показове в українському світогляді ставлення до церкви москалями зображено у анекдоті «Наш бог і московський бог» [30; 54]. Обираючи нового попа вони керуються досить дивним принципом. «Умер у москалів піп, вони й міркують собі, кого б їм настановити попом. І нарадилися вони настановити такого москаля, що був на Дінщині: він хоч і читати не тямє, так за теж добре там навчився грати на карти». На службі ж першим ділом новий піп каже глядіти, щоб «не було ни хахла, ни пів-хахла, ни чверть-хахла». Тоді піп виносить книгу та питає чи можуть прихожани її читати. Коли ж вони відповідають, що ні, заносить її назад, а бере іншу, яку москалі також читати не можуть. Втретє виносить піп карти і чує, що цю читати трохи можуть. Тоді він каже: «Так давайте ж читати її. Отсе шостака, а отсе сьомака. Шостаку б'є сьомака, а сьомаку – восьмака...». Півчі в цей час на питання попа «Що ви робили, як не було ни неба, ни землі?» зтягують «Ми городили плетні!». Так і в оповіданні «Старовірський піп» [30; 82] на читання москалем Євангелія «Колись ни було ни неба, ни землі, тіко стаяв собі плетінь на воді», хохол обзивається «Куди ж коляки вбивали, як його городили?! Хіба може тобі в потилицю?».

І справді, москалі часто не сприймаються як творіння Господні. «Господи милостивий, а ми люди твої, чїї ж то москалі?», – бідкається здивована жінка у відомій оповіді. І скільки їй чоловік не відказує, що такі ж Божі, як і вони, а вона все не вірить та перепитує. У оповіданні «Московська громада» [30; 84] піп взагалі краде лоша, а коли воно на службі на словах «уроди, Боже, жито, пшеницу и овес» починає ржати, то каже: «Слушайте, добрые люди, дева озвалась!». Коли ж священнику випадково з кадила в лапоть падає вугіль, і він починає качаючись підлогою «дригати» ногами, прихожани повторюють за ним. З того розповідають, що служба хороша була: «Как же не хорошая... Было нынче святое подрыгание!».

Не боїться москаль і прикриватися традиційними звичаями заради власної вигоди. У оповіданні «Москальське віншування» двоє кацапів побачили в однієї господині сало в комині. Один пішов до хати, інший

лишився в снігах, щоб те сало вкрасти. Зайшовши, москаль питає в господині, як у вас віншують. Вона йому і розповідає все як за традицією має бути: «Віншую вас тими святами, Рождеством Христовим, щобисьте щасливо спровадили, до нового року дочикали, від нового року до Богоявлення, від Богоявлення до Воскресення, від Воскресення до сто літ вам Памбі зазначив життя й вік – дай, боже, здоровля». Москаль те все вислухує, та й каже «в нас так»: «Христос народився, на гору покотился, строп дере, сало бере, бери, бери, не бойся!». А «Москаль-безбожник» [30; 202] навіть отримує в попа прощення за свої злочини, бо той нічого злочинного в його діях до пори до часу не бачить – шапку зняв коло святого отця Миколая, вепра з гороху батюшки вигнав, вовків від дому батюшки відігнав. Згодом тільки піп бачить, що шапка його зникла, а дома хутра вкрадено і кусок свинини з гороху.

Іноді зневажливе ставлення росіян до релігії і традиції пояснюється не лише їх невіглаством, а і природними рисами характеру, розгульним способом життя. Задумали москалі церкву побудувати («Московська громада»), та не знали, який престол вигадати: « – Пушай будет Причиста – Да, Причиста надо коло нее ходить чисто, а нам некогда – Пушай будет престол Покрова – Да, Покрова! Надо коло нее ходить, да все покрывать, а нам некогда».

В оповіданні «Ікона масляна» [30; 117] «загуляли руські на Масляну та так-то, шо і у піст увалились, та вже аж на третім, чи шо, тижні оханулись». Москалі лінівi, неохочі до праці лежебоки (недивно, що спосіб їх заробітку – то найчастіше обман простих людей). Через свої слабкості москаль ладен навіть опинитися у пеклі. Так, у одному з варіантів відомої казки про москаля і смерть [30; 131], коли Бог виганяє його з неба за знущання над кістлявою, він відправляється спочатку в рай. Та дізнавшись, що ні «водки», ні трубки там немає, робить висновок «Ну, здесь худо жить!». У пеклі він отримує ствердну відповідь і вирішує: «Здесь хорошо жить – тут я останусь». Згодом він виганяє з пекла навіть чортів і лишається сам жити в пеклі.

Якщо українці у етимологічних легендах пов'язані з хлібом, що вказує на їхню землеробську працьовиту вдачу, то москалі постають з глини. Вони можуть не знати, що таке серп і здатні лише на примітивну роботу – одному Бог нарікає «вік хліб робити», а іншому «тіко лапті плести» [30; 102]. Коли ж собака підняла ногу, на глиняні груди фігурки москаля, то стала глина на пузо збігати – «оттого москалі стали пузаті» [30; 101]. Одне з оповідань («Виля», [30; 184]) розповідає, що і з цим інструментом москалі незнайомі: «от раз забилися хахол з руським. Так руський хахла дрючком ударив, а хахол руського вилами так операців, що аж рубіжі понабігали на спині. Він прийшов у свою Русею і показує руським: Вот как хахли хітро б'ються: раз ударив, а два рубіжа набігло! І кацапня, сказано тобі, дивується та не йме віри».

Не знають москалі й чим кавуни від кабачків відрізняються, бо побачивши як козаки кавуни їдять – і собі захотіли спробувати («Кавуни», [30; 187]). Але пішли красти вдень в одного чоловіка кабачки. Наїлися добряче, але наступного разу отримали від чоловіка ціпом по спині, Та й тут згоди не дійшли, що це сталося: «З чим ето мужик гнався? А другий замість його й каже: З цепом! А третій: Кой чорт – цеп! Воно таке як молотіло! А той, що вдарив по спині: Да почом ти знаєш, што молотіло, може ж і сеп, бо як сепнув, так і досі в спині сепает». «Дядя Семьон» [30; 186], що має знати багато, бо «по дорогах пробивал», заходить ще далі – називає їжака «якщо не ведмедюшка молодой, так голуб дікой!», а рака – «якщо не швець, так портной, бо в його ножиці є й щетинка!».

Брехливість у москаля також вроджена, бо ж проявляється не лише в ситуаціях, коли йому вигідна, але і в необов'язкових ситуаціях. «Розхвалився кацап перед мужиком своїми церквами та й каже: «Е, брат, яка у нас церков большая! А дзвін такий, що й хата поміститься; а як задзвонять, то за п'ядесят верст чутно!» [30; 167]. Хваляться москалі один поперед одним і в оповіданні «Хвастуни» [30; 184]. Один каже, що б зміг триста чоловік забити, інший – що двісті, а третій, що хворий – сто. Але як двоє лише до них

підходять – так і тікають. Не завжди язик стає москалеві у пригоді. Бо часто їх балакучість, що допомагає голови іншим морочити, самих підводить. «Руські язикаті люди» [30; 183], через свою ліню не зробили як належить роботу та й стали сховалися від господаря. Він же тільки одного побачив і пригрозив його петлею з даху клуні стягнути. «Крути, Ванька голово, щоб не закинув петлюю», – тут же видає себе другий. «Е, так се і ти бо-тут?! Я думав, що оден, аж ви тутечки обидва, то-то й добре; третього хоч і нема, то лиха вже його година бери, я його не буду й шукати. А той що за ячменем: Дурак ти, що обізвался, сідел би, как я сіжу!».

Вихованням дітей москалі також не надто переймаються: «Сидить у руського дитина в колисці, а він люльку курить. От воно: Тятя, дай і міні! – Гріх, стерва! – А Ілюшка вон курить! – Ілюшка, слава Богу, сам уже і аганьку виб'єт, а ти што?» [30; 115].

Попри те, що в багатьох народних казках та легендах героями виступають москалі як солдати, в українському фольклорі ми практично завжди можемо ототожнювати соціальне з етнічним. У цьому ж «чій ж то москалі» сказано у зав'язці, що «діло було в старину, коли ще на селі ніколи не бачили солдатів». Москалю-солдату та просто руському властиві одні і ті ж риси характеру. У легенді «Звідки взялися» москалі святий Петро приходить до Бога зі словами «Коли вже є всі народи, сотвори ще і москаля» [63; 244]. У згадуваній вже легенді з побиттям москалями святого Петра розбишацька поведінка говорить про національну приналежність, а покарання їх Богом у вигляді вирушання у похід в погану погоду – вже про соціальну.

Навіть коли москаль чинить якусь добру справу, то робить він це не з добрим помислом, а випадково, шукаючи якусь вигоду для себе. Казка «Як москаль опира приборкав» одразу починається з негативної характеристики солдата, що «втік з війська і ховався по лісах»: «Али то було підчас жнив, і він взяв собі такий спосіб, як люди повиходять в поли, то він іде в сило, і доберися до хати, наїється, набери собі хліба – і втікає знов в ліс». Яму опира

москаль знаходить випадково, ховаючись від людей, що почали його ловити. Дізнавшись від нечисті спосіб лікування хвороб, москаль вирушає до села, щоб випробувати його. Лікує людей він не даром, а за велику винагороду: з того і «мав звітки жити до смерти» [63; 48-49].

В казці «Як москаль вмерлу закляту панну врятував» відставник одружується з багатою панною завдяки порадам баби [63; 52-53]. Цікаво, що в цій казці окрім пана, панни та панства, згадується також костьол, що є невласним для території Російської імперії. Можливо, тут відбулася заміна козака (як уже неіснуючого стану) на москаля (що також причетний до військової справи). Схожа ситуація і в казці з аналогічним сюжетом «Як москаль закляту панну врятував і з нею шлюб узяв» [63; 366]. Тут також присутній «костьол» та «пан», а образ москаля постає абсолютно позитивним – як виняток він прямо протилежний своїм «головним рисам», які зустрічаються в іншому фольклорному матеріалі. Так, в цій казці москаль постає покірним перед Божою волею: «Нічого! якось то Бог дасть», – неодноразово говорить він. Характерна кацапам жадібність змінюється на щедрість, бо «полумисок злота», що його служивий отримує щодня від пана, він роздає всякому, кого зустрічає по дорозі до костьолу, а останок висипає дідові, який і дає москалю вирішальні поради щодо виживання в церкві. Проте окрім поведінки цікавою у цій казці є і мова москаля: «Чи нима у кого ся наймити на роботу на кілька день?», «Ні, всю ніч проспав-им спокійни», «А що ж маю робити? Іду!». Солдат спілкується українською мовою і це не можна пояснити виключно передачею інформації україномовним оповідачем. Адже майже завжди там, де йдеться про москаля-росіянина, оповідач намагається якщо не передати російську мову цілковито, то принаймні вставляє характерні його носіям слова, вимову чи комбінації літер, звучання: «Ачіщі і жану маю!», «А што, брат, ловко?», «Етот, сукін син, каже, що у вас шість пальців, а я кажу, що п'ять».

Про це пише і дослідниця національної специфіки української народної казки Марина Демедюк: «У більшості казкових сюжетів для увиразнення

образу та для передачі мови персонажа оповідачі вживають російську лексику чи суржик» [39; 13]. В анекдоті «Як руські по-німецькі говорили» [30, 115] іноземна мова в їхньому виконанні зводиться до: «Хер-брат! – Хер-чаво? – Хер-падьом. – Хер-куда? – Хер-до дєвок. А батько лежить на печи та: Ах, сукини діти, а хер-плеті?». Мова москаля доволі часто маркується нецензурними висловами, які у схожих випадках українці намагаються уникати, або, принаймні, замінювати евфемізмами. Послуговуючись цими аргументами можна стверджувати, що в розглянутому випадку маємо справу з українцем, що просто повернувся з царської служби, тобто, москалем-солдатом, а не москалем-етнонімом.

Іноді росіянин-москаль все ж здатен на добру справу і послуговується при цьому розумом. Так, відставник на три роки позбавляє людей смерті у казці «Москаль Божим ад'ютантом» [63; 111-112]. Ставши посередником між нею та Богом, він посилає її гризти то «старі дуби» (замість старих людей), то «середні дуби», то «молоді корчі» (замість малих дітей). Проте робить він це спершу для себе, адже смерть приходить саме по нього. В іншій казці смерть уже допомагає москалю одружитися на гарній панні, бо той дав три рублі на її поховання («Як смерть вигубила розбійників і москаля одружила» [63; 518]).

Та насправді москаль добрий більше на словах та у власних очах. Так, «Один солдат став на квартиру та й умовляється з хазяйкою: «Ти мене, тьотушка, не гані: я челавек добрий!», – «Та знаю я, знаю! Усі ви, москалі, добрі! Аж нікуди!», – «Нет, тьотушка, не гані. Я не такой, как вот другіе прочіе, ілі как твой муж. Он как пріедет, так і начньот кричать да командовать: «Давай борщ, давай кашу, давай то, давай сьо». Я не люблю ентово! Мнє курица к обеду, да курица к ужину – вот і всьо. Ілі, как станете ложиться спать, твой муж наказивает: «Стелі мнє солому да стелі мнє солому!» А я – где хазяйка, там і я». Або: «А я, бабка, не вередлівий мнє одну курицу сваріш, другую іжжаріш, да ентіх штук несколько съпекьош, что на сковородке подпекаются, да маслічком подліваютса да вчетверо згортаються;

да єнтіх штук сорок, что... (показує, як підкидають вареники в мисці, коли мастять їх) ілі тридцять девять да побольше» [30; 60].

Загалом же образ москаля не просто негативний, а й навіть злочинний. Він легко готовий зарізати чоловіка через гроші («Як кацап хотів чоловіка зарізати» [63; 271]). При цьому жорстокість і цинізм проявляється в діалозі жінки кацапа з постраждалим, коли він проситься помолитися Богу перед смертю. «Та то легка смерть! Знаєш як то барана ріжуть? Сюда-туда», – каже він. У анекдоті «Перший і останній раз» [30; 167] яскраво контрастує схильність до насильства у кацапа та українця. Чоловік, що продав дещо на ярмарку повертався додому, рахуючи гроші. «Коли із лісу вискочив кацап із сокирою, набіг на того мужика, стяг із воза і повалив на землю, насів на його, а далі хреститься і каже: Господи, помоги дев'яносто девятого! А той чоловік тім часом вивернувся, ухопив сокиру та й каже: Господи, поможи першого і посліднього, – і убив кацапа».

Бути ж обдуреним москалем випадає дуже багатьом: і простому мужику, і попові, і королівні, що не може відгадати його загадок, і самому чортові, і смерті навіть. При чому обдурення це переважно через злочинну крадіжку. І люблять москалі пожитися саме на наших співвітчизниках, про що свідчить оповідання «Старий Максимець» [30; 175]: «На той час де не взялися шахраї, їх багато у Москві – та такі, бач, митці, що й ее приведи Мати Божа! Рознюхали зараз наших земляків, що і як, і відкіль, та тут же і вгадали, що і пожитися можна». Попри всю пильність Максима, про якого люди казали, що його «не обманиш», викрали у нього скриньку з грошима. «Мудрий офіцер» [30; 188] залишає в дурнях чоловіка: «ну, казав, сякий-такий, що мудрий, аж він і мудрий: насеред болота покинув, хату спалив, сто рублів гроший узяв, і бога, й коня!». Як і в більшості випадків з москалями, чоловік страждає ні за що – за свою доброту, бо погодився спочатку москаля через болоту перевезти, а згодом жінка його на ніч пускає. Підтверджується те, що з москалем, дійсно, не варто мати справу за жодних обставин.

Хитро глузує москаль над попом у казці «Як москаль попа обібрав», лишивши того в неоплачених речах серед лавки, а сам забравши його одяг. Мусив піп по рясу та шапку додому посилати [63; 135-136]. Схожим чином обкрадає москаль і чумака («Москаль і чумак» [30; 124]). Помітив він, що чумак має гроші за продаж волів та й пристав до нього з розмовою: «А що мой братуха ще живьот? Чумак питає: Який? – Гу, не знаєш! Отець-Василій! – каже москаль. – Та ще помаленьку – Ну, а как його жена, діти? – Нічого, дякувать Бога! – каже чумак. – Івась уже швидко попом буде. Москаль і каже: Бач! А як я йшов у військо, він ще малий був, а тепер уже швидко попом буде». І так почав із ним «теревені править», а потім попросив і гостинця братові передати. Повів його по лавках та й завів у ризницю. Там вдягнув його «зовсім так, як піп убираєцця на служеніє», а потім і порадив пакунок із грішми покласти, щоб не заважав. Тільки чоловік це зробив, вхопив він ті гроші і втік. Чоловік же поки лишив ті дорогі ризи та роздягнувся – то тільки москаля і видно було.

Дурять москалі чумаків і в казці «Москаль-рибалка» [30; 125]. Це при тому, що «чумаки уже народ ходячі, із краю в край снує, а й то москаль прокляти наглулумився». Поки один кацап розповідає як він рибу на долото ловить («Ми как билі в Пітере, так там на Неве да в море часто так ловілі рибу...»), то інші добро з возів вже й позабирали. «Як москалі з попа чоботи зняли» зустрічається «два москалі, і оба – злодії» [63; 136]. Сперечаючись, хто з них кращий у своїй справі, вирішують у попа чоботи вкрати. Та не так, щоб той спав, а коли йде. Починають москалі при попові сперечатися за пальці на ногах – один каже, що їх п'ять, а інший стверджує – шість. Так піп знімає чоботи і віддає їх москалям, щоб продемонструвати свої ноги.

Часто жертвою москаля стають прості українці, що за своєю природною простотою не здогадуються про його наміри. В оповіданні «Хитрий москаль» [30; 86] чоловік пристає на пропозицію москаля по черзі нести один одного, бо разом вже притомилися з Дону йти. Виміром же тривалості такого носіння має стати проспівана пісня. «Хахол сів на москаля

та й сразу і проспівав пісню: «Сів козак над водою і дивиця в воду...» Тоді і зліз з москаля. Москаль сів на хохла; хахол його повіз, а він і заспівав пісню: «Ой, батюшка! Вай льолі, вай льошінькі. Ой, матушка! Вай льолі, вай льошінькі. Ой, братушкі! Вай льолі, вай льошінькі». А хахол все визе. Віз, віз, а він все співа. Розсердивсь хахол та й каже: «Чи ти скоро проспіваш пісню? У тебе до лихої години родичів, та й все будеш: Ой, вай льолі-льошінька...». Вдруге ж попався хохол, як із москалем їжу ділили, бо запропонував обом брати і тягти – хліб руками, а ковбасу зубами. Та москаль тільки вніс свої «правки»: «Харашо, тільки я буду прежде кричать: тяні, а патом і ти будеш кричать то же самое, тада і будем тянуть оба сразу». Хліб увесь майже москалю дістався, бо «руку дальше під спідку підклав». А як хохол при поділі ковбаси після москаля «тягни» крикнув, то і ковбаса вся від нього втекла, бо москаль вже встиг натягнути: «Зачім еше тянуть: я уже витянул».

У казці «Як москалі в дядька з рук волів викрали» [63; 536] один із крадіїв відв'язує та ховає тварин, а інший прив'язується замість них сам. Коли ж розгублений чоловік запитує у останнього що сталося, той каже: «Я з твоїх волів зробився!». Чоловік не вірить, але москаль йде з ним, а в хліву лягає коло ясел і каже давати сіна. Господар мусив москалеві ще двадцять рублів дати, аби той відчепився. Таким чином москалі двічі обдурюють чоловіка.

Схоже обдурює бідного Хому москаль у казці «Москаль-шкапа» [30; 128]. Дарма тільки чотири карбованці заплатив – як побачив, хто в нього на поводі йде, то й втік, бо подумав, що то перевертень. Може москаль і в такого ж злодія як він сам гроші видурити. Почув, що крадія волів Семеном звати, та й каже: «А як ся маєш, Семене? А я тебе бачив!» («Як москаль злодія перехитрував» [63; 557]). Той же злякався та гроші за вола між двома поділив. Коли ж запитав згодом де москаль його бачив, то почув у відповідь «А мижи ногами!». Вдає, що знає москаль чоловіка і в оповіданні «Чоловік з маслом та москалі» [30; 121]. Розпитує його за родичів, а потім каже, що

мусить його до армії забирати, якщо він виміри палицею пройде. Поки чоловік встає з масла, яке так охороняв, інший москаль те масло краде. Селянин же замість гостинців дітям та дружині повертається додому ні з чим: «Та то сучого сина москва: приходили люди зранку – було , приходили у обід – не продав і не показував – ціле було, а вони, сучого сина москалі, надійшли пообіди – і масла не стало: хто його зна, де й ділось».

Проте найбільшою звитягою москаля є, звісно, обман жида. У оповіданні «Москаль-шахрай» жид кілька разів купує одну і ту ж річ. «Бо то москаль прийшов до жида. І дивиться: на горі шкура лежить. І прийшов до нього вночі, вкрав тую шкуру, і каже до него: «Мошку, відчини! На-тобі шкіру, но дай рубля». І той єму дав рубля, а шкіру викинув на гору. А москаль каже: «Не замикай, бо я знов принесу». І той як зачав тую шкіру їдну носити, то він двадцять п'ять рублів взяв» [63; 247].

Але зустрічаються часом і москалі нерозумні, вайлуваті та прості. Їх дії та умовиводи часто кардинально протилежні діям та умовиводам «москаля хитрого». Вони навіть будуються на тому ж прийомі. Так, у оповіді «Органистий та москаль» він тричі носить в річку кидати трьох різних ксьондзів, бо думає, що то один і той же [63; 145-146]. А занісши останнього скидає ще й «старшого ксьондза», що в цей час над водою прийшов молитися. Після того москаль отримує у органистого цілковий, обіцяний за одного ксьондза. Цікаво, що озиваючись вартовим на «Хто їде?», москаль відказує «Чорт ксьондза несьот!». Знову ж таки відбувається певне ототожнення москаля з нечистим, про що ми вже згадували вище.

У анекдоті «Москалі і сахар» [30; 43], продавши вдало гречку, двоє кацапів вирішили поласувати та прикупити цукру. Але через свою жадібність дали в бакалії лише дві копійки, отримавши за те зовсім невеликий шматок. Коли ж вони стали казати купцеві, що то мало, він дав їм лойову свічку. Вийхали москалі вже за місто, та й почали ласувати кусаючи ту свічку: «А што, брат, ловко? – Ловко то, брат, ловко, да в середіне вірьовка. А той тоді: Іш ти, – везде, брат, абманство». «Ванька-бивалий» [30; 81] з братами

вирішили заробити, сіючи сіль. Чекали спочатку дощу, щоб зійшла, а як і він не допоміг, то звинуватили звіра, бо знайшли ведмежу нору. Опустили Ваньку за ногу в ту нору, а витягли вже без голови. Та ніяк брати не могли пригадати, була в нього голова до того, чи так він і жив. Аж тільки жінка розставляє всі крапки над «і», коли в неї запитують «била лі у Ваньки галава?»: «А хто єво знаєт, не помню. Ах, постойте: йон, как щі хлебал, то бородою завжди ківал, знать, галава у няво била».

Все той же Ванька-бувалий фігурує і в анекдоті «Москалі і церква» [30; 82]. Там москалі вирішують церкву перевезти, користуючись його порадою насипати гороху, а вона вже «по горошку папалзьот». Не вийшло з того нічого путнього, але москалі того не зрозуміли: «Та як потягнуть разом, а лапті по горохові: тир, тир!.. та аж до церкви всі і приповзуть, а вони раді і кричать: Ага, подтягнули! Тоді ще отходять от церкви і знов всі разом тягнуть, то уп'ять по горохові приповзуть до церкви. Водились-водидись, а толку нима, і Ванька-бувалий ніяк ни догадаїця, отчого церква з міста ни рушаїця». Купуючи «ружжо» москалі обдурюють самі себе: «Що, – каже, – за його? – Три рублі, – каже. Той виймає три рублі і дає, а другі й кажуть: «Як ти даєш три рублі, то й я даю три рублі. І кожний почав платити по три рублі за те ружжо». Та ж ситуація повторилася з порохам та дробом. Коли ж вийшли в степ та побачили дровху, то кожен почав сипати в те ружжо по жмені пороху та по жмені дробу, а стріляти одинадцять чоловіків приладналося. Дванадцятому ж місця не вистачило, то ж він сказав, що закріє дуло, як йому стріляти не дадуть. «І заквив дуло рукою. Почали спорить, а далі таки вистрелили і вбили того, що затикав дуло, а тих поглушило та поранило, бо дуло розірвало» («Москалі стріляють [30; 44]).

Сюжет із рушницею зустрічається і в оповіданні «Как москали хохлов образывали» [30; 78]. Тут він постає лише одним із елементів їх поїзди в Малоросію. Спочатку ж, прибувши, москалі лягають спати коло лісу, та бояться всі лягти крайнім. То ж лісник-хохол за рубль погоджується їх так покласти, щоб крайнього не було: «Тогда хахол нашел муравьиное гнездо,

разгорнул его и положил всех москалей головами в гнездо-кружком так, что между ними не оказалось ни одного крайнего. Глядите-же, – говорит хахол, – якщо будуть кусать маленькие вовкы, то мовчить, а коли хто крикне, то приближать велики и плохо вам буде!». Далі, купивши в того ж лісника рушницю за три рублі з кожного, почали вони горобця цілити. Одному ж до зброї місця прилаштуватися не вистачило, то йому й «порадили»: «Ты, Ванюха, не сердчай, что взятся негде, лучше послушай, что я тебе скажу: мы будем стрелять, а ты смотри в дыру, скоро ли огонь покажется, тогда и нам скажешь». Коли ж «Ванюху» вбивають, москалі просять його вставати та «не сердчать», а як і це не допомагає, то йдуть собі, кажучи «ну да он отсердится и нас догонит». Далі знаходять москалі серп, та й починають сперечатися, що воно таке.

Доволі символічно, що в уяві українця-хлібороба кацапи є лінивими і погано знайомі зі знаряддями праці. Намагаючись переправитись через річку, натягують москалі вербу, за яку один із них тримається. Та дерево закидає бідолаху на середину ріки і той потопає. Майже всіх інших настигає та ж доля, коли вони «позв'язувані лапоть до лаптю» переправляються на частині зламаного дерева. Тонуть москалі зі зв'язаними ногами, а старший ходить по берегу та пишається «Вот как ребяташки плывут! Еще и лапотки просушивают!» (в оповіданні «Заморские цветы» [30; 81] постає схожий епізод: переправа через річку, коли Ванька кричить потонулим москалям: «Что вы, с..., делаете? Що й не переїхали, а лапоткі началі уже сушіть!»). Закінчується оповідання досить показово – бачить хахол, що москалі потонули, та й пояснює те старшому, який лишився: «Йдь же ты, пане-брате, додому, помяни своїх товаришив, та никому и не хвались, де ты був. А образовуваты хахлив закажы и онукам своїм не йздыты, бо и без вас люди образували».

Отже, ми бачимо, що українець в народній прозі постає людяним і не злобливим. Він не знущається, не кепкує з москаля, що неодмінно робив би той. А навпаки наказує не розповідати про свою дурість та їхати собі з Богом

додому. Розуміє москаль, що не сила йому з москалем тягатися і в оповіданні «Хохол і москаль» [30; 83]. Тут також прикметно те, що саме кацап відправляється на заробітки в Україну: «У Росії один москаль дожився до того, що уже нічого було їсти, пішов він на заробітки в наші хахляцькі сторони, де москалям часто случайця легко гроші заробляти...». По дорозі він зустрічає хохла, який так пояснює свій шлях: «йду в Росію: у мене гроший багато, а ума мало, так я іду ума набираю у вас в Росії». Так вже «очіпився рип'яхом» москаль до хохла, а вночі, коли лягли спати на постоялому дворі, задумав його обікрасти, бо той свої сумки з грошима на цвяхи в кімнаті повісив. Та хохол тільки вдавав сон. Москаль же ті сумки ніяк знайти не міг, хоч при світлі бачив: «А хахол собі на умі, як тільки світло потушуть, він зніме гроші, а як дворник устав світити, то він упять потихеньку повісив. Дивиця москаль, що гроші там же висять, а хахол спить. Дворник вийшов на улицу, подивився – нікого нима, увійшов у хату і ліг, а світло погасив. Хахол січас же упять гроші познімав і поховав під себе. Москаль упять став шукати гроший, шарив, шарив – ни, нима. Так він бився, бився: три рази хазяїна будив і всі три рази гроши висіли на стіни, а найти – не найшов». Закінчується все також повчально, коли на ранок москаль відмовляється далі з хохлом подорожувати: «Знаєш, что, хахол, не приходится мне ітти с тобою. Ти іди своєю дорогою, а я своєю пойду, я вижу, что у тебя ума боліє, нежелі у меня».

Виходить хохол переможцем і в іншому оповіданні про мандри з москалем («О хахле и москале» [30; 86]). Знайшли подорожні паляницю, та на двох мало було її, то москаль запропонував її тому з'їсти, кому кращий сон наснитися. Хохол погодився, а поки москаль спав – з'їв хлібину. Прокинувшись, москаль розповів: «Ах, брат, мне снилось, что прилетело до меня два ангела, да как взяли меня на крылышки, да понесли меня аж до Бога, а Боженька дал мне золотую постель, а я на ней спал». Хохол же відповідає, що бачив як його ангели забрали, чекав чекам, подумав, що вже не повернеться, та й з'їв ту паляницю.

Лісник-українець у оповіданні «Як лісник морочив дванадцятьох руських» [30; 180] легко уникає смерті від рук москалів. Спочатку він вчить їх варити куліш, водячи хороводи навколо казана. Далі примушує ночувати на дереві, забравши драбину. Москалі, вирішивши спускатися один по одному, падають, бо останній, що тримав гілку вирішив «вот погоді, братець, руки поплюю, а то так не вдержу!». Врешті-решт москалі самі стрибають всі в ополонку, бо лісник розповідає, що дістав з неї ситець та хустки, які насправді просто його жінка підставала.

Спійманий в московській церкві хохол напаскудив у кутузці, куди його запроторили. Наступного ж дня почав москалям розповідати, що наш Бог та московський почали битися: «Та наш Бог як звизне вашого – так ваш й впорався. А ті тоді: Наш Бог, наше й г...о! Та давай собі тім'я мазать. Так тим ото вони вистригають собі на тім'ї гуменце» [30; 55]. «Об'ївшийся солдат» [30; 67], що квартирує в українського селянина, запитує того «что у вас делают бику, корда тот об'єства?». Селянин же, розуміючи в чому справа, каже, що добре батогом це можна прогнати. «Нельзя лі, хозяїн, і мене так сделать?». «Узяв селянин батіг, вийшли на двір, тоді давай чистити москаля по жижках так, що той аж підскакує. Як же вже москальові дойняло добре, то він тоді: – Хозяїн, ти не бей, а только помахивай, я и сам буду бегать!». Дід-хохол, якого зустрічають москалі в пошуках художника ікони, вирізає її їм з льоду, вони ж на ночівлі ставлять ту на піч [30; 117].

Руський може відправитися на косовицю з двома косами, бо «одна утомится, я другую возьму», та собачкою, бо «будет кому косточки збирать». Повертається ж він вже в іншому настрою, ледве ноги волочачи. На питання «Де був?» відповідає «Да косіл, чорт меня носіл», а «Де собачка?» – «Да з'єл» [30; 118]. У казці «Москаль-товкач» [30; 119] чоловік із дружиною розігрують виставу. Дружина запрошує набридливого солдата додому, як чоловіка немає. Коли ж чоловік «несподівано» повертається, то лізе попаритись на піч, де ховається москаль. Він, бідолашний, мусить аж до комина притулятися та всі печі собі обпикати. Як же викрив його селянин, то

примусив ще й мішок проса потовкти. А сам стояв із батогом та підганяв його, як той зупинявся: «Як на чужу жінку, то й ласий, а хазяїнові одробить, то й нема!».

У згадуваній вже легенді «Звідки москалі взялися» наголошується на найбільш незвичному для демократичного українця явищі – авторитаризмі. Коли Бог на прохання Петра до всіх народів створює ще й москаля, той вискакує з-під піднятого святим камінчика і хапає його за бороду: «А ти звідки, старий? Маєш пашпорт чи нима?». Паспорта у Петра немає і москаль чіпляється вести його в поліцію. І той «мусів му щось дати на горівку, – щоб відчипитися від москаля» [63; 244]. Завершується легенда словами, що відображають свободолюбивий характер українця: «От з тої пори і москалі чіпляються до таких людей, що вони пашпортів не мають. А до того часу ніхто і не знав, що то пашпорт! Де хто хтів, там ішов, і нікого не питався чи можна де іти».

У казці «Як москаль царя чесноти вчив» [63; 507] самодержець, перебравшись у простого солдата, зустрічає іншого москаля, що пропонує йому обікрасти якогось купця: «Хадьом де до якого купця за грішми». А цар каже: «На що нам ходити до купця? от ходім лутше до цара та в цара вкрадем». А той его хлоп в морду! І каже: «А! нас цар одягає і кормит, – ти будеш в него красти?!». У казці зі схожим сюжетом «Про того царя, що ходив із москалем красти» [30; 172] солдат підслуховує розмову генералів, що хочуть отруїти самодержавця за чаєм, і попереджає його.

Царської ласки заслужує служивий і в казці «Як москаль розбишак побив і тим царя від смерти врятував» [63; 506]. Тут уже самодержавець розщедрюється і дарує своєму рятівникові генеральський чин. Така ініціація також є досить показовою для москаля, адже полягає вона не так в певному родинному, моральному чи матеріальному переході в інший стан, як у службовому – просуванні по ієрархічній драбині. Все, що належить цареві – також сакральне і непорушне. Цінність цих речей часто гіперболізована і надумана. Так у народному оповіданні «Салдатський гвинтик»

простежується цей процес: «Стояв солдат у баби на квартирі; дали йому рушницю, бо вже так водиться, москаль не буває без рушниці; чистить він ту рушницю і загубив маленького гвинтика. Курка греблась там у смітті і з'їла того гвинтика, а москаль як побачив, вхопив ножа і зараз же розрізав курку і вийняв того гвинта. А хазяйка й питає його: «Шо це ти, москалю, робиш? Нащо ти курку зарізав? – «Е, – каже, казьонна вещь дорожча от твоєї курки» [59; 85]

Москаль і сам ототожнює себе з владою, йому хочеться віддавати накази, контролювати перебіг подій навіть тоді, коли це просто неможливо. Так, москаль, квартируючи у баби, за рубля купує в неї кашель. Але такий гешефт, звісно, ні до чого не призводить: «Хочеться після того бабі кашляти, але москаль не каже! Досить, і затикала писок собі, а таки не витримала: мусіла кашляти» [63; 243]. Українці більш індивідуальні та самодостатні, тоді як москалі прагнуть злитися з іншими, бути в масі одним цілим. «Што ти, батька, од Матвея-то читаєш, ти читай од обчества», – кажуть вони, зачувши один із розділів Євангелії («Руські і Євангеліє» [30; 71]).

Про небажаність змішаних шлюбів із москалями оповідає легенда, що практично ідентична легенді «Чому вихрестам немає дороги на небо». Йдеться про те, що дітей від змішаних шлюбів українці вважають не людьми, а перевертнями. «Коли ми з'явимося на цей світ, говорить легенда, записана в м. Куп'янську, – то за «москалів» буде святитель Микола, а за нас (українців) – Юрій. І ось, коли йтиме «москаль», Микола скаже: «Мій!», – і візьме собі; а коли йтиме наш, то його візьме Юрій. Коли ж ітиме перевертень», Микола скаже: «Це – мій!». А Юрій собі скаже: «Ні, мій!» І почнуть вони сперечатися. А тоді вирішать: «Аніж нам через нього сперечатися, віддамо його краще чортам!». Та й проженуть перевертня в пекло» [12, 151].

Еволюцію образу москаля як ворожого українцям елементу зустрічаємо також у вітчизняному ліро-епосі – думах та історичних піснях. Тут він уже постає не стільки героєм-шахраєм, скільки переходить на позицію прямої

конфронтації з українцем. Цікаво, що його негативні характеристики при цьому увиразнюються, доповнюються та розвиваються у контексті політичної боротьби за незалежність.

Попри відверто негативну конотацію образу москаля, маємо зазначити, що фактор спільної з українцями віри все ж залишає його в рамках відносної гуманізованості принаймні протягом більшості часу («Зачепи москаля, а побачиш татарина»). Образ єврея такого шансу отримати не міг, а тому представник цього етносу і став, мабуть, найбільш ненависним героєм в українському (та й не тільки українському) фольклорі («Жида вбий – сорок гріхів з душі»). Контакт із ними сприймався переважно негативно («Не зачіпай жида, бо то велика огида»). Такий контакт вже сам по собі характеризував людину з гіршого боку. У казці «Іван та жид» [30; 24] поневіряння ледащого Іванка після повернення з війська описуються так: «От нанявся он у жида до винниці, бо що людяне, то не поїде до жида служити, але найде собі службу хоть у панов, хоть у хрестянина. От такий то бул тот Іванко, як всі рубарі жидовській».

Георгій Булашев у своїй праці «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях» пов'язує таке ненависне ставлення до єврея історичними умовами: «Ненормальні суспільно-історичні умови спричинилися, між іншим, до того, що на Україні було досить поширене уявлення про «жидів» як про таких, що позбавлені навіть душі, цієї найвищої й найголовнішої з ознак, яка відрізняє людину від тварини: «жид не вмирає, а здихає, бо в його не душа, а пара; у жида і собаки не душа, а пара» [12; 147]. З такою позицією дослідника можна сміливо посперечатися, адже схожі уявлення про євреїв існували та збереглися до сьогодні (нехай і в саркастично-іронічній формі) і в країнах з умовами «нормальними» чи, принаймні, «більш нормальними». Окрім того, на основі характерних цьому етносу рис виникають нові уявлення, чи то пак, міфи, як, наприклад, про те, що кожен єврей носить на шиї мішечок із золотом і мішечок зі сміттям (останній для того, щоб віддати грабіжнику замість першого). А українське

уявлення про спорідненість євреїв зі свинею («Чому жиди свинини не їдять» – див. нижче) абсолютно не суперечить англійському анекдоту: «Why don't Jews eat pork? – The Torah prohibits cannibalism». Тому ми все ж схильні вважати, що ворожий етноцентризм стосовно єврея викликаний насамперед його іновірством, а також специфікою роду діяльності (заняттям), що базувалася на лихварстві. Цей другий фактор підтверджує і етнограф Олекса Воропай у праці «Звичаї нашого народу», оповідаючи про народну частину вертепу: «Негативне ставлення до жида-шинкаря та цигана-гандляря кінцями, на мій погляд, зовсім не свідчить про національну нетерпимість, а є лише реакцією на соціальні відносини» [18; 86].

«Природа неприйняття чужої віри викликана соціалізацією індивіда в громаді одновірців. Первинно ідеологічним обґрунтуванням єдності колективу виступав образ тотемного предка, який був причетним не лише до появи індивіда на світ, але й до соціального його народження в якості повноправного члена родової общини. Тому захист своєї віри, первинно тотему, виявився надзвичайно продуктивним чинником соціальної суб'єктності» [59; 59].

Підтвердження цьому знаходимо і в традиційному анекдоті «Жидівська віра» [30; 118]. «Присоглаша шинкар нашого, щоб той перейшов у їхню віру: – Та я, – каже, – не знаю, як з вашим рабаном і балакати. – А ти кажи: «Наш рабан, наверни мене на жидівську віру. – Добре, – каже. От пішли до рабана, той і каже: – На...в би я, навернув би я на жидівську віру». Те ж саме ставлення до іудаїзму спостерігаємо у сюжетах оповідань, де йдеться про спонукування до одруження українця з єврейкою, про яке йтиметься далі.

Ідентифікація жида не лише як іноземця, але й іновірця призводить до їх «вилучення» з Царства небесного та прислуговування самому чорту. Г. Булашев, зокрема, згадує таку легенду про єврея, що вихрестився незадовго до смерті: «От і пішов він до святого Петра, щоб той відімкнув йому рай. Глянув на вихреста Петро та й каже: «Не відімкну я тобі раю, тому що не прийшли ще до мене списки про тебе, що перейшов у християнську

віру; йди собі до Мойсея». Пішов вихрест до Мойсея. «Прийми мене, Мойсею, – каже, – до себе: я – твій». А Мойсей відповідає: «Ні, не прийму я тебе до себе, тому що ти вже викреслений з наших списків»... «То як же воно буде? – спитав вихрест. – «Було б раніше вихрещуватися!» – сказав Петро. – «Було б не вихрещуватися, – сказав Мойсей, – то й був би в мене!» І так бідолаха-вихрест не потрапив ні до Петра, ні до Мойсея, а й понині в чорта воду та дрова до пекла возить» [12; 151-152].

В оповіданні «Як жид і жидовка вознеслись на небо» [30; 205] хитрий коваль приходить до єврея під вікно з ліхтарем зі свічок і каже, представившись ангелом, що той піде щасливий на небо, якщо подарує ковалеві увесь борг. Шлях на небо лежить через комин: «Лізь у комин – там є воловід на шию, а я тя витягну до неба!». Коли ж єврей виконав ті «рекомендації», то «коваль тоді потягнув – та й вже по жиді: пустив доли комином труп». Те ж саме зробив коваль і з його дружиною, привласнивши собі весь їхній скарб. Жодного засудження такого злочинного вчинку коваля в оповіданні навіть не помітно.

Нормально сприймається і крадіжка грошей у жида («Тяжба жида з Іваном», «Жидок і хитрий наймит», «Жид та його кучер»). Таке ставлення до єврея у народній прозі зумовлене уявленнями, що вони самі кров християнську п'ють і люд християнський мучать (ще один стереотип, що іронічно побутує і в наш час: «Посещаемость футбольного матча Израиль-Украина резко упала с новостью, что в стадионных кафешках не будут продавать кровь християнских детей» [Додаток Д3]). А тому і немає в тому гріха у народній прозі, щоб жида ошукати чи вбити.

В оповіданні «Жидівський Бог» [63; 64] чоловік, що підглядав за євреями «на свята жидівські», бачить, як вони свого божка закликають: «от щось згори злізло, кудлате, грубе, таке ніби собака, ніби чоловік, і стало в сінях». Їжа ж їхня також викликає відразу, «бо то кажуть, що жиди не можуть ся обійти на ті свята без маці, щоби не була в ні християнська кров».

Аналізуючи образ єврея, варто відзначити його полярність – жид постає в народній прозі або надзвичайно розумним, або надзвичайно дурним. Дослідниця національної специфіки української казки М. Демедюк, зокрема, зазначає: «...в українських казках закріпилося двоїсте ставлення до представників єврейського народу. У низці сюжетів «жиди» виступають у ролі казкових шахраїв, викрадаючи у селянина подаровані Богом, Вітром чи святими чудесні предмети, продаючи неякісну горілку. У циклі про так званих «пошехонців» найчастіше образ дурня закріпився за особами єврейської національності» [39; 14].

Оповідання «Смілик умний, розумний» [30; 160] розпочинається словами «Жиди недавно стали дещо тямити, а наперед були дуже дурні», а закінчується «От які дурні були колись жиди». «Такі-то вони були розумні та швабрі» саркастично закінчується оповідання «Про трьох жидів і рушницю», де євреї дули в рушницю, бо вона не стріляла [30; 164]. У оповіданні «Пан Абрам і миші» [30; 31] єврей радіє смерті шкідників, які їли його пшеницю, байдуже, що погоріли разом із зерном: «То-то-то! Добре на них, на що, псяюхи, мою пшеницю псують!».

У казці «Жид і коза» [30; 51] мужик продає єврею козу, що «вовків ловить». А «Дурний жид» [30; 111] купує у чоловіка гарбуза, бо той називає їх «дрохвинні крашанки» і каже, що «це хоч сам сядь, хоть найми кого, так лоша вилупиться». Щоб швидше встигнути додому, єврей купує у хлопця солом'яні в оповіданні «Як жид лігав» [30; 209]. У казці «Жиди та мужик» [30; 159] єврейка дає чоловікові грошей, щоб заніс на одягу на той світ, бо її батько та мати, за його словами, там «обірвані; та усе воду возять, та пісок возять». Коли ж єврей повертається, то їде наздогнати шахрая і зустрічає того коло дерева. Він каже, що побачив, куди пішов шахрай. Тоді жид просить про послугу: « – Будь ласкав, дожени його – я коня свого дам – Е, не можна міні, треба дерева держати!.. Хіба подержить дерева, а я поїду. Як сів на того коня – поїхав, так жид держав, держав дерево...». Здогадався жид, що його ошукали, та все ж перед дружиною визнати свою поразку не захотів:

«Догнав, та як распитався, так і коня ще дав, щоб на їх там не возили». Сам жид возить свого кривдника, думаючи, що так його покарає.

У оповіданні «Кара» [30; 194] єврей «приходе знову до того ж чоловіки й каже: – Шознайся, коли хоч і верни гроші, бо їй-Богу настелю подушок і посажу тебе на сани! Мужик ніби не хоче та проситься: – Не сажай-бо! А жид: Ні, посажу, ще й на гору вивезу!». В результаті єврей ще й лишається задоволений, бо каже дружині: «Скази спасибі сьому чоловікові, що воно мене по пиці било, так я й сани спустило; а якби воно мене по пиці не било, то мене сани задавило!». Ту ж «кару» зустрічаємо в оповіданні «Про жида й наймита його Івана».

Рід занять єврея характерно окреслено у легенді «Доля народів»: «Коли Бог роздавав долю народови, прийшов жид до Бога. І кажи: – Ото фіглі! – кажи. – Но ти будеш із-зат фіглі жити! – кажи Бог. І так тепер жиди з-зат фіглі живуть» [30; 19]. Русин же за своє: «Ей, кажи, ото, ото робота!», бо, за вироком Бога, «лем з роботи жиє». В оповіданні «Про жидів» [30; 147] єврей каже панові, що йде на базар «розумом торгувать». «От пан поглузував з того жида та й поїхав собі далі...». Єврей же побачив у нього скриньку з грошима, а на базарі витяг з його кишені хустку «і пішов собі до панської повозки. Прийшов до панського кучера, показує йому панову хустку і каже: – «Цуєс: казав пан, сцоб ти дав скриньку з грошима, він коня купив, так казав, сцоб я за грішми збігав». Кучер, побачивши панську хустку, дума: Справді пан велів».

У оповіданні «Жидок і хитрий наймит» [30; 26] так описується спосіб заробітку добра з жидівської комірчини: «Та й передновок немало оскорбить: в осени, коли Бог гаразд уродить, то і байдуже, хто схоче оборве; витуманить і жид, колько схоче, у газди зерна: чоловік му за в пол дармо дає – жид-собака пряче в свої засіки – аж до передновку, тоді коли господарі свій хліб з'їдять, а купити нема за що, ідуть до жида, заставляють послідне, аби діти годувати; жид дає на весні, коли хліб подскочил в гору, а в осени, як ціна спаде, то і втрое возьме од господаря, та ще за пожду, що наросте од Юр'я до

Михайла, удре добре, а статки та маєтки лежать у жида: прийде зима, бере кожух, а закладає жидові сердяки та опанчі; придуть жнива, то заложить сокиру, а серп возьме».

Повсякчас намагається єврей зекономити на чужій праці. Іноді робить це навмисно, а іноді через свою природну натуру. В оповіданні «Бондар та коваль» [63; 248] у жида-бондара в жнива ламається інструмент. Коваль каже, що не може зараз зробити, бо жнива – немає в нього ні вугляра, ні помічника. Жид каже, що добре заплатить, а коваль погоджується за умови «як будеш дути міхом, молотом бити, то я буду робити». Коли ж робота уже зроблена і коваль просить плати, то жид таке йому відповідає: «Як то? Мошку – дуй! Мошку – куй! Мошку – горівки купи! Мошку – плати?! А най же тобі маму мордує! Возьми собі сокиру, коли ще хочеш плати!». В оповіданні «Лукаві косарі» [63; 249] єврей наймає косарів сіно косити. «Але жид думає: «Що би їм їсти зварити?» Пригадав собі, що горох найситніший, – наварив его і кличи їх їсти».

Самому ж працювати фізично євреєві невластиво, бо він того не вміє. Оповідання «Жид-кравець» [63; 161] розпочинається зі слів: «Був жид-кравець і був великий партачисько – не вмів нічого робити, тільки єдні кожухи і більш ніщ». Коли ж пан питає його, що він уміє робити, то той відповідає, що «ружні річі» і береться за либерію козаку. Результат роботи пана не влаштовує і він наказує жидові дати батогів. Зустрівши пана вдруге, єврей уже каже, що він кушнір, бо з того часу «той жид більше за кравця не обирався». «Нелюбов до праці і схильність до обману, це – два найбільш важливих недуга євреїв, які породжені історією», – пише Павло Чубинський у своїх «Трудах етнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край» [59; 64].

Таким чином, шинкарство можна сміливо назвати улюбленим і найбільш вдалим для єврея заняттям. У цій справі він може проявити всі свої таланти у зароблянні грошей. І робить це настільки майстерно, що й одразу не розпізнаєш його справжніх намірів. В оповіданні «Чиновник в шинку» [63;

249] єврей звертається до чиновника, що звалився і заснув у нього на лавці: «Слухайно-но, Ваше Благородіє! Будьте ласкаві, посуньтєся під лавці! Бо то, знаєтє, мужик честі не знає: щє наступить вам на копістку та зломит, а там під лавцьою будетє спати, як в перині, бо там і м'ягко, – жінка моя помий вилляла!». Послухався його чиновник, а вранці, коли прокинувся, «то подібний був до чорта, що з очерету виліз». Підступність єврея проявляється у своєрідній засторозі-повчанні: «Так то робит жидівська віра: поки є гроші, леститься псявіра. А як забрав гроші за трунок, то такий дає пошавунок. Коли гроші хто принесе, то єго на найвище місце піднесе. А як грошей немає, то під лавку пхає».

Часто лихварський характер мислення єврея переростає у надмірну жадібність, скнарство. Навіть другові йому є що пригадати, коли це буде вигідно. «Ми були, – повідать му жид, – добрі побратимові, або ти міні вчинив чкоду; вже вісім років я тобі зварив два яйця, а ти не заплатив; кидь був-їм тоги полодив під курку, та був-їм мав два кури...» («Як жид русина правотив» [30; 20]). Не хоче жид навіть на дві години позичити ксьондзові в неділю заставлену шубу, доки той сто дукатів йому не поверне («Давид-цар і Давид-лихвар» [63; 164]). У казці «Іван Швець та жиди» [30; 152] чоловік розповідає євреям, що набрав собі коней на дні озера. «Як Бога ждала жидова вечера, іще зарані насунула до річки з мішечками». Коли ж почав їх Іван зв'язувати та кидати у воду, то вони так і хотіли один поперед одного скочити: «Іванець, ой, Іванцю! Свидце кидай, будь ласкав, і жене, бо той, сейма, усіх коней позаганя. Ай, вей!». «Знаєтє, се вже така жидівська порода, що все байдуже, аби гроші», – йдеться у оповіданні «Жид та його кучер» [30; 52].

У легенді «Ісус Христос, св. Петро і жид» [30; 72] єврей через червінці позбавляється Божого благословення. Коли Христос лікує важкохвору доньку царя, то просить у винагороду небагато: «...не треба нам грошей, а дайте тому жидові дараб хліба у тайстру». Єврея такий розвиток подій не влаштовує, хоч до лікування він особливого відношення і не має: «Ой-йой,

люде, ци ви виділите таке чудо? Гроші дають, а он не хоче брати, не хочу я з такими людсьми ходити». Навіть коли Ісус рятує його від шибениці, єврей не відступає від свого: «А я не хочу с такими людсьми, сто grosі не люблять, дальсе зіти, ходити». Ця легенда цікава ще й тим, що в ній зустрічаємо єврея бідного, «у котрого не било лем єдна корова». Переважно ж євреї у народній прозі не просто заможні, а дуже багаті. В оповіданні «Як жид бороду позолотив» [30; 112] «...один жид так розбагатів, шо не зна вже, шо і вигадувать».

Цікаво, що жид ніколи не вступає у прямий конфлікт зі своїм опонентом, навіть коли впевнений у власній правоті. Це легко пояснити його боягузством, слабким фізичним розвитком. Відзначає це і П.Чубинський у своїх «Трудах»: «Боягуливі від природи, з відразою до крові, а відтак і до війни – з одного боку, керовані прагненням до збільшення племені Ізраїлю – з іншого боку, вони не могли підтримувати рекрутську повинність...» [59; 65].

У казці «Великорозумний Йосько з жидами на війні» усе жидівське військо стає жертвою незвичного супротивника. « – Ей, мірошники, закидайте собаки в хліві, бо жидівське військо йде. Мірошники закидали собаки в хліві, а один, бісів син, мужик не закинув собаки в хліві, а та собака між жидівське військо – гульк! А жидівське військо в воду – бульк! Котре Бога боялося, то за греблю хваталося, а котре ні, то сідало на дні» [30; 47]. Зі зброєю жиди також не надто вправні: кажуть цареві, що не стріляють разом, «бо в того рушника довга, а в того коротка». В оповіданні «Смілик умний, розумний» [30; 160] анонсовані якості єврея суперечать наявним: «Так ми взяли, та й поховалися за очерета, а наш Смілик умний, розумний, багатий та сміливий зліз на самий вершок лежачого дуба, та баче, що голе босе та ще й простоволосе бере коня, хамут та повозку, а скриньку з грішми покинув, та й каже своїм братам: Цуєте, пак? Воно дурне: коня, хамут і повозку бере, а скриньки не бере, а в ній сорок тисяць грошей».

Боягузливо тікає єврей і увечері з лісу, бо там «вітерець подиха і травка майорить» («Про жида і вовків» [30; 165]). Чоловікові ж розповідає, що побачив як «стоїть вовків цілісінька сотня». Коли ж чоловік не вірить і каже, що «це такий ліс, що йому не буде стільки вовків», то єврей спочатку каже про п'ятдесят, потім про двадцять п'ять, наприкінці про два. Та й на це йому чоловік відказує, що «ми сей ліс добре знаємо: у йому зовсім вовки не водяться». «Так хай я на місці пропаду, коли не правда: ці вовк, ці сіна клок, а по дорозі сось котилось», – не здався сміливець. В оповіданні «Яйця» [30; 194] єврей «згодовує» вночі невідомому чудовиську сімсот яєць: «Кинув, а воно – хлап! Ага, спасибі Богу, їсть! Так я до світа сімсот яєць викидало й на дуба влізло, щоб мене не ззіло. А як Бог дав мені день, дивлюсь, а воно стоїть горілий пень, а я його яйцями ухлапав, ухлапав!».

У казці «Жид-солдат» [30; 212] син єврея пише йому, що просувається по службі і просить вислати грошей. Коли ж єврей приїздить до нього і питається, де знайти такого «найстаршого капітана», то солдати лише сміються з нього: «але жовніри ся с того сьміяли та й повіли старому, що його син не є жадним старшим, тільки тарабаном». Не може єврей справитися з мужиком, а що вже говорити, коли натрапляє на козака. У оповіданні «Жид-дзвін» [30; 28] лише при згадці про них єврей «де котрий міг улізти хоч в мишачу дірку, то і там седіл», «жид все питає чи далеко козаки, а тремтить од страху, аж зубами дзвонить», «жид обомлів од страху». У казці «Жид і капітан» [30; 31] єврей, застигнутий у корчмі козаками, «засапаний, ледви дише, та якось запхался у грубу». Такий був наляканий, що «як стоял у шапці, так і в шапці у грубу вліз». Лише в таких виключних умовах єврей готовий попроситися з найціннішим, що має – грошима: «Цить, цить! – одзивається жид з-под рядна, очунявши трохи з переполоху, – що то гроші? Дурне гроші!» («Жид-дзвін»). Лише в таких умовах згадує він і про існування нематеріальної сторони буття: «...а старіші сгорнулися до школи, замкнулися, та взялися молити – бо коли тривога, то і жид до Бога» («Жид Сруль і козаки» [30; 30]).

Такий невимовний страх перед козаками можна пояснити жорстокими розправами над єврейським населенням, згадки про які часто зустрічаємо у народній прозі. Цікаво, що поруч з етнонімом у таких текстах зазвичай фігурує іменник «ворог». «Було то колись дуже давно, ще небіжчик дід розказовал – як то козаки заворушились на всіх ворогів – то ж то була різня! Господи, прости гріхи! В кожному місті, в кожному дворі страх, як на страшний суд – а жиди то так ся поперепуджовали...» («Жид-дзвін» [30; 28]). «А було то тоді, коли козак Гонта (коли чували) Гумань вирізав: так розтяглася козацька воля по всій Україні; всюди жидов та ворогов губили та палила» («Жид Сруль і Козаки» [30; 30]). Таким чином, можемо стверджувати, що українці цілком свідомо ставили себе в опозицію до євреїв і чітко визначали характер взаємовідносин із ними. При цьому світоглядна різниця між українським та єврейським полюсами настільки різюча, що навіть гострий розум жида не здатен її нівелювати.

Оскільки надії на фізичну силу євреїв не має, то аргументами жида у суперечках є хитрість, обман, підкуп. Часто, намагаючись дізнатися щось від мужика, вони ведуть їх у шинок і підпоюють, наливаючи ще і ще горілки («Жидок і хитрий наймит», «Іван і жид», «Про жида й наймита його Івана»). Горілка є і одним із засобів збагачення єврея: «...аж там всего, як на ярмарці: і опанчів, сердаков і кожухов, і шапок і чобіт жовтих саф'янових, і чоловічих-таки шкапових; ба, й були бекеші, перемітки, вибачте і спідниці, загортки, хустки; – ба тут і желізьє: чересла, лемеші, наральники, лопатні, свердлі, осняки, різакі, сокири, тесники – всякого було: – все тото, бачите, добрі люде, позаставляли за горілочку, кому треба або на праздник, або на поминки, обідню справляти, або як кому Бог дасть весільє справляти, або і хрестини – на все треба горілки, що би людей добре почастувати, аби тямили гостину» [30; 26].

В оповіданні «Як жид і жидовка вознеслись на небо» [30; 205] «дуже багатий» єврей продає ковалеві горілку, доки той не пропиває всі свої

заощадження: «Той коваль завше пив горівку, але не мав чим платити, бо вже все, що мав, пропив, то жид вже му не хотів давати горівки».

Шукаючи покарання для свого кривдника, жид також часто ходить жалітися до пана. Та не завжди пан стає на його бік. У казці «Про жида й наймита його Івана» [30; 47] він вигадує наймиту такі покарання, що тому тільки в задоволення. Коли ж жид остаточно набридає панові, то виганяє його так, що він, тікаючи, «зачепив за двері і розірвав собі сорочку од живота та аж назад, до пояса, і то с того часу повелись оці цициле, що з когнотами жиди носять через плечі». Залишається ні з чим єврей після скарг панові і в оповіданнях «Жидок і хитрий наймит», «Тяжба жида з Іваном», «Пан Потоцький та пан Каньовський» [30; 53], «Невигідна спілка» [63; 254]. Як бачимо з цих прикладів, українці неприхильно ставляться до донощиків, а тому і карають жида у такий спосіб. Подвійне покарання чекає на єврея в оповіданні «Поскаржився!» [63; 249]: за боягузтво і за доноси. Отримує він нагаїв від пана, бо не може до діла пояснити, хто ж його образив. А пояснити не може, бо кривдник «не казав казати, бо ще буде бити».

Часом кмітливість жида і бажання тією кмітливістю похвалитися йому самому йдуть на шкоду, бо тоді і дурніший може його в дурні пошити. Так, Іванкові у казці «Іван і жид» [30; 25] єврей сам розповідає, що злодій, який вкрав його котел, здатен його у місті продати. Коли ж Іван дивується, що його так не донесеш, бо помітять, то каже, що «оно возьме, потолче, порубає, забере в міх, та й понесе до міста». А на зауваження: «Але ж бо оно буде бренькотіти», – каже: «Возьме в міх полови насипле, перемішає, возьме на плече, та й понесе до міста». Іванові тільки того й треба було: «О! Коли так, то пропал уже твій котел».

Полюбляє фольклорний жид і лестощі, бо хоче бачити себе великим паном. У оповіданні «Мужик і жид» [30; 156] тільки тоді єврей виносить чоловікові горілки та закуски, коли той починає співати: «А жид-пан, а жидовка-пані, а жидки-паничі, а ми їх піддані». Та все ж обдурення жида часто виглядає подарунком долі, випадком неординарним. В оповіданні

«Жидок і хитрий наймит» парубок краде у жида гроші, а потім ще й виманює кожух, шапку та чоботи, бо хоче перед паном у своєму злочині зізнатися не «босий та ободраний». Пан не вірить, що такий багато одягнений чоловік при грошах може бути злодієм і замикає єврея. Та закінчується оповідання такими словами: «От таки трапилося мужикові (коли се правда) раз жида обдурити» [30; 28].

Мова жида в народній прозі, як і у випадку з москалем, видає його походження. Єврей характерно шепелявить при розмові: «піймав мене за цуба», «сцоб вовків ловила», «сцо це ти продаєш?», «мозе луце буде». Та все ж ситуацій, що викликають непорозуміння, значно менше (оповідання «Гринджоли» [30; 195]). Цікаво, що на відміну від зверхнього кацапа, що вважає нижче своєї гідності використовувати чужу мову, гнучкий та підлабузливий жид говорить тією, яка йому на цей момент вигідна. Так, у розмові з паном він часто використовує полонізи (навіть коли проза не належить до галицького регіону, де вони характерні), або й відверто польську мову: «возив його на те гуре», «хай він сам подме», «не гжечно робити» (оповідання з Чернігівщини), «а сцо пенъонзи» (оповідання з Півдня), «Добрідзень пану!», «Dzen dobry, пануню», «Жеби пан здув жартовал!» (оповідання з Поділля). «Ясновельможний пан» – звертається єврей до поляка, «Ваше Благородіє» – до чиновника.

Зовнішність та традиції євреїв непривабливі і пояснюються в негативних тонах. В оповіданні «Чий Бог старший: чи наш чи жидівський» [30; 54] українець, закритий в жидівській церкві (як і в оповіданні «Наш Бог і московський Бог»), «нападлючив там». Коли ж прийшли жиди, то сказав, що то їх Бог таке зробив. «Тоді жиди як давай собі тим добром голови мастить, як давай мастить... Тим то вони, бісові жиди, такі й руді». Вони не їдять свинини, бо думають, що то їхні співвітчизники. Щоб переконатися, що Ісус може творити чудеса, євреї ховають під корито «жирівку з дитинов»: «Коли ти бог, то згани, що тут під коритом?». Ісус відказує, що там «Льоха з пацятем» – так воно і виявляється. «Від тогда жиди перестали свинину їсти,

бо гаждають, що нинішні свині від тої жирівки походять» («Чому жиди свинини не їдять» [30; 103]).

Щодо шлюбних табу українців у записах Ганни Барвінок зафіксовано таку заборону: «Нашій вільно йти за єврея, але нашому не можні брати єврейку, щоб кров християнська у їхню не переходила [59; 65]. Показово при цьому, що в народній прозі хитрий чоловік, хоч і живе за рахунок єврея, спить з його донькою, та все ж не переходить у чужу віру. В оповіданні «Жидівський месія» [30; 205] «єдин чоловік служив у жида до самої старості, а на старість не зміг вже робит і згорбатив, то жиди го гнать начали». Тоді прийшов він до єврея в білому полотні та, представившись ангелом, оголосив про народження у його доньки сина Месіяша. Батьком же назвав себе. Після того «так го всі жиди жалують, так го гостить цілий день як пан». Уночі ж лише, як відправили його до Сури, кличе: «Жиди, святий! А жид каже: – Роби, роби!». Коли ж родилась дівка – сиксиліс і євреї його до суду повели, то мав що відповісти: «Іди, дурний жиде! Чи я тобі тоги вночі не казав, аби-сь святив, а ти все кричав: роби, роби – то я потемки не видав добре та й милився – замість Месіяша зробив-ем сиксиліс!».

У схожому оповіданні «П'яниця-дурисвіт» [63; 260] чоловік, вилізши на грушу, урочисто промовляє жидові, що «Твій Суруньо буде мати Мусіяш». Коли ж єврей запитує «А хто єму буде отець?», то каже, що він – «Міхалко Швець». Відтоді добре зажив чоловік – «жид єму дає горівки пити, їсти, і дає єму ще тридцять рублів своєх, а тамтї дарує, і Міхалка просит жид ночувати». Закінчення відрізняється тим, що ізганьбився єврей, бо скликав уже усіх своїх, оголосивши про сина, якого йому Бог пообіцяв. «А Міхалко наївся-напився і ще шістдесят рублів заробив».

Відносини єврея з нечистим відверто ворожі. Попри розум та винахідництво йому не вдається обдурити чорта, який хапає єврея у судний день («Орендар», «Чорт жида бере за десятину», «Судний день» [30; 62]). Сюжет останніх бувальщин зводиться до того, що чоловік підвозить незнайомця, який забирає з собою жида так чи в торбі. «Той прийшов від

болота, дав йому на горілку, а торбу взяв і як перекинувся вихрем, то аж очерет і вода стогнали. Така втіха була, що жида втопив», – закінчується бувальщина «Судний день». Цікаво, що за поміч у цій справі лишаються гроші у чоловіка і в «Чорт жида бере за десятину»: «Той приїхав; став, думав, щоби вони вставали, оглядається, нема нікого; поглядів, чи гроші є, але вони були. І то ніц іншого, тільки чорт жида захопив на судний день». Знаючи про те, що чорти жидів забирають, чоловік навіть вирішує позбутися боргу в оповіданні «Як дядько за чорта перебравшись, боргу позбувся» [63; 259]: «на Судний день обмастився мужик сажею, і вдягнувся в чорне, і прийшов до єго хати». Такий спосіб подівав, бо як уже йшлося вище, тільки страх за своє життя може примусити єврея пробачити втрату грошей.

Серед позитивних рис, що властиві євреєві в народній прозі, – це його вірність вірі та традиціям свого народу. Недарма кажуть, що «Жида нема кріпшого в вірі». В оповіданні «Пан Каньовський та жид-коваль» останній відмовляється перековувати панських коней попри погрози, бо «сьогодні шабаш».

Дуже переймається єврей, що не встигає додому на шабаш в оповіданні «Як жид літав» [30; 209]. Здатні євреї і на допомогу, коли йдеться про їхнього співвітчизника. У казці «Як бідний жид, через хитрощі, дочок за рабинів повіддавав» [63; 547] зубожілий єврей зупиняється на ночівлю у багатого в іншому місті. Вранці ж «просит він того господаря, щоби позичив єму задягнутися в що, бо він має інтерес до рабіна. А той жид був тожи багатий, ладни мав вбрання, – і, як то жиди стоять єден за другим, і пожичає єму». І так дев'ять разів єму допомагали, доки всіх своїх дочок не просватав. Хоча тут варто зазначити і той факт, що інших своїх співвітчизників – рабинів – єврей обдурює, видаючи себе за багатого купця.

Якщо образ єврея в українській народній прозі сприймається негативно переважно через приналежність до іншої віри та специфіку соціальної стратифікації, то іновірець-циган через, а точніше за свою бездіяльність та подекуди навіть дрібні злочини прощається.

Циган в українському фольклорі не так пригноблює і експлуатує українців, як користується недолугістю гірших його представників. Обдурює циган попа, коли не можуть гроші поділити. Спочатку він пропонує «хто кого пережива, того і гроші», а коли програє, то вже «хто кого передріма». Як піп починає дрімати, заплющивши очі, то циган «за гроші та й подавсь» («Не прозивав, а продрімав» [30; 107]). Панові циган пояснює відсутність одного журавля (бо мало бути два, а він одного відпустив) тим, що один у листі записаний: «Та це ж вам ось один, а другий у письмі записаний, от вам і двоє» («Циган та журавлі», [30; 109]).

В оповіданні «Циган и пан» викотив пан мужикам дві бочки горілки пити та з тією умовою, що «хоть похвалить, то будем вас бить, хоть погудете, то тоже». Вигадливий циган же після першої чарки на питання «ну какова?» тільки й сказав, що «не роскоштував, паночку». Те ж саме повторилося і після другої. На третій же циган знову не визначився: «Що ж, паночку: яка перва, така и друга, така и третя».

У тексті «Як жид русина правотив» [30; 20] циган узагалі рятує чоловіка від боргу єврею, бо той згадує за два яйця, зварені українцю вісім років тому, і каже, що мав би вже з них мільйон курей. Циган же рахує по-своєму: «лем за два яйця на єден мільйон: кільки би то треба хліба на мільйон курей на вісім років. Його фішкаріш рахував, а хліб ніт!».

У поблажливому відношенні до цигана важливо й те, що його дії часто вимушені (він йде на шахрайство і хитрість, щоб вижити), чого не можна сказати про єврея, який і багатим продовжує своє «фіглярство», стягання і обмани, бо воно у нього в крові від природи. В оповіданні «Як циган заробив шат'я і до церкви пішов» [63; 22] він приходять до пана зі словами «кидь ми купили червені ногавиці, червеный лайбик, червені чийми, червену шапку, та сто палиць бим ітримав». Як доходить до діла, то витримує циган перший раз дев'яносто, а потім тікає. Як загоюються рани, приходять вдруге і витримує дев'яносто дев'ять до втечі. Лише з третього разу, попросивши пана, щоб прив'язав, «заробляє» бідолаха собі на одержу до церкви. Отримує він так, що

«аж з цигана кров текла» і в оповіданні «Як циган з паном обідав» [30; 23]. Нагородою ж стала їжа та питво з панського столу.

В анекдоті «Пущеньє» [30; 35] циган «переймається» своїми дуже голодних дітей, коли циганка пропонує позичити у куми трохи муки, а в сусідів сиру та наліпити пирогів. «А я, мамо, буду по два на раз їл – Та не халасай, та не халасай! – скрипнул старий циган, та потягнувши єго доброю пугою по голих плечинятах, – та не халасай, єще ся подавиш, та біда буде». Такі голодні циганчата в казці «Про змія та цигана» [30; 56], що лякають навіть цю сильну міфічну істоту: «Їсти хотять, – сказав циган. – Чим же їх гудувать? – Нужно чим-нибудь та гудувать; а коли не стани хліба, то, пожалуй, і тобі не менеться. Змій баче, що діло не клеється, тоді с повозки, та – хода. А цигану осталась повозка і троє коний».

Узагалі ж відносини у циганській родині важко назвати теплими. І стосується це усіх її членів. В анекдоті «Циган дітей морозить» [30; 107] батько виводить дітей на лід і лягає: «Давіть мене, – каже, – дітки, всі, хай я тута пропаду, бо не маю чим вас годувати. А діти ж голі, звісно, плащувати, позлазили на його, давили, давили, аж поки і сами подубили. Він тоді устав, покидав їх геть, пішов собі». Несолодко живеться і дружині цигана, бо як захочеться господареві чогось, то має його бажання виконувати попри всю їх безглуздість: «Та вари міні, матері твоєї се та те? – Та чого ж тобі зварити? – Вари міні зараз, сяка така, – та, не довго здумавши, її в ухо, а далі і в друге, давай товкти» («Циган та їжа» [30; 67]). В оповіданні «Гомула» [30; 96] «циган ни за се, ни за те і убив циганку». Хотілося йому гомули поїсти, а забув назву і голуба попросив. «Циганка пішла на базар, купила голуба, принисла додому, зварила і поставила на стіл. Циган дивиця, шо то голуб, та й каже: – Сто чортів твоєму батькові у горло! Я ж тобі казав, що воно таке: колоть, колоть та в піч! І зачав циганку бити, розбив їй голову, а мозок і біжить з голови». Може циган і сина використати, не пошкодувати, якщо йому треба.

В оповіданні «Циган і мужик – куми» [30; 92] так сподобалися йому вареники зі сметаною у чоловіка в гостях, що через кілька днів прийшов знову і каже: «Чи нема в тебе, куме, вареників, а то мій син лижить хворий та все: вареників та й вареників; чисто й ходу ни дає!». Ще за деякий час приходить вже циган із сином на вареники, а, побачивши мед на припічку, «як ударе свого сина по щоці; син як закричить, а кум і питає ця: – Чого він плаче? – Та як же сидить та все: меду, та й меду, меду та й меду». Схоже циган намагається виманити (можна навіть сказати «вициганити») мед і в оповіданні «Святая плела» [30; 93]: «Твой крестник так перепсиво кричит и все выговаривает: «Ме-да-ме! Ме-да-ме!». Бач меду хоче».

В анекдоті «Циган і син» [30; 96] пріоритети між родиною та улюбленим заняттям розставлені чітко: « – Оце, гене, батечко, пойду на ярмарок і там, нене, куплю собі кобилу, а кобила приведе лоша. А син сидить та й каже: – А я, татко, буду ката ця на лошати. – Ни катайся, катів сину! Бо спинку йому переломиш! Та й давай його катать нагайкою». Але і сам такий деспотичний господар не завжди може розраховувати на любов рідних, особливо коли це не вигідно. В оповіданні «Циганська сім'я» [30; 70] циганка дає синові «три цілкових», щоб той домовився про поховання батька. Взяв він гроші та прийшов до попа: « – Чи заховаєш ти мого ріднесенького татуся? Лежить на лаві, як лебідь білесенький, ламанцем і пахне. – А даси ти, цигане, три цілкових? – За що?! За таке стерво? За такого падлюку? Лежить на лаві, як горіла головешка, вискалив зуби, як скажена собака! Я тобі його прив'язу вірьовкою за шию, хоч ти йому...». Або в оповіданні «Циган і піп» [30; 94]: «За що? За оте падло?! Та він живий трьох рублів ни стояв! Лизить цорний, цорний, як вугіль; зуби вискалив, як собака – бильс коповика не дам!». Як сам циган на смертному одрі вже просить у сина меду («Медок» [30; 96]), то той навіть не намагається щось вигадати: «Де ж тобі, татко, у чортового батька, медку узяти?! Як будто у нас, гене, свої пчоли». Таке неподобство у циган на рівні родини, очевидно, призводить до заборони у залученні їх в громадське життя. Циган, що захотів бути старшиною (хоч уміє читати і

писати) отримує в результаті лише багатів («Циган старшиною захотів бути», [30; 110]).

Таким чином бачимо, що поблажливе ставлення до циган спостерігаємо доти, доки вони лишаються на своєму низькому соціальному шаблі, не намагаючись щось змінити. За інших умов їх дії призводять до жорсткого спротиву.

«На відміну від москаля та єврея, образ цигана дуже рідко конотований негативно. Часто казкарі навіть співчують бідності персонажа, а тому його шахрайство прирівнюється до витівок спритного наймита і сприймається як вигадливий жарт, не оцінюючись негативно. Найчастіше в українській соціально-побутовій казці натрапляємо на цигана-невдачу, який не відзначається винятковим розумом, а здобуває перемогу лише завдяки вдалим обставинам» [39; 14].

В оповіданні «Циганська доля» [30; 69] українці аж надто терплячі до циган, що просять милостиню. Дають спочатку хліб і сала шматочок, потім борошна і сорочку стару дитячу, солі та проса нетовченого (бо пшона нема), нарешті ще й крупи. «От вони й пішли собі з Богом, подякувавши. А то ж як не дати: я не дам, другий не дасть, третій, як же йому жить у Бога, де він візьме? Аже ж йому з голоду, значить, треба пропасти; на те він циган – такий уже його хліб». Перемога завдяки вдалим обставинам частково наближує образ цигана до щасливчика-москаля. В одній з казок («Розбійники і циган з ведмедем на постоялому дворі» [30; 76]) циган із ведмедем рятує єврея від розбійників, випадково опинившись «в потрібному місці в потрібний час», за що отримує у винагороду «багато грошей і водки».

Утім, буває циган і справді хитрим – хитрішим і за єврея, бо може, на відміну від нього, самого чорта (за схожим сюжетом – змія) обдурити. У казці «Циган і чорт» [30; 35], прислугуюючи нечистому, він спочатку обкопує колодязь, щоб начебто одразу всю воду принести, а згодом обв'язує всі в лісі дерева, щоб чорт злякався його сили у намірі за раз усі дерева викорчувати. Чорт і справді злякався та вирішив цигана погубити. Але

переплутав його вночі з кожухом, вдаривши залізною булавою. Циган же з-під лавки тільки: «Ой! Блоха мене укусила». Так чорт дає йому мішок грошей і відпускає. Та згодом шкодує, наздоганяє і влаштовує змагання. Проте циган і тут виходить переможцем: після його удару наче з каменю (насправді з чобота) юшка бризнула, заєць (представлений циганом як син) випереджає чорта в бігові, ведмідь (представлений батьком) – у боротьбі. А наприкінці циган так «свистить» (б'є по голові, зав'язавши попередньо очі), що чорт його остаточно відпускає: «та побила б тя лиха година с твоїми грошми – іди, іди на безвісти». Дурити цигани навчені уже змалку. В оповіданні «Як цигане обдурюють людей» [30; 39] «одному панові та схотілось побачить, як то цигане людей обманюють». Зустрів пан із кучером мале циганча, та і просить показати. Він же «Е, – каже, – пане, як же я вам покажу. Коли не вмію, бо я – малий; от, як-би мій батько». Дає йому пан коня, щоб він по батька з'їздив, потім ще коня для дядько, для нього самого. «Циганча поїхало, а пан з кучером zostались без коней. Стояли вони там мо днів зо три».

Циган по-дитячому безпосередній. Навіть його безглузді висновки і поради не викликають злості, а тільки посмішку через спосіб мислення цього персонажа. В оповіданні «Циган и монастирь» [30; 95] циган покидає стіни обителі, бо з приходом посту перестали його годувати як раніше. Постояв, плямкаючи проти сонця, «соб не забуты, як хлиб йдять» та й пішов. Коли ж зустрів в дорозі чоловіка, який вів у яр вбивати стару собаку, яку нічим було годувати, то порадив: «Не бый, батько, а веды в монастыр: вона там и сама з голода пропаде». В анекдоті «Разговор цыгана с мужиком» [30; 95] він щиро дивується, що на війні не лише він, а і його можуть вбити: «А со я кому заподияв?! Я цыган-молодец, не содеревенский купец; хоть свою лошадь похвалю, той продам, да продам. На чузу, на чузу токого добра наказу, чо со хто не йде, то все: дрянъ, дрянъ!».

Циган здатен на фізичну працю. Зокрема в народній прозі циганським фахом найчастіше є ковальство. Та переважно все ж циган – «безробітний». Він перший там, де треба поговорити, але до роботи береться з неохотою, в

останню чергу, намагаючись перекинути її на інших. В оповіданні «Про циганів» [30; 32] пан, вирішивши провчити свою ліниву громаду, збирає її та оголошує: «Скажіть мені, на той приклад, хто би ся знайшов межи вами, що би одразу кварту горілки випил?». Циган першим озивається: «Я пане!». Першим він зголошується і «так одразу добру миску пирогов со сметаною» з'їсти. Але коли пан запитує «не нашол би ся межи вами, хто би за день повтори копи жита змолотил, зоколотувал і вивіял?», то циган обертається до громади зі словами «Ну! Громада, говоріть ви – я за себе досить говорил; ци мені все самому робити?».

В оповіданні «Циган-молотник» [30; 39] він щиро дивується безрезультатності своєї «роботи»: «Е, сто чортів твоїй матері! Казав, що гречка суха, що їй треба тільки ціпа показувать!». «Цыган-косарь» [30; 91] тільки до їжі береться з охотою. «Выехали они на поле и сели снедать; поснедали, цыган и говорит: – Ну давай же теперь, братику, спочинем! Лег цыган та й спал до обид, а мужик косит. Цыган встал и говорит мужику: – Шо-як, братику, колы тут идты косыты?! Уже люди идут обидать, давай и мы пообидаем!». По тому циган знову згадав, що «люди после обид отдыхают». Так і морочив чоловікові голову до кінця дня.

Циган може приписувати собі відсутній фах, коли має максимально обмаль знань. Він називає вже себе поваром, бо дізнався від професіонала, що в поросяти шкурочка смачніше «як добре припечеш» («Циган та повар», [30; 107]). «Е, тепер я знаю, що казати. – та й пішов до другого пана. – Найміть мене, каже, – я повар. – А коли ти повар, так скажи, що у зайця смачніше? – Шкурочка, пане, як добре припечеш». Недивно, що за таких поганих знань у господарстві циган іноді й не знає, як що називається. В оповіданні «Циган та оси» [30; 108] сказано, що «цигани ж не знають, як драбина зветься, бо її їм у шатрі то не треба». Саме поняття господарство їм чуже через лінощі. Так, обіцяє циган попові за поховання батька «батьківське тягло» віддати («Циган батька хова», [30; 109]). «Піп же дума, що воно може хоть яка скверна шкапиняка, та й поховав. От і потребує плату. Виносе йому

циган таку здоровену люлу. – Отце, батюшка, його найлучче тягло було: усе тяг, сердешний, аж поки і зуби зціпив». Серед інших занять цигана, де він справді є тямущим, варто відзначити його любов до коней (зі святим Петром навіть кіньми міняється).

Зовнішність циган переважно не викликає симпатії, бо спосіб життя не сприяє охайності і чистоті. В оповіданні «Як циган з паном обідав» [30; 23] «челядь панова думали, же й пан співають з циганом, та пан ся тим ганьбив, що з циганом їв таким бридким». Ведмідь у одній з казок («Циган і ведмідь» [30; 97]) так лякається циганчат, що втікає, лишивши гроші, бо вони «повискакували назустріч: яке босе, яке голе, та й кричать». Та сам циган не надто зважає на свій вигляд. Він доволі гордий, бо навіть зазнавши поразки і сорому не готовий це визнати. Побив чоловік з ціпом цигана з батою («Як циган оправдився», [30; 110]). «От люде і давай циганові сміятись. – Е, батечки, він мене коли-неколи ціпом улуче, а я його батою тільки шасть та пошасть. – Та, – кажуть, – він тобою увесь двір зволович? – Де там, батечки, увесь двір! Потягни та й заверни, потягни та й заверни».

Циган значно ближчий до природи, ніж представники інших етносів, бо зростає серед неї змалку. В оповіданні «Комора і поле» брат спійманого на крадіжці в коморі цигана так відповідає: «Овва! Велике диво в коморі зловити; нехай би-но его пустили в поле, та тоді зловили, от то би була штука!». Отож, циган асоціює себе не зі світом людей, а з межовим простором. Якщо у світі людей він доволі вразливий, то за його межею – недосяжний. В оповіданні «Циган-хитрун» [30; 33], пійманий на крадіжці садовини, він тільки й просить господаря: «Що хочете со мною робіть: і рубайте, і січіть, і хоть і живцем шкуру здеріть, лишень мене через острішок не мечит!». Чоловік же, подумавши, що то для нього, мабуть, найгірша кара, перекидає цигана через паркан (тобто, за межі людського світу). Подякував йому циган з-за огорожі, зрозумів господар свою помилку. Та поки сам на інший бік перебрався, то «циган уже зо три гони убіг; кто его годе зловити? Хібань хорт або чорт!».

Терпляче ставлення до циган на суспільному рівні зберігається і на рівні релігії, чого українці, наприклад, не прощають москалям та євреям. У легенді «Чому циганам не гріх божитися» [30; 99] народ пояснює таку поступку дозволом від самого Бога: «Що знаєш, кажи: не знаю; що чув, кажи: не чув; що бачив, кажи: не бачив; що брав, кажи: не брав». Передавши слова Божі циганові, св. Петро просить тепер назад своє стремено, що в нього циган взяв. «Яке? – Серебряне. – Не знаю. – Та ти ж у мене його взяв! – Ні, їй-Богу не брав! С тих пір циганам і стало не гріх божитися».

В іншій легенді («Циган-мотилич» [30; 100]) це пояснюється споконвічністю такого циганського заняття. Дали йому три припічки в одній хаті, а він одну з'їв одразу, коли ж Христос із Петром запитали про це, то почав божитися, що стільки і дали: «Тоді Христос поділив ті дві припічки рівно на трьох, і закусили. Значить, циган при Богові начав моталижничати, тому-то вони і тепер такі моталичі і вори». Так і в легенді «Відки взялися цигани?» [30; 103] Бог робить циганом людину, що краде і обманює. А тому і прощають цигану його недоліки – бо що ж він зробить, коли сам, бо йому таку дав долю. І як може циган самого Бога обманювати, то що вже за святих говорити.

В оповіданні «Циган та бджоли» [30; 109] просить він допомоги у святого Миколая: «Святий Миколай, поможи мені, я тобі свічку таку поставлю, як кінська нога». Та коли вже поміч не потрібна, то по-іншому говорить: «Жди тепер, Миколаю, свічки хоч три годи». Пояснення причин «Чому цигани не сповідаються» [30; 23] жартівливо-гумористичне, а невороже.

Як бачимо, серед аналізованих сюжетів текстів неказкової прози можна виокремити тематичні цикли за політичною домінантою: релігійний («Москальське віншування»), мовний («Як офіцери росіянин і поляк до одної дівчини залицялися»), економічний («Бондар та коваль»), ментальний («Циган і син»). Так, росіяни часто висміюються через нездатність розуміти

українську мову, цигани та євреї через непридатність до певних видів роботи, москалі – через пихатість тощо.

Водночас етносуб'єктність автохтона спроможна продукувати тексти, сповнені самоіронії та самовикриття, формуючи іноді позитивний образ інородця / іновірця. Функціонально такі тексти зорієнтовані на залагодження потенційно існуючого політичного конфлікту, пошуки компромісу, а також засвідчують конструктивну потребу автохтонів у самовдосконаленні.

РОЗДІЛ ІІІ

3.1. Соціально-політична складова народної лірики та паремій

Такі соціальні явища, як рекрутчина, кріпаччина, еміграція, колективізація були фрагментарно вербалізовані у текстовому просторі соціально-побутової лірики, декларуючи не лише вузькостанові інтереси, а підтверджуючи загальнонаціональні політичні концепти: «Воля», «Бог як єдина влада», «Індивідуалізм», «Мир», «Земля». Тісно переплітаючись між собою, вони творять єдину концептосферу української національної ідеї. Фактично, декларуючи політичне кредо, соціально-побутова лірика виконувала функцію каталізатора політичної смислогенерації та запобіжника інтервенції «чужих» політичних смислів, а відповідно – руйнування питомо української «картини світу».

Висміюючи нову реальність, українці зверталися до фольклору: «З бригадіром я гуляла, // з головою спать лягла, // і в колгоспі не робила, // і стахановкой була», «Сталін любий, дай нам мила, // Бо вже воші мають крила», «Батько в СОЗі, мати в СОЗі, діти плачуть при дорозі» [139]. «З притаманним політичному фольклору гумором і сатирою ці «вищі ешелони», майбутні або вже створені ідоли, падають зі своїх ідеологічних п'єдесталів, перетворюються на нікчем, що потрапляють у гротескні ситуації. Водночас простежується вміння фольклорної свідомості тонко помітити політичні коливання й потрясіння ідеологів більшовизму – від спільної діяльності куховарів до гризні: «Ленін Троцькому сказав: «Ти жидовська рожа!». При цьому помічено, що: «Троїцький з партії летить», але «не здається – думки не цурається», та з часом «летить на Соловки». У словах «пропили, прогуляли Україну нашу» також демонструється політична проникливість народу [139; 8]

У козацьких піснях розкриття смислового навантаження концепту «Воля» часто досягається завдяки антонімічному поняттю «Неволя», що корелює із парою «Доля-Недоля», «Щастя-Нещастя». Поневолення детермінує стан психологічної↔фізичної недуги: «Гей, колись була розкіш-воля, // а тепереньки – недоленька. // А тепереньки – недоленька; // Та болить серце й головонька» [21; 5].

Концепти «Індивідуалізм», «Земля», «Мир» найвиразніше отримують поетичну реалізацію у рекрутській пісні: «А хто хоче воювати, // Дай му, Боже, помирати», «Волів би я, моя мати, гору круту лупати, // Ніж би я мав, моя мати, государське плаття брати», «Волів би я, моя мати, косою косити, // Ніж в цісаря на муштроньку карабін носити» [143]. Образи «государевого плаття» та «цісарського карабіну» сприймається із негативною конотацією за рахунок увиразнення поетичної паралелі-маркера мирної землеробської праці («гору лупати», «косою косити»), детермінуючи пріоритетні цінності українців й традиційне ставлення до світської влади.

В українській фольклорній традиції не існує безумовних посередників між Богом та людиною / суспільством («Суду Божого околицею не об'їдеш», «Людина так, а Бог інак», «В москаля душа як повстанка: він і Бога не боїться»), на відміну від російської, де таким постає політичний лідер, що займає проміжну позицію, а подекуди існує паралельно чи навіть домінує у світоглядній ієрархії: «Бог батька, государь – дядька», «Что Бог, то Бог, а свята и воля царская», «Царь от Бога пристав» «Без Бога свет не стоит, без царя земля не правится», «Нельзя земле без царя стоять» [73].

У кріпацьких піснях концепт «Волі» увиразнюється через додаткову проекцію соціально-економічного поневолення: «Добре було нашим батькам на Україні жити, // Дак не знали наші батьки панщини робити», «А як воля настала, // То тогді нам легше стало». Поневолення традиційно змальоване як експлуатація українців заради отримання матеріальної вигоди: «А в нашого економа // Шовкові онучі – // Плачуть, плачуть бідні люди // На панщину йдучи» [58]. Насильство фізичне комбінується у піснях із насильством

релігійним: «Ой у неділю ранесенько до церкви дзвони дзвонять, // А нашого вельможного пана десятчики на панщину гонять» чи «Гой кувала зозулечка, кувати забула, // Через тоту панщиночку, на ката ж би була! // Бо була ти панщиночка ще панського роду, // Хлептали пси нашу кровцю, та ек [в]літі воду. // Хлептали пси нашу кровцю панськими ланами, // Гой змилуйся, руський боже, ти над русинами!» [143].

Прив'язаність до рідної землі особливо яскраво помітна у емігрантських піснях у контексті протиставлення із новою «Батьківщиною»: «Ой ти земле канадська, чого така сумненька? // Нігде дзвона не чувати – доленько тяженька» [67; 82]. Прикметно, що в даному уривку вона корелює із духовною потребою звернення до Бога через відвідування церкви як релігійного інституту. «Помимо ностальгії і скарг на виснажливу й небезпечну працю та сувору безсердечність підприємця, наглядача («англіка», «баса»), сильно звучить надія на волю, кращий заробіток, який дасть можливість не тільки зажити по-людськи, але й допомогти рідним, заощадити «таляри» для повернення на батьківщину. Іноді цей настроєвий оптимізм виприсує бравурою самозадоволення, що після тяжкої роботи в «майні» (шахті) можна чисто одягнутися, відпочити, розважитися, погуляти і не думати про все те, що гнітить у «старому краю... Це вже елементи нового світосприймання спролетаризованого вчорашнього селянина. Поки що вони стосуються головно побутової сфери життя, але в низці випадків відлунюються в емігрантських піснях і мотиви ширшого суспільно-політичного характеру: про потребу організації емігрантів, організованої участі у виборах президента («В Америці «презента» ставляють, робітники лем ся догваряют»). Народне поетичне слово фіксує і зумовлене емігрантським рухом деградування духовності через відсутність на перших порах налагодженої церковно-релігійної опіки над переселенцями, їх громадської організації і школи та послаблення впливу традиційних норм моралі» [67; 81-82].

Емігрантська пісня вносить до традиційного переліку іноетнічних образів нових персонажів. Із розширенням географії взаємодії зі світом він уже не обмежується народами-сусідами та давно прийшлими і розкиданими усім світом циганами і євреями. Це стає щобільш помітно у сучасному світі та найбільш популярних у ньому малих жанрах фольклору.

Соціально-політична складова паремій відтворюється не лише у традиційних текстах, але у відносно сучасних новотворах. Такі конструкції переважно несуть негативну конотацію, часто настільки сильну, що можуть навіть впливати на політичні рішення. Так, у ХІХ столітті уряд Нідерландів всіляко заохочував до вживання терміну «нідерландський» замість «голландський» («netherland» замість «dutch»). Причиною стало широке розповсюдження антиголландських ідіом, що виникли в англійській мові протягом англо-голландських воєн ХVІІ століття: *Dutch courage* / голландська мужність (смівливість, набута через вживання алкоголю), *double dutch* / подвійна голландська (пустопорожні розмови), *dutch wife* чи *dutch widow* / голландська дружина чи голландська вдова (проститутка), *dutch comfort* / голландський комфорт («могло б бути і гірше»), *dutch gold* / голландське золото (дешевий сплав схожий на золото), *dutch concert* / голландський концерт (нестерпний шум), *dutch bottomed* / наповнений по-голландськи (порожній). Також варто згадати про конструкцію *if... I'm a dutchman*. Голландець – останнє, ким хоче бути порядний витриманий англієць, стриманість якого самого проявляється у конструкції «піти по-англійськи».

У нас такій конструкції відповідає «якщо... то я папа римський / турецький паша / англійська королева / іспанський льотчик». Якщо в перших трьох випадках сумнів закладається через контраст вживання просторічної форми з церемоніальністю вищих посадових осіб, то в останньому має історичний характер. Варіантів виникнення такого стереотипу стосовно піренейців є кілька, а хронологічно часові рамки можна позначити між громадянською війною в Іспанії та серединою Другої світової війни.

Радянський союз усіляко підтримував республіканців, авіації яких дуже бракувало техніки та власних кваліфікованих пілотів, посилаючи як інтернаціональну допомогу власні кадри.

В аналогічному контексті популярним у Радянському союзі був анекдоти, що описували повітряні бої у небі В'єтнаму як дуелі американців із місцевими асами на ім'я Лі Сі Цин та Ван Ю Шин. Відповідаючи на питання кореспондентів про труднощі війни, перший відзначає наскільки незручно було постійно мружити очі. Тобто фраза «их там нет», яку ми розглядали в анекдотах та жартах періоду російсько-українського має давнє походження та історичну тяглість, фольклорно підтверджуючи ментальне правонаступництво і спадковість РФ від СРСР. Згодом деяким іспанським льотчикам-республіканцям, що воювали на боці СРСР у Другій світовій війні літаки довірили не одразу, використовуючи їх у «наземних» операціях. Тому право на існування має також гіпотеза згідно з якою льотчики-республіканці іспанського походження грішили у яскравій описовості своїх звітів після нечисленних вильотів. У будь-якому разі словосполучення формує негативний етностереотип щодо іспанців, спираючись на професійні навички.

Що стосується екзотичності, вживаної для посилення ефекту, то вдалою аналогією конструкції «іспанський льотчик» є фразеологічне словосполучення «китайська ваза» – щось далеке, неосяжне, незрозуміле й рідкісне. В традиційних пареміях зустрічаємо семантично тотожне «китайська грамота». Грамота, ледь неказкова, закарлючена, що нею послуговуються люди, яких рідко хто бачив. Аналогічний приклад знаходимо у словосполученнях «чмо японське», «жаба гавайська». Знову маємо підсилюючий ефект. Жаба, якої «світ не бачив» («хто там коли був на тих Гаваях»). Непросто чмо, а маленьке, миршаве, жовте, нездале, чахле («Та ваш Рекс проти нашого Сірка – взагалі чмо японське»). З «країною сонця, що сходить» пов'язана також велика кількість евфемізмів, що окрім

пом'якшення часто несуть в собі здивування: «японський бог», «Японамать», «японський магнітофон».

Існують як широковживані фразеологічні словосполучення, що зрозумілі практично у всіх куточках світу («російська рулетка», «летючий голландець»), так і локальні, зрозумілі лише певним спорідненим групам («бабине літо» у болгар називається «циганським» через оманливість). Словосполучення «шведський стіл» існує в російській, українській, польській, угорській та хорватській мовах. Хоча самим шведам воно незрозуміле. Як і термін «шведська сім'я», що означає для скандинавів лише основний соціологічний термін ХХ століття, коли йшлося про союз матері, батька та дитини. У 70-х роках на хвилі лібералізації у Швеції справді були досить популярні в нашому розумінні «шведські сім'ї». І хоча та доба давно минула, стереотип лишився.

Більш звичні нам уявлення проявляються в словосполученнях стосовно «традиційних» для українця етносів. Недивно, що високотехнологічний японський магнітофон викликає таке здивування у людини, що живе за «руським місяцем» – довгим, відсталим, застарілим, що виник внаслідок 14 добової різниці між календарем Росії та Європи. Етностереотипи не завжди дають означення (як «іспанський льотчик», «жаба гавайська» чи «корейська морква»). Часто вони вказують на локус – «римський салют» (фашистське привітання), «фінський залив» (вживання алкогольних напоїв дорогою з Фінляндії до Росії), на подію – «чорнобильський їжак». Іноді етностереотип виявляється виключно у топонімі (вжитому у певному контексті). Наприклад, «На вулиці – Ташкент» (страшна спека) чи «Не архітектура, а Шанхай» (хаотичне нагромадження будівель всеможливих форм та призначення на максимально вузькій ділянці міського простору). Хоча, як і у випадку зі словосполученням «шведська сім'я», сучасний Шанхай – високотехнологічне та добре сплановане місто.

У сучасному суспільстві формуються нові етностереотипи. Йдеться вже не лише про близькі, звичні етноси, але й ті, контакти з якими були

обмеженими, і які, через цю обмеженість, не могли вербалізуватися у традиційному фольклорі. Тому сьогодні дуже важливо такі нові контакти прослідкувати та вивчати.

Повертаючись до соціально-політичних текстів, слід зауважити, що найбільш яскраво серед уснопоетичних творів сьогодення політична складова розкривається у фольклорі соціальної групи футбольних уболівальників. Футбольний фольклор, як й інші види народної творчості, має здатність відображати суспільно-політичні події та реалії дійсності, як швидкоплинні та злободенні, так і закладені у пам'яті історично: «Диктор об'являє по стадіону: «На матчі «Черноморець» – «Таврія» присутствует семь с половиной тысяч зрителей». Потом, помолчав чуток, добавляет: «И все за Януковича!»» [Додаток Д4]. Відома своєрідна відповідь, що виникла пізніше у часі: «Спасибо жителям Донбасса за президента п...дараса». Ліквідація бойовика російсько-терористичних військ на Сході України вилилася у речівку на київському стадіоні «Олімпійський»: «Автомийник «Моторола» жив у чужій хатині. // Підірвали його в ліфті – Слава Україні!» [Додаток Д5].

Анекдот «залишився у спадок» із часів помаранчевої революції. Водночас, до політичного (як і футбольного) протистояння по лінії Київ – Донецьк існувало ще одне, не менш вагоме – Київ – Москва.

На першому етапі поширення фанатського руху в країнах колишнього радянського Союзу носило глибокий політичний характер. По-перше, своєю поведінкою на стадіоні, яскравою атрибутикою та манерою вболівання молодь чинила своєрідний спротив владі, яка визначила віяння нової культури як «антирадянське». Активних фанатів виганяли з навчальних закладів, виключали з комсомолу, що уподібнювало їх з політичними дисидентами. Згодом, із послабленням тиску на вболівальників у роки перебудови, клубні кольори стають заміною забороненим національним, а ще через якийсь час з'являються на стадіонах уже поруч із ними. Радикального відтінку набувають протистояння столичних клубів із республік – «Динамо»

(Київ, Мінськ, Тбілісі), «Жальгірса» (Вільно), та московських команд – «Спартак», «Динамо», «ЦСКА». «Море фанатов, волна за волной Киев и Вильнюс сравняем с землей», – звучить одна з речівок «Спартака».

Характерно, що вже тоді вболівальників київського «Динамо» опоненти називали «хохлами», таким чином, виявляючи ставлення до них, як до символу офіційно неіснуючої України. У 1987 році у Києві відбулася одна з найбільш масових бійок за всю історію радянського футболу. Матч між Динамо та Спартаком закінчився масштабними зіткненнями в центрі Києва. Міліція була не в силах зупинити побоїще, що завершилося на вокзалі закидуванням пляшками та камінням поїздів московського напрямку руху. Події 87-го московські вболівальників запам'ятали словами з пісні (на мотив «Дорогая моя столица»): «Не забудем суровую осень, // Город Киев и махач кругом, // Когда было нас только три сотни, // А хохлов – целый стадион» [104].

Політичний контекст описуваних подій був очевидним. Із надбанням незалежності фанатський рух в Україні зазнав відчутного спаду. Водночас зустрічі колишніх радянських команд у Єврокубках стали не менш очікуваною та знаковою подією. І в історії матчів за незалежності політичний фактор знову знайшов відображення у фольклорних текстах. Невиключено, що банер із зображенням козаків на фоні палаючої Москви, продемонстрований на останньому матчі зі «Спартаком» задовго до подій на Сході України, не виник під впливом більш давньої речівки «Нехай Москва лежить в руїнах...».

У «нарузі» над Москвою фанатів Динамо впевнено підтримували і прихильники більшості західноукраїнських команд – перш за все львівські «Карпати»: «Вігер хитає трупом синеньким, // Живи Україно, живи моя ненько. // А всіх комуняків повісим на гіляку, // І хай собі висять – // Нехай!, // І хай собі висять» [Додаток Д6].

У футбольних речівках немає місця для політкоректності, скоріше навпаки – тут присутній культ агресії, руйнування: «Зарыв чужака в

придорожних кустах, // Пошли мы домой в красно-белых шарфах», «уничтожим коренное население». Або: «Звон стекла домов руина, // Кровь течет по мостовой – // Красно-белая бригада (дружина) // Возвращается домой» [Додаток Д7]. Такий поділ на свій-чужий проявляється і в назвах фанатів різних клубів. Зокрема, в образливих звертаннях, кричалках фігурують неприємні назви команд-суперниць. «жиди», «менти», «харьки», «бомжи», «пердяне», «лемки», «свині», «сало» – усі ці слова передбачають особисту образу суперника. Саме з такою метою вони і використовуються поряд із загальноживаною назвою. «Моряки» (одеський Чорноморець) перетворюються на «жидів» (через специфіку міста), «хохли» (Динамо Київ) на «ментів» (товариство Динамо – міліцейське) або «сало», «м'ясо» (Спартак, через кольори і жорстокість фанатів) на «свиней» і т.д.

Разом із тим, сьогодні можна сказати, що навіть до оголошеного в фанатських колах перемир'я у зв'язку з війною на Сході, протистояння між Києвом та Донецьком не носило такого жорсткого характеру, як між українськими та російськими клубами, хоча у фольклорі фанатів обох команд можна відшукати провокативні ноти («Если Киев ненавидиш – громче пой, // Если Киев ненавидиш – громче пой, // Если Киев ненавидиш, если Киев ненавидиш, если Киев ненавидиш – громче пой»).

При всій нелюбові одне до одного українські клуби (незалежно від географії) намагаються сповідувати спільні ідеї. Націоналістичні принципи, що відійшли на другий план, скажімо, в Англії, залишаються актуальними у Східній Європі. Так, банер «Україна понад усе можна» з'являвся свого часу на матчах у Донецьку, «У нас одна країна – єдина Україна» – у Луганську. Схожими девізами оперують вболівальники з Миколаєва і навіть Сімферополя.

Таким чином, важливість концепту «Волі» на своїй землі підтверджує і фольклор футбольних фанатів. На стадіонах можна почути своєрідне виконання частини пісні М. Вороного, що фольклоризувалася: «О, Україна! О люба ньенько, // Тобі вірненько присягнем! // Серця кров і любов, // Все тобі

віддати в боротьбі. // За Україну, за її волю, // За честь і славу, за народ!» [Додаток Д8]. Як і популярну «Червону руту», що представляє український міфологічний світ, відповідно ідентифікуючи виконавців як його представників. І хоча роль авторитарного лідера у середовищі фанатів та їх текстах проступає значно помітніше, але вона лишається далекою до російського світосприйняття царя. Степан Бандера у піснях та кричалках кличеться «батьком», аналогічно як називають кошового отамана чи гетьмана у козацькій традиції.

Повертаючись до традиційних паремій, слід зауважити, що у свідомості російського етносу «цілий комплекс прислів'їв пов'язує політичне лідерство (царя) із божественною волею: у патріархальній свідомості цар – компонент світобудови, що складається зі сфери небесної та земної. Центр небесної сфери – Бог, земної – цар. Між ними існує нерозривний зв'язок підкорення та благодаті, оскільки земне буття підвладне небесному і за формою має бути схоже до нього: «Бог батька, государь – дядька», «Что бог, то бог, а свята и воля царская», «Царь от бога пристав» [73; 18]. «Отож, наявність носія влади сприймається як непорушне неземне правило. Є цар, тому що існує світ. Звідси випливає, що у народному сприйнятті політичному лідеру з самого початку приписують надприродні риси» [73].

Якщо для українців найбільш авторитетами постають Бог, громада, родина, то у москаля вони суттєво різняться і помітно схиляються у бік царя та всього державного апарату. Це легко можна помітити у паремійному матеріалі росіян, де символічним центром світу постає цар: «Без бога свет не стоит, без царя земля не правится», «Нельзя земле без царя стоять». Якщо в українській мові людина позбавлена здорового глузду «божевільна», то у росіян просто «сумасшедшая» – «Без царя в голове».

«Цар є точкою опори, що підтримує рівновагу світу; найменша неточність з його боку може цю рівновагу порушити. Тому він повинен приймати застереження, і все його життя до найменших деталей має бути

відрегульоване таким чином, щоб жодна його дія, свідомо чи несвідомо, не зіпсувала чи не перевернула встановлений природний порядок» [149; 165].

Нематеріальна складова культури, яка часто залишається поза увагою обивателів, а іноді й дослідників, є первинною у процесі дешифрування ментального ідентифікаційного коду українського етносу. Глибинні смисли є її кісткою, що в процесі комунікації обростають «м'ясом» вербального, візуального чи акціонального тексту. Фольклор спротиву, що висвітлює тривалу політичну боротьбу українців, окрім історичної цінності має ще й культурологічну. Його центральні світоглядні поняття лишаються актуальними протягом століть і проявляються до сьогодні як в традиційних, так і в новітніх формах.

Стрижневим ментальним концептом фольклору спротиву українців є концепт «Свободи». Найчастіше «Неволя» постає поруч із почуттям зажури, туги чи печалі: «Розлилися круті бережечки, // Гей, гей по роздоллі; // Пожурились славні козаченьки, // Гей, гей, у неволі» [24; 15]. Невільницькі думи в українському епосі не дарма також називаються «плачами». Життя без свободи максимально знецінюється до того рівня, коли смерті надається навіть більша перевага: «Ох тяжко козакові // В неволі сидіти. // Тяжко бути в окові – // Ліпше йому і не жити» [21; 21].

Період боротьби і спроможності чинити спротив, попри небезпеку смерті, зображено як сакральний «золотий час»: «Ой то колись ми воювали та більше не будем, // Ой того щастя та тихої долі да повік не забудем» [21; 26]. І навпаки – «сакральний час» не є святковим без надії на визволення: «Сумний Святий вечір в сорок шостім році, // По всій нашій Україні плач на кожнім кроці». Водночас, опір поневоленню у класичному традиційному епосі дещо пасивний. У славословії дум «місію» визволення невольників покладають на Господа, те ж саме бачимо і у піснях: «Ой, Боже, Боже, зглянься на нас // Визволи нас із неволі». Подекуди функцію вищої сили має все та ж Доля: «А вже років двісті як козак в неволі, // Понад Дніпром ходить викликає Долю // Гей, вийди, Доле, із води, // Визволь мене, серденько, із

біді». Можливо причиною цього є певний «стокгольмський синдром», уподібнення поневолювачу, в піснях якого, ще за спостереженнями М. Максимовича, «виражено дух покірний своїй долі і готовий підкорятися її велінням» [94; 13].

У стрілецьких піснях спротив поневоленню зображено більш активно: «Хлопці, підемо, боротися будемо // За Україну, за вільні права», або «Хто живий, вставай, боронити край, // Вкритий вогнем і мерццями, // Не буде тобі сумно в боротьбі, // Між Січовими стрільцями». У цих текстах Бога зображено скоріше як помічника у праведному ділі: «За наш народ, за край веселий гожий // Клянёмось дружно у потребі стати, // Здобути правду поможи нам, Боже, // І нас благослови, Пречиста Мати». Аналогічна ситуація і в повстанських піснях, які спонукають до опору: «Гей, рідний брате Заходу і Сходу, // Єднайсь в один ударний моноліт! // Ми українці вибором свободу, // Загарбницький повалимо ми світ!» [24; 34].

Генетичний зв'язок козацької – стрілецької – повстанської та сучасних пісень опору важко заперечити. «Він простежується у широкому використанні паралелізмів, порівнянь, символів, метафор, епітетів та інших засобів народнопісенного образного виразу із властивим їм традиційним смисловим та емоційним навантаженням» [67; 357]. Козацька зневага до смерті в боротьбі «перекочувала» і в стрілецько-повстанський фольклор, і в тексти новітнього фольклору спротиву. Генеалогічний зв'язок простежується від козацького «Ой чи пан, чи пропав / Двічі не вмирати» до повстанського «Ми не здамося, краще смерть», раннього періоду незалежності «В бою загину – не на базарі» і далі – сучасного «Убий, не здамся» (Додаток Я). Трафарети з такими словами з'явилися після перших смертей на Майдані під час Революції гідності. Ця новітня форма вираження протесту найчастіше складається з візуальної та вербальної частин.

Популярними були й лише візуальні трафарети – наприклад, зображення злочинного президента Януковича з червоною цяткою на лобі (Додаток Я), що натякала на необхідність фізичного знищення узурпатора. Зі

зростанням незадоволення воно відзначилося неабиякою варіативністю. Цікаво, що «клоунський» варіант виник після того як влада розпочала серйозні переслідування (включно з тюремними строками) за відтворення первинного трафарету. «Ми не боїмося», – такою була головна ідея відповіді суспільства. В. Пропп справедливо відзначає: «Сміх є зброєю знищення: він знищує показний авторитет та показну велич тих, кого піддають насмішці» [120; 37]. Висміюватись можуть як зовнішні риси чи характеристики, так і внутрішні: спосіб мислення, дії, які входять у дисонанс із загальноприйнятими у світі «своїх» – гладкий правоохоронець (що символізує перемогу матеріального над духовним (Додаток Я3)) чи гіперболізоване розуміння «народної мудрості» (Додаток Я4).

Глузування з ворога, навіть небезпечного і кривавого, – традиційна риса фольклору. Осміювання має деморалізувати останнього і, навпаки, підняти бойовий дух побратимів: «Три дні б'ються, не здаються, // Йдуть до бою, ще й сміються» чи «Сяє зброя їх на сонці, // Грає усміх на лиці» [24; 116]. Якщо у думі «Іван Богун» турецького правителя називають «коноїд-паша, нехрещена душа», а в повстанській жартівливій «Поховали москаля» присутнє сатиричне зображення Сталіна, який «... хрест нап'яв, // Взяв кадьничу, // Ходить-бродить до УПА // По кропильничу». Таким чином, критерій, завдяки якому група людей (в цьому випадку – етнічна) може усвідомлювати свою окремішність не лежить конче в межах одного фактору: географічного, мовного, релігійного. Гастрономічна складова також може мати місце у стратифікації ворогів.

Традиційним для фольклору спротиву є трансформація ворога: як з «чужим», представником іншого світу, з ним відбувається дегуманізація: «Поховали москаля край дороги, // Видно руки, видно ноги, видно роги» [24; 180]. Цікаво, що схожі демонічні характеристики надаються усім ворогам українців, незалежно від їх хронологічної, географічної чи релігійної приналежності. Від легенд та переказів Київської Русі про песиголовців до «диких собак» з революційної пісні «Горіла шина, палала» («Там барикада

стояла, // Диких собак не пускала» [Додаток Д9]) кілька століть, але мало семантичних відмінностей. Ознаки упирів, викрадення людей, нелюдська жорстокість, що асоціювалася із міфічними істотами, а пізніше з їх «ординськими» спадкоємцями, цілком відповідали уявленням про прислужників режиму Януковича – вдало названих «кровосісями». До речі, мова також є критерієм протиставлення. Недарма на означення лінгвістичних особливостей екс-прем'єра в народі ввели термін «Азірівка» [Додаток Я1].

Також знайшлось місце для алюзій з міфології, що увійшла в масову культуру: коли міліцейських спецпризначенців порівнювали з сильними, але недолугими фантазійними орками, а боротьбу проти них – як боротьбу світла проти пітьми, добра проти зла. У повстанських піснях радянська влада постає у вигляді «нової орди» («За ними в погоню полями / Летіла червона орда»), що діє тими ж методами: «Стогнуть бори й палають села, / Що їх проклятий палить комунар». Загалом образ вогню у фольклорі опору є амбівалентний. Він може бути руйнівним, знищуючим, але водночас і захисним, таким, що очищає, коли «Вогонь запеклих не пече».

Підступність ворога та його кількісна перевага, описана в попередньому розділі, а також елемент несподіванки, який він використовує («Аж враз на світанку, у сніжну завію // Кати надлетіли, як стій» [24; 32]), максимально героїзують опір українського етносу у захисті власних традиційних цінностей. Саме через значну кількісну перевагу, а не кровожерливість українців, змалювання знищення ворога мусить виглядати гіперболізовано. З козацької пісні «Як вдарили з семи гармат // У середу вранці, // Накидали у годині // Ляхів повні шанці» [142; 142] до популярної серед футбольних фанатів «Бий москаля»: «Бий москаля, бий москаля, // Бий москаля, складайте трупи, // Ще й кулемет беріть у руки, // Та нову ленту заряджай» [Додаток Д10]. .Окрім того, фізичне знищення ворога, що також набуває жартівливого звучання, може бути зображено через «освячення» «чужого». В згаданій уже повстанській пісні «Поховали москаля» зброя

метафорично змальована як свята вода: «Кропильниця ти моя ладная, // Скорострільная, самозарядная» [24; 198].

Загалом же зброя у фольклорі часто зображена не лише як засіб фізичного знищення, але й як певний гарант свободи й демократії, символ волі чи помсти: «Ура революція, // Хай живе свобода, // Хай живе бомба, граната і наган, // Нестор Іванович захисник народу, // Нестор Іванович – чорний партизан» [Додаток Д11]. «Як хрест стискаю АКС», – йдеться в похідному марші УНСО. Зброя поруч з її власником здобуває собі славу («Ласка в Бога – перемога // Вславить нашу зброю). Її часто змальовано з любов'ю, адже вона поруч із товаришем-конем заміняє козакові найрідніше: «Степ широкий то ж мій сват, // Шабля й люлька – вся родина, // Сивий коник то ж мій брат».

Несправність чи втрата зброї сприймається із сумом. У козацьких піснях воно може вказувати на період занепаду: «Ой а вже шаблі та заржавіли, // Мушкети без курків» [21], коли просять козаки в Бога ще раз «потугу». Втрата зброї може призводити не лише до втрати вільного духу, але на додаток ще й зовнішньої привабливості: «Ту коняку турки вбили, // Ляхи шаблю пощербили. // І рушниця поламалась, // І дівчина відцуралась» [143].

Недивно, що останнім часом в українському суспільстві активізувалося питання про легалізацію володіння вогнепальною зброєю. Електронна петиція щодо підтримки такого кроку однією із перших набрала необхідну кількість голосів на сайті глави держави. Проте відсутність зброї у традиційному розумінні зовсім не заважає українцям організовувати спротив, використовуючи кмітливість та інші предмети, які мають її замінити (Додаток Я6).

Хорошим піар-ходом у виборчій кампанії однієї із партій стало зображення й використання вил. Від часів козаччини цей сільськогосподарський реманент сприймається як символ справедливої народної розправи над зрадниками. Певною мірою з ними ототожнюються й

інші гострі предмети, на які здіймають, беруть ворога: «Ох і взяли , взяли пана Лебеденка // На три штихи вгору», «Ой підняли пана Саву // На три списи вгору» чи «Хапайте се до сокири, // Остріть коси, остріть вила – // Аж так пукне панська жила!» [143].

Важко не помітити, що фольклор часто виконує прогностичну функцію. «Пережили німецьких, переживемо й донецьких», казали в народі, відповідаючи на власний іронічний вислів «Все буде Донбас». У популярній серед націоналістів пісні на мотив знаменитої «Белла, чао» задовго до післяреволюційних подій були слова: «Я вийшов в місто, я встав з окопу, // Спливають кров'ю Абхазія і Дністер, // А від Донбасу до Перекопу – // Два переходи в БТР».

Споконвічний спротив українського етносу поневоленню не міг не залишити помітного відбитку на його ментальних характеристиках. Сьогодні українці не довіряють політичним лідерам, що часто керувалися меркантильними інтересами в минулому. Вони можуть здаватися занадто індивідуалізованими, навіть егоїстами допоки йтиметься про їх особистісну волю. Бо кожен українець бачить за собою право жити так як він хоче у власному домі. Але попри природну терплячість, коли межа перейдена, а його простір порушено – українець здатен на шалений опір. Він бореться і за власний, і за спільний дім усіх своїх співвітчизників. Бо тільки цьому великому домі вільних, він почуватиметься вільним сам.

Аналогічна концептивна диспозиція зберігається у фольклорі / фейклорі «радянського періоду», де на противагу нав'язаним «чужим» політичним ідеям колонізатора, наприклад «колективність» («У колгоспах і радгоспах, в лісосіці й шахті – Всюди наші славні люди на трудовій вахті»), «мілітаризм» («Іде Врангель на Україну, Щоб за царя сісти... // Наш Будьонний з червонцями // Всіх вас перестука» [143]), залишаються константними питомо українські концепти, які, відповідно, ідентифікують зразок як продукт української колективної творчості. Отже, ми можемо стратифікувати дві площини генерування політичних смислів:

колонізаторська (з притаманними їй симулякрами) та автохтонна (національний фольклор як фактор ідеологічного спротиву).

Таким чином, в умовах колоніальної (а іноді і постколоніальної) дійсності український фольклор в усьому жанровому та тематичному різноманітті виконує функцію політичного щита, духовної зброї, націєтвірного стрижня. Так, в умовах політики русифікації україномовний фольклорний текст будь-якої тематики чи жанру вже є текстом спротиву, декларацією предковічних цінностей автохтонного народу, засобом української самоідентифікації наратора.

3.2. Політичний фольклор сучасності: шляхи реалізації та трансляції

У нових (постколоніальних) історичних та технологічних реаліях фольклорне текстотворення, акумулюючи політичні смисли попередніх періодів, продовжує апелювати до традиційної ціннісної парадигми, хоча й виходить за межі суто вербальної комунікації на рівні індивідів чи груп. Прослідковуючи процес творення → трансляції політичного тексту, слід зауважити на світоглядній диференціації носіїв автохтонного фольклору та денационалізованих елементів («тітушок», антимайданівців). Відповідно, особливу увагу звернено на Майдан як фольклорний локус: і місце (географічно окреслена територія свободи), та об'єкт (образ «Майдан» та його символи у фольклорних текстах: шина, дїжка, «коктейль Молотова» тощо), і суб'єкт політичного текстотворення (тексти, створені фольклорною аудиторією Майдану – учасниками революції Гідності).

Накладання загальновідомого авторського тексту, який має ознаки прецедентного, на актуальні явища навколишньої дійсності спричиняє з'яву «третього тексту» як результату фольклоризації. Так, Шевченковий крилатий вислів (вербальний субтекст) «Борітеся – поборете!», накладений на візуальний субтекст (Кобзар із шиною чи Кобзар із запальною сумішшю, в захисній касці (Додаток Ю1)), творить цілісно новий політичний фольклорний текст, оскільки ступінь конвенційності смислів творця та реципієнта максимально високий.

Український фольклор завжди стояв і стоятиме на сторожі поневолення будь-яким режимом. За необхідності зразки його текстів, які пройшли крізь віки та покоління, виринуть у народній пам'яті й закликатимуть до боротьби, як це сталося у дні Євромайдану. Тут можна було почути патріотичні стрілецькі та повстанські пісні («Лента за лентою», «Ой у лузі червона калина»), анекдоти, пародії тощо. Традиція бурхливо розвивається, а її носії

активно реагують на соціальні та політичні зміни в суспільстві. Фольклорний сплеск бурхливих днів Революції Гідності засвідчив не лише пробудження політичної активності народу, він виявив і його творчий потенціал.

Історичні події України ХХ ст. спричинили появу глибокого пласту антирежимного фольклору як прозових, так і поетичних жанрів, які, на жаль, у фольклористиці не тільки не досліджено, а й, здебільшого, не зафіксовано (мається на увазі антирадянський фольклор Східної та Центральної України). Власне, є кілька причин. Перша всім зрозуміла – не лише сама народна творчість, її носії, а й збирачі та дослідники піддавалися жорстоким репресіям із боку чинної влади. Тому не дивно, що подібні зразки не можна було вчасно записати, опублікувати, вивчити. Друга – більшість фольклорних новотворів початку та середини ХХ століття, що виникали як реакція на певні політичні процеси, зникли зі зміною суспільства, і лише деякі їхні уривки нині пасивно зберігаються в пам'яті людей старшого покоління. Помаранчева революція 2004 року спричинила нову хвилю політичного антирежимного фольклору, зокрема народної сатири та гумору – анекдотів, віршів, частівок, жартів, дотепів, приказок тощо [57; 14].

Цілком очевидним є те, що майданний фольклор зародився ще в ХХ ст., у дні утвердження радянської влади та колективізації (мається на увазі «Майдан» не як конкретне місце в Києві, а як локус збору людей та їх вільних висловлювань). Протягом століття він існував як єдиний спротив тоталітарному режимові, який і спровокував його створення.

Безперечно, внаслідок тиску влади вже не могли вільно існувати й розвиватися жанри фольклору, які не вписувалися в рамки режиму й ідеологічно йому суперечили: стрілецькі пісні, меморати про голодомор, анекдоти тощо. Деякі традиційні жанри уподібнилися до жовтневого революційного фольклору, як от думи та коломийки про Леніна, Сталіна та інших політичних діячів. Носіїв традиції фізично знищували. Все це лише сповільнило, але не зупинило, процес виникнення та побутування фольклору.

Своєрідні умови побутування вимагали нових специфічних форм фольклору, в яких було б максимально влучно й образно висловлено ідею народного спротиву, зневагу й непримиренність до тоталітарного режиму та його представників. Уся багатотисячова традиція народного гумору, сатири, що переросли в сарказм, була сконцентрована в малих формах – частівках, віршах, політичних дражнилках, приказках, пародійних піснях.

Коротка форма, яскрава образність, викривальний зміст, влучність вислову, глузливо-зневажливий тон забезпечували їм швидке поширення у народі. Оскільки навіть масове або індивідуальне виконання частівок стало небезпечним, вони швидко перетворилися на віршовані куплети, які вже поширювалися підпільно, з уст в уста, потай від переслідувачів. Таких способів передавання фольклору на той час був важливим та оптимальним, бо він ще й забезпечував анонімність авторів та виконавців [57; 15].

Про масовість антирежимного фольклору свідчать народні оповідачі, які констатують, що його виконували кобзарі та лірники на базарах і в людних місцях, а також талановиті народні співаки в сільських клубах, на вуличних гуляннях. Про те ж саме неодноразово зазначає у своїх «Щоденниках» і академік Сергій Єфремов, наводячи тут численні зразки, як він називає, «новітнього фольклору» – політичних анекдотів, віршів, загадок, приказок, які він записав у 20-х роках на вулицях Києва. Цікаві коментарі вченого до окремих фольклорних текстів та їх побутування: «Що вірші дуже розповсюджені, видно з того, що за сьогоднішній день я чув їх принаймні разів з п'ять» [52; 99]; «Чув пісню на вулиці, хорову на доскочистий мотив» [52; 160]; «Почув цілу в'язку матеріалів до сучасного фольклору» [52; 682-683]; «Цю пісеньку і багато подібних співають хлопчачки на Хрещатику, під виконкомом біля трамваю. Публіка регочеться, слухаючи і дотепних хлопчачків наділяє копійками» [52; 286].

С. Єфремов констатує блискавичну реакцію народної творчості на будь-яку політичну подію 20-х років. Так само відгукувалася вона і на всі заходи сталінського режиму в 30-50-х роках.

У роки режимів різних правителів народ однаково реагував на політичні події влучними анекдотами, дотепними висловами, жартами, приказками.

Значне поширення сороміцького фольклору політичного змісту відзначає С. Єфремов у вже згаданих «Щоденниках» – це антирадянські, антипартійні анекдоти, вірші, які не щадили ні Леніна, ні Сталіна, ні комуністичну партію. Навіть у таких формах народ проявляв свою моральну вищість над політичними маріонетками.

На початку 90-х, коли комуністичний режим раптом впав, народна творчість знову стала тією зброєю, яка безжально добивала конаючого ворога. Вийшовши з підпілля, політичний фольклор виплеснувся на вулиці, на майдани й здобув нові форми існування у вигляді плакатів, транспарантів, написів на стовпах і стінах, масових скандувань. Ідея спротиву акумулювалася тоді в найкоротших римованих віршованих формах, які творилися спонтанно, «на ходу», як реакція на швидку зміну політичних подій. Стисла форма фольклорних зразків, емоційна насиченість, влучність і гострота слова забезпечували їм швидке впровадження в маси й донесення до адресата – наприклад, до членів уряду. Найбурхливіше цей процес відбувався у червні-жовтні 1990 р. – під стінами Верховної Ради та Кабінету Міністрів, під час голодування студентів на площі Жовтневої революції в Києві. Тоді до столиці з'їжджалось десятки тисяч українців із різних регіонів, які весь творчий досвід політичної боротьби, здобутий за 70 літ, кинули на повалення тоталітарного режиму. Це – анекдоти й дотепи, коломийки й частівки, плакати й гасла, скандування й карикатури, що розвінчували справжню сутність КПРС, тодішнього уряду. Там, на площах, можна було спостерігати процес зародження і миттєвого поширення цих видів фольклору [57; 14].

Політичний фольклор часто приречений на нетривале існування. Воно визначається перебігом політичних подій, його ідея – реалізувати злободенні прагнення народу, а кінцева мета – незалежність, свобода, процвітання української держави, заперечення всіх можливих форм насильства [57; 15].

Сучасний фольклор наочно продемонстрував і надзвичайно помітне розширення меж колективної співтворчості. Сьогодні його неможливо втиснути у межі не лише виключно усних, але й узагалі вербальних форм. Відтак, на вістрі часу опинилася масова візуальна (фігуративна) творчість: своєрідні презентаційні графіті на умовних «мурах» наметового містечка, саморобних плакатах, стендах та деінде, стихійні політичні виставки та фотовиставки як інструменти територіальної і політично-групової самопрезентації.

Тож накладання загальновідомого авторського тексту, який має ознаки прецедентного, на актуальні явища навколишньої дійсності спричиняє появу «третього тексту» як результату фольклоризації. Звісно, найпопулярнішими мистецькими проявами були тексти Тараса Шевченка, які лунали зі сцени, зверталися до нас із плакатів і стінних написів.

Шевченка вважали духовним гетьманом майдану. Його цитати були надруковані на численних постерах: «Борітеся – поборете!». Деякі з них вдало адаптували до сучасних подій: «Єднайтеся, українці, та не з москалями». Протистояння з авторитарним режимом Російської Федерації вилилося у нівелювання «чужості» більшості іногородців, характерної традиційним текстам (особливо народній прозі), об'єднавши все українське суспільство незалежно від етнічного походження».

Варто згадати сучасні анекдоти про євреїв, що належать до групи «своїх» у контексті конфлікту з Кремлем: «Вы фашист и бандеровец! – Да, я знаю, у нас вся синагога такая». Вони отримали продовження у численних візуальних варіаціях, які висміювали «стереотипи стереотипів» (за А. Дандесом) росіян стосовно громадян України [Додаток Щ].

Цитати з творчого доробку українських класиків стали частиною революційних графіті. Наприклад, на вулиці Грушевського було зображено Івана Франка, Тараса Шевченка та Лесю Українку, стилізованих під майданівців та з їхніми відомими цитатами, що були дуже актуальними для

тогочасних подій: «Вогонь запеклих не пече», «Наше все життя – війна», «Хто визволиться сам, той буде вільний».

Упродовж усього періоду останніх революційних подій в Україні активісти Майдану ідентифікували свою боротьбу не лише у філософсько-моральному аспекті – справедливості з несправедливістю, свободи з неволею, правди та кривди – а й у полі соціальному та культурному. Бо йшлося поміж іншого й про зіткнення патріотизму і просвітництва у середовищі свідомих верств суспільства з невіглаством напівкримінальних елементів люмпенів, продажністю та корупцією так званих еліт. Представники Майдану відверто не могли зрозуміти мотивації своїх візаві, що підтримували відверто тоталітарний режим.

Не змінилося й практично нічого за майже 170 років із часу написання поетового «Послання», в якому до тодішніх гетьманів, «синів сердешної України», що «чваняться» поміж собою, Шевченко звертається як звертався б і сьогодні до їх нинішніх «наступників»: «Раби, підніжки, грязь Москви, Варшавське сміття – ваші пани» [162; 352].

Недарма події на Майдані отримали ще й назву Революції Гідності. Неодноразово наголошувалося на освіченості так званих «екстремістів», їх високому моральному духові. Саме на боці Майдану виступила українська інтелігенція та митці: літератори, художники, музиканти. Вони, здавалося б, і мали поставити під прапори революції своїх великих колег-попередників. Але образ Тараса Шевченка став тим, навколо якого об'єдналися не лише митці, а усі присутні на Майдані верстви населення. Це й не дивно, адже він, як справжній пророк (що тепер уже просто неможливо заперечити), втілював позитивні полюси всіх згаданих вище антагоністичних пар.

Найбільш популярним та часто вживаним лозунгом Майдану стало «Борітеся – поборете! (Вам Бог помагає!)» з Шевченкового «Кавказу». Символічно, що перший загиблий активіст – етнічний вірменин Сергій Нігоян – саме його уривки зачитував на відео незадовго до смерті. Поема давно стала символом нескореності та свободоловства. Коли лідер горян

Шаміль перебував у Києві, українські студенти кидали до його екіпажу листівки з «Кавказом». Свобода – як найвища цінність, постає у наступних рядках після популярного заклику, але «читається» у діях активістів. Як не згадати тут і про «золоті батони» та несмак маєтків українських можновладців.

Але прості українці на Майдані не стають європейськими прохачами (як це намагалися представити провладні інститути), навпаки – наголошують на відмові від чужих матеріальних благ на користь свободи зі своїм чесно заробленим «шматком хліба». Бо «В своїй хаті своя й правда, І сила, і воля». Більшість активістів після побиття студентів під стелою Незалежності зізнаються, що вийшли на Майдан уже не так за входження до об'єднаної Європи, як за гідне і справедливе життя у своїй державі, що вони уже не «моголи» (як скаже німець), а знають «Чиї сини? Яких батьків? Ким? За що закуті?».

Прикметно, що саме образи та прохання в українському ментальному просторі сприймаються особливо болісно. Це можна помітити навіть в українських казках, про що пише М. Демедюк: «Образ Кожум'яки присутній не лише в українській казковій прозі. Зустрічаємо подібного богатиря-змієборця (Никита Кожемяка) і у російській казці, яку записав О. Афанасьєв. Щоправда, характери персонажів якісно відрізняються. Кожум'яка української казки зображений героєм-відлюдником знатного походження: «Колись був у Києві якийсь князь, лицар». Герой виступає виразником однієї з визначальних рис українця – невизнання авторитетів, адже допомогти царівні згоджується лише на прохання дітей, а не з огляду на царський наказ. Аналогічний персонаж російської казки зі збірника О. Афанасьєва: «как увидал, что к нему пришел царь, задрожал со страху, руки у него затряслись – и разорвал он те двенадцать кож» [39; 18].

Шевченків заклик до боротьби найчастіше починає звучати уже після зіткнень з міліцією, тому візуально його доповнюють такі символи революції, як барикади та шини. На одному з малюнків поет сам несе на

передову покришку, на іншому, де озброєний битою стоїть у будівельній касці, фактично постає в образі бійця самооборони (дуже схожого на Нігояна. Сама ж самооборона у відповідь зображує чи поміщає його на своїх щитах. І хоч вербальним рядом малюнок переважно не супроводжується, проте відверто натякає на Шевченкових гайдамаків. Чорні прапори активістів Майдану вже словесно були доповнені завершальною цитатою цього ж вірша: «І повіє огонь новий З Холодного яру» [162; 357].

На фоні шин та биток існує і більш радикальний Шевченко – з кулеметом у руках. Тут «в кадрі» помітно ще й куполи церкви, які асоціюються з невід’ємною постаттю Господа у поезії письменника, і знову відсилають до слів «вам Бог помагає». Містично допомагає революціонерам і сам Шевченко – у вогняних відблисках боїв на Грушевського хтось помічає образ поета фактично на найнебезпечнішому місці передової – біля арки стадіону «Динамо». Згадують майданівці слова з Шевченкової «Гамалії» «Огонь запеклих не пече» на закопченій від вогню та диму вулиці. Поета зображено у хустинці для захисту від диму, поруч – перехрещені пляшки з «коктейлем Молотова». Вогонь у поезії Шевченка зустрічається дуже часто. Коли дев’ятого січня МВС уперше застосували водомети, активісти підбадьорювали одне одного викриками, що на Водохреща вода тільки на користь. В дохристиянських же уявленнях багатьох народів зіткнення чи поєднання вогню і води давало нове життя, народжувало чи перероджувало новий світ. Нову Україну мали народити і зіткнення на Майдані. Україну, де за Шевченком «На оновленій землі Врага не буде, супостата, А буде син, і буде мати, І будуть люди на землі». Ці слова перегукуються з «Заповітом» поета, що також часто звучав під час протестів: «Поховайте та вставайте, Кайдани порвіте І вражою, злою кров’ю Волю окропіте». За ці слова за законом Колесніченко – Олійника, що й став приводом для загострення протистоянь, активісти жартома закидали українському класику клеймо «екстреміст» та три роки тюрми (Додаток Ю2).

Не оминає своєю присутністю Шевченко й іншу символічну подію революції – знищення пам'ятника Леніну. Поет з українським прапором у руках та словами «Hasta la vista, Lenin» скидає з постаменту кривавого вождя світового пролетаріату. Загалом український стяг (чи герб) супроводжує практично всі зображення Шевченка. Якщо ж прапор відсутній, то його заміняє синьо-жовта чи червоно-чорна кольорова гама. В такій письменник постає у образі супергероя масової культури – борця зі злом та несправедливістю, захисника слабких і скривджених. На зразок емблеми супермена з англійською літерою «S» у поета з'являється своя – через поєднання кириличних «Т» і «Ш». Повстанські ж кольори окрім згаданого вже «Огонь запеклих не пече» фігурують на «зображеннях-перевтіленнях» Шевченка у символ революційної боротьби – Че Гевару. При цьому написання прізвища класика також змінюється на «She Vchenko» або просто «SHE», що співзвучно з «Че».

Цікаво, що у переважній більшості візуалізацій Шевченка зображено вже зрілим чоловіком, який пройшов заслання і муштру та знає ціну свободи. Попри юний вік багатьох активістів Майдану поет не асоціюється у них із молодим петербурзьким денді, іпостась якого йому намагаються додатково привити зараз. Виняток становлять ті зображення, які пов'язують зі святкуванням 200-річчя від дня народження класика («брендом» якого став портрет саме молодого письменника з цифрою) – як то привітання з ювілеєм на фоні бойових феєрверків, вогнів і диму, організованих шанувальниками Шевченка на протигагу нудним офіційним заходам («З Днем народження, Тарасе! Шевченківські дні в Україні»). Але навіть у таких випадках риторика цитат, звісно, не змінюється – свобода лишається у них найвищою цінністю: «Не вмирає душа наша, не вмирає воля».

Революція почалася з Шевченка, що розмістився на фасаді першої захопленої адміністративної будівлі – КМДА, ним же і завершилась – дерев'яна скульптура поета з'явилася на Майдані після сумної, омитою кров'ю патріотів, перемоги. Але, схоже, що він, як справжній епічний герой,

знову повернеться, коли його народу загрожуватиме небезпека і поневолення.

Важливе місце на Євромайдані займала й релігійна тематика. Наприклад, чи не щодня протягом революції люди тримали плакат із зображенням очей Ісуса та підписом «Бачу справи твої, людино!». А сам образ Бога масово використовувався в графічному мистецтві та на революційних плакатах: «Боже, Україну бережи, Євромайдан охороняй!», «З нами Бог!» тощо.

Апелюючи до засад демократії, протестувальники розробили серію плакатів із цитатами із Конституції України: «Єдиним джерелом влади в Україні є народ. Стаття 5».

Вдало обіграно рекламний слоган компанії «Coca-cola» – «Свято наближається!». Напередодні Нового 2014 року цей лозунг написали на плакаті, де було зображено Януковича та Азарова за ґратами. Зі слоганом цієї ж компанії перегукується плакат «Все буде Майдан» (оригінал – «Все буде Coca-cola», «Все буде Донбас»).

Деякі рекламні слогани ставали революційними гаслами зовсім випадково. Так, рекламний білборд аквапарку з написом «2014 – буде весело!» на вулиці Грушевського мав досить іронічний вигляд, зважаючи на події, що там відбувалися.

Поширеними були карикатури на сумнозвісних політичних діячів та події, пов'язані з їхньою діяльністю. Наприклад, карикатури Юрія Журавля, насичені сарказмом стосовно можновладців, творили культурне тло подій й виконували у такий спосіб ще й культуротворчу функцію, окрім комунікативної.

Окремі слогани були побудовані на грі з графікою. Найбільш лаконічний – «МИ Є», де часто Є оформлюють зірочками. Даний лозунг не тільки подає думку про те, що ми – Європа, але й нагадує, що українці є, вони існують, і з їхньою думкою треба рахуватися.

Іноді революційні графічні слогани можна було побачити на дуже несподіваних речах. Наприклад, коли креативні майданівці зрозуміли, що обмундирування протестувальників може слугувати хорошим засобом для вираження загальної ідеї, почали з'являтися розписані каски та бронежилети. Орнамент та написи були найрізноманітніші: від символіки ЄС та петриківського розпису до радикальних гасел на кшталт «Воля або смерть!» чи «Смерть ворогам!».

Ключовою була символіка кольорів. Основними барвами стали кольори прапора – синій та жовтий, якими була заповнена вся площа. В народній символіці блакитний – це колір неба і моря. Він часто пов'язується з глибиною і стабільністю. Символізує Святі Небеса, людську праведність і чисту духовну відданість людині своєму Творцю і Судді, Владиці Небес і Світу. Жовтий – символ тепла, радощів і поваги. Це – колір золота і стиглого колоса, через які він уособлює Сонячне світло. Він – колір Божественної величі та слави, тому в жовтих або золотих ризах правлять Службу Божу. Його стихія – земля, бо на землі він золотить хлібні лани для блага і достатку людей і над Землею піднімає палашке Сонце, як знак Божественної турботи про людей. Ці кольори з'являлися на плакатах та банерах, в одязі українців, на барикадах тощо. Протестувальники прикріплювали стрічки на свій одяг. У соціальних мережах закликали носити їх постійно, щоб демонструвати свою позицію та популяризувати ідею Майдану в масах. Розмаїття кольорових елементів (стрічок, пов'язок, прапорів), слугувало прикрасою не лише протестувальників, але й усього, що їх оточувало – від вітрин, вікон, балконів, будинків до дерев і стовпів. Не оминула «кольорова» мода й рухоме майно – автомобілі, а також і домашніх улюбленців.

Звернення до національної ідеї проявилось у графіті на вулиці Грушевського – «Наші Крути тут». Активісти апелювали до подій початку століття, коли триста українських юнаків загинули в битві під Крутами, захищаючи Київ від окупації радянською владою.

Деякі візуальні елементи були відвертою іронією на «диктаторські» закони влади. Так водії клеїли на заднє скло автомобілів наліпки з написом «Не їдь за мною, я п'ятий!» (іронія на заборону руху більше, ніж п'яти автомобілів у колоні) (Додаток Я7), в Інтернет викладали фотографії з дитячих ранків, де малюки були одягнуті в карнавальні костюми та маски, з підписами «екстремісти» та глузливим посиланням на статтю закону тощо.

Широкої популярності набули й різноманітні лінгвістичні ігри: етимологічні роз'яснення з оргвисновками: «Кормишь панду?» (мається на увазі «банду») та каламбури: «Будуть вам «йолки», будуть вам і «палки!»» Тексти, засновані на перекрученні певної лексеми – навмисних обмовках «Наша йолка просто бімба!» («йолка» – обмовка Януковича; «бімба» – «бомба» мовою Азарова, який зловживав вживанням літери «і» замість «о»), на омонімії та морфологічно тотожному звучанню слів різними мовами: «YES – ЄС» (буквально – «Так – ЄС») чи полісемії: «Міліція з народом, а мусора – з уродом!» («мусор» – в згрубілому значенні слова «міліціонер»).

«Народні новини» – побудовані за схемою короткого інформаційного повідомлення, описи бажаних подій чи народні інтерпретації поточних подій: «Останні новини: «З КМДА видалили внутрішні органи!»» [Додаток К12].

Зазначимо, що «новинний» формат для української і світової фольклорної традиції не зовсім новий (власне, він майже недосліджений), адже писемна «потаємна новина» – «анонімна патріотична оповідь про важливі події в житті народу, котра уславлює діячів національно-визвольної (або внутрішньополітичної) боротьби та викриває злочини пануючих у країні іноземців (або соціально ворожої панівної верхівки)», відома ще від початків писемності [127; 129]. Сучасні фольклорні новини, переважно персоніфіковані: вони приписуються найпопулярнішим телеканалам – «1+1», «Інтер», «П'ятий канал», «Перший канал» (Росія), а також електронним виданням, таким як Lenta.Ru. За цього пародіюється маніпулювальна «риторика» деяких новинних проєктів: «Майдановские бандиты выпускают с

зоопарков пінгвінов, замораживають и строят из них баррикады!» («новина», приписана відомому російському ведучому «Першого каналу» Дмитру Кисельову, який відомий своїми «страшилками» про «озвірілих бандерівців»).

Окрім того, придатними для пародіювання виявились псевдооголошення: «Ультрас попереджає: Бути тітушкою-простітушкою, боротися проти власного народу – дуже шкідливо для вашого здоров'я», результати соціологічних досліджень, заклики: «Сину, не бий дітей!» (належить матерям «беркутівців»).

Справжнім хітом революції стала пісня фанатів харківського футбольного клубу «Металіст». Її особливість полягає у тому, що складається вона лише з двох слів: «Путін-...уйло» та приспіву «ла-ла-ла-ла-ла-ла-ла-ла-ла». Виконується хором, «а капела» або під барабанний супровід (подібно до футбольних кричалок). За лічені дні пісня набрала шаленої популярності в мережі Інтернет серед українців та представників інших націй. Зокрема, цей хіт вже встигли переспівати в Японії, Бразилії, Португалії, Бельгії, Америці, Італії, В'єтнамі, Монако, Болівії та навіть у Росії. Пісня породила серію анекдотів, інтернет-мемів, карикатур, віршів, численних переспівів, політичних плакатів та графіті.

Ефектною й ефективною була також стихійна ритуалізація Майдану, яка виявилася у масових молитвах та майже забутому хоровому (багатотисячному) співі: гімн України, «Боже, Україну збережи» тощо.

Та особливо яскравим жанровим різновидом, що набув надзвичайної актуальності, стали масові багатоголосі «кричали», часто виконувані під звуковий супровід – дудки, автомобільні сирени, барабанний дріб. Зазвичай кричалкам характерне масове виконання та багаторазове повторення. Достеменно невідомо, звідки взялася традиція масового скандування. Проте існує кілька основних версій його походження: а) з театру з його вигуками «Браво!» та викликами на біс; б) від військових привітань; в) від футбольних фанатів-уболівальників; г) із вітчизняних традицій низової «вуличної» і

«шкільної» культури. Не можна заперечити й версію щодо глобалізації, яка, як здається, є найбільш вірогідною, а саме щодо наслідування зарубіжних традицій проведення політичних акцій опозиції. З відомих майданівських кричалок можна назвати багаторазове масове повторення фрази «Разом і до кінця!», «Молодь нації за євроінтеграцію!» тощо [80, с. 12].

Поряд із усними формами фольклору Майдану широке розповсюдження отримали писемні. Наприклад, анекдоти, які швидше за всіх народжуються у відповідь на виклик часу, не просто передаються з вуст в уста, а й сміливо крокують Інтернетом у величезних кількостях.

Перші анекдоти, що відкривали фольклорний цикл Євромайдану, нерідко походили саме з Інтернету чи інших ЗМІ: «Пошта України випустила марку з портретом гаранта. Через деякий час пішли скарги, що не приклеюється. Як з'ясувалося, люди плювали не на той бік» [Додаток К13].

Гумор і сарказм стають основними засобами впливу на аудиторію, а найбільшої популярності та розповсюдженості при цьому набувають сороміцькі тексти, в яких недозволених зон практично не існує. У найгрубішій формі висміюється все [27]: «Вітю! Ти впевнений, що під час складання присяги президента клав на Конституцію України саме руку?» [Додаток К9].

Апогею сучасні сміхові явища досягають за умови розпаду усталеного способу життя. Атмосфера, яка панувала на Майдані Незалежності у Києві під час Євромайдану характеризувалася саме тим єднанням і доброзичливістю, про які неодноразово писали в засобах масової інформації українські та закордонні журналісти, політики тощо. Це вільне та невимушене спілкування стало основою для народної творчості, дії її функцій та механізмів, а саме: того, що слово, жарт, народжений однією людиною, підхоплюється масами, модифікується, уточнюється, набуває іронічного переосмислення, яке іноді протилежне тому сенсу, який було вкладено в нього від самого початку [7]: «Кохана, я в магазин. Тобі щось захопити? – Так, любий, захопи мені ОДА!» (Додаток Я). Одним із

визначальних чинників виникнення сміхової народної культури М. Бахтін вважав її свідоме протиставлення офіційній культурі з її серйозністю, тяжінням до стабільних, інертних форм. Даючи характеристику офіціозу, М. Бахтін написав слова, які були актуальним визначенням тодішніх українських реалій: «Ця стара влада і стара правда виступають з претензіями на абсолютність... Тому всі представники старої правди і старої влади похмурі та серйозні, не вмюють і не хочуть сміятися... у своїх ворогах вбачають ворогів вічної істини... Пануюча влада і пануюча правда не бачать себе у дзеркалі часу... І представники старої влади і старої правди з найсерйознішим виглядом і в серйозних тонах дограють свою роль у той час, коли глядачі вже давно сміються» [2; 236].

Драматичні українські події Революції Гідності репрезентують архетипізовані у свідомості народу форми, висміюючи «застарілу» серйозність, нездатність адаптуватися до часу, відсутність реакції на його виклики у представників офіційних правлячих кіл. Водночас, М. Бахтін наголошує на тому, що навіть так звана стара влада все одно викликає страх, який, у свою чергу, може бути подоланий сміхом [2; 101].

Якщо провести аналогію з ситуацією в Україні, то можна дійти висновку, що сміхова культура стала засобом для розчинення страху суспільства перед владними органами, а також перед перспективою кримінально-олігархічного панування. Неможливість на перших етапах протистояти цій системі в політичному плані дістала цілком виразне розв'язання у народній творчості: «Святий Миколаю, принеси мені у подарунок нового президента. А тих двох забери собі в постійні олені» [Додаток А3].

В анекдотах формується образ «смішного страховиська» (М. Бахтін), оскільки в народній свідомості осміювання страху – одна з форм боротьби з ним: «Судячи з того, як поводить себе «Беркут», влада регіоналів нічого не боїться. – Вона боїться тільки нельотної погоди ... ». Цілком реальний страх перед можливістю кари – навіть смертної – за сам факт записування або

розповіді анекдоту не міг зупинити прагнення народу створювати комічні історії, в яких піддавалися осміюванню «подвійні стандарти», брехливість, цинічність і виняткова жорстокість влади. «Комічне, – зазначав М. Чернописький, – ґрунтується на зображенні абсурдної облудності самої ідеології імпербільшовизму, карикатурності поведінки і вчинків «вождів»» [160; 10].

Невизначеність, сумні реалії, страх перед майбутнім, яке на той час уявлялось у негативному світлі, знайшли своє вирішення в іронічних жартах, спрямованих як на себе, так і на опозиційних лідерів. Але їх, порівняно, небагато: «Якщо куля в лоб, то куля в лоб. Сєня Кулявлоб» [Додаток А4].

Особливої популярності під час революції набули малі жанри фольклору. В час, коли політики суперечили один одному і здоровому глузду, істина проривалася з найнесподіванішого боку – біла ключем народної творчості. Актуальними виявилися й різновиди фольклору мовленнєвих ситуацій – за М. Бахтіним, «первинних (простих) жанрів, складених в умовах безпосереднього мовленнєвого спілкування» [2, с. 252].

Так, безнастанно породжував Майдан плітки, а особливо чутки-гадки – цей повсякденний, за Б. Путиловим, жанр, що миттєво виникає й міняється, а «в умовах повної відсутності об'єктивної інформації та втрати довіри до офіційних повідомлень» отримує «особливий розвиток у суспільстві» [123, с. 25]. Наприклад, на Майдані ширились оповіді «очевидців» про фатальний перебіг поточних подій та зловісні прогнози щодо подальшого їх розвитку, зокрема про приїзд до столиці банд злочинців, котрі нібито вже поділили між собою територію, яку грабуватимуть; про стягування до Києва озброєних військовиків тощо. Ці оповіді хоча й іноді відповідали дійсності, проте масштабність зображуваних подій було значно перебільшено.

Отож, прислів'я та приказки, народні новини, псевдоанонси відновлювали існуючий тоді інформаційний дисбаланс, інформуючи про те, що замовчувалося на офіційному рівні.

Та все ж найяскравіше враження від подій Євромайдану спричиняли перформанси – акти діяльності індивіда чи групи індивідів у розрахунку на реакцію інших. Активне входження у міську постфольклорну практику таких видовищ вочевидь пов'язане з розвитком нових комунікаційних технологій, які дозволяють транслювати не тільки звук, але й зображення.

Саме перформанси увиразнили відверте тяжіння сучасного фольклору до первісного синкретизму: включення в один ряд витворів фігуративного мистецтва, кольорової стихії, вестиментарного коду, колективного дійства, нарешті, вербальних формул. Неосяжність народної фантазії засвідчило й «карнавальне» вбрання учасників мітингів, яке правило за розпізнавальну ознаку (наявність на вбранні стрічок із відповідною символікою чи прапорів партій) [9]. Звичайно ж, народ не оминув ввести цю антиномію й у вербальні твори: «Син питає батька: – Тату, а що наш прапор означає? – Синє небо і жовте поле! – А москальський? – Червоні квіти на білих могилах. – А синій? – Синій – то вони у нас, гади, вкрали!» [Додаток А5].

Маємо справу з традиційною формою сарказму – особливо характерною для карнавальної культури, елементи якого чітко простежуються в поведінці учасників Євромайдану (переодягання, святкова символіка та атрибутика, веселий настрій, об'єднаність і побратимство окремих членів натовпу, спів, танок, використання музичних інструментів). М. Бахтін у праці «Франсуа Рабле і народна культура середньовіччя та Ренесансу» зазначав, що карнавал був своєрідним тимчасовим визволенням від офіційної правди та чинного соціального устрою, справжнім святом становлення, змін та оновлення [2; 233].

Не вдаючись до аналізу соціально-політичного змісту подій Євромайдану, ми, безумовно, не можемо не відзначити карнавальність поведінки й творчості її учасників, що безпосередньо пов'язані зі сміховим началом у народній культурі. Карнавальність виявилася в активізації ресурсів традиції святкового народного вбрання, на Майдані з'явився Дідух,

прикрашений символікою Революції Гідності, і дівчата у віночках, що нагадували наречених [9].

Отже, модифікується й традиційна календарна та родинна обрядовість у доволі поширених під час політичних акцій карнавальних спалюваннях та похоронах усіляких символів (опудал, предметів тощо), які слугують уособленнями політичного чи соціального зла [9]. Наведемо як приклад принесення похоронних вінків під КМДА та Адміністрацію Президента, «похорони» радянського минулого, принесення Автомайданом труни під маєток Януковича у Межигір'ї тощо. Також похоронні вінки приносили й до колон беркутівців. На них були чорні стрічки з написами «Свобода слова», «Преса» тощо.

Таким чином, протестувальники показували своє ставлення до ситуації зі свободою слова та не зовсім чесними ЗМІ в Україні. На акціях протесту ходили протестувальники, переодягнені у костюми смерті з косою. У них були символічні плакати: «Власть! Я пришла за вами!».

У процесіях-перформансах виокремлюються піднесення символічних дарунків. Наприклад, принесення квіток та іграшок солдатам МВС та «беркутівцям» на знак того, що революція є мирною й протестувальники проти насилля, до чого закликають і «захисників порядку».

Увійшло в міську обрядову практику й оказіональне колективне (демонстративно-перформансне, розраховане на глядача й на особисту участь в акції кожного охочого) виготовлення ритуальних речей – розмальовування касок та бронежилетів; малювання «графіті» (розмальовування зображень та нанесення написів власних думок і слоганів-закликів) на спеціальних стендах, вирізання та роздавання синьо-жовтих стрічок усім присутнім на Майдані. Ці акції не так пов'язані з охоронною магією традиційних «одноденних» речей (а в народі вони виготовлялися колективно і за короткий період часу саме з апотропеїчною метою), як мають на меті засвідчити єдність та однастайність усіх присутніх [9].

Кожна політична акція породжує свої перформанси. Так, на Євромайдані активісти організували збір яєць для політиків – для надання «чоловічої сили, якої їм бракує». Потужний перформанс, коли біля Генпрокуратури люди лежали на землі й хабарникам доводилося через них переступати. Отож, активісти мали на меті унаочнити те, що насправді вже багато років чиновники роблять в переносному сенсі. Сильною була ідея із дзеркалами з написами «Невже це я?», які поставили напроти «Беркута». Мета – «осоромити» правоохоронців, продемонструвати всю ганебність їхнього становища та викликати бажання перейти на бік народу.

Деякі перформанси були відвертою іронією на «диктаторські» закони влади. Коли чиновники заборонили одягати каски, багато протестувальників прийшли на недільне віче в металевих друшляках та каструлях. Подібна історія із заборонаю масок – люди виходили на Майдан в яскравих масках зайчиків та інших казкових персонажів.

Переважно участь в перформансах брали студенти та люди середнього віку, в яких була така можливість. Яскравим винятком може бути хіба що період, коли на Грушевського активісти (часто жінки та літні люди, або навіть діти) вибивали барабанні ритми металевими предметами чи дровами по стовпах та бочках. Це був ніби заклик до звичайних людей, щоб ті приєднувалися до протестувальників. Коли ситуація напружувалася, ритми ставали все гучнішими.

Яскравим прикладом перформансу є популярне гасло, яке допомагало майданівцям зігрітися в холодну пору – «Хто не скаче, той москаль!». Особливо дана кричалка стала поширеною у різних варіаціях під час студентського страйку: «Хто не скаче, той совок!», «Хто не скаче, той Азіров!» тощо. Вільна енциклопедія «Вікіпедія» пояснює це гасло як: популярний мем, кричалка, дія. Поширений в багатьох країнах і використовується для власного згуртування, виокремлення протиборчої сторони в конфліктах із владою або поліцією [150]. Цей слоган є

міжнародним та має різні версії кінцівки. Його форми відомі в Португалії, Німеччині, Росії, Франції, Канаді, Болгарії, Боснії, Данії, Чилі.

Однією із суттєвих рис «євромайданівського фольклору» є домінування в його художніх формах «гротескного реалізму», головною рисою якого М. Бахтін, автор терміну, вважає зниження – «перенесення духовного, ідеального, абстрактного до матеріально-тілесного», при цьому «верх» і «низ» мають суцільно топонімічний характер: верх – обличчя, голова; низ – репродуктивні органи, живіт, зад [2; 15-16.]: «Ми в Європу, Янукович – в жопу!» [Додаток К12]. Часто використовували й евфемізми: «Хутін - пуйло», «Счастливого пути на йух».

Фольклорне середовище Майдану «реставрує» первісний синкретизм народної творчості, коли танець, пісня, драматична дія, графіті, гасло синтезувалися в суцільний політичний гіпертекст. Зокрема, набуває реактуалізації народна карнавальна традиція як декларована форма спротиву режиму (реакція на «диктаторські закони 16 січня»).

Окрім традиційної усної форми трансмісії фольклорних текстів (спільне скандування на недільних віче, під час блокування державних органів влади, на вишколі бійців самооборони тощо), набула поширення і графічна форма трансляції (плакати, постери, «йолка» як чільне місце візуалізації політичного конфлікту у його тягlostі тощо). Однак найбільш оперативним шляхом продукування, варіювання та передачі фольклорного контенту стали соціальні мережі (блоги, меми тощо).

Політичний конфлікт увиразнюється протистоянням, яке характеризується поляризацією ідеології (Майдан / «антимайдан»). Учасники ж «антимайдану» не набули ознак фольклорної аудиторії, яка характеризується спільністю інтересів, консолідацією, прагненням конструктиву, продукуванням єдиного гіпертексту з максимально високим рівнем узгодженості смислів, оскільки фольклорний текст твориться лише органічним шляхом (не з примусу) і транслює певну ідеологему.

На протывагу учасникам Революції гідності, учасники «антимайдану», зорієнтовані на деструктив, не продукуючи власних текстів, використовували пропагандистські тексти, поширювані російськими та проросійськими засобами масової інформації, «запозичували» креативні ідеї Майдану, тому процес фольклорного текстотворення виявився мінімальним. Відповідно, ми не можемо розглядати їх як суб'єкт фольклорного текстотворення, попри наявність незначної кількості «дражнилок» на кшталт «майдануті», «майдауни», «бєндєровци» тощо.

Фольклор Майдану умовно можна поділити на кілька періодів:

1. статичний.

Фольклор цього періоду характеризується домінуванням традиційних народнопоетичних творів (українська лірична пісня, анекдот, колядка, щедрівка та ін.). Найбільшою мірою святочний період актуалізував календарно-обрядовий фольклор різдвяного циклу, водночас функція текстів і жанрів не обмежується первинною обрядовою святочною – вони набувають політичної конотації консолідації, гуртування довкола базових ідей: «З нами – Бог, з нами – Україна!» Відтак, на головну сакральну віншувальну функцію наклалася функція антирежимна. Отже, політичному фольклору цього періоду властивий високий ступінь семіозису.

2. динамічний.

Із початком активної фази протистоянь актуалізуються такі традиційні фольклорні твори, як козацька, стрілецька, повстанська пісні; виникають тексти-новотвори, деякі з яких є модифікованими відповідниками класичних фольклорних зразків («Несе Галя дрова...»). Відповідно, учасники Майдану апелюють до фольклорних текстів з увиразненими політичними акцентами, тож семіозис творів цього періоду є доволі низьким.

Аналіз міжжанрової взаємодії, здійснений на матеріалі давніх зразків та зразків-новотворів, засвідчує можливість процесу жанрової перехідності. Так, родинно-обрядова пісня «Горіла сосна, палала» в умовах майданного текстотворення через прирощування політичних смислів («горіла шина»,

«горіла бочка») не лише змінює функцію, а й набуває ознак антирежимної пісні. Авторська пісня «Пливе кача по Тисині», фольклоризована як рекрутська, в умовах політичного протистояння і кровопролиття набула значення народного гімну-реквієму за загиблими – «Небесною сотнею».

ВИСНОВКИ

У **Висновках** підсумовано основні результати дослідження. Попри те, що «політичність» як аспект фольклору має тяглу історію вивчення, однак категорія «політичний фольклор» ще не перебувала в полі зору вузькопрофільного студювання у вітчизняній фольклористиці на рівні монографічного дослідження, оскільки розвідки українських учених над фольклорним контентом не були системними, а варіювалися залежно від предмету спеціального осмислення (залежності змістового та ритмомелодичного складників фольклору від етнічного складу його носіїв; жанрової парадигми, ознак та функцій фольклорних творів політичної тематики тощо). Засадничими для з'ясування наукової проблематики є праці М. Драгоманова, І. Франка, Р. Кирчіва, Я. Гарасима, О. Івановської, І. Грищенко, М. Демедюк.

Дисертант обстоює думку, що найпродуктивнішими для ідентифікації текстів феномену «політичний фольклор» є їхнє функціональне та семантичне навантаження з високим (прихованим політичним сенсом) і низьким (оприятленим у тексті політичним сенсом) рівнями семіозису.

У дисертації постулюється, що головними критеріями «політичності» у фольклорних текстах є прямо вербалізоване чи завуальоване ставлення колективного автора до певної історичної постаті, політичної події або ж її наслідків; а також функція внутрішньої консолідації довкола солідарної групової ідеї і водночас спротиву опозиційній ідеології.

Запропоновано введення до наукового обігу терміносполуки «політичний фольклор» як наджанрової категорії.

Дисертант доводить, що формування політичних стереотипів та продукування груповою суб'єктністю відповідних народнопоетичних формул-кліше та мотивно-образної системи відбувається вже у дитячій та підлітковій фольклорних аудиторіях, яким властивий як органічний спосіб фольклорної комунікації, що реалізується шляхом засвоєння дитячою

аудиторією «авторитетної думки» старших (пряма трансмісія політичних смислів), так і непрямий (через освіту, ЗМІ тощо), що здійснюється через посередника (опосередкована трансмісія). Прикметно, що політична тематика і жанрова палітра дитячих фольклорних текстів більш давньої фіксації є ширшою (відповідно, рівень семіозису політичних смислів високий), ніж у дитячому фольклорному репертуарі радянської доби, якій властива певна стратифікація фольклорного репертуару на офіційний та неформальний. Наголошено на залежності рівнів політичності дитячого фольклору від форм його трансмісії: так, офіційний репертуар, сприйнятий дитячою аудиторією через посередника у «вихолощеному» шляхом селекції від антирежимних політичних конотацій вигляді, характеризується низьким рівнем політичності; у той час як неформальному фольклорному контенту властивий достатній рівень політичності. Сучасному дитячому фольклорному репертуару притаманна звуженість політичної тематики, образна система тяжіє до типізації, у способах його трансмісії превалює опосередкований засіб трансмісії.

Стабільне функціонування російської мови в україномовній не лише дитячій, а й дорослій фольклорній аудиторії, на думку дисертанта, зумовлене внутрішньою психологічною настановою до самоідентифікації та самозбереження індивіда чи фольклорної групи, що реалізується шляхом вербалізації текстів із деструктивними смислами мовою «чужинця»: виконавець дистанціюється від тексту, екстраполюючи його смислову домінанту на «той» світ та потверджуючи причетність наратора до конструктивного, «свого», світу.

Найвищий ступінь політичного конфлікту (збройного протистояння), а відповідно і найвищий рівень політичності тексту простежується у зразках героїчного ліро-епосу, які містять увиразнену поляризацію цього конфлікту через антагоністичну пару «герой – ворог / антигерой».

У дисертації виокремлено головні портретні, вікові, майнові характеристики дуальної пари «герой / ворог», виражені за допомогою

поетичних засобів (епітетів, антитез, порівнянь), що дисонують, маркуючи відповідно опозицію «свій» і «чужий», увиразнену через диспозицію «духовне – матеріальне» з акцентуацією на аскезі як складникові духовних практик.

Відтак, тексти з політичною тематичною домінантою виконують функцію внутрішньогрупової консолідації довкола пріоритетних аксіологічних параметрів спільноти, порушення ж цих параметрів призводить до з'яви в дуальній опозиції «свій-чужий» проміжного образу «свій чужий» (зрадник).

Образ ворога в українських ліро-епічних жанрах (думі, історичній пісні, стрілецькій, повстанській піснях) розкривається через аломотивну парадигму таких мотивів: підступ, зрада, чисельна перевага.

Дисертант обґрунтовує тезу: ліро-епічні жанри ілюструють політичний конфлікт у його динаміці, змагання ж ідеологічних антагоністів в анекдоті та неказковій прозі демонструють субстрат цього протистояння.

Аналіз зразків народної прози, що пояснюють етноніми різних груп, ілюструють їхні стереотипні риси характеру, взаємини як з українцями, так і поміж собою, дозволив авторові виокремити тематичні цикли за політичною домінантою: релігійний, мовний, економічний, ментальний. Акцентовано, що етносуб'єктність автохтона спроможна продукувати тексти, сповнені самоіронії та самовикриття, задля залагодження потенційного політичного конфлікту, що свідчить про психічну стабільність суб'єкта творчості та готовність до налагодження міжкультурного діалогу.

Наріжні концепти українства «Воля», «Бог як єдина влада», «Індивідуалізм», «Мир», «Земля», виявлені у фольклорних текстах, у своєму синтезі творять концептосферу, яка є політичним кредо титульної нації. Найвиразніше це кредо декларує соціально-побутова лірика, що виконує функцію каталізатора політичної смислогенерації та протистоїть інтервенції «чужих» ідеологем – потенційних руйнаторів національної світоглядної парадигми. Спостережено, що на відміну від фольклорного текстового

простору етносу-колонізатора, де політичний лідер посідає проміжну позицію, а подекуди існує паралельно чи навіть домінує у світоглядній ієрархії, в українській фольклорній традиції не існує безумовних посередників між Богом та людиною / суспільством.

У дисертації стратифікуються дві площини генерування політичних смислів у фейк / фольклорі радянської доби – колонізаторська / більшовицька (з притаманними їй симулякрами) та автохтонна (національний фольклор як фактор ідеологічного спротиву): попри інтервенцію політичних ідей колонізатора константними залишаються українські концепти, які ідентифікують зразок як продукт української колективної творчості.

Аналіз фольклорної комунікації періоду Революції гідності засвідчив тенденцію виходу фольклорного текстотворення на рівні індивідів чи груп за межі суто вербальної комунікації, однак із акумуляцією політичних смислів довкола традиційної ціннісної парадигми: поширення набули також графічна форма трансляції та соціальні мережі як найоперативніший шлях продукування, варіювання та передачі фольклорного контенту.

Стверджено, що Євромайдан як політичний феномен наділений усіма ознаками фольклорного локусу: місце, об'єкт, суб'єкт політичного текстотворення.

З'ясовано механізми постання «майданного фольклорного тексту» як накладання прецедентного тексту на актуальні явища навколишньої дійсності.

Фольклорне середовище Майдану продукує політичний гіпертекст через реактуалізацію первісного синкретизму народної творчості – народної карнавальної традиції як декларованої форми спротиву режиму.

Дослідження фольклору Майдану виявило два періоди його актуалізації: *статичний* із домінуванням народнопоетичних творів переважно зимового календарно-обрядового циклу та високим ступенем семіозису і *динамічний*, якому властиві увиразнена політична тематика

(козацька, стрілецька, повстанська пісні, тексти-новотвори) і, відповідно, низький ступінь семіозису.

Зауважено на можливості процесу жанрової перехідності: в умовах майданного текстотворення шляхом прирощування політичних смислів певний фольклорний зразок неполітичної тематики не лише змінює функцію, а й набуває ознак антирежимного твору.

Загалом, в умовах колоніальної (а іноді і постколоніальної) дійсності український фольклор в усьому жанровому та тематичному різноманітті виконує функцію політичного щита, духовної зброї, націєтвірного стрижня. Так, в умовах політики русифікації україномовний фольклорний текст будь-якої тематики чи жанру вже є текстом спротиву, декларацією предковічних цінностей автохтонного народу, засобом української самоідентифікації наратора.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1989. – С. 413-423.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Худож. лит., 1990. – 543 с.
3. Бахтин М. М. Эстетика слоесного творчества / М. М. Бахтин. – Москва : Искусство, 1986. – 445 с.
4. Белоусов А. Ф. Городской фольклор. Лекция для студентов-заочников / А. Ф. Белоусов. – Таллин : Таллинский пед. ин-т, 1987.
5. Бернштейн Б. Традиции и социокультурные структуры / Б. Бернштейн // Советская этнография. – М., 1981. – №2. – С. 107-110.
6. Богданов К. Повседневность и мифология / К. Богданов. – СПб. : Искусство-СПБ, – 2001. – 438 с.
7. Бойко А. Архетипи народної сміхової культури в українських політичних реаліях ХХІ ст. (Фольклор-2004) [Електронний ресурс] / Алла Бойко // Інститут журналістики. – 2005. – Режим доступу до ресурсу: <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=2041>
8. Борисенко В. Вірування у повсякденному житті українців на початку ХХІ століття / В. Борисенко // Етнічна історія народів Європи. Збірник наукових праць. – К. : УНІСЕРВ, 2003. – Вип. 15.
9. Бріцина О. Карнавал / О. Бріцина, І. Головаха // Критика / О. Бріцина, І. Головаха. – Київ, 2005. – С. 17–21.
10. Бріцина О. Проблеми теорії та практики текстології фольклору / О. Бріцина, Г. Довженок // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів / О. Бріцина, Г. Довженок. – Київ : Наукова думка, 1993. – С. 110-123.

11. Бріцина О. Українська усна народна проза : питання текстології та виконавства / О. Бріцина. – Київ, 2006. – 400 с.
12. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях : космогонічні українські народні погляди та вірування / Георгій Булашев [пер. з рос. Ю. Буряка]. – К. : Фірма «Довіра», 1992. – 414 с. – (Серія «Відродження»).
13. Буряк В. Українська фольклорна свідомість: генетично-формотворчий дискурс / Володимир Буряк // Література. Фольклор. Проблеми поетики : [зб. наук. пр. / ред. кол. : Семенюк Г. Ф., Снитко О. С., Івановська О. П. та ін.] – К., 2009. – Вип. 31. – С. 92-99.
14. Василенко А. Про політику і людей... / Анатолій Василенко. – Київ : Темпора, 2013. – 420 с. : іл..
15. Велев І. Фольклор і фольклористика – традиція чи сучасність / Ілля Велев // Народна творчість та етнографія. – 2006. – № 3. – С. 88-90.
16. Видрін Д. М. Україна на порозі ХХІ ст. Політичний аналіз. / Д. М. Видрін. – К. : КНЕУ, 2003. – 368 с.
17. Воронина Т.В. Образ политического лидера в русском фольклоре // Актуальные проблемы политологии: Сборник научных работ студентов и аспирантов Российского университета дружбы народов. / Отв. ред.: д.ф.н., проф. В.Д. Зотов. – М.: МАКС Пресс, 2001. – С. 18–20.
18. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / Олекса Воропай. – Київ : Оберіг, 1993. – 590 с.
19. Гаївки записав В. Гнатюк. Мелодії схопив на фонограф Й. Роздольський, списав Ф. Колесса // Матеріали до української етнології. Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства ім. Шевченка. – Львів : Накладом НТШ, 1909. – Т. 12. – 267, 100 с.
20. Гарасим Я. Політичні жанри фольклору (ідейний конструктивізм мелосу та естетика народної сатири) / Ярослав Гарасим // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – 2006. – Вип. 37. – С. 124-129.

21. Гей, колись була розкіш-воля: збірка патріотичних пісень / Худож. оформл. О. Д. Кононученко. – Харків : Фоліо, 2015.– 31 с. – (Патріотична бібліотека).
22. Героїчний епос українського народу. Хрестоматія: навч. посібник. / [упоряд. та прим. О. М. Таланчук, Ф. С. Кислого]. – Київ : Либідь, 1993. – 432 с.
23. Гінда О. Фольклорний твір крізь призму жанру // Українська філологія. Школи, постаті, проблеми / О. Гінда. – Львів : Світ, 1999. – Ч. 2. – С. 492-496.
24. Гіщинський Є. За волю України. Антологія пісень національно-визвольних змагань / Євген Гіщинський. – Луцьк : Волинська обласна друкарня, 2002. – 114 с.
25. Гнатюк В. Галицько-руські анекдоти / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів : Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка, 1899. – 373 с.
26. Гнатюк В. Народні оповідання про опришків Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів : друкарня Наукового Товариства ім. Шевченка, 1910. – Т. XXVI . – 354 с.
27. Головаха І. Про збірку сороміцького фольклору // Народна творчість та етнографія. – 2005. – №. 6. – С. 117-118.
28. Горбань Ю. О. Інформаційна війна проти України та засоби її ведення / Ю. О. Горбань // Вісник Національної академії державного управління при Президентові України. – 2015. – № 1. – С. 136-141.
29. Грищенко І. Етноконфесійні стереотипи в українській народній прозі // Література. Фольклор. Проблеми поетики : наукове видання / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2011. – Вип. 35 : Присвячений дослідженню творчої спадщини Л. Ф. Дунаєвської. – С. 144-149.

30. Грищенко І. Міжетнічні стосунки в українських народних казках / [упор., передмова, приміт., словник І. Грищенко] / Ірина Грищенко. – Київ : Миронівська друкарня, 2009. – 252 с.
31. Грищенко І. Проблема етнічної інакшості в сучасному фольклорі України [Електронний ресурс] / Ірина Грищенко // Академія – Режим доступу до ресурсу: <http://www.academia.edu/2079264/>.
32. Грушевська К. Українські народні думи / Катерина Грушевська. – Київ-Харків : Пролетар, 1927. – 176 с. – Т. 1.
33. Гумилев Л. География этноса в исторический период / Л. Гумилев. – Ленинград : «Наука» Ленинградское отделение, 1990. – 279 с.
34. Гусев В. Виды современного фольклора славянских народов / В. Гусев // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Междунар. съезд славистов : докл. сов. делегации. – М., 1968. – С. 295-317.
35. Гусев В. О специфике восприятия фольклора (К проблеме синестезии в искусстве) / В. Гусев // Творческий процесс и художественное восприятие. – Л. : Наука, 1978. – С. 79-90.
36. Давидюк В. Ф. Вибрані лекції з українського фольклору / В. Ф. Давидюк. – Луцьк : Волинська обласна друкарня, 2009. – 436 с.
37. Давидюк В. Ф. Фольксінес і фейклор у культурному просторі України: брак чи неминучість? / В. Ф. Давидюк // Українська мова та культура у сучасному гуманітарному часопросторі. Збірник матеріалів всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції. – Ірпінь, 2014. – С. 37-43.
38. Дандес А. Фольклор: семиотика и / или психоанализ / Алан Дандес. – Москва : Восточная литература, 2003. – 279 с.
39. Демедюк М. Національна специфіка української народної казки: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філ. наук: спец. 10.01.07 «Фольклористика» / Марина Демедюк. – Львів, 2010. – 25 с.

40. Дем'ян Г. Українські повстанські пісні 1940-2000 років (історико-фольклористичне дослідження) / Г. Дем'ян. – Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. – 467 с.
41. Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції) / Іван Денисюк // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 2003. – Вип. 31. – С. 3–22.
42. Денисюк І. Проблема трансформації та розмежування жанрів малої прози // Денисюк І. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах / Львів. нац. ун-т імені Івана Франка. – Львів, 2005. – Том 1: Літературознавчі дослідження. – Книга 1.– С. 63-66.
43. Денисюк І. Фольклористичні концепції М. Грушевського та І. Франка // Денисюк І. Літературознавчі та фольклористичні праці : у 3 т., 4 кн. / Львів. нац. ун-т імені Івана Франка. – Львів, 2005. – Т. 3 : Фольклористичні дослідження. – 404 с.
44. Детский фольклор: итоги и перспективы изучения / А. Белоусов, Ф. Головин, Е. Кулешов, М. Лурье // Первый всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов / А. Белоусов, Ф. Головин, Е. Кулешов, М. Лурье. – Москва, 2005. – С. 215-242.
45. Дитячий фольклор / Упоряд. і передм. Г. В. Довженок. – К. : Дніпро, 1986. – 304 с.
46. Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы / Михаил Драгоманов. – Киев : Юго-Западный Отдел Императорского Русского Географического Общества, 1876 г. – 462 с.
47. Драгоманов М. Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880) / Михаил Драгоманов. – вид. 2-ге. – Київ, 1918. – 154 с.
48. Драгоманов М. Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст. З увагами М. Драгоманова. Частина перша. Розділ перший / Михайло Драгоманов. – Женева, 1883. – 137 с.

49. Драгоманов М. Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст. З увагами М. Драгоманова. Частина перша. Розділ другий / Михайло Драгоманов. – Женева, 1985. – 229 с.
50. Ентоні Сміт. Національна ідентичність / Ентоні Сміт; [пер. з англ. П. Тарашука, за виданням: National Identity Antony D. Smith Penguin Books, 1991]. – К. : Основи, 1994. – 222 с.
51. Етнополітичні конфлікти у посттоталітарному просторі: зб. статей / [відпр. ред. Ю. Римаренко, І. Тимошенко, Є. Степанов]. – К. : Укр.-фін. ін.-т менедж. і бізнесу, 1999. – 279 с.
52. Єфремов С. Щоденник. Про минулі дні (спогади) / Сергій Єфремов. – Київ : Темпора, 2011. – 792 с.
53. Загадки / [відп. ред. С. Д. Зубков, упоряд., передм. І. П. Березовського]. – К. : Дніпро, 1987. – 158 с.
54. Жулинський М. Національні культури і проблеми глобалізації / М. Жулинський // Слово і час. – 2002. – № 12. – С. 5 – 10.
55. Запорожская Старина. Издание Измаила Срезневского. – Харьков : В Университетской типографии, 1833. – Часть I. – Кн. I. – 82 с.
56. Іваницький А. Радянська фольклористика чи радянський фольклоризм? / А. Іваницький // Родовід. – 1996. – № 13. – С. 25-30.
57. Іваннікова Л. Українська народна творчість як засіб боротьби проти тоталітарного режиму / Л. Іваннікова // Слово Просвіти. – 2006. – №12. – С. 14-15. – (Історія виникнення і побутування в радянській Україні політичного антирежимного фольклору).
58. Івановська О. П. Український фольклор: семантика і прагматика традиційних смислів. Підручник / Олена Петрівна Івановська. – Київ : ВПК «Експрес-Поліграф», 2012. – 336 с.
59. Івановська О. П. Український фольклор як функціонально-образна система суб'єктності: монографія / Олена Петрівна Івановська. – Київ : ТОВ УВПК «ЕксОб», 2005. – 228 с.

60. Ількевич Г. Галицькі приповідки і загадки / Григорій Ількевич. – Відень, 1841. – 124 с.
61. Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова : в 2-х т. – К., 1874. – Т. 1. – XXIV, 336 с., 1875. – Т. 2. – XI, 166 с.
62. История СССР в анекдотах 1917-1992. Автор идеи и составитель Дубовский М. – Смоленск : Смядынь, 1991. – 352 с.
63. Казки та оповідання з Поділля: в записках 1850–1860 рр. / [упорядк. М. Левченко]. – К. : Вид-во АН УРСР, 1928. – Вип. 1-2. – 598 с.
64. Капица О. И. Детский фольклор: Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры: Изучение. Собираение. Обзор материала / О. И. Капица. – Л. : Прибой, 1928. – 222 с.
65. Касьянова К. О русском национальном характере / Касьянова К. – М. : Ин-т национальной модели экономики, 1994. – 267 с.
66. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: Зимовий цикл. / С. Килимник – Вінніпег, 1964. – Т. 1. – 154 с.
67. Кирчів Р. Двадцять століття в українському фольклорі / Роман Кирчів. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2010. – 533 с.
68. Кирчів Р. Етюди до студій над українським народним анекдотом / Роман Кирчів. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2008. 265 с.
69. Кирчів Р. Фольклор у системі новочасної української культури / Роман Кирчів // Визвольний шлях. – 1999. – № 7. – С. 853-857.
70. Кімакович І. Новітній український анекдот як виклик ХХІ століттю / Ірина Кімакович // Народна творчість та етнографія. – № 6. – 2005. – С. 88-93.
71. Кімакович І. Фольклорний анекдот як жанр / Ірина Кімакович. – Київ : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. – 219 с. [Електронний ресурс] // www.etnolog.org.ua. – Назва з екрану. Режим доступу : 01.01.10.

72. Корнієнко М. О. Етностереотипи в міжетнічному спілкуванні [Електронний ресурс] / М. О. Корнієнко // Екзистенційні та комунікативні питання управління: матеріали Міжнародної науково-теоретичної конференції. – 2014. – Режим доступу до ресурсу : http://essuir.sumdu.edu.ua/bitstream/123456789/34494/1/Kornienko_ethnic%20stereotypes.pdf.
73. Костомаров М. Дві руські народности / [Переклав Олександр Кониський, з переднім словом Дмитра Дорошенка] / Микола Костомаров. – Київ-Лайпціг : Українська накладня, 1920. – 42 с.
74. Кульчицький С. «Екстреміст» Тарас Шевченко на Євромайдані [Електронний ресурс] / Сашко Кульчицький // Ресурсний центр Гурт. – 2014. – Режим доступу до ресурсу : <http://gurt.org.ua/news/recent/21375/>.
75. Лашкул З. В. Украинский советский плакат в годы Великой Отечественной войны (1941-1945) / [З. В. Лашкул](#). – Москва : Наука, 1962. – 172 с.
76. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Електронний ресурс] / Люсьен Леви-Брюль // «ПЕДАГОГИКАПРЕСС». 1994. Режим доступу до ресурсу : http://royallib.com/book/levibryul_lyusen/sverhestestvennoe_v_pervobitnom_mishlenii.html.
77. Ленъо П. Елементи фольклору у сучасній політичній культурі України / П. Ленъо – Ужгород: Науковий вісник Ужгородського університету, 2009. – С. 42–44.
78. Листування Івана Франка та Михайла Драгоманова / [За ред. І. Вакарчука, Я. Ісаєвича]. – Львів : Львів. нац. ун-т ім. І. Франка, 2006. – 564 с.
79. Лисюк Н. Вибірчий фольклор-2012: у передчутті катастрофи [Електронний ресурс] / Наталія Лисюк. – 2012. – Режим доступу до ресурсу : <http://www.ucipr.kiev.ua/publications/viborchiifolklor2012-u-peredchutti-katastrofi>.

80. Лисюк Н. До проблеми фольклорної комунікації // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – 2008. – Вип. 30. – С. 172–177.
81. Лисюк Н. Фольклор як політична зброя / Наталія Лисюк // Слово і час. – 2005. – № 11. – С. 65-71.
82. Лихограй Р. Образ антагоніста в українських народних думках / Роман Лихограй // Научная дискуссия: вопросы филологии, искусствоведения и культурологи: Сборник статей. – М. : ООО «Международный центр науки и образования», 2013. – Вып. 10 (17). – С. 59-64.
83. Лихограй Р. Образ «москаля» в українській народній прозі / Роман Лихограй // Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. праць. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. – Вип. 36. – С. 169-175.
84. Лихограй Р. Образ Тараса Шевченка у революційному фольклорі / Роман Лихограй // Міфологія і фольклор: загальноукраїнський науково-освітній журнал. – Львів, 2014 – Вип. 1-2 (16). – С. 12-17.
85. Лихограй Р. Політична складова фольклору футбольних уболівальників / Роман Лихограй // Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. праць. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. – Вип. 32. – С. 270-274.
86. Лихограй Р. Політичний конфлікт у сучасному анекдоті / Роман Лихограй // Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. праць. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2010. – Вип. 34. – С. 252-257.
87. Лихограй Р. Роль анекдоту у формуванні етностереотипу / Роман Лихограй // Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. праць. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. – Вип. 31. – С. 308-316.
88. Лосев І. Stop fake: як припинити вигадки про Україну? // Український тиждень / ЕСЕМ Медіа ГмбХ ; ТОВ «Український тиждень». – Київ, 2014. – № 55 (378). – С. 14-16.

89. Лосєв І. Деформація свідомості // Український тиждень / ЕСЕМ Медіа ГмбХ ; «Український тиждень». – Київ, 2014. – № 4 (108). – С. 15-16.
90. Лосєв І. Ілюзорна відокремленість // Український тиждень / ЕСЕМ Медіа ГмбХ «Український тиждень». – Київ, 2014. – № 48 (316). – С. 26-27.
91. Лосєв І. Шляхом Петра і Єкатери́ни?// Український тиждень / ЕСЕМ Медіа ГмбХ ; ТОВ «Український тиждень». – Київ, 2014. – № 4 (108). – С. 15-16.
92. Лурье В. Детский фольклор. Младшие подростки [Електронний ресурс]/ В. Лурье. - Режим доступу до ресурсу : http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/I_AM/antologia.html
93. Магда Є. Гібридна війна: вижити і перемогти / Євген Магда. – Київ : Віват, 2015. – 320 с.
94. Максимович М. Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем / Михаил Максимович. – Москва, 1827. – 234 с.
95. Максимович М. Украинские народные песни, изданные Михаилом Максимовичем / Михаил Максимович. – Ч. 1. кн. 1 : Украинские думы; кн. 2 : Песни козацкие былевые ; кн. 3 : Песни козацкие бытовые. – Москва : В Университетской типографии, 1834. – 180 с.
96. Мандзюк Д. Із Галичини обрали 75 депутатів: 63 поляки, шість євреїв і дев'ять українців / Д. Мандзюк, Л. Межва. // Країна. – 2014. – №41. – С. 54-57.
97. Мелетинский Е. М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике [Електронний ресурс] / Е. М. Мелетинский // Фольклор и постфольклор : структура, типология, семиотика – Режим доступу до ресурсу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky5.htm>.
98. Мелетинский Е. Статус слова и понятие жанра в фольклоре / Е. Мелетинский, С. Неклюдов, Е. Новик // Историческая поэтика.

- Литературные эпохи и типы художественного сознания / Е. Мелетинский, С. Неклюдов, Е. Новик. – Москва, 1994. – С. 39-104.
99. Метлинский А. Южнорусские народные песни / А. Метлинский. – Киев, 1854.
100. Може вміститися сльоза... / Упорядник І. О. Голубенко. – Київ : Інститут громадянського суспільства, 2002. – 180 с.
101. Народ скаже – як зав'яже. Українські народні прислів'я, приказки, загадки, скоромовки / [упоряд. Н. Шумада]. – Київ : Веселка, 1985. – 178 с.
102. Народні думи, пісні, балади / За ред. В. С. Тімукіна. – Київ : «Молодь», 1970. – 324 с.
103. Народні думи, пісні, балади / вступ. ст., упоряд. текстів та примітки В. В. Яременка. – К. : Молодь, 1970. – 336 с. – (Шкільна бібліотека).
104. Национальный футбол. 22 НА ПОЛЕ И 14/88 В СЕКТОРЕ [Електронний ресурс] // Біло-Сині - сайт вболівальників «ДИНАМО КИЇВ» - Режим доступу до ресурсу : <http://white-blue.kiev.ua/articles/524.htm>
105. Неклюдов С. Ю. Современный городской фольклор / С. Ю. Неклюдов . – Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2003. – 736 с.
106. Неклюдов С. Ю. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора / С. Ю. Неклюдов // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В. Я. Проппа (1895–1970) [Сост. и ред. С. Ю. Неклюдов, Е. М. Мелетинский]. – М. : Наука, 1975. С. 182–190.
107. Неклюдов С. Ю. Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы / С. Ю. Неклюдов // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Studies in Slavic Folklore and Folk Culture. Вып. 2. – 1997. – С. 77-89.

108. Никитина Т. Лингвокультурологические аспекты изучения фольклора футбольных фанатов / Т. Никитина // Русский язык : исторические судьбы и современность. Сборник тезисов. – М. : МГУ, – 2007. – 611 с.
109. Ніколаєва А. В. Вірування у повсякденному житті українців (кінець ХХ – початок ХХІ ст.) / А. В. Ніколаєва. – Харків, 2009. – 96 с.
110. Окара А. Золотое сияние оранжевой революции или Как архистратиг Михаил заступился за Украину / А. Окара // Зеркало недели. – 2004. – 25 с.
111. Павлюк С. Особливості та динаміка сучасного процесу етнічної самоідентифікації українців: до питання теорії етносу / С. Павлюк // Слово і час. – 2002. – № 6. – С. 3-6.
112. Панченко А. Политический фольклор как предмет антропологических исследований [Электронный ресурс] / А. Панченко – Режим доступа до ресурсу : http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_panchenko.pdf/.
113. Пилипчук С. Фольклористична концептосфера Івана Франка : монографія / Святослав Пилипчук. – Львів : Львів. нац. ун-т ім. І. Франка, 2014. – 465 с.
114. Пісенний вінок: Українські народні пісні / Упорядник Андрій Михалко. – Київ: Криниця, 2007. – 400 с.
115. Плохій С. Брама Європи. Історія України від скіфських воєн до незалежності / Сергій Плохій. – Харків : КСД, 2016. – 496 с.
116. Померанцева Э. В. Соотношение эстетической и информационной функции в разных жанрах устной прозы / Э. В. Померанцева // Проблемы фольклора. – М. : Наука, 1975. – 229 с.
117. Поршнев Б. Ф. Противопоставление как компонент этнического сознания / Б. Ф. Поршнев. – Москва : Наука, 1973. – 88 с.
118. Почепцов Г. Г. Теория коммуникации. – М. : Рефл-бук., 2001. – 656 с.
119. Праці етнографічно-статистичної експедиції в Західно-Руський край, спорядженої імператорським Російським географічним товариством : у

- семи томах. Т. 1 / П. Чубинський [упоряд., передм. С. Мишанича]. – Донецьк : Норд-Прес, 2008. – 504 с.
120. Пропп В. Я. Фольклор и действительность / В. Я. Пропп. – М. : Наука, 1989. – 233 с.
121. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора / Б. Н. Путилов. – Л., 1976, с. 244.
122. Путилов Б. Н. Проблемы жанровой типологии и сюжетных связей в русском и южнославянском эпосе / Б. Н. Путилов // История, культура и этнография славянских народов. VI международный съезд славистов (Прага, 1968). Доклады советской делегации. – М. : Наука, 1968.
123. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура: монография / Б. Н. Путилов. – Санкт-Петербург : Наука, 1994. – 239 с.
124. П'ятаченко С. Москаль, жид, циган в українському фольклорі: стереотипні сприйняття [Електронний ресурс] / С. П'ятаченко // Літературний форум – Режим доступу до ресурсу : <http://litforum.com.ua/?a=182&print>.
125. Радянська пісня [Текст]: збірка / АН УРСР, Ін-т мистецтвознав., фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського [упоряд. А. М. Кінько, Л. І. Ященко, гол. ред. кол. О. І. Дей]. – К. : Наукова думка, 1967. – 486 с.
126. Ремарк Э. М. Тени в раю / Эрих Мария Ремарк. – Москва : АСТ, Харвест, 2009. – 384 с.
127. Росовецький С. Український фольклор у теоретичному висвітленні / Станіслав Росовецький. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. – 623 с.
128. Рудакевич О. Ментальність і політична культура української нації / О. Рудакевич // Розбудова держави. – 1995. – №10. – С. 26-30.
129. Русин М. Фольклор: традиції і сучасність / М. Русин. – Київ : Либідь, 1991. – 102 с.

130. Семенко Ю. Народне слово. Збірник сучасного українського фольклору / Ю. Семенко. – Львів, 1992. – 159 с.
131. Сенько Г. Правдивий український фольклор під совітами (Українські приповідки-частівки). Частина перша / Григорій Сенько. – Вінніпег : Дешева бібліотека нового часу, 1947. – 32 с.
132. Современный городской фольклор / Ред. кол. : А. Белоусов, И. Веселова, С. Неклюдов. – М. : Российск. гос. гуманит. ун-т., 2003. – 711 с.
133. Соколова В. К. Весеннее-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов : монография / В. К. Соколова. – Москва : Наука, 1979. – 287 с.
134. Стефаненко Т. Этнопсихология: Учебник для вузов. [Электронный ресурс] / Т. Стефаненко // М. : Институт РАН, «Академический проект». Режим доступа до ресурсу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psih/ol/stef/.
135. Сумцов Н. Коломыйки / Н. Ф. Сумцова [Электронный ресурс]. – К.: Изд. ред. «Киев. старины», 1886 (Тип. А. Давиденко) – Загл. с тит. страницы изд. – Режим доступа: Электрон. б-ка НПБУ.
136. Сучасний словник іншомовних слів: близько 20 тис. слів і словосполучень / НАН України. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. [уклад. О. І. Скопненко, Т. В. Цимбалюк]. – К. : Довіра, 2006. – 789 с.
137. Українська народна творчість: Рекрутські та солдатські пісні. – Київ : Наукова думка, 1974.– 624 с.
138. Українська фольклористика: словник-довідник / Укладання і загальна редакція Михайла Чернопиского. – Тернопіль : Підручники і посібники, 2008. – 448 с.
139. Український політичний фольклор: пісні, перекази, прислів'я, приказки, прикмети / [упоряд., передм., комент. Є. М. Пашенка]. – Київ : Видавець Микола Дмитренко, 2008. – 100 с.
140. Українські анекдоти, жарти, дотепи / [упоряд. П. Кальченко]. – К. : Дніпро, 1967. – 383 с.

141. Українські анекдоти [Текст]: Від козацьких часів і по наші дні / [упоряд. і авт. передмови В. Черемис]. – К. : Укр. письменник, 1995. – 382 с.
142. Українські народні думи та історичні пісні: Героїчний епос: Збірник: [Для серед. та ст. шк. віку] / Передм. та підготов. навч.-метод. матеріалів О. Мошки. – К. : Школа, 2005. – 268 с.
143. Українські народні пісні за розділами [Електронний ресурс] // proridne.com. - 2008-2016. Режим доступу до ресурсу: <http://proridne.com/content/%D0%BF%D1%96%D1%81%D0%BD%D1%96/>.
144. Українські приказки, прислів'я і таке інше: зб. О. В. Марковича та ін. / спорудив М. Номис. — СПб, 1864.
145. Українські сороміцькі пісні / [упоряд., передм. та примітки [Михайло Михайлович Краси́ков](#); худож.-оформ. [Л. Д. Киркач](#)]. – Харків : Фоліо, 2003. – 287 с. – (Перлини української культури).
146. Фесенко В. Политическая элита Украины: противоречия формирования и развития // Полис. – 1995. – № 6. – С. 88–98.
147. Философский энциклопедический словарь. М. : Советская Энциклопедия, 1983. – 840 с.
148. Франко І. Розвиток поетичної творчості Шевченка [Електронний ресурс] / Іван Франко // Енциклопедія життя і творчості Івана Франка - Режим доступу до ресурсу : <http://www.i-franko.name/uk/HistLit/1893/TarasShevchenko/Evolution.html>.
149. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / [перевод М. К. Рыклина] [Електронний ресурс] / Джеймс Джордж Фрезер // Политиздат. – 1890. – Режим доступу до ресурсу : <http://psylib.ukrweb.net/books/freze01/index.htm>.
150. Кто не скачет, той [Електронний ресурс] // Вікіпедія – Режим доступу до ресурсу: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D1%82%D0%BE%D0%BD%D0%B5_%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%87%D0%B5_%D1%82%D0%BE%D0%B9.

151. Храплива-Щур Л. Щоденний побут / Л. Храплива-Щур // Українські народні звичаї в теперішньому побуті. – К. : Управління освіти Київської державної обласної адміністрації, 1993. – 77 с.
152. Хруль В. М. Анекдот как форма массовой коммуникации: Автореф. дисс. канд. филол. наук. – М., 1993. 24 с.
153. Художник и революция: арт-объекты Евромайдана. [Інформаційний ресурс].-Режим доступу : <http://krewatik.blogspot.com/2013/12/art-obekty-evromajdana.html>.
154. Цертелев Н. О народных стихотворениях (письмо к г-ну Максимовичу) / Николай Цертелев // Вестник Европы. – 1827. – №12. – 277 с.
155. Червинский П. П. Семантична мова фольклорної традиції. – Ростов-на-Дону: 1989. – 229 с.
156. Черненко О. Специфіка думової трансмісії в світлі сучасної літературної риторики / Олена Черненко // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – Київ, 2013. – С. 452–457
157. Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. / [за ред. В. Лісового] / Дмитро Чижевський. – Київ : Смолоскип, 2005. – 402 с. – Т. 1.
158. Чистов К. В. Вариативность и поэтика фольклорного текста / К. В. Чистов // IX Международный съезд славистов «История культуры, этнография и фольклор славянских народов». – Москва : Наука, 1983. – С. 143–169.
159. Чистов К. В. Специфика фольклора в сфере теории информации / К. В. Чистов // Типологические исследования по фольклору. – Москва : Наука, 1978. – С. 229-327.
160. Чернопиский М. Фольклорна сатира 20-х рр. ХХ ст. у записах Сергія Єфремова : [монографія] / М. Чернопиский. – Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2001. – 170 с.

161. Чумак Л. Шевченко на барикадах [Електронний ресурс] / Леонід Чумак // Еспресо. – 2014. – Режим доступу до ресурсу : http://espresso.tv/article/2014/03/09/shevchenko_na_barykadakh
162. Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. – К., 2003. – Т. 1: Поезія 1837-1847.
163. Шмелев Е. Этнические стереотипы в русских анекдотах [Електронний ресурс] / Е. Шмелев – Режим доступу до ресурсу : <http://www.strana-oz.ru/2014/4/etnicheskie-stereotypy-v-russkih-anekdotah/>.
164. Шмелева Е. Клишированные формулы в современном русском анекдоте [Електронний ресурс] / Е. Шмелева, А. Шмелев // Фольклор и пост фольклор : структура, типология, семиотика. – 2000. – Режим доступу до ресурсу : www.ruthenia.ru/folklore/shmelev2.htm.
165. Шутенко Ю. Фольклорна традиція: теоретичне осмислення / Ю. Шутенко // Літературознавчі студії: Збір. наук. праць. / [Ред. кол. : Семенюк Г.Ф., Гаєвська Н.М., Бандура Ю.О. та ін.] – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2004. – Вип. 11. – С. 410-414.
166. Щепанская Т. Б. Символика молодежной субкультуры. Опыт этнографического исследования системы 1986–1989 гг. / Т. Б. Щепанская. – СПб., 1993.
167. Юрик Пилип. Тільки Сталін на стіні. Фольклор епохи соціалізму та будівництва комунізму. – Запоріжжя : Видавничий центр Запорізького об'єднання Всеукраїнського товариства «Просвіта», 2003. – 72 с.
168. Bascom William R. Four Functions of Folklore // JAF. – 1954. – V. 67, №266. P. 340.
169. Grzegorz Motyka Od rzezi wolynskiej do akcji Wisla. Konflikt polsko-ukrainski 1943-1947 – Krakow, 2011.
170. Stephan W.G., Stephen C.W. Intergroup relations. Madison etc.: Brown and Benchmark, 1996. – 240 p.

Додаток А

1.	Ой огурчики да помидорчики, Сталин Кирова убил в коридорчике.
2.	Ой калина, калина, Нос большой у Сталина, Больше, чем у Рыкова И у Петра Великого.
3.	Святий Миколаю, принеси мені у подарунок нового президента. А тих двох забори собі в постійні олені.
4.	Якщо куля в лоб, то куля в лоб. Сєня Кулявлєб
5.	Син питає батька: – Тату, а що наш прапор означає? – Синє небо і жовте поле! – А москальський? – Червоні квіти на білих могилах. – А синій? – Синій – то вони у нас, гади, вкрали.

(м. Київ (12.06.2012). Респондент: Демков Валерій, 1950 р.н., українець).

Додаток Б

1.	Белоснежка, Дюймовочка и Шрек идут такие вместе. Белоснежка: «Я самая красивая в мире!!!». Дюймовочка: «Я самая маленькая в мире!!!». Шрек говорит: «Я самый уродливый в мире!!!». И тут комната правды на пути. Заходит Белоснежка – выходит расстроилась, говорит: «Есть девушка красивее, чем я – Красавица Спящая». Заходит Дюймовочка, выходит грустная, говорит: «Есть меньше мальчик, чем я – мальчик с пальчик!!!!». Заходит Шрек, выбегает злой, всё ломает и орёт: «Бля, кто такой Ющенко????».
2.	Суд. Прокурор спрашивает мужа: «Чому ви не допомогли дружині?» - «Я не знав, що вона йде на дно, кричала як завше».
3.	Приходит пациент к доктору: «Доктор, по-моему, я ГЕЙ!». Доктор его спрашивает: «Вы что, телезвезда?» - Нет. - Тогда может быть модельер? - Нет, и не модельер... - Тогда, может быть, в балете танцуете? - Нет...- Тогда какой же Вы гей? Вы обыкновенный пидор!».
4.	Пенсионер, владеющий немецким языком, предлагает свои услуги. Языка взял еще в 43-ем.
5.	Я почему был такой злой? Потому что у России ни одной золотой олимпийской медали не было, – заявил Медведев и подписал указ о прекращении военной операции в Южной Осетии.
6.	Вслед за новым термином «принуждение к миру» в Российской Федерации появились новые понятия с соответствующей расшифровкой. Принуждение к щедрости – ограбление. Принуждение к отпуску – увольнение. Принуждение к улучшению здоровья – избивание. Принуждение к смене обстановки – арест. Принуждение к свадьбе – изнасилование. Принуждение к дружбе – газ по \$500.
7.	Прогнозируют, что после Грузии Россия возьмется за Украину – Господи! Когда же, наконец, Россия возьмется за Россию.
8.	Когда жители Воронежской области узнали, что Владимир Путин пообещал выделить Южной Осетии 10 миллиардов рублей, а Юрий Лужков пообещал заново выстроить Цхинвали, они обратились к президенту Грузии Михаилу Саакашвили с просьбой побомбить немножко и Воронежскую область
9.	Вігю! Ти впевнений, що під час складання присяги президента клав на Конституцію України саме руку?

(м. Київ (18.07.2010., 02.04.2014). Респондент: Горбань Андрій, 1975 р.н., українець).

Додаток В



Додаток Д

1.	Жовто-блакитні наші прапори Ми непереможні, шаблі догори Буде вільна Україна, буде Ненька самостійна Гей москалів на ножі, на ножі! Батько Бандера ще до нас прийде Він за Україну всіх нас поведе Буде вільна Україна, буде Ненька самостійна Гей москалів/Всіх жидів на ножі, на ножі!
2.	Жирний сепар Ігарьок їхав на машині. Підірвався на фугасі – Слава Україні!
3.	Посещаемость футбольного матча Израиль-Украина резко упала с новостью, что в стадионных кафешках не будут продавать кровь христианских детей.
4.	Диктор объявляет по стадиону: «На матче «Черноморец» – «Таврия» присутствует семь с половиной тысяч зрителей». Потом, помолчав чуток, добавляет: «И все за Януковича!»
5.	Автомийник «Моторола» жив в чужій хатині. Підірвали його в ліфті – Слава Україні!
6.	Вігер хитає трупом синеньким живи Україно, живи моя Ненько, А всіх комуняків потягнемо до гіляки Нехай собі висять. зіг хайль! Нехай собі висять. зіг хайль!
7.	Звон стекла домов руїна, Кровь течет по мостовой – Красно-белая бригада (дружина) Возвращается домой
8.	О, Україна! О люба ненько, Тобі вірненько присягнем! Серця кров і любов, Все тобі віддати в боротьбі. За Україну, за її волю, За честь і славу, за народ.
9.	Горіла шина, палала, Горіла шина, палала, Там барикада стояла, Там барикада стояла. Там барикада стояла. Там барикада стояла. Диких собак не пускала, Диких собак не пускала.
10.	Бий москаля, бий москаля, Бий москаля, складайте трупи, Ще й кулемет беріть у руки, Та нову ленту заряджай
11.	Ура революція, Хай живе свобода, Хай живе бомба, граната і наган, Нестор Іванович захисник народу, Нестор Іванович – чорний партизан

(м. Луцьк (11.11.2016). Респондент Койот Сергій, 1984 р.н., українець).

Додаток Е



Додаток Ж



Додаток 3



Додаток Й



Додаток К

1.	«Ви староста? Давайте заліковки тих, хто сьогодні здав. – Ось! – Нагадайте, який курс? – По курсу НБУ, як і домовлялися».
2.	«У тебе є телефон? – Є. – Працює? – Ні, блін, вчиться!»
3.	Син запитує у батька, що таке політика. Тато пояснює, що він заробляє гроші – отже, є міністерством фінансів, мама веде господарство – уряд, дідусь слідкує за порядком у домі – профспілки, хатня робітниця виконує домашню роботу – робочий клас, все що вони роблять – для нього, сина, отже він – народ, а його менший брат – майбутнє. Дитина не розуміє, але прокинувшись серед ночі від плачу брата, йде будити маму. Після невдалих спроб йде на кухню, де тато займається коханням із хатньою робітницею, а дідусь спостерігає за цим крізь щілину. На ранок син зустрічає батька і каже, що зрозумів, що таке політика. За його словами, це коли міністерство фінансів експлуатує робочий клас, уряд спить, профспілки спостерігають відсторонено, при цьому на народ усім начхати, а майбутнє взагалі – у фекаліях.
4.	Мамо, у мене завтра контрольна! – Не хвилюйся, синку, зараз усе повторимо. Столиця Росії? – Москва! – Столиця Південної Осетії? – Москва! Мамо, давай щось складніше! – Столиця України? – Москва! – Який ти в мене розумний, Вовчику!
5.	Російські солдати дивляться в бінокль в Криму: «Бандеровцев видишь? – Нет! – А они там есть! – Российских солдат видишь? – Да! – А их там нет!».
6.	Глава МИД РФ категорически заявил, что Россия, защищая свое достоинство, готова вторгнуться в любую соседнюю страну, которая осмелится распространять циничную ложь о том, что Россия готова вторгнуться в любую соседнюю страну.
7.	Миллионы россиян так волнуются за статус русского языка в Украине, даже не замечая у себя под самым носом, что у них самих во дворе, половина жильцов не говорит на русском.
8.	Ющенко доручив Міносвіти розібратися з військовою кафедрою Київського університету, де Михайло Саакашвілі вивчав військову справу.
9.	Побачивши поруч Путіна та Порошенка, мимоволі замислюєшся, хто з них «великорос», а хто «малорос».
10.	Пастор злітав у зону АТО. Більше Захарченка не бачив ніхто.
11.	Конкурс снайперів у Техасі. У залі – учасники, на сцені танцює дівчина. Лунає постріл – і з дівчини спадає кофта. Голос диктора: «Джоні Сміт, Каліфорнія, ковбой у сьомому поколінні, професіонал». Ще один постріл – і з дівчини спадає спідниця. Голос: «Ендрю Стівенс, Огайо, мисливець у восьмому поколінні, справжній професіонал». Ще один постріл – і дівчина падає на сцені замертво. Хвилинна мовчанка – і голос диктора: «Микола Петренко, Західна Україна, любитель».
12.	Останні новини: «З КМДА видалили внутрішні органи»
13.	Пошта України випустила марку з портретом гаранта. Через деякий час пішли скарги, що не приклеюється. Як з'ясувалося, люди плювали не на той бік.
14.	Син питає батька: – Тату, а що наш прапор означає? – Синє небо і жовте поле! – А москальський? – Червоні квіти на білих могилах. – А синій? – Синій – то вони у нас, гади, вкрали.

(м. Київ (12.01.2009., 15.11.2015). Респондент: Демченко Олег, 1993 р.н., українець)

Додаток Л

1.



2.



Додаток М
Авианосец



Здорового человека



Курильщика

Додаток Н



Міжна

Додаток II



Додаток Р

1.



2.	Пиликала гармошка, играл аккордеон, А маленький Антошка натягивал га... Голландская синица мороза не боится И может на лету растягивать пи... Пиратики, пиратики, ночные акробатики Днем они дерутся, а вечером е...»
3.	Если в кране нет воды – значит выпили жида, Если в кране есть вода – значит жид нассал туда
4.	Штирлица зверски Мюллер пытал, Нюхать портянки свои заставлял, Но не понять было сыну уродины – Штирлицу нравились запахи Родины.
5.	Мені тринадцятий минало Мені купили Жигулі Мені так любо любов стало Коли я врзався в таксі Мене міліція шукає А я сижу у бур'яні Сижу собі і так гадаю Як зремонтіровать таксі.
6.	Рельси-рельси, Шпали-шпали Їхав поїзд на Варшаву. Прийшли кури поклювали. Прийшли гуси пощипали. Прийшов слон – ногою топ.
7.	Білий шоколад – щоб діти негрів також могли вимазатися.

(м. Луцьк (13.02.2012). Респондент: Перчук Роман, 2002 р.н., українець)

Додаток С



Додаток Т



БАБЫ ЕЩЕ НАРОЖАЮТ

Додаток У



Додаток Ф



Додаток X

Тссс!
Говорите по-русски тише!
А то услышит Путин

и направит войска в вашу страну
для вашего же спасения!



Atkritka.com

Додаток У

**Пастор это...
Priest is...**



**...приготовить ей младенца, еще до
того как она проснулась.**

© 1994 MINKOM CARIBBEAN INC.
BANDY A.S.



10

Додаток Ш



Додаток Ш

- Ты фашист и
бандеровец!
- Да, я знаю,
у нас вся
синагога такая



Аtkritka.com

Додаток Ю

1.

**ТАРАС ШЕВЧЕНКО**

*кайдани
порвіте
і вражою
злою кров'ю
волю
окропіте*

ЕКСТРЕМІСТ

**ЗАКЛИКАЄ ДО
ХУЛІГАНСЬКИХ ДІЙ**

ТРИ РОКИ ТЮРМИ

ЗА ЗАКОНОМ КОЛЕСНІЧЕНКА-ОЛІЙНИКА

2.

Додаток Я

