

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

На правах рукопису

**КОРЖИК АННА ОЛЕКСАНДРІВНА**

**УДК 392.81**

**СЕМІОСФЕРА ТРАПЕЗИ В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ**

10.01.07 – фольклористика

**Дисертація**

на здобуття наукового ступеня

кандидата філологічних наук

Науковий керівник –

**Івановська Олена Петрівна,**

доктор філологічних наук,

професор

Київ – 2017

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1 ХАРЧУВАННЯ ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ЗАЦІКАВЛЕННЯ ТА АКТУАЛЬНІ СТРАТЕГІЇ В ДОСЛІДЖЕННІ ТРАПЕЗИ .....	9
1.1. Дослідження традиційного харчування українською гуманітаристикою .....	9
1.2. Культурний феномен «трапеза» як наукова проблема.....	35
1.2.1. Психоаналітичні стратегії у дослідженні трапези.....	39
1.2.2. Концептуальний підхід у дослідженні трапези.....	54
1.2.3. Структуралістські підходи. Трапеза як текст.....	58
Висновки до розділу 1.....	68
РОЗДІЛ 2. ДИСКУРСИВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ІНТЕРСЕМІОТИЧНОГО ТЕКСТУ ТРАПЕЗИ .....	71
2.1. Постулювання цивілізованої моделі поведінки в усних наративах.....	72
2.2. Трапеза – маркер соціальної ситуації .....	76
2.3. Харчова традиція як чинник формування та підтримання єдності та ідентичності.....	83
2.4. Структура застільних взаємин як фактор конструювання та відображення соціальної ієрархії та стратифікації.....	89
2.5. Трапеза як часовий конструкт у річному та індивідуальному життєвому циклі.....	95
2.6. Аксіологія їжі в традиційному обміні дарами та комунікації з предками.....	100
2.7. Їжа як засіб магії.....	105
Висновки до розділу 2.....	111
РОЗДІЛ 3. СЕМІОСФЕРА ТРАПЕЗИ У ЧАРІВНІЙ КАЗІЦІ.....	115
3.1. Міфологема мати-людоджерка: харчова регресія, харчова залежність .....	116
3.2. Міфологема чарівного зачаття. Міфологема побратимства.....	128

3.3. Мотивна парадигма лімінальної трапези та жертвовної трапези.....	134
3.4. Семіосфера трапези у жіночій ініціації. Мотив життєдайної трапези .....	144
Висновки до розділу 3.....	156
ВИСНОВКИ.....	160
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	164
ДОДАТКИ.....	176

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Трапеза є важливим компонентом щоденного життя та ритуальних практик і наочним прикладом взаємозв'язку між задоволенням тілесних потреб та потреб соціальних, культурних, психологічних, що знаходить відображення у текстах фольклору різних жанрів. Предметом наукового дослідження в українській фольклористиці, як правило, було традиційне харчування як комплекс способів приготування і вживання їжі. Українська традиційна кулінарія здебільшого ставала лише предметом дослідження вітчизняної й іноземної етнографії на рівні описовому, обмежуючи дискурс фіксацією та описом культурного факту. Незважаючи на величезну кількість фольклорних текстів, що апелюють до семіосфери трапези, цей субстанційно-онтологічний феномен не отримав ще адекватної інтерпретації. На нашу думку, окрім безпосереднього задоволення тілесних потреб, трапеза забезпечує задоволення потреб комунікативних, сприяє формуванню взаємин між членами спільноти, стає засобом обміну інформацією, збереження та трансляції фольклорних знань. Для української фольклористики дослідження трапези як інтерсеміотичного тексту, концептуальний і психоаналітичний підхід у дослідженні трапези є новацією. У вітчизняній науці символіка та соціальні функції трапези досліджувалися лише спорадично, у контексті загальної фольклористичної проблематики; праці, присвячені суто традиційному харчуванню, зазвичай обмежувалися етнографічним та історичним підходом. Актуальність теми зумовлена недостатнім ступенем розробленості проблеми трапези як інтерсеміотичного фольклорного тексту в українській фольклористиці і є важливою з точки зору подальшого теоретико-методологічного розвитку фольклористики як наукової галузі.

**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 02БФ044-01, науковий керівник д. філол. наук, проф. Г. Ф. Семенюк). Тема дисертації затверджена на засіданні Вченої ради Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (протокол № 5 від 23 грудня 2013 року). Тема дисертації уточнена та перезатверджена «Семіосфера трапези в українському фольклорі» на засіданні Вченої ради (протокол № 10 від 27 травня 2014 року).

**Мета і завдання.** Мета дисертації – виявити специфіку, структуру та принципи функціонування семіосфери трапези в українському фольклорі.

Досягнення мети передбачає розв’язання таких **завдань**:

- *проаналізувати* основні етапи дослідження традиційного харчування українською гуманітаристикою;
- *дослідити* напрями та підходи до вивчення трапези як культурологічної проблеми;
- *окреслити* ефективні стратегії дослідження семіосфери трапези;
- *виокремити* дискурсивні характеристики трапези як інтерсеміотичного тексту;
- *виявити* та проаналізувати функції трапези як семіосфери;
- *розкрити* символічне значення трапези;
- *виокремити* головні міфологеми трапези у казковій прозі.

**Методологічні засади дослідження** полягають у використанні актуальної методологічної стратегії для дослідження трапези як інтерсеміотичного фольклорного тексту. Для виокремлення та аналізу комунікативних функцій трапези застосовуються дискурсивний та соціально-психологічний підходи, для дослідження семіосфери трапези – психоаналітичний, структурно-семіотичний та концептуальний підходи. Комплексне застосування цих методів допомагає адекватно дослідити трапезу як особливе фольклорне явище.

**Теоретико-методологічною базою дослідження** є здобутки вітчизняних та зарубіжних вчених, таких як С. Айзек, Р. Барт, Хв. Вовк, А. Ван Геннеп,

В. Гнатюк, М. Грушевський, В. Давидюк, О. Івановська, Г. Кабакова, М. Кляйн, К. Леві-Строс, Е. Левкієвська, М. Маркевич, М. Монтанарі, Ф. Перлз, М. Сумцов, С. Толста, М. Толстой, І. Франко, А. Фройд, З. Фройд, П. Чубинський, К. Юнг.

**Джерельну базу дослідження** складають, насамперед, матеріали з наукових архівних фондів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України, що не були раніше опубліковані, зокрема: матеріали у записах П. Балицького, А. Боголюбова, І. Волового, Х. Заболотного, П. Кондратюка, В. Кравченка, О. Мишутіна, М. Рябого та інших. Було опрацьовано понад 30 одиниць зберігання, загальним обсягом 600 аркушів. Також у дослідженні використано тексти, записані автором, що були оформлені у вигляді архівної одиниці зберігання обсягом 60 арк. За потреби використовувалися тексти з фольклорних збірників.

**Об'єкт дослідження** – концепт «трапеца» в різножанрових текстах українського фольклору (народний календар, казка, меморат, фабулат, народне оповідання, апокриф, паремії, замовляння та ін.)

**Предмет дослідження:** семіосфера трапези як знаково-функціональна комунікативна система, виражена вербальними та невербальними засобами і включена до фольклорного дискурсу.

**Наукова новизна роботи.** Дисертація – перша у вітчизняній науці спроба розглянути трапезу як систему комунікації, яка базується на цілісному психологічному і соматичному досвіді, що відображений у текстах фольклору:

- *вперше* послідовно виокремлено соціальні функції трапези та значення трапези у фольклорній комунікації;
- *досліджено* специфіку функціонування семіосфери трапези, що послідовно реалізується у вербальних та невербальних текстах;
- *виокремлено* міфологеми чарівної прози, пов'язані з трапезою;
- *здійснено* інтерпретацію смислових конструктів семіосфери трапези з огляду на соматичне підґрунтя;

- запропоновано авторське визначення фольклористичної категорії «трапеза» як інтерсеміотичного фольклорного тексту;
- дослідження переважно спирається на архівні матеріали та записи автора, які раніше не публікувалися і вперше вводяться в науковий обіг.

**Практичне значення** дослідження полягає у можливості використання матеріалів та висновків дисертаційної роботи у викладанні курсів із фольклористики, етнології, культурології, етнопедагогіки, на філологічних факультетах університетів, у написанні пошукових досліджень із філологічних, психологічних проблем, кваліфікаційних робіт, підготовці посібників з фольклористики, етнології та культурології.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійною роботою. Наукові публікації виконано без участі співавторів.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення дисертації обговорено на засіданні кафедри фольклористики Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (31 січня 2017 р., протокол № 7). Основні положення та висновки дисертації апробовані у формі доповідей на наукових конференціях і семінарах: Міжнародна наукова конференція «Українська народна культура в контексті збереження та розбудови державності» (Треті Максимовичівські читання) (Черкаси, 2014); Міжнародна наукова конференція «Сучасна філологія: парадигми, напрямки, проблеми» (Київ, 2014); Науково-практичний семінар молодих науковців «Мова і культура як форми людського буття і свідомості нації» (Київ, 2014); Міжнародна наукова конференція «Восьмі фольклористичні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській» (Київ, 2015); Круглий стіл «Фольклористика як базова галузь гуманітаристики: історія, сучасність, перспективи розвитку» (Київ, 2015).

**Публікації.** Основні теоретичні положення та висновки дисертації викладено у п'яти наукових публікаціях, чотири з яких вміщені у наукових фахових виданнях України, одна – в іноземному альманаху:

Коржик А. О. Дискурс їжі в українському фольклорі: структурно-семіотичний аналіз / А. О. Коржик. // Міфологія і фольклор. – Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2015. – С. 54–59.

Коржик А. О. Дослідження традиційного харчування в українській фольклористиці XIX століття / А. О. Коржик. // Літературознавство. Фольклористика. Культурологія. Збірник наукових праць. – Черкаси: Видавець Чабаненко Ю. А., 2015. – № 18. – С. 54–59.

Коржик А. О. Семантика кулінарного тексту українців на матеріалі родильного фольклору / А. О. Коржик // Літературознавчі студії. Вип. 39. Ч. 2. – Київ: «Київський університет», 2014. – С. 36–41.

Коржик А. О. Харчові табу та ритуальна трапеза в українському фольклорі / А. О. Коржик // Літературознавчі студії. Вип. 43. Ч. 2. – Київ: «Київський університет», 2015. – С. 331–338.

Korzhyk Anna. Marker of Significant Situation as Intersemiotic Text Function of Traditional Meals // Spheres of Culture – Lublin – Vol. 12. – 2015 – P. 310–316.

**Структура дисертації.** Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, які містять підрозділи, висновків та списку використаних джерел, що налічує 186 стандартних позицій, з яких 20 позицій архівних джерел, та додатків (20 одиниць). Загальний обсяг дисертації – 205 сторінок, з них – 163 основного тексту.

## РОЗДІЛ 1.

### ХАРЧУВАННЯ ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ЗАЦІКАВЛЕННЯ ТА АКТУАЛЬНІ СТРАТЕГІЇ В ДОСЛІДЖЕННІ ТРАПЕЗИ

#### 1.1. Дослідження традиційного харчування українською гуманітаристикою

Дослідження семіосфери трапези з огляду на субстанційно-онтологічну природу цього феномену потребує використання новітніх наукових методів та залучення широкого кола емпіричного матеріалу. Неоднозначність у визначенні меж дослідження фольклористики і предметного поля фольклору дає простір для функціонування різноманітних підходів та концепцій. З радянських часів у вітчизняній науці поширена парадигма про дослідження фольклору як усної народної творчості, хоча на думку сучасних дослідників радянському періоду в розвитку української фольклористики притаманна ідеологічна зашореність, наукова обмеженість та упереджені підходи, відтак праці цього періоду не можуть бути повноцінним підґрунтям для адекватного визначення фольклору. Варто зазначити, що у світовій науці також існують різноманітні підходи до визначення фольклору, зокрема фольклорист світового значення Б. Амос, звертаючи увагу на комунікативну функцію фольклору, зазначає, що «...фольклор є унікальним різновидом комунікації у культурі, котрий вирізняють форма, тема та спосіб виконання» [149, с. 4], тобто виокремлює параметри, що стосуються насамперед словесної форми. Такий підхід близький також О. Бріциній: «фольклор – усна традиційна творчість народу, особливий тип культурної комунікації» [20, с. 39]. Існує також комплексний підхід у вивченні фольклору, якого притримуються зокрема О. Івановська, Б. Малиновський, А. Тайлор, та інші, що передбачає «...розширення сфери фольклору і включення в неї явищ та елементів усієї духовної спадщини поколінь, тобто різних проявів культурних традицій

у духовній сфері...» [50, с. 3]. Саме такий підхід здається нам найбільш прийнятним у дослідженні фольклору.

Автори книги «Живий фольклор» М. Сімс та М. Стефанс пропонують таке визначення фольклору: «Фольклор – це народне неформальне знання про світ, нашу громаду, наші переконання, нашу культуру і наші традиції, що виражається творчо, за допомогою слів, музики, звичаїв, дій, поведінки та матеріальних засобів. Крім того, це інтерактивний, динамічний процес обміну між людьми, що відбувається через творення та спілкування [162, с. 11]. Попри те, що до цього визначення можуть бути певні зауваження, видається досить слушним, що визнаючи, наприклад, музику і дії важливим фольклорним компонентом (а це на сьогодні видається незаперечним), варто звернути увагу і на значення решти матеріальних засобів, особливо у тому випадку, коли відбувається творення та спілкування між носіями фольклору, тобто має місце фольклорна комунікація.

Осмилення фольклору як комплексного явища розкриває широкі горизонти дослідження, одним з аспектів якого може бути традиційне харчування: «Ми вивчаємо фольклор, бо нам цікаво, які ліки готують, щоб позбутися застуди чи похмілля; як чутки та плітки поширюються через е-мейл; бо нам цікаві родинні рецепти, історії про чупакабру або причини дитячого крику – і набагато більше. Для нас фольклор – це шлях до розуміння людей і широкий спектр креативних шляхів, що дозволяють виразити, хто ми є і що ми цінуємо та у що віримо» [162, с. 12]. Звертаючись до широкого визначення фольклору закономірно розглядати значення трапези та народної кулінарії як невід’ємних складників. А. Дандес, відомий американський фольклорист, визначаючи форми побутування фольклору, пропонує об’ємний список фольклорних жанрів, у яких переважає вербальний компонент, як-от казка чи легенда, і також беззастережно вводить до предметного поля фольклору форми, реалізація яких передбачає використання матеріальних складників: «У списку фольклорних форм також є ігри; жести; символи; молитви (наприклад

благословення); розіграші; народна етимологія; рецепти їжі...» [158, с. 29]. Тобто, трапеза і народні рецепти опиняються поруч з іграми та народними молитвами. І якщо сьогодні немає сумнівів, що такі фольклорні жанри як народні молитви чи замовляння беззаперечно належать до фольклору, то дослідження традиційного харчування в українському фольклорі потребує осмислення, зокрема з урахуванням того, що у світовій фольклористиці вивченню трапези приділяється велика увага.

Питання про окреслення меж фольклору залишається дискусійним, адже обмежуючи фольклор рамками словесності, доводиться багато лишити поза увагою, а розширене дослідження фольклору підводить впритул до етнографії та культурології. Як слушно зауважує С. Росовецький, «широке» розуміння фольклору – аж занадто широке, а «вузьке» – надто вузьке [103, с. 9]. У нашому дослідженні ми будемо залучати доробок класиків української фольклористики ХІХ століття, котрі звертали увагу на матеріальну і словесну форму, вивчаючи усну словесність поруч з етнографією та народною культурою. На нашу думку, вже у дослідженнях цього періоду було закладено ґрунт для вивчення традиційного харчування, народної кулінарії і трапези в українському фольклорі.

В ХІХ столітті, у контексті масштабного зацікавлення українським фольклором та етнографією, розпочалося вивчення традиції щоденної та ритуальної трапези, дослідження значення їжі у вербальних та невербальних текстах, регіональної специфіки побутування й загальнонаціональної символіки кулінарних традицій. Записування та дослідження текстів фольклору, пов'язаних з їжею, відбувалося у два етапи. ХІХ – початок ХХ століття – етап переважно етнографічного зацікавлення, накопичення емпіричного матеріалу, створення текстової бази. До цього періоду належать праці Хв. Вовка, В. Гнатюка, М. Грушевського, М. Маркевича, І. Франка, П. Чубинського та інших. Починаючи з другої половини ХХ століття і до наших днів першорядного значення набуває теоретичне осмислення значення трапези і традицій харчування у фольклорі.

Одним із перших, хто звернув увагу на роль їжі в українському фольклорі, був М. Маркевич, автор книги «Звичаї, повір'я, кухня і напої малоросіян», виданої в 1860 році. Розглядаючи традиційне харчування у контексті календарних та родинних ритуалів, М. Маркевич застосовує метод комплексного підходу до вивчення фольклорного явища, що дозволяє простежити значення традиційного харчування, особливості функціонування фольклорних текстів, пов'язаних із трапезою. М. Маркевич розглядає трапезу як важливий компонент народного життя, описує значення трапези у ритуалах календарного та родинного циклу, проте не виокремлює власне проблему дослідження традиційного харчування. Репрезентація календарного або родинного свята у праці М. Маркевича відбувається в парадигмі традиційного харчування та із залученням фольклорних текстів (прислів'їв, замовлянь, прикмет тощо): «Петрівка закінчується, до цього дня печуть коржі з сиру з борошном і яйцями і цим розговляються. Зозулі крадуть їх, жадібно їдять, і, вдавившись ними, перестають співати. Ці коржі називаються «мандрики» [82, с. 14]. Описуючи ритуальні трапези, пов'язані з індивідуальним життєвим циклом людини, М. Маркевич неодмінно вказує на значення святкових страв, інтерпретує зв'язок фольклорного тексту та ритуального дійства. Наприклад, у розділі «Весілля» він детально розповідає про випікання короваю: «Приносять борошно двох сортів: пшеничне і житнє. Коровайниці сідають та учиняють, коли підніметься тісто, вони роблять із пшеничного борошна великий хліб, а дно, тобто нижню шкоринку короваю, дають йому з житнього, тоді коровайниці починають співати» [82, с. 52]. Для дослідження трапези як інтерсеміотичного тексту стає у нагоді цілісна фіксація М. Маркевичем традиційних форм народного знання, однак такий підхід не дає можливостей для дослідження трапези як інтерсеміотичного тексту з урахуванням масиву вербальних та невербальних текстів. У полі зору дослідника перебувають насамперед звичаї і традиції календарної та родинної обрядовості українців, а ритуальна трапеза, так само

як і щоденна, виступає лише складником багатокomпонентного фольклорного явища.

Виокремлення традиційного харчування як окремого предмета дослідження має місце у розділі «Простонародна кухня, десерти і напої» книги «Звичаї, повір'я, кухня і напої малоросіян», який, по суті, є прообразом майбутніх кулінарних книг. Крім прагматичних та етнографічних потреб, специфіка викладу кулінарних технік у виконанні М. Маркевича дозволяє також вибудувати аксіологічну шкалу традиційного харчування з урахуванням факторів територіальної поширеності, частоти вживання, варіантності, ритуального значення та інших важливих чинників. Наприклад про кашу М. Маркевич пише коротко: «Каша буває пшоняна, гречана, вівсяна, ячна та ін. Загальна страва... відома кожному» [82, с. 156], доводячи значне поширення, варіантність складників та всенародне значення страви. Рецепт тетері поданий детально, хоча кількість потрібних продуктів у ньому не вказується, на відміну від кулінарних книг пізнішого періоду, немає і детального опису процесу приготування: «Взяти гречаного тіста, розбовтати як для млинців, вимити пшона рівну кількість з борошном, варити в горшку, посолити і покласти масла, на кінець все це разом прокип'ятити» [82, с. 120]. Разом із тим є страви, приготування яких автор описує з подробицями, і це, насамперед, страви реально-предметно та ритуально значимі. Рецепт паски займає майже сторінку: докладно наведені пропорції, вага потрібних інгредієнтів, описані всі етапи замішування тіста. Автор навіть звертає увагу на те, яка піч потрібна для випікання хорошої паски: «...поставити в піч не холодну і не гарячу, а головне простору та високу» [82, с. 160], та повідомляє про варіанти страви, зокрема медову та кислу паски. Особливе значення має рецепт приготування свинячого сала, який починається так: «Відгодовану добре, і, найкраще, хлібом, свиню, заколоти». Далі автор докладно розповідає, як треба смалити свиню, мити і, врешті-решт, як потрібно знімати смугами сало і натирати його сіллю. Пояснити присутність серед кулінарних рецептів детального опису процесів, що не мають прямого

відношення до приготування їжі, можна лише враховуючи концептуальне значення ключових ритуальних страв, як зокрема, паска або м'ясо тварини, символіка яких апелює до архаїчних культів, пов'язаних з плодючістю та культом тотемної тварини.

Семіосфера трапези впливає на менталітет народу, оскільки є однією з форм і способів для осмислення, трансляції та сприйняття народного знання. Можна знайти закономірності між реальними матеріальними умовами життя, що знайшли відображення у тому числі в традиційному харчуванні, та формуванням культури й світогляду народу. Роздуми В. Гнатюка про зв'язок між кулінарною культурою і загальною культурою народу та про роль кулінарних практик у становленні нації заприявлені у статтях «Народна пожива і спосіб її приправи у Східній Галичині» та «Народна пожива на Бойківщині», залишаються актуальними до сьогоднішнього дня. Як зауважує дослідник, «...добре підживлювання західних народів, якого засмакували вже й деякі наші люди, що побували на заробітках у Німеччині або в Америці, було причиною великого культурного розвитку тих народів. І у нас мусить настати реформа в поживі, коли наш нарід має сповнити роль культурного чинника. Примітивна пожива тримає чоловіка все при примітивній культурі» [33, с. 578]. Зауважимо, що подібні роздуми є надзвичайно актуальними не лише з огляду на реалії сьогодення. Припущення В. Гнатюка створюють передумови для вивчення зв'язку соматичного й когнітивного компонентів індивідуальної та колективної свідомості в семіосфері трапези, що є однією з актуальних проблем сучасної фольклористики.

Ще одна важлива заслуга В. Гнатюка полягає в тому, що він підкреслив цінність локальних кулінарних звичаїв, провів дослідження регіональної специфіки побутування страв і традицій народного харчування. У статті «Народна пожива на Бойківщині» він зауважує, що попри величезну заслугу попередників, недоліком навіть найкращих праць є те, що «...не знати з яких вони саме околиць та чи записані кожний в одній місцевості, чи це звідні описи з різних місцевостей» [32, с. 576]. Врахувавши помилки попередників,

В. Гнатюк звертає особливу увагу на регіональну специфіку традиційного харчування. У статті «Народна пожива і спосіб її приправи у Східній Галичині» він визначає головні компоненти харчової традиції і пропонує класифікацію страв у регіоні Східної Галичини. Класифікація В. Гнатюка детермінована пошуком головних складників, що визначають специфіку тієї чи іншої страви: у розділі «Потрави рослинні» дослідник перелічує найтипівші продукти харчування, такі як морква, цибуля, огірки, та найпоширеніші способи їхнього приготування; у розділі «Потрави змішані» йдеться про традиційні страви, такі як борщ чи голубці; «Набіл» – про молочні продукти; також представлені розділи «Гриби», «Коріння і закришка», «Садовина» та «Напої».

Розподіляючи продукти харчування на групи, кожній з яких притаманні особливі характеристики, дослідник виділяє стержневу опозицію традиційного харчування: протиставлення пісного/скоромного, що реалізується через систему пов'язаних із їжею заборон: «М'ясо належить до тих потрав, які наші селяни дуже рідко вживають, хіба котрі з їх заможнійші. Мусить бути м'ясо в кожного на великдень, на весілля і на празник, коли той не припадає в пісний день. Посту селяне наші дуже строго перестерігають; набіл (молочні продукти; А. К.) вважається скоромним, тому в піст або пісні дні (середа, п'ятницю) его не їдять ніколи, хіба малі діти, або хорі, котрим «вільно» [33, с. 106]. Дослідник виокремлює головні передумови функціонування дихотомії пісний/скоромний, котра послідовно реалізується в парадигмі традиційного харчування українців. З одного боку, харчові обмеження під час посту забезпечують прагматичні цілі за вкрай несприятливих матеріальних умов, з іншого боку, ці обмеження пов'язані з глибоко вкоріненими віруваннями і правилами, що передбачають трансформацію щоденної та ритуальної трапези відповідно до загального річного циклу.

Прагматика традиційного харчування, згідно з інтерпретацією В. Гнатюка – важливий фактор інтерпретації соціальних взаємин, адже як

ритуальна, так і буденна трапеза відображають реальні побутові умови регіону та ієрархічні взаємини, що існують у спільноті. Оскільки у період, про який веде мову дослідник, на Бойківщині матеріальне становище селян досить скрутне, м'ясна та молочна їжа стають *маркером високого соціального становища*: «М'ясо їдять в нас два, три рази в році, але то заможніші. Більша половина є таких, жи цілий рік і раз їсти не буде» [32, с. 579]; «М'яса не печуть жадного, хіба для ксєндза» [32, с. 577]; «Слабо хто й паску має пшеничну» [32, с. 581]. Значення трапези у відображенні соціальної ієрархії розгортається у двох векторах: простежується залежність між трапезою та індивідуальним матеріальним достатком, соціальним статусом та між добробутом регіону й відповідною специфікою харчування. Специфіка традиційного харчування визначає Бойківщину як відносно бідний регіон. Порівняймо наведені вище свідчення респондентів про святкування Великодня зі спостереженнями М. Маркевича про Великдень в центральній Україні: «...немає господаря, у якого не було б в цей день поросяти, паски і декількох червоних яєць» [82, с. 5]. У статті «Етнографічна експедиція на Бойківщину» [136, с. 83] І. Франко продовжує дослідження традиційного харчування бойків у зв'язку з проблемою формування торгівельних зв'язків під впливом об'єктивних природних умов господарювання. І. Франко погоджується з поглядами В. Гнатюка і подає дані про те, що традиційне харчування бойків переважно базується на таких продуктах як картопля, капуста, буряки. У статті він виходить за межі суто етнографічного дослідження, майстерно вплітає в етнографічний опис паремії, що дозволяє стисло окреслити специфіку місцевої кухні. Наприклад, після переліку поширених городніх культур наводить місцеву приповідку: «Де в хаті борщ і капуста, там хата не пуста» [136, с. 83], а про боби каже, що вони «правлять за «другий хліб» [136, с. 83]. Звертаючись до проблеми харчових взаємовпливів, І. Франко зауважує, що «в жодні галузі не виявляється практичний розум бойків так, як в організації спеціальних торгівельних колоній, що прославило наших горян у всьому краї і далеко поза його

межами... Вони привозять угорські фрукти: сливи, горіхи, каштани і виноград; улаштовують свої ларьки у всіх більших галицьких містах або ходять з товарами по хатах» [136, с. 98]. І. Франко окреслює мотиви та методи формування торгівельних зв'язків, що безпосередньо пов'язані з потребою доповнити і покращити раціон місцевого населення. Привезені з-за кордону продукти харчування знаходять застосування в місцевій кухні, що веде до трансформацій у системі традиційного харчування.

У статті «Писанки» [135, с. 32] І. Франко досліджує сакральні функції писанки. Писанка – яскравий зразок трансформації, якої реальний продукт харчування – куряче яйце – зазнає в контексті великоднього дійства. Писанка стає сакральним текстом-символом і набуває семантики, що дозволяє виконувати низку функцій. Насамперед, великодню писанку наділяють магічною силою і приписують здатність бути *анотропесом*, оберегом, що захищає від злих сил, як для людей, так і для домашніх тварин. З уявленнями про магічну силу їжі також пов'язані вірування в лікувальну, цілющу силу великодніх писанок: «Писанки у нашого народу мають значення до певної міри талісмана.... Селяни переховують їх у хаті від однієї великодньої ночі аж до другої, здебільшого поміщаючи їх під образами. Писанки, писані в так званий безконечник, тобто орнаментом без кінця, кладуть на вулики в пасіках; крашанками гладять худобу і коней по хребті від голови до хвоста в день св. Юрія, щоб вони були гладкими і здоровими... Свячені яйця й писанки служать за ліки...» [135, с. 32]. У контексті ритуальної трапези на прикладі символічного значення писанки розкривається потенціал трапези як тексту до творення нових значень і, відповідно, появи нових функцій, пов'язаних зі сферою сакральних смислів.

Дослідження семіосфери трапези мусить відбуватися із залученням широкого кола емпіричного матеріалу. Величезне значення для дослідження українського фольклору взагалі і традиційного харчування зокрема має монументальний доробок П. Чубинського. Значна частина сьомого тому «Трудів...» присвячена дослідженню традиційного харчування українців,

у контексті родинної та календарної обрядовості окреслюється специфіка ритуальної трапези. Синхронічний зріз традиційного харчування охоплює річний та добовий цикл. П. Чубинський звертає увагу на типовий для українського селянина режим харчування: «Влітку малорусс їсть чотири рази, а взимку – три. Влітку малорусс встає в 3 години ранку і вирушає на роботу, нічого не ївши, в 6 або 7 годин він снідає, в 10–11 годин – обідає, в 4 чи 5 – полуднує і в 9 годин вечеряє» [127, с. 448]. Дослідження традиційного режиму харчування розкриває потенціал для визначення трапези як *часопросторового маркера* та *маркера соціальної ситуації*. Для трапези виділяється певний проміжок часу і, як правило, це також час для відпочинку. Встановити рамки трапези як щоденної сакральної практики допомагає молитва. Під час їжі увага спрямована на смак, на процес їжі (не можна розмовляти за столом, гратися їжею), що окреслює межі трапези як ситуації, яка передбачає зосередженість і відпочинок. Традиційно час для трапези підпорядковується специфіці аграрної праці, та, відповідно, добовому та річному циклу.

Заслуга П. Чубинського полягає також у тому, що він фіксує тексти фольклору максимально точно, з описами та деталями, які дають можливість для адекватного тлумачення цілісного фольклорного явища. Зокрема, спираючись на доробок вченого, можна простежити, як у контексті вечорниць спільно приготована та спожита трапеза стає *маркером єдності спільноти*: «Дівчата назначають день для перших вечорниць і ввечері приходять з роботою, приносять з собою різну їжу: одна принесе пшеничного борошна, друга – сиру, третя – масла, четверта – крупи, пшона, картоплі т. і. Одним словом, кожна з них неодмінно повинна що-небудь принести, хоч і небагато... Частина принесеної їжі вживається на вечерю, а інша, більша частина, залишається на користь господині чи господаря дому» [127, с. 451]. У контексті трапези задовольняються прагматичні потреби: дівчина має змогу самотійно, без материнського контролю здобувати навички приготування їжі, учасники вечорниць утамовують голод, господар чи господиня отримують плату за перебування в домі молодіжної громади. Обов'язковий

спільний внесок кожного учасника вечорниць також можна інтерпретувати з точки зору прагматики. Проте, як підкреслює П. Чубинський, кількість принесеного не є визначальною, важливим є внесок кожного, адже це – знак належності. Під час приготування спільної трапези з інгредієнтів, принесених кожним учасником вечорниць, відбувається демонстрація належності та ідентичності, в процесі колективної трапези формуються і поновлюються суспільні взаємини.

Питання про вплив на традиційне харчування українців давніх тотемних вірувань та інших архаїчних культів порушує автор «Студій з української етнографії та антропології» Хв. Вовк. У розділі «Пожива» він аналізує генезу української кухні і висуває гіпотезу про поступовий історичний перехід від переважно м'ясного до рослинного раціону, пов'язаний із переходом до землеробства. Хв. Вовк докладно описує архаїчні способи приготування м'яса, запікання за допомогою гарячих каменів чи запікання цілої туші в ямі, наприклад запікання барана: «Зарізаного та випотрошеного тучного барана кладуть у викопану в землі ямку, де перед тим було розложене багаття і зосталось ще досить жару, закидають його цим жаром, прикривають зверху землею та залишають його так пектися години дві-три» [31, с. 78]. Такий спосіб приготування їжі, що, очевидно, побутував у період, коли приготування в печі було ще невідомим, цілком може бути пов'язаний з архаїчними кльтами. Приготування цілої тварини можливо мало місце під час сакральних язичницьких святкувань, проте до нашого часу достовірних даних щодо таких святкувань не збереглося. З появою печі цей архаїчний рецепт зазнав змін і почав застосовуватися для приготування птиці: «... печуть майже таким самим способом курей, гусей та качок, загорнувши їх у капустяне чи виноградне листя та поклавши в гарячий попіл із жаром на припічку» [31, с. 78]. Таким чином можна прослідкувати, як архаїчні способи приготування їжі зазнають трансформації і входять до контексту традиційного харчування. Увагу Хв. Вовка привертає також специфіка харчових заборон українців. Табу на вживання тієї чи іншої їжі також є досить давніми

і належать дохристиянському періоду та періоду християнізації, проте, як зауважує дослідник, «на Україні, здається, не дуже-то прищепились ті забобони, що панують в Великоросії та що походять із старої ортодоксїї духовенства, яке забороняло споживати «удавленну», заячину тощо, ...вважають, що можна споживати ведмежину, зайців, раків, голубів, – все те в деяких місцевостях Великоросії не відважуються їсти; вживають українці в страві також і кров, наприклад, у ковбасах» [31, с. 82]. Можна припустити, що вживання певних видів м'яса було пов'язане з архаїчними тотемними культурами і тому переслідувалося церквою.

Про значний вплив християнства на формування харчових табу, зокрема про суто церковне походження заборони на вживання «удавленини» також свідчать дані з Києво-Печерського патерика. Святий Феодосій, розповідаючи про гріхи іновірців, зауважує: «...вони їдять ...і диких коней, і ослів, і удавленину, і ведмедину, і бобрятину» [96, с. 614]. Історія церковних заборон на вживання певної їжі сягає ще Старого Заповіту. Три головні заборони зі Старого Заповіту: їсти кров, падаль і їжу, яку раніше приносили в жертву ідолам [Буття 9:4]. На Соборі у Єрусалимі в 49 році апостоли підтвердили ці заборони й постановили: «Бо зволилось Духові Святому і нам, тягару вже ніякого не накладати на вас, окрім цього необхідного: стримуватися від ідольських жертв та крові, і задушенини, та від блуду. Оберегаючися від того, ви зробите добре» [15:28:28]. Сьогодні немає достовірної інформації про те, яку їжу приносили українці в жертву язичницьким ідолам, можна лише припустити, що для святого Феодосія вживання в їжу м'яса ведмедя та бобра видавалося гріхом саме тому, що було пов'язано з давніми язичницькими культурами. Як слушно зауважує Хв. Вовк, на відміну від багатьох інших народів, наприклад, росіян, у традиційному харчуванні українців фактично не знайшло відображення табу на вживання крові. Низка традиційних страв, таких, зокрема, як кров'яна ковбаса, передбачали використання крові у ролі головного компоненту. Табу на вживання крові діяло лише під час постів, разом із заборонаю вживати іншу

скоромну їжу. Щодо табу на падаль та м'ясо задушеної тварини, то це єдина з трьох головних харчових заборон зі Старого Заповіту, якої дотримувалися українці. Складно сказати, чи ця харчова заборона була безпосередньо пов'язана з християнством, чи мала давніші витoki, проте це саме те харчове табу, якого українці дотримувалися неухильно. Табу на вживання падали стає *маркером національної та культурної ідентичності*, котрий допомагає розмежувати своїх та чужих: «Як худобина слаба – от вівця мотилична – тогды ріже, то і зість. Слабу худобину все, як зміркує, шчо не вийде, то ріже. Хыба як дуже зісхне і здохне, то Цигани заберут і зідять; бо вони кажут, шчо то Біг зарівав» [31, с. 579]. Українці, котрі дотримуються харчових заборон, протиставляються всеїдним циганам, при цьому всеїдність набуває негативної конотації, у той час як дотримання правил, вибірковість, осмислений підхід до харчування оцінюється позитивно. Трапеза стає маркером правильної поведінки та групової ідентичності, належності до спільноти, що сприяє розвитку національної свідомості.

Зв'язок трапези з архаїчними ритуалами розглядає також М. Грушевський, котрий досліджує застілля в контексті культу плодючості: «достаток їжі в перший день нового року забезпечує достаток на весь рік», надлишкова трапеза у перший день року, знаковий часовий проміжок переходу, забезпечує виконання прогностичної функції, пов'язаної з достатком та плодючістю. С. Росовецький, коментуючи погляди М. Грушевського, використовує термін «традиційна новорічна обжерливість» [103, с. 342] на позначення практики, що сформувалася в давні часи під впливом архаїчних ритуальних застіль і зберігається до сьогодні. Багате новорічне застілля, що репрезентує якісну та кількісну різноманітність і достаток через використання великої кількості різноманітних продуктів харчування, особливо тих, що мають високу матеріальну вартість, повинне забезпечити багатство, ситість і заможність протягом усього року. Ще одна функція трапези, на яку звертає увагу М. Грушевський, – бути *магічним засобом*. Пройшовши через освячення ритуалом, їжа набуває нових

властивостей. Згідно з народними уявленнями, прилучення до ритуальної трапези могло через споживання, проковтування наділити новими властивостями: «ритуальна їжа являла собою акт прилучання себе, і не тільки себе, а й усієї своєї родини й усіх об'єктів свого господарства до тих сил і можливостей, що приписувалися тваринам, яких з'їдали» [103, с. 314]. Тобто, витоки ритуальної трапези пов'язані з архаїчним культом тотемної тварини, зокрема віруванням у можливість прилучитися до сили та інших надзвичайних здатностей тотему через трапезу.

Праці Хв. Вовка, В. Гнатюка, М. Грушевського, М. Маркевича, І. Франка, П. Чубинського та інших дослідників, які у XIX і на початку XX століття порушували проблему традиційного харчування, містять цінний етнографічний та фольклорний матеріал. Спроби аналізу фольклорних явищ пов'язані з прагненням окреслити національну й регіональну специфіку харчування, дослідити зв'язок щоденної та ритуальної трапези з календарним та індивідуальним циклом людини. Увагу дослідників також привертає значення трапези в налагодженні соціальних зв'язків, формуванні єдності спільноти та значення трапези як маркера соціального становища та соціальної ситуації. В поле дослідження потрапляє значення трапези як магічного засобу та апотропею. Також порушується питання про зв'язок трапези з архаїчними тотемними культами, про витоки і функціонування харчових табу українців. Хоча аналіз фольклорних текстів і ритуальних практик є побіжним, проте саме у XIX та на початку XX століття закладається підґрунтя для дослідження трапези в українському фольклорі.

Другий етап дослідження традиційного харчування українців – від середини XX ст. і до сьогодення. У цей час разом із потребою детального опису фольклорних явищ і накопичення емпіричного матеріалу, котрий відобразився, зокрема, в кулінарних книгах, постала потреба його наукового осмислення та узагальнення. З цим періодом пов'язані імена Л. Артюх, О. Воропая, В. Скуратівського та інших. На початку XX ст. зацікавлення традиційним харчуванням приводить до появи збірників кулінарних рецептів.

Кулінарні книги як джерело дослідження семіосфери трапези важко оцінити однозначно. З одного боку, першорядним є практичне, суто прикладне значення кулінарних книг, з іншого боку кулінарні книги також відображають значення трапези поза межами задоволення фізіологічних потреб. Тобто, навіть у кулінарних книгах їжа постає як така, що «...не тільки споживається, але й інтерпретується, набуваючи різних смислів, сакральних і профанних» [104, с. 255].

Існує два типи кулінарних книг: друковані видання, котрі фіксують і кодифікують традиції народного харчування, та книги, створені самими носіями фольклору й народної культури. Останні, поруч із народними рукописними календарями, дівочими альбомами, пісенниками, магічними листами належать до побутової рукописної традиції. У науковій спільноті відсутні гіпотези щодо того, чи належить рецепт приготування їжі до фольклорного тексту. Хоча для рецепту притаманна усність, колективність, анонімність, варіативність – характерні ознаки фольклорного тексту, однак визначення кулінарного рецепту як тексту фольклору залишається під питанням. У побуті рецепти страв існували в полі традиційних знань, що передавалися усним шляхом і найчастіше не записувалися. Проте з поширенням грамотності та появою моди на створення збірників рецептів активно розвивається жанр домашніх кулінарних збірників, котрий певною мірою відображає асортимент традиційного харчування та звичаїв, пов'язаних із трапезою. Популярний жанр домашніх кулінарних збірників українців, на жаль, не достатньо вивчений. Не набагато кращою є ситуація в іноземних дослідженнях. До нечисленних розвідок, пов'язаних з аналізом народних кулінарних книг, належить стаття А. Іпполітової, присвячена уральському збірнику кулінарних рецептів початку ХХ ст. Дослідниця вважає, що найкраще поєднувати роботу з текстом збірника та роботу з респондентом: «для повноцінного аналізу того чи іншого збірника бажано інтерв'ювати його власника. Це дозволить дізнатися, які з записаних рецептів реально використовуються, які були колись переписані, але за ними ніколи

не готували; які мотивації були у власника збірника, коли він переписував або записував той чи інший рецепт» [49, с. 120]. Рецепти, які належать до домашнього кулінарного збірника, можна розподілити за традиційними рубриками: закуски, перші страви, десерти тощо. Дослідження рукописних кулінарних збірників відкриває горизонти для вивчення взаємозв'язку друкованих видань та домашніх збірників рецептів; впливу особистого досвіду автора та кола його спілкування на кількісний і якісний склад збірника; локальної специфіки кулінарної традиції. Розглядати рукописні кулінарні збірники слід із урахуванням загальнодержавного та регіонального контексту доби.

Збірники рецептів є джерелом знання про матеріальну та нематеріальну культуру, своєрідним довідником для дослідників традиційного харчування. Друковані кулінарні книжки дають уявлення про специфіку функціонування семіосфери трапези в конкретному часопросторовому зрізі, можуть містити спроби кодифікації та трансформації семіосфери трапези, а також репрезентують становлення засад дослідження традиційного харчування. Перша друкована кулінарна книжка, написана українською мовою та присвячена винятково рецептам страв, побачила світ у 1913 році. Це була книжка З. Клиновецької «Страви й напитки на Україні». Видання містить 1000 рецептів національної кухні та, як справедливо зауважує автор, стверджуючи цінність національної кухні, «має таке само право на існування, як подібні книжки, писані іншими мовами» [57, с. 6]. З. Клиновецька збирала та записувала рецепти страв, різних за складністю приготування та регіонами побутування, активно використовувала рукописні й друковані етнографічні матеріали, щоб якнайповніше представити багатство української кулінарії. Книжка налічує шістнадцять розділів. Серед них «Борщі та юшки», «Смаженина», «Риби», «Підлеви», «Страви з борошна й сиру», «Хліб, булки, пиріжки», «Паски», «Солодкі страви», «Повидла, варення, цукерки» та інші. Головні параметри класифікації – компоненти, спосіб приготування та смак страви – співпадають з сучасною рубрикацією кулінарних книг і водночас

дають додатковий матеріал для спостереження. Особливо цінні для дослідження традиційного харчування рецепти архаїчних українських страв: журу, ламанців, киселю, узвару, куті тощо. Виокремлення рецептів пасок в окремий розділ підкреслює ритуальне та символічне значення страви. Традиційні українські страви у збірнику подано поруч із новими рецептами, запозиченими українською кухнею під впливом європейської кулінарії, що дозволяє прослідкувати вплив європейських кулінарних традицій на українські. До книжки входять рецепти страв, різних за складністю приготування. Зустрічаються і зовсім прості, наприклад приготування печеного гарбуза: «Різать гарбуз надвоє і пекти просто. Подавать з маслом» [57, с. 80]. Є тут і складні рецепти, зокрема випічка, приготувати яку під силу тільки досвідченим господарям.

Укладання збірника кулінарних рецептів, незалежно від складності рецептів та ступеня деталізації, є актом упорядкування, кодифікації, створення правил, які стосуються якості продуктів, кількості та способів приготування. Порівняно зі збірником кулінарних рецептів, у народній традиції допускається значно більша варіативність:

« – А як ви вчиняєте? Бо я знаю, що ви добрий печете хліб.

– Бо нема ж у мене молока, то на воді.

– А раніше на молоці?

– Та що є в мене. Чи на молоці, чи на сироватці. Шо було. Та крашанку як є, та трошки олійки, як є, те то й те...» [А. XVI, арк. 15].

Поява кулінарного збірника створює стандарти, за якими може бути описане традиційне приготування їжі, котре, поступаючись варіативністю, все одно залишається у межах традиційної культури.

Цікаво, що сама З. Клиновецька позиціонує книжку кулінарних рецептів як зброю у боротьбі за національне становлення, тобто визнає, що трапеза є одним із важливих засобів *формування національної ідентичності*. Поза всяким сумнівом, ця книга є чимось більшим, ніж просто практичним виданням, покликаним задовольняти прагматичну мету: «Ця книга має бути

одним з тих дрібних елементів, що сприяють повноті цілого в справі націоналізації» [57, с. 7]. Для того, щоб представити традиційну кухню в усьому її багатстві та повноті, З. Клиновецька звернулася до всіх охочих з проханням надсилати рецепти страв. На заклик автора відгукнулися респонденти з усієї України, тому збірник кулінарних рецептів, виданий З. Клиновецькою, можна вважати колективним народним витвором. Це текст, що вийшов з народу і повернувся до народу: завдяки повноті та чіткості викладу збірник користувався популярністю у широких колах і справді був одним із найкращих кулінарних збірників свого часу.

На противагу З. Клиновецькій, метою якої є формування національної ідентичності засобами трапези, С. Драгомирова у своєму збірнику рецептів розглядає традиційне харчування українців як частину світової кулінарної традиції, і цим підносить значення української кулінарії. Софія Драгомирова була домогосподаркою, дружиною Михайла Драгомирова, генерал-губернатора Київського, Волинського і Подільського воєнних округів. Значну частину життя вона прожила в Україні. Безпосереднє ознайомлення, а відтак – і визнання багатства української кухні відобразилося у збірнику «На допомогу господиням. Рецепти різних страв та заготівель» (1909 рік). Книга користувалася великою популярністю серед читачів, була тричі перевидана в Україні протягом десяти років після написання. Особливість збірника в тому, що автор – заможна жінка, яка не готує сама і пише про кулінарію для тих жінок, котрі, скоріш за все, теж не готуватимуть, а лише контролюватимуть процес приготування їжі. Про це свідчить оригінальна презентація інгредієнтів кожної страви. Назви та кількість продуктів, потрібних для приготування, перелічуються після рецепту, в рубриці «Видати». Йдеться про те, що господиня видасть потрібні продукти кухареві, який з допомогою прислуги займатиметься приготуванням страв. Кухареві, до речі, потрібно давати відпочинок, бо «постійне стояння біля плити приводить його в нервовий стан» [42, с. 4]. При цьому авторка наголошує, що хоча господиня й не готує власноруч, проте мусить досконало розумітися на кулінарії

та докладати певних зусиль. Наприклад, необхідно рано вставати, щоб оглянути продукти, які принесли з ринку, та видати провізію на день.

Кулінарна книжка «На допомогу господиням. Рецепти різних страв та заготівель» ілюструє значення їжі як *фактора соціальної стратифікації*. У книжці наведені рецепти закусок із трюфелів та устриць, соусу бешамель, супу-пюре зі спаржі та інших, недоступних для пересічного українця страв. Наявність окремого розділу «Кілька обідів для прислуги» чітко вказує на те, що прислуга харчувалася окремо від господарів і споживала страви, приготовані з простих та доступних інгредієнтів. Страви, які пропонують готувати для слуг, смачні й ситні, наприклад борщ, пироги, телятина, кисіль та інші страви, що цілком задовольняють потребу у поживному, різноманітному і повноцінному харчуванні. Проте ці прості страви належать до зовсім іншого дискурсу, ніж вишукана аристократична трапеза, що апелює до найкращих європейських традицій у симбіозі з традиційною українською кухнею. Якість страв, які готують для господарів, та страв, що готують для слуг, також відрізняється. Окрім елітних інгредієнтів та контролю за якістю продуктів, привілеєм господарів є можливість завжди вживати свіжу, щойно приготовану їжу, у той час як слугам на сніданок, пропонують наприклад, доїдати «суп, який залишився від обіду» [42, с. 516]. Стратифікація, виражена засобами трапези, є наслідком суспільної стратифікації і через залучення та функціонування низки інтерсесіютичних засобів демонструє *суспільну ієрархію*. Незважаючи на те, що у збірнику С. Драгомирової функціонує дихотомія традиційного харчування та вишуканої «панської» кухні, господиня віддає належне великому потенціалу українського традиційного харчування та закономірній популярності народних страв. С. Драгомирова, господиня, котра добре знається на вишуканих рецептах європейської кухні, дуже часто надає перевагу українським стравам. Наприклад, у четвертому розділі «Супи, борщі і приправи до них» чільне місце займає український борщ у найрізноманітніших варіантах: малоросійський борщ, пісний борщ малоросійський, борщ малоросійський з лободою, малоросійська юшка тощо.

У цьому ж розділі зустрічається куліш та малоросійський холодець. А серед рецептів пудингів, желе, морозива та інших запозичених десертів можна знайти і суто українські – вареники з вишнями та шулики з маком. З одного боку трапеза маркує суспільну ієрархію, а з іншого – формує *єдність спільноти*, яка охоплює всі суспільні верстви.

У той час як кулінарні книги початку століття є спробою кодифікації традиційного харчування, кулінарні книги радянської доби містять спробу трансформації національних традицій харчування через формування нового дискурсу трапези. У збірниках радянської доби відбувається послідовне й свідоме відокремлення рецепту від традиційного контексту і формування нового дискурсу радянської кулінарії, котрий можна вважати частиною експерименту зі створення «радянської людини». «Книга про смачну та здорову їжу» 1939 року – легендарний збірник рецептів, створений ще за сталінських часів. «Будь-яка кулінарна книга, звичайно ж, певною мірою просуває деяку фантазію, проте саме різка невідповідність між фотографіями на її сторінках і відсутністю продуктів у крамницях зробили міф про достаток, який проповідувала «Книга...», таким болючим. Люди, котрі багато пережили за своє життя, жадібно схопилися за цей міф», – зазначає журналістка А. фон Бремзен у статті для газети «Гардіан» [156]. На створення радянського міфу про достаток працювала ілюстрована у стилі соцреалізму книга «Українські страви» 1960 року видання, створена працівниками Українського науково-дослідного інституту торгівлі та громадського харчування. Взяти хоча б рецепт «Пюре з шпинату і щавлю» або «Спаржа в молочній підливі». Останній передбачає використання консервованої спаржі. Появу цього рецепту можливо адекватно витлумачити лише в контексті радянської пропаганди та міфотворення того часу. У передмові сказано: «Завдяки організації на Україні консервної промисловості населення дістало можливість протягом цілого року приготувати великий асортимент закусок з овочевих консервів» [131, с. 11]. Та не зважаючи на те, настільки реальним був підйом у консервній індустрії,

шпинат та спаржа продовжували існувати лише в новому радянському міфологічному дискурсі і були продуктами, безмежно далекими від тогочасних реалій.

За радянської доби кулінарні книги з рецептами української кухні починають видавати у 50-60 роках ХХ століття. У той час придбати кулінарну книгу було досить складно. Тому поруч із друкowanими кулінарними книгами продовжували функціонувати народні збірники кулінарних рецептів. Крім власне українських друкowanих кулінарних книг господині послуговувалися також російськомовними друкowanими виданнями. Видання 1960 року значно відрізняється від кулінарних книг початку ХХ ст. Головна відмінність полягає не стільки у появі кардинально нових рецептів (основний масив рецептів традиційної кухні залишається незмінним), скільки у концептуальній зміні підходу до оцінки традиційного харчування. Дореволюційні укладачки книг рецептів З. Клиновецька та С. Драгомирова самі займалися кулінарією і репрезентували трапезу в руслі традиційних національних, гендерних та статусних стратифікацій; у радянський час пропонується новий, уніфікований підхід до трапези. Зразкові господині з їхньою неповторністю та індивідуальністю поступаються місцем безликому колективу авторів, котрі замість соковитих побутових деталей упроваджують до кулінарних збірників калькуляцію ваги та калорій. Кулінарна книга радянського часу прагне трансформувати традиційне харчування, і тому пропонує нову кодифікацію страв. Насамперед нівелюється зв'язок із ритуальним контекстом та забороняється виокремлення традиційних ритуальних страв. Наприклад, якщо у книжках початку ХХ століття для паски виділяли окремі розділи, що підкреслювало особливе значення цієї ритуальної страви в аксіологічній шкалі традиційного харчування, то в збірниках радянського часу паска займає скромне місце у розділі солодких страв, причому назву «паска» замінено на «баба», очевидно, щоб уникнути асоціацій з обрядовою великодньою випічкою. Рецепт куті немає, а рецепт, наприклад, печеного поросяти, подано без жодного натяку на традиційний святковий контекст. У зв'язку з

антирелігійною пропагандою усувається поділ на пісні та скромні страви, що відображає намагання зруйнувати стрижневу стратифікацію у традиційній трапезі.

Кулінарні книги початку ХХ століття фіксують стан розвитку кулінарії і осмислюють приготування їжі у традиційному руслі; книги радянської доби активно формують нову ідентичність радянської людини. Це ідентичність, що передбачає відмову від традицій національного харчування на користь новим радянським традиціям та змішування традицій радянських народів: «Територіальна близькість, спільність побуту й культури російського і українського народів у значній мірі сприяли зближенню і самих способів готування їжі» [131, с. 7], – автори передмови видають бажане за дійсне, адже насправді у парадигмі традиційного харчування не відбувається жодного зближення. Трапеза більше не може розглядатися як *маркер національної ідентичності* чи маркер *соціального розширення*, адже ці функції не відповідають вимогам міфу про нову радянську людину. Тож постає питання про формування нового концептуального підходу до харчування. Однією зі спроб надати трапезі нового значення, що відповідає вимогам часу, є актуалізація *концепту здоров'я*: «Від правильного режиму харчування залежить розумова і фізична працездатність людини, розвиток і ріст її організму, опірність до захворювань, а також можливість продовження життя» [131, с. 12]. Трапеза для радянської людини – робітника чи робітниці має бути насамперед джерелом працездатності, таким чином прагматика у новому дискурсі домінує над значенням трапези як соціального та культурного чинника. Концепція «їжа – здоров'я» проходить червоною ниткою через передмови до радянських кулінарних збірників: «Їжа є основою життя людини, джерелом енергії, без якої життя неможливе. Несвоєчасне й нерівномірне приймання їжі нераціонального складу спричинює порушення обміну речовин в організмі, результатом чого є виснаження, ожиріння і навіть тяжкі захворювання, що скорочують життя» [144, с. 3]. Функціонує опозиція: правильне харчування, здоров'я, працездатність, довголіття та неправильне

харчування, хвороби, виснаження, скорочення життя. Нова парадигма поглядів на трапезу спирається на суто раціональні фактори: режим харчування, кількість калорій та вітамінів, визначаючи правильне харчування як джерело здоров'я та довголіття.

У книзі «Сучасна українська кухня» (1974 рік) з'являється *естетський підхід* до трапези: страви набувають значення художнього витвору, а приготування їжі – мистецького акту. Автори «Сучасної української кухні» пропонують оздоблювати страви у стилі кубістів: «Овочеві гарніри можна розмістити в послідовності своєрідного спектрального круга: червоноголова капуста, червона редиска, червоні помідори, раки, морква, лимон, зелений горошок, зелена петрушка, зелена цибуля, огірки, маслини, листки квашеної капусти, фіолетова цибуля, баклажани, червоно-фіолетові буряки і т.д. У цьому замкнутому крузі кольори поступово переходять один в один, створюючи своєрідну світлову гаму» [144, с. 262]. Кількість компонентів вражає і відсилає новітні естетські експерименти з сервіруванням страв до давніх традицій ритуального обжерства, що також передбачало надлишковість. Подібний підхід в оформленні святкової трапези апелює до генетичної потреби в забезпеченні процвітання, достатку, що отримують нове прочитання у термінах «гармонія контрастів», «спектральний круг», «поєднання продуктів за формою» тощо [144, с. 260]. За обідом та вечерею пропонують пити шампанське, до якого «...слід подати фрукти, шоколад, смажений мигдаль, фісташки або інші горіхи, морозиво, а також сир, нарізаний тонкими скибками» [144, с. 265]. У часи радянського дефіциту мало хто міг дозволити собі вечеряти з шампанським та фісташками. Так само далекі від реальності естетське сервірування, надлишковість та використання дефіцитних продуктів – це лише складова радянського міфу про достаток. З іншого боку, поява естетського підходу у радянський час переконливо свідчить про неможливість уніфікувати трапезу і обмежити її функції задоволенням соматичних потреб.

У передмові до «Українських страв» пропонується *історичний підхід*: розглядається діахронічний розвиток українського традиційного харчування від трипільської культури (!) і давніх слов'янських племен аж до радянського часу. Автори послуговуються даними з літописів, археологічних досліджень та етнографічних збірників, цитують «Енеїду» Котляревського. Увага приділяється також вивченню іноземних впливів на традиційне харчування: «Із Середньої Азії через Астрахань козаки завозять на Україну шовковицю й кавуни. З Америки через Європу потрапляють до нас такі культури, як кукурудза, гарбузи, квасоля і стручковий перець» [131, с. 6].

Історичний підхід у дослідженні традиційного харчування виявляється найпродуктивнішим, і саме він стає головним у науковому дослідженні трапези у середині ХХ – на поч. ХХІ ст. Найчастіше історичний підхід використовує Л. Артюх, кандидат наук, провідний співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики й етнології ім. М. Рильського Національної академії наук, котра протягом багатьох років досліджує традиційне харчування. Л. Артюх – автор багатьох монографій, зокрема «Українська народна кулінарія» (1977 рік), «Українська стародавня кухня» (1993 рік), «Традиційна українська кухня в народному календарі» (2006 рік) та багатьох статей [6, 7, 8, 9, 10]. У колі наукових інтересів Л. Артюх перебувають традиції і звичаї, пов'язані з трапезою, зокрема у зв'язку з народним календарем та історією розвитку традиційного харчування. Перша монографія Л. Артюх «Українська народна кулінарія» стосується проблеми становлення національного харчування у діахронії і, відповідно до вимог часу, порушує питання про роль трапези як *маркера соціальної ієрархії*. У монографії йде мова про те, що засобами трапези «...постійно проявлялися наслідки класового розшарування в експлуататорському суспільстві, а в радянський час виразно простежуються результати докорінних перетворень в культурі й побуті країни, турботи Комуністичної партії Радянського Союзу про підвищення добробуту трудящих» [9, с. 4]. З одного боку, трапеза розглядається як маркер соціальної

ієрархії, а з іншого окреслюється прагнення радянської влади до трансформації традиційного харчування і формування нового дискурсу. Необхідність позитивно оцінювати трансформацію традиційного харчування у радянську добу досить сильно обмежує можливості дослідження. У монографіях радянського часу дослідники не мали змоги критично аналізувати зміни у традиціях харчування та впливи нової епохи на збереження давніх ритуалів та звичаїв.

У дослідженні «Традиційна українська кухня в народному календарі» (2006 рік) Л. Артюх простежує органічний зв'язок кулінарної традиції та річного циклу. Велику увагу в монографії приділено ритуальній трапезі, зв'язку народних традицій та харчування. Як стверджує автор, «...більшу частину прожитих років, на щастя, люди живуть у мирі й злагоді, у повсякденних турботах... Це також історія, і саме це – справжня історія» [8, с. 12]. Тобто, трапеза оцінюється важлива складова буденного і святкового життя і як фактор історичного розвитку. Л. Артюх продовжує застосовувати історичний підхід для дослідження формування, становлення та розвитку культури харчування. Автор звертає увагу на взаємодію українців з іншими народами, взаємовпливи та запозичення, «...адже народи не існують ізольовано, вони спілкуються, даруючи одне одному кращі здобутки національних культур», і зауважує, що варто провести паралелі між стравами української та європейської кухні: «Ми можемо знайти чимало аналогів українським стравам в італійській, німецькій, французькій кухнях: українські вареники – італійські равіолі, українська локшина – італійські спагетті тощо» [6, с. 12]. Це спроби віднайти «синонімію» у сфері трапези і пошуки можливостей для «перекладу», тобто пошуки аналогій та паралелей, що дозволяють мовою трапези говорити про універсальні категорії.

На жаль, пошук міжнаціональних взаємозв'язків та співпраця з іноземними колегами у дослідженні трапези стикається з перешкодами. Найновіші праці європейських та американських вчених, пов'язані з дослідженням їжі у традиційних і сучасних харчових практиках,

дослідженням трапези у фольклорі, історії та культурі не достатньо добре відомі українським науковцям. Знайомство з останніми досягненнями в галузі харчових досліджень (food studies) відбувається, найчастіше, опосередковано, через російськомовні переклади, а тому зі значним запізненням. Наприклад, доробок М. Монтанарі відомий українським науковцям лише завдяки зусиллям Л. Артюх. У статті «Погляд на Європу через їжу (роздуми про книгу Массімо Монтанарі «Голод і достаток. Історія харчування в Європі»)» [7, с. 63], автор робить огляд виданої російською мовою у 2009 році книги італійського дослідника. Російською мовою книгу було перекладено через двадцять шість років після написання. Як бачимо, роздуми про цю ґрунтовну працю італійського дослідника стали доступні українцям лише через тридцять років після написання книги; чи буде видано книгу українською мовою – невідомо.

У ХХ ст. зацікавлення традиційним харчуванням пов'язане з появою кулінарних збірників та наукових статей і монографій. Видання збірників кулінарних рецептів свідчить про проведення масштабної роботи з фіксації, відбору, систематизації кулінарних рецептів та формування засадничих підходів для дослідження трапези. У збірнику С. Клиновецької трапеза розглядається як важливий засіб формування національної ідентичності, С. Драгомирова розглядає значення українського традиційного харчування у контексті досягнень європейської кулінарної традиції. Кулінарні збірники, що з'являються у радянську добу, продовжують відбір та систематизацію кулінарних рецептів і пропонують трансформацію дискурсу традиційного харчування з використанням прагматичного, історичного та естетського підходів до поцінування і репрезентації трапези. У монографіях, що на науковому рівні досліджують традиційне харчування, переважають етнографічний та історичний підходи. Лише спорадично звертається увага на соціальні функції та концептуальне значення трапези, що вказує на існування простору для дослідження традиційного харчування з використанням актуальних методів та підходів.

## 1.2. Культурний феномен «трапеза» як наукова проблема

Традиційна парадигма наукових поглядів на їжу, котра до сьогодні продовжує впливати на дослідження трапези, сформувалася в руслі філософії і бере початок ще від античних мудреців. У діалозі Платона «Філеб» піднімається питання про відношення між тілесним досвідом і духовним, причому перевага надається духовному. Стверджується, що значення їжі лише в тому, щоб втамувати голод, відновити втрачену гармонію, яка полягає у відсутності тілесних бажань. Найкраще, достойне мудреців життя – це розумне, сповнене непорушної гармонії життя без радості й без горя, а голод, спрага й подібні до них стани – стани бажання, прагнення, пустоти – це стани страждання, джерелом яких є тіло. «Те, що прагне до станів, протилежних станам тіла, – це душа, а те, що приносить страждання чи яке-небудь задоволення, пов'язане з переживанням страждань, – тіло» [97, с. 49]. Задоволенням тіла та тілесному досвіду, зокрема, пов'язаному з їжею та питтям, протиставляється задоволення духу, такі як приємні відчуття від звуків музики та співу, радість від занять наукою, адже такі задоволення «...не пов'язані першопочатково зі стражданнями» [97, с. 66]. Найкраще задоволення за Платоном – це задоволення, не пов'язане з тілесним досвідом, задоволення чистими формами. Погляди на тілесне задоволення, запропоновані філософом у діалозі «Філеб», значно вплинули на формування філософсько-інтелектуальної традиції, котра протиставляла душу і тіло, задоволення від розвитку душі та задоволення від тілесних втіх. Значною мірою на погляди античних філософів спирається сформований згодом християнський дискурс тілесності, котрий рішуче протиставляє духовності тіло і його потреби, зокрема потребу в їжі. Тіло у християнстві приречене на страждання, і єдиний шлях для праведника – відречення і покаяння, що реалізуються, зокрема, через приборкання плоті, відмову від задоволення, піст. Поруч з пильною увагою до гріхів та покаяння актуалізується концепт спокуси. Різноманітне, вигадливе харчування збуджує апетит, а отже і

посилює спокусу порушити піст, а харчуючись хлібом і водою, які підживлюють тіло, але не задовольняють смакових потреб та не дають повної ситості, спокусу можна подолати. Обов'язковий для традиційного харчування період стриманості в їжі й функціонування харчових табу набувають під впливом християнства нового значення: обмеження в їжі стає одним із засобів спасіння душі.

Наблизитися до розуміння нерозривної єдності тілесного та духовного досвіду, простежити зв'язок соціальних та індивідуальних психологічних переживань, пов'язаних зі спільною трапезою, вдалося І. Канту. У праці «Антропологія з прагматичної точки зору» філософ звертає увагу на тілесні відчуття людини, зокрема смак і нюх, хоча і вважає останні нижчими почуттями порівняно зі слухом, зором та дотиком. На думку І. Канта «смак та нюх більшою мірою суб'єктивні почуття, ніж об'єктивні» [52, с. 184]. Незважаючи на суб'єктивність, смак та помірне вживання їжі корисні не тільки для фізичного, але і для соціального життя людини, смак «...сприяє спілкуванню під час споживання...» [52, с. 187]. Значення трапези в соціальному спілкуванні існує нерозривно з індивідуальним позитивним значенням користі й задоволення від їжі: «коли їжа входить у стравохід, людина робить висновок про її користь, що тісно пов'язана з задоволенням від вживання їжі як досить правильним передбаченням цієї користі, якщо тільки надлишок або нестриманість не зіпсували це відчуття» [52, с. 188]. Цілком слушним видається зауваження філософа про «зіпсований смак», з яким ми постійно стикаємося сьогодні, в умовах легкої доступності продуктів харчування та процвітаючої культури споживання, що культивує нестриманість. І. Кант проводить паралель між фізіологією травлення та мисленнєвим процесом засвоєння інформації. Так, наприклад, філософ тлумачить слово «огида»: «...нудота, бажання звільнитися від з'їденого найкоротшим шляхом – через стравохід (виблювати), властиве людям як дуже сильне життєве відчуття, бо вбирання всередину певної їжі може бути небезпечним. Буває і духовне споживання – повідомлення думок, а наша

душа, коли воно нав'язується нам і як духовна їжа не може бути перетравленим, іноді знаходить його огидним (наприклад, постійне повторення одного і того ж самого жарту з претензією на дотепність може стати неприємним)...» [52, с. 185]. Міркування І. Канта про зв'язок тілесного та духовного досвіду, в тому числі досвіду харчування, стають основою для розвитку сучасної парадигми у дослідженні трапези, зокрема впливають на формування психоаналітичного підходу.

Коло проблем, що стосуються дослідження трапези, зачіпають зв'язок духовного та тілесного досвіду, значення харчових заборон, впливу філософських та релігійних поглядів на функціонування трапези. Постає питання про напрями, в яких може відбуватися дослідження трапези, ефективні підходи й методологічні прийоми. І. Сохань виділяє філософський, етнографічний, історичний, психоаналітичний, політологічний, культурологічний, соціологічний та антропологічний напрями дослідження. Для вивчення фольклорних текстів може бути застосований не лише етнографічний метод, який передбачає дослідження матеріальних складників кулінарних практик та значення структур повсякденності, а й історичний, що звертає увагу на становлення традицій національного харчування та міжкультурну комунікацію, психологічний метод, який детермінує зв'язок тілесного і ментального. Для дослідження фольклорних текстів може бути застосований культурологічний підхід, а також антропологічний підхід, що пов'язаний з дешифруванням культурних текстів та «перетинається з етнографічним і історичним» [109, с. 108]. Т. Вілсон пропонує комплексний аналіз матеріального, акціонального та ментального компонентів кулінарних практик. Три взаємопов'язані напрями дослідження це, по-перше, «їжа та напої як товари, матеріальні блага, що є символом набагато більшого у суспільстві та культурі»; по-друге, «їжа та напої як практики, що займають чільне місце у багатьох різноманітних приватних та публічних формах соціальної поведінки, як звичайних щоденних, так і незвичайних суспільних подіях... в обрядах та ритуалах, включаючи бенкет, піст або окремі випадки

використання їжі та пиття»; по-третє, «їжа та напої як спосіб позначення групової культури та ідентичності, за якого елементи висловлюють щось значуще про людей, для самих людей та для інших, у часто відкритих процесах соціальної ідентифікації, які є основою етнічної, національної, класової, статевої, сексуальної, локальної та інших ідентичностей» [165, с. 12]. Дослідження трапези передбачає увагу до *символічного значення трапези*, традиційних ритуальних практик та трапези *як маркера ідентичності*. З урахуванням цих важливих факторів мусить відбуватися інтерпретація фольклорних текстів, пов'язаних з традиційним харчуванням.

Найактуальніші підходи до дослідження трапези запропоновано у нещодавно виданій ґрунтовній англомовній праці «Кембриджська світова історія їжі». Це енциклопедія, в якій розглядаються проблеми, пов'язані з їжею та харчуванням. Трапеза у зв'язку з вербальними текстами, зокрема текстами фольклору, розглядається у статтях «Їжа та суспільство», «Їжа як значення, символ та мова», «Їжа у фольклорі та літературі» «Їжа, стать, секс і сексуальність» та інших. У статті «Їжа та суспільство» йдеться про те, що «способи та звичаї вживання їжі не лише демонструють комплекс складної соціальної ієрархії, але також є ключовими у визначенні самої спільноти, стосунків між людьми, взаємодії між людьми і їхніми богами і зв'язком між живими та мертвими» [164, с. 1514], тобто трапеза розглядається як *маркер соціальної стратифікації* та маркер ідентичності, у широкому значенні. Особлива увага приділяється значенню жертвовної їжі, в тому числі тієї, яку жертвують предкам, звертається увага на значення їжі в становленні та розвитку людини, особливо в дитячі роки.

Формуванню адекватних або регресивних харчових механізмів у дітей присвячена стаття «Їжа у фольклорі та літературі», що ґрунтується на теорії психоаналізу і послуговується прикладами з народних та авторських казок. На психоаналітичному підході базується також стаття «Їжа, стать, секс і сексуальність», зокрема увага приділяється гендерній стратифікації

та традиційному зв'язку трапези з фемінністю. Проводиться паралель між сексуальним та харчовим, трапеза осмислюється як така, що корелює до жіночої природи і розглядається через призму розподілу гендерних ролей. Структуралістські підходи до трапези як важливого способу суспільної комунікації застосовано у статті «Їжа як значення, символ та мова»; ефективність їжі як засобу комунікації пояснюється тим, що «...люди організують способи свого харчування в упорядковану систему, яка діє паралельно з іншими культурними системами і наповнюється змістом» [164, с. 1516].

Трапеза може бути розглянута як засіб комунікації та система комунікації, текст, що забезпечує задоволення суспільних потреб, виконуючи низку функцій. Найактуальнішими методами, які забезпечують комплексний підхід у дослідженні феномену трапези, є психоаналіз і структуралізм, що дозволяють розглядати трапезу як тілесний, психологічний та когнітивний феномен.

### **1.2.1. Психоаналітичні стратегії у дослідженні трапези**

Важливий внесок у формування засадничих принципів дослідження трапези зробили теоретики психоаналізу, зокрема М. Кляйн, Ф. Перлз, З. Фройд, К. Юнг та інші [28, 96, 139, 140, 147, 148]. Величезний внесок З. Фройда полягає в тому, що він звернув увагу на людську тілесність і довів, що досвід людської душі невіддільний від досвіду тіла. Дослідження вченого асоціюються, насамперед, з вивченням сексуальності та різноманітних психологічних патологій, проте у його працях можна знайти важливу інформацію для дослідження специфіки традиційного харчування. Праці З. Фройда «По той бік принципу задоволення», «Тотем і табу» безпосередньо пов'язані з дослідженням трапези. Спираючись на психоаналітичну теорію, дослідник пояснює витoki та механізми індивідуальної і колективної харчової поведінки людей. Їжа, на думку З. Фройда, дає людині відчуття безпеки та

спокою і є одним із найдоступніших задовольень. Хоча трапеза – це джерело індивідуального задоволення, вона керується і регулюється суспільними потребами, які з одного боку представленні комплексом табу, а з іншого – традицією ритуального обжерства.

Історичні дані свідчать, що для українців, як заможних, так і незаможних, були характерні щедрі багаті застілля, величні ритуальні трапези, значно менш притаманні для західноєвропейської традиції. Г. де Боплан описує застілля польської шляхти: «І якщо їхня зброя і спосіб воювати здаються нам відмінними від наших, то ми хочемо у подальшій розповіді показати вам, що їхні бенкети і звичаї, яких вони на них дотримуються, зовсім не схожі на те, що побутує у більшості інших народів світу. Бо вельможі, які особливо хизуються, як дуже багаті, так і ті, що мають скромніший достаток, приймають [один одного] надто розкішно, відповідно до своїх можливостей. Можна впевнено стверджувати, що їхні звичайні обіди значно перевершують пишнотою наші урочисті бенкети» [19; с. 110]. Г. де Боплан детально зупиняється на переліку страв бенкетного столу, наприклад, одну лише другу перемену страв він описує так: «Вона повністю складається зі смаженого м'яса, як-от: телятини, баранини і яловичини, які подають порціями більшими, ніж півчверті туші; далі [йдуть] каплуни, курчата, кури, гуси, качки, зайці, олені, лані, дикі кози і кабани та всіляка інша різноманітна дичина, наприклад куріпки, жайворонки, перепілки та інші дрібні пташки, чого тут дуже багато» [19; с. 110]. Таким чином, ритуальне обжерство – архаїчний спосіб продемонструвати високий статус господаря, що має символічне ритуальне значення і апелює до культу тотемної тварини. У процесі ритуального обжерства задовольняється бажання поглинати їжу і отримувати від цього задоволення.

Хоча трапеза приносить задоволення, а бажання поглинати велику кількість їжі належить до базових прагнень і потреб, люди за допомогою системи обмежень та заборон здатні регулювати харчову поведінку і контролювати кількість з'їденого. Механізм контролю над харчовою

поведінкою З. Фройд розкриває у статті «По той бік принципу задоволення». Він пояснює, яким чином людина може відмовитися від їжі: «...принцип задоволення притаманний для первинного режиму роботи душевного апарату і для самоствердження організму серед труднощів зовнішнього світу він з самого початку виявляється непридатним і навіть багато в чому небезпечним. Під впливом прагнення Я до самозбереження він змінюється принципом реальності, який, не полишаючи кінцевої мети досягнення задоволення, все ж передбачає і здійснює відкладання задоволення...» [139, с. 234]. Таким чином, заради виживання, самозбереження та з метою подолання труднощів, психіка людини застосовує механізм, що дозволяє на певний час обмежити себе в їжі. Обмеження передбачає відмову від надмірного вживання їжі і використання для трапези інакших, ніж у період ритуального обжерства, інгредієнтів.

Дослідження специфіки традиційного харчування доводить існування у народній культурі періодів суворих харчових обмежень та періодів «ритуального обжерства», фактичної вседозволеності. Погляньмо, як тлумачить подібну проблему З. Фройд. Звертаючи увагу на зв'язок кулінарних та сексуальних практик, він пропонує розглянути священні оргії паралельно з табу на інцест: з одного боку – надзвичайно суворі правила поведінки протягом року, а з іншого – можливість на короткий період звільнитися від тиску обмежень. «На островах Фіджі правила уникання особливо суворі; вони стосуються там не лише кровних родичів, але навіть групових сестер. Тим більш дивно нам чути, що для цих дикунів притаманні священні оргії, коли особи саме з цим забороненим ступенем родинних зв'язків вступають у статевий зв'язок, – якщо тільки натомість ми не використаємо це протиріччя для пояснення цієї заборони, замість того щоб дивуватися з неї» [140, с. 304]. Іншими словами, суворі правила регулювання сексуального життя не можуть повністю стримати та вгамувати сексуальні потяги, тому традиційно залишається короткий термін, під час якого відсутні будь-які обмеження. Щодо трапези відбувається аналогічний процес: табу на вживання м'яса

тотемної тварини органічно поєднується з ритуальною трапезою, під час якої вживають м'ясо тотему: «...заборонено або дозволено лише за певних умов вживати у їжу м'ясо тотемної тварини. Цьому відповідає важливе і у зв'язку з цим протилежне явище, а саме те, що за певних умов відбувається своєрідне церемоніальне вживання м'яса тотему...» [140, с. 393]. Таким чином, традицію ритуального обжерства можна пов'язати з людським бажанням поглинути всі доступні ресурси, тоді як значення харчових заборон полягає у рівномірному розподілі ресурсів і допомагає уникнути голоду. Наприклад, традиційні харчові обмеження, які у православній традиції отримали назву Великого посту, допомагають зберегти продукти харчування у важкий час, коли до нового врожаю ще далеко, а минулорічні запаси майже вичерпано. У період «ритуального обжерства», наприклад на Великдень чи Новий рік, знімаються заборони, дотримання яких необхідне для виживання протягом всього іншого часу.

Міркування З. Фрейда щодо природи спільної ритуальної трапези викладені у праці «Табу і тотем», де розгорнуто гіпотезу про походження ритуального застілля. Припущення дослідника про канібальські витоки ритуальної трапези здатні викликати шок у читача: «...вигнані брати зговорилися, вбили і з'їли батька і цим поклали кінець батьківській орді» [140, с. 426]. Працю З. Фрейда «Тотем і табу» як спробу інтерпретувати витоки релігії критикували М. Еліаде, Б. Маліновський, В. Шмідт та інші. Дослідники довели, що канібалізм, подібний до вбивства і поїдання «тотемного божества», яке описує З. Фрейд зустрічається дуже рідко, і жодним чином не може бути визнаний обов'язковим та всезагальним; вбивство батька є неможливим з огляду на мораль та суспільну організацію, а існування групового шлюбу саме по собі мало ймовірне. Як зазначає М. Еліаде, дослідники мають бути вдячні З. Фрейду за «...доведення і ствердження такого факту: образи і символи містять «повідомлення» навіть якщо індивідуум цього не усвідомлює». [146, с. 43], дослідник може тепер не перейматися питанням про те «...скільки осіб у конкретному суспільстві

у певний історичний момент здатні зрозуміти все значення цього символу» [146, с. 44]. Хоча, за М. Еліаде, дослідження ритуальної трапези мусить ґрунтуватися насамперед на аналізі конкретних концептів-символів, деякі міркування З. Фройда щодо загальних принципів перебігу ритуального застілля і формування харчових заборон, можуть бути корисними.

Наявність табу взагалі та харчових табу зокрема виявляє важливий етап у формуванні харчової та кулінарної культури й ритуалів і знаходить відображення у текстах фольклору. З. Фройд, спираючись на доробок попередників та критично осмислюючи його, доводить, що перші харчові заборони, які людство визначило ще в період тотемізму, були пов'язані з тваринною їжею: «табу тварин, яке полягає в основному в забороні їх убивати та вживати у їжу, складає ядро тотемізму» [140, с. 316]. Значна частина законів, що регламентують харчову поведінку, та принципів мислення, пов'язаних із цими законами, прямо або опосередковано походить від первісної заборони вбивати тотемну тварину. По-перше, це табу на вбивання і вживання у їжу певних тварин або частин їхнього тіла; по-друге – оплакування загиблої тварини, зокрема оплакування жертвовної тварини, вбивство якої відбувається у межах ритуалу; по-третє – присвоєння людині чи групі людей імені тотемних тварин та віра у спільне походження від одного тотемного предка. З плином часу ці заборони зазнали трансформації, проте у текстах фольклору і сьогодні можна побачити репрезентацію давніх вірувань у тотемного предка, оплакування вбитого тотему.

Порушення харчового табу в первісному суспільстві неодмінно тягне за собою тяжкі, аж до смерті порушника, наслідки: «Існує достовірна інформація про те, що порушення подібної заборони з незнання справді автоматично вело за собою покарання. Мимовільний злочинець, який з'їв заборонену тварину, впадає в глибоку депресію, чекає своєї смерті, а потім і справді помирає» [140, с. 314]. Ситуація самопокарання за порушення харчового табу пов'язана, очевидно, з силою віри у негативні наслідки, які

мають так чи інакше настати внаслідок неприйнятної харчової поведінки. Це своєрідний «ефект плацебо» зі зворотною дією: людина одужує, якщо вірить у силу лікування, а коли вірить у покарання, що настане від порушення табу, то неодмінно хворіє, страждає і може навіть померти. Віра в негативні наслідки, до яких призведе порушення харчової заборони, виявляється надзвичайно стійкою. Прикладом подібного самонавіювання може також бути віра людини в те, що їй «дали дання», тобто, удавшись до чорної магії, використовуючи їжу та пиття, завдали шкоди.

Прикладом харчового табу може бути заборона вживання плодів фруктового дерева, притаманна для української традиційної культури. Заборона їсти яблука до Спаса (церковного свята Преображення Господнього) стосувалася усіх, проте найсуворіше дотримуватися табу повинні були жінки, в яких померли маленькі діти. Це традиційно пояснювалося тим, що дитина на тому світі не отримає яблука, якщо мати буде їсти його у неналежний час: «Матері приснився сон: вона попала на той світ... одна дитина з яблуком, а друга плаче, просить яблaka. Йон (старик) каже: «Его матка да Спаса пайела яблакі, и оні не дают таму дїтьонку яблак» [51, с. 241]. Пояснити цю заборону можна тільки у зв'язку з поминальною обрядовістю. Яблуко асоціюється з коханням і плодючістю, смерть дитини порушує принцип плодючості та розвитку, викликає сум і почуття провини у матері, котра спокутує провину через харчове обмеження. Освячення яблук дає змогу поновити і актуалізувати дискурс кохання й плодючості, дотримання харчового табу дозволяє поновити втрачені якості. Таким чином, передумовою сакральної трапези, що органічно входить до річного циклу, є почуття провини і каяття, але разом з тим – і задоволення, які мають на меті насамперед отримання і/або поновлення певних якостей; повторюваність ритуальної трапези дозволяє ці якості постійно підтримувати.

Пояснити жертвоприношення можна також як архаїчний акт комунікації або обміну дарами. «Жертвоприношення – священнодія, яка першопочатково означала дещо інше, ніж те, що стали розуміти під ним у пізніші часи:

піднесення божеству, щоб умилювати його або зробити прихильним до себе... Можна сказати, що жертвоприношення представляло собою не що інше, як акт спілкування, контакту віруючих зі своїм богом» [140, с. 419]. Жертвоприношення прямо пов'язане з актом трапези: внутрішня форма слова «жертва» (від «жертви») вказує на зв'язок з язичницькими требами і перш за все з «годуванням» духа [20, с. 211]. Пізніше жертвоприношення набуває форми дару. Соціальне значення щоденного спільного харчування заклало підвалини ритуальної трапези та визначило її головну роль – сформувати або підтвердити *соціальну єдність* та взаємні зобов'язання: «Етична сила публічної жертвовної трапези ґрунтувалася на давніх уявленнях про значення спільної їжі та пиття. Їсти і пити з кимось іншим було водночас і символом підтвердження соціальної спільності і прийняттям на себе взаємних зобов'язань» [140, с. 419].

Ритуальна трапеза дозволяє долучитися до спільноти: у ритуалі зникає почуття відокремленості і досягається єдність з родом. Онтологічна самотність, відокремленість від інших, яку людина гостро відчуває у щоденному житті, туга за мертвими родичами, – усе це відступає перед сакральним ритуальним дійством, важливе місце в якому посідає ритуальна трапеза. Принципи, за якими відбувається жертвовна трапеза, – універсальні. Від давнини і до наших днів ідея та психологічні основи публічної жертвовної трапези залишаються незмінними і не залежать від того, в руслі якої релігії вона сформувалася чи до якої органічно увійшла на перших етапах становлення: «...жертва на вівтарі була суттєвою частиною давньої релігії. Вона відіграє одну і ту ж саму роль у всіх релігіях, так що її виникнення варто звести до загальних причин, які всюди діють однаково» [140, с. 418]. Іншими словами, українець, який на Святвечір ставить кутю перед образами, повторює давнє дійство, реалізує в конкретних діях, для яких притаманні національна специфіка і загальнолюдські вірування.

Природа потягу до їжі має комплексний характер. З одного боку, їжа дає людині можливість рости, продовжувати життя, підтримувати силу.

З іншого – існує потяг до повернення на попередній етап розвитку, до «первинного режиму роботи душевного апарату» [139, с. 261]. Таке повернення до попереднього етапу, без сумніву, свідчить про регресію, і, врешті-решт веде до самознищення. Цей потяг до смерті, що виражається у механізмах харчової поведінки, які «...можна було б визначити як притаманне живому організму прагнення до відновлення попереднього стану, від якого під впливом зовнішніх сил цій живій істоті довелося відмовитися» [139, с. 261]. В основі регресивних, консервативних харчових механізмів лежить прагнення повернутися до стану малої дитини, яку мати годує грудьми або навіть до «райського» перебування в материнській утробі. Тобто, до симбіотичного існування дитини з матір'ю, у якому для отримання їжі не доводиться докладати жодних зусиль. За умов регресії до цього стану відбувається знищення індивідуальності, фактично рівноцінне смерті.

Дуальні характеристики трапези цілісно осмислюються у фольклорі. У міфологічній свідомості категорії життя та смерті перебувають в нерозривній єдності, більше того, мова архаїчних метафор ставить знак рівності між смертю та народженням. Ця досить дивна для сучасної людини тотожність знайшла відображення в низці міфів, у яких безсмертя досягається через смерть. На думку О. Фрейнденберг, «ми бачимо в міфі й обряді проковтування дітей, божества, людини, і в цьому акті проковтування рот за оновлюючою роллю уподібнюється до землі, черева, потойбіччя, органу, що народжує. Проковтуючи, людина оживляє об'єкт їжі, оживає й сама, «поїдання» – метафора життя та воскресіння» [141, с. 64]. Саме з їжею та процесом поїдання в міфологічній свідомості пов'язані уявлення про подолання смерті та воскресіння. Регресивний потяг, котрий виявляється у харчових механізмах, закономірно відображено у міфах. Міф – первинна, «материнська» форма збереження й трансляції смислу у фольклорі, його здатності організовувати смисл за допомогою знаків. Міфи, пов'язані з трапезою як джерелом життя та загрозою смерті, формують підвалини для різноманітних ритуальних бенкетів, культових трапез, що сприймаються

як викуп, жертва, яка позбавляє від смерті. Акт їжі – центральний акт у житті суспільства, який осмислюється космогонічно, протягом здійснення цього акту тотем спочатку зникає, а тоді з'являється знову.

Всупереч парадигмі філософських поглядів, що протиставляють тілесне та духовне, теоретики психоаналізу пропонують розглядати досвід тіла і душі як єдиний. Представник школи гештальт-терапії Ф. Перлз вважає, що досвід людини – тілесний, духовний та розумовий – нерозривні, їх необхідно досліджувати цілісно: «Людина є живим організмом, певні його аспекти – це тіло, свідомість і душа. Якщо визначити тіло як суму клітин, свідомість як суму сприйняття і думок, душу як суму емоцій, і якщо навіть додати «структурну інтеграцію» (або існування цих сум як цілісності) до кожного з трьох понять, все-одно ці визначення і розподіл штучні й не узгоджені з реальністю» [96, с. 12]. Ф. Перлз, спираючись на реальні приклади з медичної та психологічної практики доводить, що «тіло і душа – ідентичні «in re», хоча і відмінні «in verbo», слова «тіло» і «душа» означають два аспекти однієї та іншої речі» [96, с. 54]. Перспективи застосування поглядів В. Перлза у дослідженні трапези дозволяють розглядати вживання їжі як цілісний процес, що одночасно задовольняє потреби тіла в поживних речовинах, а також когнітивні та психологічні потреби людини. Це підхід, який передбачає розглядання трапези як комплексу прагматичних та сакральних чинників, що перебувають у нерозривній єдності.

Ф. Перлз зазначає: «факти і настанови, на яких ґрунтується наша особистість, тобто психологічна їжа, яку нам пропонує зовнішній світ, має бути так само асимільована, як наша фізична їжа. Вона повинна бути деструктурована, проаналізована, роз'єднана, а потім знову зібрана у такій формі, в якій вона виявиться для нас найбільш цінною. Якщо вона просто проковтнута, вона нічого не дає для розвитку нашої особистості» [96, с. 71]. Свідчення деструкції та асиміляції, які відбуваються під час перетравлювання їжі та під час осмислення нової інформації, простежується навіть у значенні слова «перетравити», яке може бути застосоване і до їжі фізичної, і

до ментальної. Тілесне переживання – основа для формування душевного переживання, часто осмислюється в однакових термінах. Душа, за народними уявленнями, здатна відчувати все те, що відчуває тіло, наприклад, смак: душу можна проквасити або засолодити, може бути гірко на душі [130, с. 543]. І. Франко, розмірковуючи про позначення смакових вражень у народних піснях та пареміях, зазначав, що «...абстракції тих вражень у нашій та багатьох інших мовах служать для вислову приємного і неприємного чуття взагалі» [135, с. 78]. Як стверджує Ф. Перлз, «...наше ставлення до їжі дуже сильно впливає на розум, здатність розуміти суть речей, розвиток життєвої хватки і вміння «вгризатися» в насущне завдання» [96, с. 151].

Прикладом аналогії між ставленням до їжі та ставленням до життя можуть бути паремії. Наприклад, прислів'я «Кусь мене, вовче, бо в мене зубів нема» [130, с. 203], говорить про відсутність хватки, сили, здатності вигризати зубами бажане. «Як не поїм, то понадкушую», – характеризує покvapливу людину, котра починає багато справ і не доводить до кінця жодної. Агресія, здатність «показати зуби» за певних умов – нормальна поведінка здорової людини, необхідна для виживання і збереження психофізичного здоров'я. Навпаки, «той, хто не користується зубами, позбавляється здатності обернути свої деструктивні функції собі на благо» [96, с. 151].

Здатність подрібнювати їжу і засвоювати її пов'язана зі здатністю людини обробляти та засвоювати інформацію. Той, хто надає перевагу такому різновиду тілесної та ментальної їжі, асиміляція якої не потребує суттєвих зусиль, на все життя залишається інфантильним, подібним до немовляти: «Немовля біля материнських грудей є паразитом, і ті, хто зберігають це ставлення протягом всього свого життя, виявляються необмеженими паразитами. Вони весь час бажать отримати щось, не даючи нічого навзаєм, не досягаючи необхідної дорослій людині рівноваги, не засвоюючи принципу «ти – мені, я – тобі» [96, с. 152]. На противагу цьому, існують також ті, хто живе у постійному несвідомому страху перед голодом, що породжує потребу до накопичення, зокрема накопичення грошей, «...для того щоб відсотки

(молоко) з капіталу (матері) набігали і набігали безкінечно» [96, с. 152]. Досліджуючи етапи розвитку дитини М. Кляйн зауважує, що «однією з причин травматичного переживання відняття від грудей є те, що дитина позбавляється можливості отримати задоволення від чийогось тіла, крім свого власного» [58, с. 30]. Оральна фаза розвитку дитини, період, коли дитина отримує задоволення від їжі, є підґрунтям для формування сексуальності: «Оральні фантазії і цілі зберігають активність, яка не переривається у сфері несвідомого, позитивно впливаючи і стимулюючи генітальність. Оральне лібідо виявляється досить лабільним для переміщення у генітальну область, де воно і задовольняється» [58, с. 107]. Якщо для початкових етапів розвитку особистості фаза орального задоволення є нормальною, то для дорослого задоволення пов'язана з статевою сферою, хоча оральне задоволення ніколи повністю не втрачає актуальності. Тілесні переживання, які людина отримує у перші роки свого життя, значно впливають на формування психології дорослого. Стосунки матері та дитини, зокрема годування дитини матір'ю, задоволення, яке дитина отримує від годування, поступове дорослішання дитини, поява у неї зубів і відокремлення від матері стають основою для формування патернів та моделей поведінки дорослого і дають величезний матеріал для появи у фольклорних текстах відповідних аналогій.

К. Юнг на конкретному прикладі з медичної практики простежує зв'язок фізіології та психології харчування: «Пацієнт страждає шлунковими симптомами нервового характеру, які полягають у болючому стисканні, як під час голоду. Аналіз виявляє інфантильну тугу за матір'ю, так званий материнський комплекс. Завдяки цьому заново здобутому розумінню симптом зникає, але залишається туга... Те, що раніше було квазі фізичним голодом і фізичним болем, тепер стає душевним голодом і душевним болем» [148, с. 71]. Боротьба із неприємними психосоматичними симптомами може відбуватися засобами сучасних психоаналітичних досліджень.

Традиційна культура, зокрема архаїчні ритуали, також спрямована на забезпечення психологічного комфорту особистості та сприяння

психологічному становленню. Ритуал діє превентивно, на відміну від психотерапевтичного пропрацювання патологій, традиція спрямована на формування нетравмованої, позбавленої патологій, психічно здорової людини. Важливу роль у втіленні настановлення на психічне здоров'я відіграє наочність, котра дає змогу від абстрактних розмислів перейти до реальних ефективних дій, наприклад розірвати зв'язок з матір'ю і подолати тугу за станом інфантильної залежності. Наглядна церемонія ініціації дозволяє стати самостійним та незалежним, відділитися від батька і матері. Первісній людині «...не достатньо просто відокремлення від батьків – їй необхідна груба наочна церемонія, що має вигляд жертви тим силам, які здатні утримати молоду людину» [148, с. 73]. К. Юнг називає наочність ритуалу грубою, проте без такої наочності конструктивні наміри ритуалу залишилися б у теоретичній площині, не змогли б реально вплинути на мислення, відчуття та життя людини і сутнісно трансформувати особистість.

Зв'язок дитини з матір'ю, якщо розглядати його через призму годування, пов'язаний з двома головними векторами: становлення жінки як матері, котра вигодовує дитину, та відокремлення дитини від матері, подолання деструктивної харчової залежності. К. Юнг стверджує, що «мати» – це архетип, який натякає на першоджерело, природу, те, що пасивно народжує (речовина, матерія), тобто матеріальну природу, лоно (матку) і вегетативні функції. Він вказує на несвідоме, природне та інстинктивне, фізіологічне, тіло, в якому людина живе або її ув'язнено, тому що «мати» – це і посудина, і порожнина (знову ж таки лоно), та, що несе і живить, психічно виражає основи свідомості. З включенням і обтіканням пов'язане темне, нічне, страшне (тіснява)» [147, с. 31].

Жінка, котра народжує і годує дітей, в народній свідомості осмислюється у порівнянні з предметами побуту, котрі теж «народжують». Тілесність жінки, здатність зачати, народити й годувати грудьми дитину відображено в порівнянні з діжею та піччю: у діжці вчиняють тісто для того, щоб пекти хліб, піч ніби «народжує» їжу, що годує всю родину. Заквашування тіста в діжці

асоціюється з зачаттям нового життя у жіночому тілі. Жінка як посудина та лоно здатна впливати на характер дитини, котру вона народжує, та їжі, яку вона готує. Здатність формувати додаткові якості їжі, надавати цій особливій субстанції додаткових позитивних або негативних властивостей, є винятково фемінною. Страви та напої в процесі приготування чутливі до природних циклів жіночого тіла. Готуючи їжу, жінка виконує роль медіатора між світом природи та людини; процес заквашування, бродіння асоціюється з зачаттям, і, оскільки під час місячних зачаття неможливе, то приготування їжі, яка передбачає бродіння, ферментацію, теж не буде успішним. У дні місячних традиція приписує жінці уникати приготування «...продуктів, призначених для довгої ферментації, засолювання: квашеної капусти, солоних огірків, заправки для борщу, сала, і, меншою мірою, тіста (небажаним вважається тільки виготовлення нею обрядового хліба, наприклад, короваю). Процес окислення порушується, продукти починають гнисти, «цвісти», від них погано пахне» [51, с. 198]. Навіть сьогодні широко побутують подібні заборони: під час місячних не можна консервувати, варити варення, вчиняти тісто. Подекуди існували також табу на певні господарчі роботи для жінок, які не народжували: «...пекти хліб молодим жінкам дозволялося не зразу, протягом першого року шлюбу їм не довіряли цей почесний обов'язок. Іншими словами, доступ до хліба вони в принципі отримують уже після того, як народили первістка» [51, с. 73]. Існують також вірування, пов'язані з позитивним впливом жінки, котра готує, на приготовану страву. Наприклад, місити тісто для короваю запрошували тільки щасливих у шлюбі жінок, щоб вони через ритуальний хліб передали щастя молодим. Ритуальна трапеза є такою, що може зазнавати впливів і бути носієм сакрального впливу, насамперед це впливи, що відносять трапезу до сфери фемінного.

Розірвати зв'язок з матір'ю складно, бо в його основі лежить фізіологічний та психологічний симбіоз, котрий формується з перших днів життя у материнській утробі: «...стосунки мати – дитина завжди є найглибшими і корінними з тих, які ми знаємо; адже дитина назавжди стала

ніби частиною материнського тіла» [147, с. 85]. Дитина, народжена і вигодувана матір'ю, перебуває у симбіозі з нею, зв'язок матері й дитини зберігається довгий час після того, як дитина дорослішає і фізичне виживання дитини перестає залежати від матері. Значення їжі у формуванні цього зв'язку пов'язане, насамперед, з годуванням материнським молоком і, пізніше, просто годуванням дитини матір'ю: «У перші дні життя їжа відіграє надзвичайно важливу роль у житті дитини, в цей період її рот і пов'язані з ним органи є найважливішими частинами тіла. Ті відчуття, які вона переживає, коли смокче материнські груди і коли молоко тече до неї у рот, найприємніші для дитини і вона хоче їхнього повторення навіть після втамування голоду» [147, с. 151]. Перепони у здобутті дитиною незалежності, психологічні пастки і перешкоди у становленні особистості, які чекають дитину на шляху дорослішання і переходу на новий етап розвитку, репрезентовані в текстах фольклору, зокрема в народних казках.

Відображення в народних казках зв'язку між дитиною і матір'ю, заснованого на пов'язаних з їжею механізмах, дослідив Б. Беттельхейм. Аналізуючи німецьку народну казку «Гензель і Гретель», він зазначає: «Мати для дитини репрезентує джерело всієї їжі. Дитина злиться і глибоко розчаровується, коли мати не бажає більше задовольняти її оральні потреби. Це веде до появи переконань, що несподівано мати стала нелюблячою, егоїстичною, такою, що відштовхує» [154, с. 18]. Оральні потреби дитини реалізуються у зв'язку з їжею, через годування, зокрема годування грудьми. Це одна з причин появи у казках яскравих харчових і кулінарних образів, яким є, наприклад, образ імбирного будиночка з казки «Гензель і Гретель». «Імбирний будиночок – це образ, котрий неможливо забути: яким неймовірно привабливим і спокусливим є цей образ, і наскільки жахливим є ризик, якого зазнає той, хто піддається спокусі... Будиночок репрезентує пероральну жадібність і те, наскільки привабливо піддатися цій жадібності» [154, с. 26]. Небезпека пероральної жадібності полягає у регресії, поверненні дитини на попередній щабель розвитку. У казці цю небезпеку втілює зла мати, відьма,

що живе в імбирному будиночку: «імбирний будиночок, який можна «з'їсти», символізує матір, котра фактично вигодовує дитину зі свого тіла» [154, с. 33], у той час як зла відьма – це мати-людоджерка, яка поглинає дітей, що піддаються регресивним потягам.

Символіку трапези у дорослішанні та сепарації дитини Б. Беттельхейм дослідив на прикладі казки «Білосніжка». Мачуха Білосніжки, королева – це зла мати, яка прагне домінувати над дочкою, повернути її до стану залежної дитини, котра легко піддається контролю. Реалізувати свої наміри мачуха намагається за допомогою різних засобів контролю, що їх символічно репрезентують мереживо та отруєний гребінь: дитина залежна від матері, бо мати одягає її і доглядає за нею, розчісує їй волосся. Проте успішною виявляється лише третя спроба, пов'язана з базовими харчовими механізмами: мачуха пропонує Білосніжці отруєне яблуко. Яблуко символізує, з одного боку, материнські груди і прагнення Білосніжки, а з іншого – спільні для матері та дочки, як двох жінок, сексуальні бажання: «Щоб подолати підозри Білосніжки, королева розрізає яблуко навпіл, сама з'їдає білу частину, а Білосніжка бере червону, «отруєну» половину. Червоне яблуко пробуджує сексуальні асоціації, це подія, що починає статеве дозрівання. Коли вона з'їдає червону частину яблука, дитина у Білосніжці помирає і її хоронять у скляній труні» [155, с. 21]. Трапеза стає каталізатором ініціального процесу і сприяє росту та дорослішанню головної героїні, через смерть і воскресіння у новому статусі дорослої.

Психоаналітичні підходи у дослідженні трапези дозволяють розглядати трапезу як цілісний феномен, що задовольняє не лише тілесні, але й соціальні та психологічні потреби людини. Тілесний досвід та досвід психологічний перебувають у тісному взаємозв'язку і є, по-суті, лише аспектами одного цілого. Досвід перших років життя дитини, пов'язаний з перебуванням біля материнських грудей та вживанням у їжу материнського молока, значно впливає на психологію дитини. Годування дитини матір'ю створює підґрунтя для формування багатьох символів, що належать до трапези і відображають

залежність дитини від матері, зростання дитини, що відбувається завдяки годуванню, та окреслюють архетип матері як жінки що народжує і годує. Метафоричне осмислення харчових механізмів, що пов'язують матір та дитину, відображається у чарівних казках. Трапеза виступає засобом контролю матері над дитиною, джерелом розвитку та каталізатором ініціації.

### **1.2.2. Концептуальний підхід у дослідженні трапези**

Застосування терміну «концепт» у дослідженні образно-символічного поля трапези корелює з ключовими поглядами психоаналітиків. Концепти трапези творяться на основі безпосереднього тілесного досвіду, специфіка формування харчового концепту на перших етапах передбачає активну участь смаку та нюху, проте інші відчуття також можуть вплинути на формування концепту. Концептосфера трапези безпосередньо пов'язана з чуттєвим образом у структурі концепту, для якого характерні перцептивні когнітивні та образні ознаки. «Перцептивний образ включає зорові, тактильні, смакові, звукові та нюхові образи...» [100, с. 108]. Важлива роль когнітивного образу, що входить до структури концепту, полягає в тому, що він «відсилає абстрактний концепт до матеріального світу» або, іншими словами, створює зв'язок між абстрактним ментальним та конкретним чуттєвим переживанням, формує «той когнітивний чуттєво-наглядний образ, який «приземляє» абстрактний концепт, наповнює його конкретним образним змістом, дозволяє закріпити його в універсальному предметному коді мислення» [100, с. 109]. Наприклад, яблуко, якому притаманний солодкий смак та приємний аромат, в українській і світовій фольклорній традиціях пов'язане з коханням і плодючістю. Роль тілесного відчуття у формуванні концепту важко переоцінити, адже концепт не скільки мислиться, скільки переживається, і саме тому його сутність не обмежується, а часто – і не визначається раціональними факторами.

Концепт – це не лише одиниця раціонального категорійного мислення, окрім конкретного поняттєвого компоненту до концепту входить також емоційна складова. Як зауважує Г. Токарев: «Концепт – глобальне і багатомірне ментальне утворення. Він поєднує у собі конкретне і абстрактне, образне і безобразне, емоційно-оціночне і раціональне» [116, с. 37]. У фольклорному концепті, попри наявність раціонального компоненту, який забезпечує функціонування фольклорної прагматики, існує абстрактна образна домінанта, котра формує сутність фольклорного концепту та визначає його естетичне наповнення. Фольклорні концепти як концепти образного, художнього типу, зберігають зв'язок із набутими асоціативними механізмами, що формуються в межах анародної культури: «Художній концепт – поєднання понять, уявлень, почуттів, емоцій... знаходиться у прямій залежності від адгерентно-асоціативних механізмів структурування (культурних, історичних, фольклорних)» [47, с. 29]. Специфіка фольклорного концепту розкривається через безпосередній зв'язок з категоріями інваріанту та варіативності: порівняння «локальних» пожанрових і потекстових реалізацій дає змогу вичленити інваріант, «архетип» текстового сегменту. Саме цей рівень концептів, «архетипів» обмежує варіативність: текст «збирається» виконавцем із скалок та кліше, і відбір відбувається саме за принципом поєднуваності з концептом, глибинним уявленням. Відбір на рівні архетипів та концептів визначає рамки для творення варіантів, формальні ознаки яких, такі як структура чи належність до певного жанру, можуть зазнавати суттєвих змін, у той час як глибинний пласт значення залишається незмінним. Щоб дешифрувати сутнісне значення фольклорного тексту, пошук необхідно здійснювати у сфері архетипів і концептів.

Кожен окремий концепт – це «універсальний художній досвід, зафіксований у культурній пам'яті і здатний виступати у якості фрагмента і будівельного матеріалу при формуванні нових художніх смислів» [83, с. 42]. Носій фольклору – це творчий індивід, котрий перебуває у процесі постійної фольклорної комунікації як у синхронії (комунікація у момент відтворення

фольклорного тексту зі слухачами), так і діячності (з фольклорними текстами, які були раніше відомі носію у момент вибору та комбінації фольклорного матеріалу і творенні власного тексту), а фольклорні концепти – це одиниці комунікації, за допомогою яких відбувається взаємодія носіїв фольклору. Як стверджує К. Чистов, «...використовуючи варіаційні можливості тексту, виконавець пристосовує його до реакції слухача (складу слухачів, їхніх фольклорних знань, до ситуації, в якій відбувається виконання тощо» [143, с. 134].

Специфіка функціонування у полі концептосфери трапези безпосередньо залежить від дискурсу, в якому відбувається реалізація. Дослідження фольклорних концептів пов'язане з визначенням їхнього статусу у фольклорному дискурсі. «Статус фольклорних концептів неоднаковий. Вибудовуючи типологію фольклорних концептів, ми виділяємо такі фольклорні концепти, що утворюють дискурс, і ті, що не утворюють дискурс» [146, с. 96]. Перша група концептів має *аксіологічне значення* і походить від ціннісних настановлень. До другого типу належать концепти, що отримують символічне наповнення, взаємодіючи в конкретному фольклорному тексті з концептами, що творять ядро тексту. Концептосфера трапези в українському фольклорі вибудовується за участі концептів як першого, так і другого типу. Концепти першого, аксіологічного, типу пов'язані, зокрема, з правилами, що регламентують щоденне харчування та ритуальну трапезу. Наприклад, ставлення до хліба представлене, з одного боку правилами щоденної поведінки (не можна викидати хліб, гратися з хлібом), а з іншого боку – традиціями ритуального застілля (як готувати та їсти паску). Концепти другого, предметного, типу представлені конкретними стравами і продуктами харчування, які входять до складу концептуальної метафори і набувають *символічного значення* у конкретному фольклорному тексті. Наприклад, горошина або щуча голова у текстах казок набувають символічного значення: «От раз пішла вона до колодязя, води набрала та й іде, аж бачить: котяться за нею дві горошинки. Вона взяла та з'їла їх. Як з'їла...

і народила скоро двох синів-богатирів, що волос у волос, голос у голос» [44, с. 157]. «Була собі цариця і в неї не було дітей зроду. Сказали їй знахарі: коли б зловили щуку велику, взяли зварили щучину голову (саму голову) і щоб вона з'їла. Вона так і зробила, а через рік породила вужа» [44, с. 31]. Проковтування їжі тваринного (щуча голова) або рослинного (горошина) набувають символічного значення непорочного зачаття.

Внутрішню структуру та сутність концепту дослідники характеризують по-різному. Г. Токарев вважає, що концепт – «це ментальна макроєдиниця, яку структурують уявлення, наукові та побутові поняття, культурні настановлення, ідеологеми, стереотипи» [116, с. 37]. Розмірковуючи про зміст і структуру концепту, дослідник на перше місце ставить ознаки розмитості, відкритості й робить висновок, що «концепт неможливо повністю охопити свідомістю» [116, с. 37]. Для вивчення концептів українського фольклору може бути корисною запропонована Г. Токаревим структурна тріада: «...структура концепту визначається як тріада загальнолюдського, культурного та субкультурного шарів» [116, с. 80]. Якщо застосувати цю структуру для вивчення концептосфери трапези, то на першому, субкультурному рівні опиняться локальні уявлення, настановлення та стереотипи, на другому – національні уявлення, що відображають цінності народу, а на третьому – уявлення, настановлення і стереотипи, пов'язані з загальнолюдськими цінностями. На першому рівні концепту «трапеза» в українському фольклорі знаходяться регіональні звичаї, на другому – загальнонаціональні ритуали та світоглядні настановлення, на третьому – архетипні загальнолюдські уявлення та цінності.

З. Попова та І. Стернін вказують на наявність у складі концепту ядра та периферії і виділяють «образ, певне інформаційно-поняттєве ядро та деякі додаткові ознаки...» [100, с. 105]. Образ, ядро концепту, виходить на перше місце у вивченні концептосфери трапези: «якщо чуттєвий образ виявляє себе як груповий, то цей образ вже можна розглядати як факт концептосфери народу, як відносно стандартизований образ, оброблений і визнаний

народною свідомістю» [100, с. 108]. Концепти, творення яких відбувається на основі тілесного досвіду, утворюють окрему групу: «концепти можуть бути модально специфічними (тобто зоровими, слуховими та іншими образами, які базуються на перцептивних ознаках) або аmodalними (тобто абстрагованими, «схематичними утвореннями»)» [47, с. 71]. Саме до концептів, які ґрунтуються на тілесному досвіді, входять пов'язані з трапезою концепти.

Концептосфера та її складові частини (концепти) забезпечують існування когнітивної структури, відповідають за системність мислення: «Концептосфера людини є інформаційною базою когнітивної картини світу, забезпечує її упорядкованість, структурованість та системність...» [100, с. 61]. Одиниці коцептосфери – концепти – структурують і водночас формують мислення. Концептуальний підхід у дослідженні трапези дозволяє якнайкраще передати ідею єдності чуттєвого досвіду, психологічного переживання і мисленнєвого процесу. Концептосфера – це мисленнєва сфера, тісно пов'язана з ментальністю народу та окремої людини. Ядром фольклорного концепту є абстрактна образна домінанта, котра визначає його символічне значення і гармонійно поєднується з когнітивною складовою, що відповідає за прагматику. Основою творення концептів їжі є тілесний досвід, завдяки якому забезпечується зв'язок між абстрактним когнітивним та конкретним чуттєвим переживанням, що формує концепт і робить його компонентом світовідчуття, забезпечує функціонування у фольклорному дискурсі. Концептосфера трапези в українському фольклорі функціонує на трьох рівнях: субкультурному, національних уявлень та загальнолюдських цінностей.

### **1.2.3. Структуралістські підходи. Трапеза як текст**

Дослідження трапези як цілісного явища, тексту, що забезпечує виконання функцій та задовольняє потреби носіїв фольклору є досить продуктивним і успішно застосовувалося представниками структурно-семіотичного напрямку, до яких належать: Р. Барт, Г. Кабакова, К. Леві-Строс,

Е. Левкієвська, М. Монтанарі, С. Толста, М. Толстой [52, 70, 71, 117, 118, 119, 120, 121, 150, 161] та інші. Структурно-семіотичне моделювання, запропоноване К. Леві-Стросом, дає можливість зрозуміти принципи мислення носіїв культури, яке об'єктивується у фактах традиційної культури й постійно відтворюється в ній. У першому томі Міфологік «Сире і приготоване» К. Леві-Строс ставить завдання: «...показати, яким чином емпіричні категорії, такі як сире і приготоване, свіже і протухле ...можуть бути концептуальними інструментами для вироблення абстрактних понять та їх організації...» [70; с. 11]. Назва праці видатного французького структураліста «Сире і приготоване» заприявлює стрижневу бінарну опозицію, якій приділяється значна увага у монографії. Досліджуючи структуру трапези як тексту, К. Леві-Строс підкреслює, що поведінка людей, спрямована на вживання їжі, яку людина, на відміну від тварини, вживає не лише сирюю, а й приготованою, до того ж, готує найрізноманітнішими способами, є чимсь значно більшим, ніж засіб задоволення тілесних потреб. Їжа належить до одного з чотирьох головних факторів, що забезпечують виживання. Трапеза – це також спосіб вираження: люди готують їжу задля того, щоб показати, що вони – цивілізовані істоти, а не дикі тварини. Таким чином, приготована їжа співвідноситься з культурою і стає **маркером соціалізованої моделі поведінки**. Крім того, різноманітні способи приготування їжі відіграють роль **маркерів соціальних ситуацій** відповідно до системи бінарного кодування. Наприклад, сире/приготоване, свіже/не\_свіже та інші.

Від первісних часів до сьогодення людина використовує їжу та напої, що зазнали спеціальної обробки, як типові **маркери соціальних ситуацій**, і в культурному контексті таке відтворення має системний характер. На думку Е. Ліча, який би ритуал не було обрано для дослідження, в певний момент виникає потреба звернутися до дослідження їжі [72, с. 26]. У кожній ритуальній ситуації характеристики їжі та напоїв будуть чітко мотивованими, матимуть закономірний характер. Компоненти трапези, способи приготування

і умови перебігу – це важливі складові майже будь-якого ритуалу вшанування гостя. Гостя зустрічають хлібом-сіллю, пропонують сісти на найпочеснішому місці, пригощають найкращими стравами та напоями; є страви, такі як коливо чи коровай, що визначають концептуальне значення трапези і легко піддаються ідентифікації. Детально досліджуючи роль кулінарії в культурі людства, К. Леві-Строс називає кулінарію матір'ю людства, точніше, матір'ю людської культури. Зокрема, він показує, що «центральне місце у філософії індіанців належить темі приготування їжі, що свідчить про перехід від культури до природи, але не тільки: дякуючи їй і за допомогою неї отримують визначеність як умови людського існування, так і всі атрибути цього існування, навіть ті, які – як мораль – могли б видатися нам безперечно природними за своїм походженням» [70, с. 121]. К. Леві-Строс, порівнюючи міфи різних племен, висуває гіпотезу про первинні, базові стосунки кулінарії та етнічної культури до національного ядра взагалі: «Залишається сподіватися, що для кожного окремого випадку вдасться коли-небудь виявити, яким чином кулінарія виконує роль мови, що мимоволі відображає влаштування певного суспільства» [70, с. 138].

Дослідження кулінарії як мови закономірно передбачає використання мовознавчих підходів та мовознавчої термінології. Відомий італійський дослідник М. Монтанарі звертає увагу на родинні традиції застіль, святкові бенкети, особливості рецептів та інші аспекти, що стосуються концептуального значення трапези; розглядає матеріальну складову їжі нерозривно від умов споживання. Як зазначає дослідник, «поживна цінність їжі та обставини, за яких її вживають, пов'язані між собою і зазвичай набувають спільного семантичного значення» [161, с. 93]. Це відбувається тому, що семантика їжі не може обійтися без конкретної форми і певною мірою зумовлена тими засобами, за допомогою яких вона реалізується. З іншого боку, контекст може бути автономним і самостійно моделювати значення, якого набуває продукт харчування. М. Монтанарі наводить досить цікавий приклад: кава як стимулятор може набути протилежного суспільного

значення, коли її пов'язують із відпочинком, «кавою-брейк», паузою в роботі. А от у поезії українських заробітчан «Весілля» кава, яку жінка щодня готує сеньйорові, асоціюється з буденною працею, рутинною сірістю, тоді як українське весілля з традиційним короваєм – омріяний простір, куди спрямовані всі поривання героїні: «Для зображення реальності «тут» – перелік буденних справ, які жінка має переробити, побутові подробиці, розмовна лексика; для «там» – поетичний стиль українських народних весільних пісень з усією емоційною палітрою: від суму до радості» [31, с. 588]. Значення і характер їжі завжди тісно пов'язані з прагматичною, економічною та поживною цінністю продуктів харчування. Поживна цінність їжі та обставини вживання мають спільне семантичне значення, семантика їжі реалізується через конкретну форму і визначені засоби семантичного зв'язку. Тому необхідно визначити семантику їжі та декодувати правила, за якими існує ця знакова система.

Твердження М. Монтанарі перегукуються з міркуваннями Р. Барта, котрий у статті «Психологія сучасної їжі» зазначає: «обставини, зовнішні фактори, притаманні сучасній епосі, де панує суспільство достатку і їжу сприймають не лише як джерело поживних речовин; на перший план все більше виходять її додаткові значення. Але у будь-якому суспільстві система харчування організована подібно до лінгвістичного коду, що є носієм додаткового значення» [150, с. 51]. Очевидно, що символічне значення, породжене їжею, функціонує у будь-яких умовах. В умовах нестачі ресурсів основне значення їжі виходить на перший план і виражається символічно, трапеза стає метафорою життя взагалі. Коли криза минає, соціальне та психологічне значення трапези стає головним. Як зауважує М. Монтанарі, «спільна трапеза не обов'язково означає, що всі перебувають в любові та гармонії. Вона є метафорою життя і представляє прямий, чітко окреслений шлях членства у групі та участі в стосунках, визначених цією групою» [161, с. 95]. Розподіл у суспільстві гендерних ролей також виявляє себе під час трапези: «Варто згадати також про різні ролі для чоловіків і жінок

у певних традиційних суспільствах: чоловік сидить за столом, а жінка клопочеться навколо нього, готова прислужувати, їсть стоячи» [161; с. 96]. Таким чином, трапеза стає *маркером соціальної належності* та *соціальної стратифікації*.

Р. Барт у статті «Психосоціологія сучасного споживання їжі» пропонує досліджувати трапезу як знакову систему. Автор наполягає на тому, що значення їжі детерміноване взаємодією складників: «Їжа – це не тільки набір продуктів, які можна використовувати для статистичних або харчових досліджень. Це також система комунікації, плоть образу, правила використання, ситуації та поведінка» [150, с. 51]. Існування їжі як знакової системи не пов'язане з бажанням людини брати чи не брати участь у комунікації, з особистим ставленням учасника комунікації: «Люди можуть продовжувати вірити, що їжа – це безпосередня реальність (потреба або задоволення), але це не заважає їй бути системою комунікації... [150, с. 57]. Визначаючи їжу як знакову систему, Р. Барт закономірно ставить питання про природу її компонентів: «Якщо їжа – це система, то що може бути одиницями, які її складають?» [150, с. 60].

Оригінальний підхід до визначення складників кулінарного тексту пропонує М. Монтанарі. Він намагається відшукати у сфері їжі, продуктів харчування та кулінарії відповідники до структурних компонентів мови. Описуючи структуру кулінарного тексту, М. Монтанарі послуговується термінами словник, морфема, синтаксис, риторика та іншими термінами, запозиченими з мовознавства. На думку дослідника, «словник, на якому базується мова кулінарії, очевидно складається з набору доступних тваринних і рослинних продуктів, які багато в чому подібні на морфеми (базові одиниці значення), що стають основою для творення слова і словника»; це словник, який формується під впливом певних економічних і культурних обставин [161, с. 99]. Підхід до дослідження структури трапези з виокремленням головних та другорядних страв і увагою до специфіки набору продуктів, «харчового словника» є досить перспективним.

Розширюючи підхід М. Монтанарі до структури кулінарного тексту, природи «харчового словника», варто звернути увагу на те, що продукт харчування може бути місцевого походження або запозичений через певні економічні зв'язки. Наприклад, чумаки привозили рибу та сіль, торгували приправами і спеціями, що впливало на формування кулінарних традицій. Також слід ураховувати, що певний продукт харчування може бути доступним для одних і недоступним для інших – залежно від можливостей використовувати ресурси для господарювання, наявності на ринку та ціни. Прикладом колективного харчового обмеження є регламентоване вживання м'яса, молока, яєць, тобто скоромної їжі у період, який у православній церковній традиції отримує назву посту.

Незважаючи на те, що існують відмінності у виборі продуктів харчування, відбувається формування спільної кулінарної «мови»: «Спеціальний кулінарний лексикон, зарезервований для обмеженої групи споживачів, набуває певного значення лише в межах загальної культури» [161, с. 100]. На думку М. Монтанарі, «кулінарна морфологія» включає засоби, якими з продуктів харчування готують конкретні страви і адаптують їх до різних умов споживання: «У кулінарній практиці певні дії та процедури (способи обробки та приготування їжі) трансформують їжу у страву з різними функціями, що можна порівняти з використанням базових морфем для творення слів» [161, с. 101]. Синтаксис у кулінарії – це, на думку М. Монтанарі, «координація послідовності, поєднуваності та взаємозв'язків страв» [161, с. 103]. Наприклад, існують страви, які можуть виконувати роль самостійної їжі (м'ясо, каша), а є такі, що менше підходять для самостійного вживання, наприклад, десерти. Досліджуючи трапезу, М. Монтанарі застосовує метод синтаксичного та граматичного аналізу.

Попри те, що трапеза – це система комунікації, подібно до системи мови, одиниці цієї системи мають певну специфіку. Р. Барт, відповідаючи на поставлене ним самим питання про те, якими є одиниці харчової комунікації, розмірковує про складний зв'язок, притаманний одиницям тексту

трапези: «взаємопов'язаний набір їжі, рис та звичок може становити комплекс з однією доміантною рисою, яка допомагає віднайти загальну систему смаку та звичок. Цей «дух» (головна риса, А. К.) поєднує різні риси (такі як смак чи субстанція), формує єдине ціле з єдиним значенням, щось аналогічне до надсегментних просодичних одиниць мови» [150, с. 23]. Природно, що концепти або, як називає їх Р. Барт, «єдине ціле з єдиним значенням» мають особливе значення у традиційній культурі і є основними одинцями, які визначають специфіку когнітивних та психологічних механізмів.

Структуралістські підходи до трапези як тексту доводять перспективи дослідження трапези як знакової системи і системи комунікації. Проте механічне застосування мовознавчої термінології та мовознавчих підходів, важко назвати повністю успішним. Термінологія, яку варто використовувати під час дослідження семіосфери трапези, не може обмежитися калькуванням мовознавчих термінів і вимагає формування особливого категорійного і, відповідно, термінологічного апарату. Більше того, головним питанням залишається питання про основну одиницю комунікації. Наявність структури, тобто організованості та додаткової упорядкованості, існування якої в контексті дослідження трапези доводять М. Монтанарі та Р. Барт, є одним з критеріїв, що дозволяють називати трапезу текстом. Іншим важливим критерієм є реалізація комунікативної мети через комунікативні функції. За Ю. Лотманом, до функції тексту і трапези як тексту в тому числі, належать: спілкування між адресатом та адресантом, носієм інформації та аудиторією; спілкування між аудиторією та традицією, колективною пам'яттю; спілкування носія фольклорної традиції самого з собою, спілкування читача і тексту, спілкування тексту і контексту [73, с. 171]. У контексті дослідження фольклору особливого значення набуває функція пам'яті, комунікація із традицією, що є обов'язковою умовою кожної трапези, пам'ять «...не лише панхронна, але і протистоїть часу. Вона зберігає минуле як існуюче. З точки зору пам'яті як всеохопного механізму, минуле не минуло» [73, с. 201]. Комунікація з традицією відбувається з опорою на концепти, основні одиниці

семіосфери трапези, що передають досвід попередніх поколінь, забезпечуючи тяглість традиції, і мають потенціал до творення нових значень.

Як стверджує А. Байбурін, «в «усній» культурі з інформаційною метою максимально використовувалися, якщо так можна висловитися, підручні засоби. Природному і культурному оточенню людини (елементи ландшафту, приладдя, частини житла, їжа, одяг тощо) надавався знаковий характер. Всі ці семіотичні засоби разом зі словесними текстами, міфами, термінами спорідненості, музикою та іншими явищами культури мали єдине і загальне поле значення» [11, с. 57]. Трапеза стає важливим семіотичним засобом, що поруч з іншими вербальними та невербальними засобами традиційної культури входить до загального фольклорного дискурсу.

Трапеза як текст, що виконує низку функцій, найповніше розкривається у контексті ритуалу. Ритуальна трапеза виконує важливі функції у контексті родинних, календарних, господарчих та okazіональних ритуалів [122, с. 176]. Вивчення ритуальної їжі має відбуватися в протиставленні ритуальна трапеза/щоденна трапеза. Адже «до семіотичного ансамблю відноситься побутова поведінка як особлива семіотична система. Йому протиставляється семіотичний ансамбль текстів святково-ігрової реальності» [50, с. 243]. Проте в українській національній культурі, так само, як і в будь-якій іншій, небагато страв, які використовують лише з ритуальною метою. Кількість таких страв значно менша, ніж кількість різноманітних ритуальних трапез та ритуально маркованих застільних ситуацій, репрезентованих народною культурою. Такі специфічні ритуальні страви – це, наприклад, коровай, який випікають тільки на весілля, чи коливо, що готують лише на похорони. Автори словника «Слов'янські древності» виділяють низку концептів, прямо чи опосередковано пов'язаних з трапезою: гриби, закваска, жур, жертва, зерно, коровай, каша, кисіль, молоко, сир, трапеза, яблуко та інші [14, 15, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 37].

Дослідники аналізують значення рідкісних сьогодні страв, які питома використовувалися лише в спеціальних ритуалах, наприклад, жур – рідка кисла страва, що готується на заквасці з вівсяного чи житнього борошна

з додаванням овочів та олії. Проте здебільшого страви використовуються у щоденному житті та, за потреби, можуть бути пристосовані до ритуальної ситуації. Переважна більшість страв, що вживаються в ритуальних застіллях і ритуально маркованих застільних ситуаціях, – це їжа, яка може бути приготована та з'їдена у звичайний буденний день. Але за певних умов ця сама їжа може бути використана і з обрядовою чи ритуальною метою. Насамперед це хліб, а також каша, які виконують дуже важливу роль у календарній та родинній обрядовості. Також до страв, що відіграють роль і щоденної, і ритуальної їжі належать ячєня, борщ, узвар та інші страви. Отже, існує група страв, які можуть здійснювати перехід, перетворюватися зі щоденної їжі на ритуальну.

На думку дослідниці О. Левкієвської, існує три основних культурних механізми, які забезпечують переведення певних видів їжі зі сфери щоденного до сфери ритуального. Таке переведення відбувається шляхом структурно-семантичного зсуву, що змінює семантику їжі, її статус у символічній харчовій ієрархії та вносить цю страву в систему ритуальних стосунків і практик. По-перше, це зміна складу харчових інгредієнтів. Цей спосіб використовується для виготовлення обрядової каші, архаїчної сакральної страви, яка готувалася з майже необробленого, тобто залишеного в природному стані продукту – цільного зерна. Ритуальна каша могла бути приготована з іншого різновиду зерен або з кількох видів зерен, поєднаних між собою. Подібних змін може зазнавати й одна з головних етнічних страв українців – борщ. Борщ, щоденна страва, також зазнає трансформації за допомогою зміни складу харчових інгредієнтів. На Поліссі в новорічний борщ кидають зерна різних видів: кукурудзи, гарбуза, ячменю, пшениці, вівса, проса – «щоб спорилось усьо, щоб щедрилось, щоб урожай хороший був». Другий спосіб перетворення щоденної їжі в ритуальну – зміна технології приготування. Наприклад, на Різдво та на святого Василя спеціально готували дуже густий борщ, щоб «весь рік густо було». Третій, найпоширеніший механізм включення щоденної їжі в обрядовий контекст – зміна

комунікативних умов та способів вживання їжі. В цьому випадку за кількістю інгредієнтів і технологією приготування страва могла не відрізнятися від буденної, щоденної страви, проте ситуація, в якій ця страва вживалася, суб'єкти, що вживали страву, та заборони, пов'язані з трапезою, надавали їй статусу ритуальної. Сакралізація й ритуальне маркування їжі забезпечувалися, насамперед, через переведення щоденних страв до сфери ритуального та підвищення аксіологічної цінності цих страв [71, с. 46].

У процесі творення семіосфери трапези носій фольклору, так само як і у випадку з будь-яким іншим текстом, керується настановленням традиції. Традиційні настановлення існують як текст, «...навіть якщо текст не виявляється, а тільки неусвідомлено існує в голові у оповідача, народного імпровізатора, виконавця пісні, організовуючи його пам'ять і показуючи йому межі можливого варіювання тексту» [76, с. 312]. Через узгодження потреб та можливостей носія фольклору з інваріантним текстом ритуальної трапези постає конкретний варіант трапези. При цьому матеріальна складова трапези (набір продуктів, рецепт приготування), вербальний текст фольклору, ритуальний жест та комунікативна ситуація існують комплексно, працюють на задоволення утилітарних та знакових потреб, забезпечуючи комунікацію носіїв фольклору одне з одним та з традицією.

У дисертації запропоновано авторське визначення фольклористичної категорії «трапеза» як інтерсеміотичного фольклорного тексту – знакова комунікативна система, для якої властива ієрархічна структура, рольова стратифікація актантів, де засобами комунікації є предметний, акціональний та вербальний складники, при цьому семіотичним ядром трапези є ритуальна страва та її приготування і споживання, периферією ж – вербальний субтекст. Структура тексту трапези є трирівневою, рівнозначними компонентами якого є: приготування; споживання; післязастільна поведінка.

## Висновки до розділу 1

Дослідження щоденної та ритуальної трапези в українській фольклористиці відбувалося в два етапи. ХІХ – початок ХХ століття – етап переважно етнографічного зацікавлення, накопичення емпіричного матеріалу, створення текстової бази. У ХІХ столітті, в руслі зацікавлення українським фольклором та етнографією, дослідженням трапези займаються Хв. Вовк, В. Гнатюк, М. Грушевський, М. Маркевич, І. Франко, П. Чубинський, котрі розглядають традиційне харчування як важливий чинник національного самоусвідомлення; особлива увага приділяється значенню трапези як маркера ідентичності та єдності спільноти. Дослідники пропонують широке коло етнографічного та фольклорного матеріалу. До фольклорних текстів належать кулінарні рецепти, описи ритуальної та буденної трапези, здійснюється фіксація вербальних та невербальних текстів, що дозволяє окреслити специфіку традиційного харчування українців. Також у монографіях ХІХ століття трапеза спорадично розглядається як маркер соціальної стратифікації, апотропей, магічний засіб, проте відсутнє формування цілісного підходу в дослідженні функцій та семантики трапези.

Зацікавлення традиційним харчуванням у ХХ ст. позначене появою відповідних статей та монографій, а також кулінарних книг, збірників кулінарних рецептів. Кулінарні книги початку ХХ ст. містять цінний матеріал для дослідження традиційного харчування українців і можуть бути застосовані у різнопланових фольклорних та етнографічних студіях. Тексти кулінарних збірників містять дані, що дозволяють аналізувати регіональну специфіку та загальнонаціональну роль традиційного харчування українців, це також ключ до розуміння ритуального та обрядового значення страв. Окрім того, аналіз текстів кулінарних збірників дозволяє окреслити значення трапези як фактора формування національної ідентичності, простежити взаємодію європейської кулінарної традиції та української традиційної кухні. Також

тексти кулінарних книг дають матеріал для дослідження трапези як маркера соціальної стратифікації та соціальної єдності.

Щоденна та ритуальна трапеза, компоненти національних страв та способи приготування їжі, символічне значення трапези привертала увагу різних дослідників, котрі застосовували різні підходи: етнографічний, історичний, психоаналітичний, концептуальний, структурно-семіотичний та ін. Парадигма філософських поглядів на трапезу як процес, що сприяє задоволенню суто тілесних потреб, спирається на доробок античної філософії (Платон), яка протиставляє тіло та дух і надає перевагу останньому; що відображено також у християнських поглядах на трапезу. І. Кант закладає підвалини для формування актуальної парадигми у дослідженні трапези, яка ґрунтується на уявленні про нерозривний зв'язок тілесного досвіду та досвіду емоційного, духовного. Психосоматичний досвід як нерозривну цілісність розглядають представники психоаналітичного напрямку: М. Кляйн, Ф. Перлз, З. Фройд, А. Фройд, К. Юнг та інші. Дослідники охоплюють широке коло пов'язаної з трапезою проблематики: витоки ритуальної та жертвовної трапези, архаїчні культу тотемної тварини, співіснування харчових табу та періодів харчової вседозволеності. Особливу увагу представники психоаналітичного напрямку приділяють раннім стадіям розвитку дитини, оральній стадії розвитку, для якої притаманна харчова залежність від матері. Зв'язок матері та дитини, заснований на годуванні, впливає на моделі поведінки, патерни, якими людина послуговується у дорослому віці. Потреба відокремитися від матері, котра годує, подолати регресивні харчові потяги знаходить відображення у текстах фольклору, зокрема в казках. Формування нових харчових патернів є невід'ємною частиною ініціації, дорослішання та становлення особистості.

Р. Барт, Г. Кабакова, К. Леві-Строс, О. Левкієвська, М. Монтанарі, М. Толстой, С. Толста, та інші представники структурно-семіотичного методу розглядають трапезу як текст. Новаторським підходом є використання методів мовознавства у дослідженні знакової системи трапези. Проте, оскільки

комунікація засобами трапези є цілісною системою, для якої притаманна наявність структури, включеної у загальний фольклорний дискурс, доречною основною одиницею комунікації визначати текст. Запропоновано авторське визначення фольклористичної категорії «трапеза» знакової комунікативної системи з ієрархічною структурою, при цьому семіотичним ядром трапези є ритуальна страва.

Комунікативна мета реалізується засобами трапези через комунікативні функції, котрі мусять бути досліджені. Найповніше комунікативні функції, що забезпечують спілкування носіїв фольклору та спілкування з традицією розкриваються у ритуальній трапезі, особливий статус якої забезпечується комплексним використанням семіотичних засобів.

## РОЗДІЛ 2

### ДИСКУРСИВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ІНТЕРСЕМІОТИЧНОГО ТЕКСТУ ТРАПЕЗИ

У контексті фольклорної комунікації відбувається заснована на спільному семіотичному досвіді взаємодія носіїв фольклору, що залучає різноманітні семіотичні засоби і відповідає ключовим характеристикам семіосфери: неоднорідності, нерівномірності, асиметрії. При цьому семіосфера існує завдяки функціонуванню спільного семіотичного простору, який передбачає залучення всіх членів спільноти до актуалізацію дискурсу. Функціонування семіосфери трапези як комунікативного простору передбачає існування специфічних когнітивних, комунікативних і практичних механізмів функціонування та відтворення. Очевидно, що трапеза дає людині більше, ніж глотонічний досвід та задоволення фізичних потреб, адже під час трапези реалізуються також естетичні потреби, потреби самопрезентації, передачі духовних і культурних цінностей, навиків та вмінь; потреба у вірі, соціальній рівності, соціальному порядку та інші. Специфіка семіосфери трапези полягає в тому, що тілесні потреби, які задовольняються у процесі трапези, дають можливість для задоволення низки соціальних потреб, котрі потребують залучення семіотичної системи. Під час трапези відбувається поєднання побутової реальності та сконструйованого семантичного поля: «Коли ми говоримо про кулінарію, стає очевидним протиставлення практичного переживання світу щоденної побутової реальності і вторинної, штучної природи її естетичного знакового осмислення» [75, с. 250]. Іншими словами, на конкретному прикладі процесу приготування і споживання їжі можна побачити «...дуже важливий для ритуалу процес перетворення природних продуктів у штучні, продукти культури» [50, с. 86]. Їжа стає своєрідним посередником між матеріальним та ідеальним, матерією і духом: «Їжа є базовою практикою існування і базовою потребою, яка, з одного боку, максимально фізіологічна, з другого – не може бути зведена до свого

матеріального субстрату...» [110, с. 103]. Таким чином, у контексті семіосфери трапези стає можливим задоволення соматичних та соціальних, психологічних потреб.

Загальні закономірності функціонування семіосфери пов'язані з існуванням попереднього комунікативного досвіду і навиками користування різними семіотичними засобами: «...семіотичний простір є не сумою окремих мов, а являє собою умову їхнього існування і роботи, певним чином передуює їм і постійно взаємодіє з ними» [76, с. 250]. Варто зазначити, що попри багатоманіття механізмів і засобів, різних «мов семіосфери», що існують паралельно, особливе значення належить природній мові, адже семіосфера «...не може існувати без природної мови як стержня, що її організує» [76, с. 251]. «Для того, щоб сприймати всю цю масу конструкцій як носіїв семіотичних значень, потрібно володіти «презумпцією семіотичності»: здатність значимих структур повинна бути дана у свідомості і семіотичній інтуїції колективу. Ці якості виробляються на основі користування природною мовою». [76, с. 254]. Тобто, комунікація у межах семіосфери передбачає використання різноманітних семіотичних конструкцій, чільне місце серед яких належить природній мові. Як показує дослідження, семіосфера трапези в українському фольклорі забезпечує виконання багатьох комунікативних функцій, залучаючи широке коло вербальних та невербальних засобів. У функціонуванні семіосфери трапези важливу роль відіграє контекст, залежно від якого першочергового значення набувають ті чи інші аспекти дискурсу. Спробуємо окреслити комунікативні функції семіосфери трапези в українському фольклорі.

## **2.1. Постулювання цивілізованої моделі поведінки в усних наративах**

У фольклорі інтерсеміотичний текст трапези є амбівалентним, оскільки його творять полярні патернальні структури: на одному з полюсів – дикість і канібалізм, що маркують природний, несоціальний світ, відповідно –

«інакший», потойбічний; на іншому ж – культура споживання їжі, що властива світові «людському» і відповідає суспільним стандартам. Засобами семіосфери трапези відбувається *постулювання цивілізованої моделі поведінки*. Ствердження цивілізованості, «людськості» здійснюється у протиставленні до «дикості», «тваринності». При цьому прийнятна харчова поведінка постулюється як цивілізована, а неприйнятна – як дикунська. Комунікативне настановлення на подолання тваринності через прийнятну харчову поведінку транслює казковий епос: «У історіях, що їх розповідають дітям, вживання прийнятної їжі репрезентує людяність та ефективну соціалізацію, у той час як неконтрольоване поглинання їжі і канібалізм – дикість і не завершену соціалізацію» [164, с. 114]. Опозиція дикість/не\_дикість, репрезентована у мотивах трапези, простежується у текстах народних казок, зокрема в казці «Вовк та чоловік». Вовк хоче з'їсти бідного худого жебрака, але той радить вовкові обрати сильного лісоруба: «Позирай добре: від кого найдалі летять тріски, того і їж! У нього м'ясо смачне» [44, с. 280]. Лісоруб приручає вовка, спершу б'є його, а потім годує, задовольняє голод дикого звіра прийнятною їжею: «Прийшли разом до колиби, розпалили вогонь, напекли риби. Кинув чоловік вовкові рибину» [44, с. 281]. Казка «Вовк та чоловік» чітко розмежовує тваринне та людське, при цьому хитрість, сила й розум притаманні жебраку та лісорубу, котрі здатні мотивувати і маніпулювати. Дикість, виражена у потязі до канібалізму, властива вовкові. Образ вовка – це уособлення несоціалізованого індивіда, котрий мусить навчитися поводитися відповідно до суспільних норм. Неприйнятну харчову поведінку потрібно подолати і ввести у належні суспільні рамки; текст казки «...встановлює стандарти соціальної поведінки, що будуть засвоєні слухачами казки» [166, с. 48]. Соціалізація, реалізована через засвоєння поведінкових стандартів, має першорядне значення. Визначальною є демонстрація переваг соціально прийняттого способу існування, зокрема вибору продуктів харчування та способів, якими можна здобути ту чи іншу їжу. Поведінка, що відповідає

суспільним нормам, є маркером належності до людської спільноти, в той час як порушення табу тлумачиться як відхилення, неприйнятне для людини.

Опозиція соціалізованості/не\_соціалізованості у дискурсі українського фольклору також представлена у протиставленні харчової поведінки дорослих і дітей щодо прийнятної/неприйнятної їжі. Існує досить велика кількість фольклорних записів, які свідчать про звички дітей споживати у їжу те, що є на думку дорослих неприйнятним: «...ми насамперед повинні згадати за дикі рослини, що їх рідко вживають дорослі, але залюбки з'їдають раз у раз голодні діти [86, с. 244]. Варто зазначити, що на перший план виходить не власне небезпека споживання того чи іншого продукту для здоров'я дитини, а традиційні настановлення на споживання/не\_споживання в їжу. Харчова поведінка, що не відповідає соціальному запиту, інтерпретується носіями фольклору та дослідниками як вияв недостатньої цивілізованості, «дикість», регресія до попередніх шаблів розвитку. Така харчова поведінка притаманна «примітивним» племенам і дітям, що також належать до вікового періоду, найближчого до природного, ще не людського: «...новонародженого не вважають людиною (навіть просто дитиною) до того часу, поки над ним не здійснять низку ритуальних дій, головний смисл яких полягає, швидше за все, в тому, щоб «перетворити» його на людину», – стверджував А. Байбурін [12, с. 39]. Дослідниця дитячого фольклору Н. Заглада проводить паралель між харчовою поведінкою нецивілізованих племен та дітей. Вона вважає, що вживання в їжу дітьми незвичайних продуктів та засоби здобування їжі «...мають виразний характер примітивізму і в умовах поступового життя являють собою справжні пережитки [86, с. 247]. Самі носії фольклору тлумачать неприйнятну харчову поведінку як регресію і звертають увагу на те, що подібна поведінка пов'язана з інфантильними потягами, попередніми етапами розвитку: «Бог його знає, чого воно є такі люди, що їдять глину, вугіль або й печину. Отож змалку ще не од'їли, бо діти люблять їсти глину, вугілля, піч дряпати і їсти» [35, с. 81]. Неприйнятна харчова поведінка у дискурсі українського фольклору часто тлумачиться

як регресія; оральна регресія за З. Фройдом – повернення до несоціалізованості, нелюдськості. Натомість правильна харчова поведінка, що відповідає суспільному запиту – обов’язкова умова повноправної належності до колективу і важливий маркер людськості.

Постає питання про зворотність процесу соціалізації, повернення до попередніх щаблів розвитку, тваринного стану. На жаль, деградація можлива, і це засвідчує функціональне навантаження семіосфери трапези, спрямоване на збереження соціалізованості та запобігання відхиленням від прийнятної моделі харчової поведінки. Яскравим прикладом подібної харчової деградації, котра порушує мораль та закони суспільства, можуть бути трагічні сторінки Голодомору 1932–33 років, під час якого спостерігалися поодинокі випадки канібалізму: «Підтвердженням того, що канібалізм носив поодинокий (випадковий) характер, є свідчення очевидців, які розповідають один і той самий факт людодства. Адже, коли подібне траплялося, воно наскільки було жахливим і обурювало селян, що запам’ятовувалося надовго і переказувалося іншим» [34, с. 16]. Комунікативна мета розповідей про канібалізм полягає у запобіганні порушенню заборони на канібалізм через змалювання наслідків порушення табу.

Фольклорні тексти постулюють гріке каяття порушника, осуд громади і різноманітні негативні наслідки для канібала: втрату розуму, деградацію, недовге життя. «...Зрозуміли – поїла дітей своїх. Та й не дуже крилася. Бо частенько прохоплювалася – не можу кролятини їсти, нагадує м’ясо дитяче. Знали про це люди, але їй ніхто нічого не казав. Говорили поміж себе». «Зінька теж поїла в голодовку своїх дітей. То було, як у клубі якась вистава та про дитину згадають, чи кіно якесь та дітей показують, то вона так плаче, аж мліє. Люди жаліли її, співчували. Вона недовго після голодовки й жила» [А. XVI, арк. 21]. Співчутливе ставлення до жінки, яка розкалася у порушенні норм суспільного життя, жодним чином не суперечить розплаті за провину, – завчасну смерть. Важливе значення виконує постійна актуалізація текстів про канібалізм, популярність таких текстів серед носіїв

фольклору: «зрозуміли», «знали про це люди», «говорили поміж себе». «Людоїдство насамперед протистоїть соціальному порядку і саме у цій якості оцінюється як «нелюдське» [18, с. 203], натомість постійна актуалізація текстів, які підкреслюють неприпустимість порушення харчових табу і деградацію, підтримує основи цивілізації.

Семіосфера трапези в українському фольклорі формує опозиції прийнятної/неприйнятної харчової поведінки; при цьому прийнятна поведінка пов'язана з розвитком, дорослістю, суспільною доречністю, а неприйнятна – з дикунством, регресією, недорозвиненістю та канібалізмом. Соціалізуючі настановлення функціонують у фольклорних текстах різних жанрів, зокрема у казках, меморатах, прикметах, повір'ях і реалізуються за допомогою демонстрації переваг прийнятних харчових моделей та змалювання негативних наслідків порушення табу. Актуалізація текстів відповідного жанру, засудження неприйнятної харчової поведінки формує настановлення, що забезпечують утвердження парадигми санкціонованих суспільством харчових поведінкових патернів.

## **2.2. Трапеза – маркер соціальної ситуації**

За допомогою дискурсу трапези відбувається маркування ключових життєвих подій, формується вектор комунікації з відповідним когнітивним напрямом та емоційним забарвленням, прагматичними функціями. До соціальних ситуацій належать події річного циклу, що передбачає маркування часопросторових періодів, та індивідуального життєвого циклу, пов'язані зі зміною стану та статусу. Потреба носія фольклору реагувати на сутнісні трансформації, спираючись на запропоновані традицією ціннісні настанови та власний життєвий досвід, актуалізує трапезу як одну із семіотичних фольклорних систем. Принципи маркування соціальної ситуації демонструють функціональну синонімію: важливе значення мають предметні, смакові характеристики страви та загальний контекст комунікації, що

відбувається за допомогою дискурсу трапези. Смакові якості страви та її вживання як спосіб задовольнити фізіологічну потребу разом із символічним значенням підпорядковуються загальній комунікативній меті. Страва стає знаком ситуації та семіотичним предметним втіленням інформації, що закріплюється вербальними текстами фольклору.

Трапеза є одним із важливих маркерів переходу. Перехід від святкового періоду дозволеності до періоду обмежень можна простежити на прикладі початку Великого посту. Приготування специфічних страв із виразним семантичним навантаженням, своєрідних *лімінальних страв* – спосіб маркувати початок посту, забезпечити ефективний перехід до нового етапу річного циклу. Зокрема, початок Великого посту традиційно передбачає приготування і вживання специфічних страв, яким у контексті комунікації надається символічне значення: «Після масляної жилаєний понеділок (перший день Великого посту; А. К.). Це вже підходить голод. У жилаєний понеділок пичуть жили на кожного їдця по жилі – по одній хлібині; роблять з хрону і квасу так званий чирвоний борщ». Чирвоний борщ їдять найпопереду старі й малі, хоч він такий що, як виїси ложку той сльози покотяться. Борщ роблять з сирого квасу і хрону і їдять сирим. Після борщу їдять жили» [А. IV, арк. 202]. Приготування червоного борщу з сирого квасу і хрону – гострої, неприємної на смак страви, яку майже неможливо їсти – складно пояснити, якщо розглядати трапезу суто як засіб задоволення фізичних потреб людини. Очевидно, в цьому випадку семантичне значення, що його набуває трапеза, превалює над суто фізіологічним значенням трапези. Тут основна функція трапези – позначення нового часового періоду, що передбачає новий тип харчової поведінки. Вживання неприємної на смак їжі чи хоча б спроба скуштувати пекучого борщу з хрону є маркером переходу від святкувань Масниць, так званого сиропусного тижня, до Великого посту, що передбачає суворі харчові обмеження. Водночас вербальні пояснення, пропоновані носіями фольклору, можуть відрізнитися від заприявленої у контексті трапези функції – сигналізувати про настання періоду харчового утримання та

табуації скромної їжі. Пояснення ж носіїв фольклору значною мірою спираються на магичні закони подібності: «Жили їдять задля того, щоб були кріпкі жили у людини, червоний борщ їдять щоб покрасніти на лиці; а все разом щоб закріпитися на піст» [А. IV, арк. 202]. Вживання жил повинне забезпечити міцні жили – таке пояснення ґрунтується на омонімії, вживання червоного борщу має забезпечити рум'янець – пояснення ґрунтується на візуальній подібності кольору. Поруч із поясненнями, заснованими на подібності, існує версія, що корелює з реальним семантичним навантаженням трапези: вживання жил і червоного борщу, «щоб закріпитися на піст», тобто, щоб забезпечити стійкий перехід до посту за допомогою приготування та вживання специфічних страв. Таким чином відбувається маркування важливого перехідного етапу семіотичними засобами трапези.

У випадку, коли страва забезпечує маркування суспільно значимої ситуації, важливого значення, поруч зі специфікою власне страви, її предметними, смаковими та візуальними характеристиками, набуває контекст. Наприклад, хрести з тіста функціонують як апотропей у найрізноманітніших ситуаціях: щоб відігнати відьом, захистити худобу тощо. Ця ж сама страва, заприявлена в конкретних часово-просторових рамках з урахуванням специфіки конкретної ситуації, стає маркером переходу: «Четвертий тиждень посту зветься середохресний печуть хрести з якими було старі люди їдуть у поле пшеницю сіять кладуть його на ріллі і починають з словами «роди, боже, й на камені» [А. IV, арк. 188]. Маркування початку посівних робіт, першорядної події календарного циклу, відбувається за допомогою хрестів із тіста, специфічної страви з символічним значенням. Якщо у випадку з борщем із хрону головне значення надається смаковим характеристикам страви та процесу вживання борщу і жиляників, то стосовно середохресних хрестів визначальну роль має зовнішній вигляд страви. Хрест із тіста – потужний апотропей. Можна говорити про ритуал, до якого органічно належить специфічна страва, при цьому значення мають часово-просторові умови, використання вербальної формули, яка освячує

та санкціонує використання апотропею, суб'єктність виконавця вербальної формули тощо. Смакові якості страви та її вживання як спосіб задовольнити фізіологічну потребу залишаються на периферії або й зовсім витісняються з поля фольклорної комунікації.

Маркування важливих подій в індивідуальному життєвому циклі людини відбувається через залучення семантики специфічних страв і контексту трапези, що перебувають у нерозривному зв'язку. Так, у поховальній обрядовості маркування соціальної ситуації поминок відбувається через специфічну семантику страв та відповідних умов перебігу поминальної трапези. При цьому ядром трапези є поминальна страва з суто поминальною символікою. Розглянемо поминальну трапезу Полісся, що репрезентує архаїчну традицію, приготування та вживання поминальної страви: «На столі в мисці становиться канун, що робиться з бубликів, меду й води. Біля миски з кануном лежить низка бубликів, ними поповняється канун. Кануна одвідують усі, хто приходить до мерця» [43]. «У нас в селі роблять так: розводять мед. Зараз мед, а раніше не було меду, дак сахар розводять і туди кришать бублички. А еслі коливо роблять...» [А. VI, арк. 37]. Традиційне поліське поминання дещо нагадує православне причастя: до трапези символічно долучаються всі члени колективу, трапеза заприявляє ідею смерті та воскресіння. Завдяки функціонуванню страв із конкретними харчовими характеристиками, що в семіосфері трапези мають традиційне прагматичне та комунікативне навантаження, реалізується ідея смертності кожної людини, нерозривної єдності життя і смерті: канун поповнюється з бубликів (страва з отвором, якій притаманна семантика плодючості, життя), це умовна, спрощена семантична модель того, як потойбіччя, світ мертвих поповнюється живими. Канун чи коливо – поминальна страва з категоріальними характеристиками, що втілюють головну ідею смерті/воскресіння і виразно маркують соціальну ситуацію поминок, спрямовуючи вербальну та невербальну комунікацію членів спільноти.

Носії фольклору продовжують уводити в кулінарний текст, підпорядкований комунікативній стратегії, страви, знакова природа яких маркує конкретну соціальну ситуацію незалежно від популярності страви. Подібно до гострого борщу із хрону, який майже не можливо їсти, у випадку з приготуванням головної поминальної страви значення трапези як маркера важливої події є головним. Традиція готувати канун чи коливо, страву з центральним семантичним навантаженням, у поминальній трапезі виявляється дуже стійкою і продовжує функціонувати, навіть якщо під час застілля не споживають конкретну страву або споживають її у дуже невеликій кількості: «Первим долгом канун. Я в столові робила, дак думала, Господи, скіки свиням того колива піде, потому шо там умирали, дак ті, которі управленічіскі, поминали там» [А. XVI, арк. 9]. Хоча в тексті повсякденності спостерігається мінімальне вживання поминальної страви (більшу частину кануну згодуюють свиням, бо представники колгоспного правління охочіше їдять інші страви), проте в сім'юсфері трапези канун все ж займає головне місце, йому відводиться роль страви, що відкриває трапезу і надає необхідної конотації, спрямовує подальшу комунікацію учасників застілля.

Знакова система трапези зумовлює появу синонімічних та омонімічних зв'язків між стравами, що репрезентують головну ідею трапези і маркують значиму ситуацію. Зокрема, у і весільній обрядовості спостерігається функціональна синонімія, що реалізується через редуплікацію предметного коду: страви несуть основне семантичне навантаження, утверджують ідею поєднання чоловічого та жіночого начала, ідею плідності. Насамперед до таких страв належать коровай, страви з сиру й масла та страви з курки. Синонімія предметного коду харчового тексту також виявляється на рівні компонентів (складників) центральної страви весілля – короваю. Головний інгредієнт, що його використовують для приготування короваю, – борошно. Оскільки борошно, отримують із зерна, то символіка зерна, пов'язана з аграрними культурами, має важливе значення: «Найчастіше коровай печуть із пшеничного борошна, рідше із житнього... На діжі викладають чотири

хрестики із колосків, взятих з покутного снопа (у Київській обл.), посипають її житом, хмелем (у Рівненській обл.), вівсом (у Житомирській і Київській обл.) або кладуть кришку діжі, посипану вівсом, просом і борошном (у Полтавській обл.)» [36, с. 244].

Наступний етап приготування короваю передбачає підсилення символіки плодючості, що реалізується за допомогою нових інгредієнтів із синонімічним значенням. «Всередині короваю запікають: «яйця... кладуть зверху чотири вареники з сиром (в Київській губ.) або всередину 27 вареників (в Полтавській губ.)» [36, с. 245]. «Тісто каравая нічим не присмачують. Просто звичайне, пісне тісто, тільки в середину кладуть одно ціле яйце (у Кіпильцівцях багато кладуть яєць і 5-6). Яйця кладуть для того, як буде молода господарювати, щоб усе велося: і гуси, й кури» [А. Х, арк. 17]. Використання додаткових інгредієнтів підсилює семантику головної страви: яйця, запечені в короваї, позначають плодючість, котра повинна поширюватися на все, з чим буде контактувати пара, забезпечити плодючість їхньої худоби і процвітання господарства. Функціональна синонімія інгредієнтів страви має архаїчні витоки, в той час як вербальні тексти, що пояснюють використання додаткових складників, належать до новіших нашарувань. Запікання в короваї яйця – один із засобів реалізації глибокого креаційного змісту весілля, хоча сам респондент бачить у появі додаткового складника запоруку майбутньої плідності гусей та курей. Як слушно зауважує М. Макаров, «комунікація існує не як трансляція інформації та маніфестація сенсів, а як демонстрація сенсів, зовсім не обов'язково призначених для розпізнавання та інтерпретації реципієнтом» [79, с. 38].

Так само додавання до паски, головної великодньої страви, сиру, скоромного продукту, пов'язаного з життям і плодючістю, за допомогою синонімії забезпечує реалізацію головних текстових функцій, хоча сам респондент може знаходити інші пояснення використанню додаткових інгредієнтів: «Під час приготування паски, старі баби наслухавшись, що в церкві читають і співають «пасха непорочная» – поняли, що паску повинно

пекти непорожньою і декотрі напихають у ту паску, що святити, сиру у середину і тоді думають що «паска не порожня» [А. IV, арк. 147]. Тлумачення значення додаткових інгредієнтів знакових страв не може спиратися на роз'яснення респондентів і потребує уваги до предметно та сутнісно заприявлених сенсів. Вербальні тексти, комунікативна мета яких полягає у роз'ясненні специфіки тої чи іншої страви, можуть бути адекватно розглянуті лише в загальному контексті інтерпретації функціонального та символічного значення семіосфери трапези.

Через трапезу, яка стає предметним та семіотичним відображенням ситуації, відбувається комунікація, що потребує чіткого окреслення специфіки ситуації та головних завдань комунікації. Демонстрація головної ідеї трапези відбувається незалежно від усвідомлення носієм символіки та значення трапези і вимагає додаткової інтерпретації.

Лише у контексті тлумачення символічного значення страви як демонстрації глибинних сенсів, не завжди усвідомлюваних носієм фольклору, може бути інтерпретоване значення популярної легенди, котра пояснює походження і широке побутування великодніх крашанок: «Варять і красять крашанки в різний колір, а найпаче червоний. Є легенда, що Марія Магдалина, як зібралась з Йосипом та Никодимом іти до Пилата з проханням атдати їм на похорон тіло Ісуса, то Магдалина надумала понести Пилатовим дітям варені червоні крашанки, цей подарунок так понравився дітям, що вони, а далі і мати їх, стали просити батька задовольнити Марино прохання і воно було задовольнено... З того часу християне стали красити на великдень крашанки червоною фарбою» [А. XVI, арк. 39]. Синтез християнських та язичницьких уявлень, які зумовлюють пояснення архаїчної, дохристиянської традиції фарбування яєць засобами популярної і простої апокрифічної легенди, жодним чином не применшує актуалізованого глибинного значення ритуальної страви.

Маркування соціальної ситуації у семіосфері і трапези також відбувається за допомогою приготування специфічних страв, що існують на позначення

реальної події. У традиційному суспільстві фольклорний текст твориться носіями фольклору заради задоволення власних потреб. Як слушно зауважував Ю. Лотман, «...автокомунікація є не тільки принципово іншим, але багато в чому найважливішим видом комунікації; з точки зору культури, яка розглядається цілісно, автокомунікація рішуче переважає над комунікацією з *іншим*. [75, с. 17]. Задоволення власних потреб і автокомунікація у майбутнє мають прогностичне значення. Страва мусить бути належно приготована, освячена та спожита. Спосіб приготування і специфічні характеристики страви знаходять відображення у вербальних формулах: «Яйця кладуть для того, як буде молода господарювати, щоб усе велось: і гуси, й кури» тощо. Таким чином, у семіосфері трапези відбувається маркування важливих подій людського життя, значимих як для особи, так і для колективу, також відбувається позначення основних календарних свят. При цьому страва є знаком, емблемою події, що спричиняє підсилену увагу до компонентів знакової страви, зокрема, використання функціонально синонімічних інгредієнтів та появу вербальних текстів, що пояснюють появу додаткових складників.

### **2.3. Харчова традиція як чинник формування та підтримання єдності та ідентичності**

Формування та підтримання групової ідентичності – одна з головних функцій, що заприявлені в семіосфері трапези, саме сформована ідентичність дозволяє індивіду окреслити свою належність до групи і сприяє усвідомленню суб'єктності групи. Спільне приготування їжі та спільне вживання їжі, спільна трапеза творять і підтримують єдність спільноти. Соціальна взаємодія, зокрема під час трапези, передбачає, що дії спрямовані на приготування і вживання конкретних страв: «...з одного боку, конкретні, індивідуальні та пов'язані з контекстом, а з іншого – вони також закріплені соціально і тому мають тенденцію до постійності» [134, с. 39]. Конкретне застілля органічно

відповідає суспільним вимогам і потребам виявити групову ідентичність, котра мусить розглядатися широко: як єдність родини, спільноти живих та єдність з предками, родом. Формування групової ідентичності в межах семіосфери трапези реалізується через спільне приготування їжі, спільне вживання їжі та постулювання прийнятних/не\_прийнятних харчових патернів.

В індивідуальному життєвому циклі людини особливого значення набуває спільно приготована та спільно спожита трапеза. Після народження дитини молодиці приносять породіллі подарунки: бублики, печене м'ясо, найчастіше м'ясо птиці, варені яблука (яблука з узвару) та яйця, узвар. Семантичне значення подарунків підкреслює новий статус жінки, котра народила дитину: приміром, бублики постають денотатом жіночої репродуктивності, яблуко – денотатом життя, курка – продовження роду. Семантика плодючості постулюється і на вербальному рівні: «Нехай вже на синах да на дочках виростає жир. На тобі гостинця да закладай бочки, де були сини і дочки» [127, с. 8], «Як вареник повний, щоб і породілля повна була» [11, с. 49], – це типові побажання породіллі. На семантичному рівні реалізується паралель між трапезою та тілесністю: тіло породіллі порівнюється з вареником, трапеза покликана зміцнити та відновити тіло жінки. Прагматична функція, яку виконують їстівні подарунки молодиць – відновлення сил породіллі після народження дитини. Допомога молодиць хоча б на короткий час звільняє жінку від приготування їжі, яким вона фізично не може займатися відразу після пологів. Залучення трапези з семантикою плодючості констатує успішне народження дитини, підкреслює здатність жінки до дітонародження, а також покликане задекларувати її належність до соціальної групи жінок дітородного віку, спільно з якими і відбувається святкова трапеза після народження дитини. Засобами семіосфери трапези стверджується ідентичність жінки-породіллі.

Окрім обдаровування їжею та спільного вживання їжі, важливим є функціонування спільного приготування трапези як маркера групової ідентичності. Зокрема, під час заручин та весілля трапеза маркує «...набуття

молодими спільної долі, яке зачіпає членів їхніх родин і членів сільської громади загалом» [36, с. 64]. Найяскравіший приклад спільного приготування – це приготування, пов'язані з весільною трапезою, зокрема випікання короваю. Загальновідомо, що готувати коровай запрошують тільки щасливих у шлюбі жінок. Кожна з них приносить продукти: «Коровайниці місять коровай з тої муки, яку кожна з них із собою принесе» [127; с. 220]. Ще М. Сумцов підкреслював безпосередню участь спільноти у приготуванні весільного короваю, що засвідчує групову приналежність: «Хліб іноді символізує участь общини, суспільства – народу в приватній справі. У Галичині збираються в дім батька нареченого всі родичі під час випікання короваю. У Великій і Малій Росії, коли коровай саджають у піч, за лопату тримаються всі присутні в домі. На весіллі короваєм пригощають усіх рідних» [111, с. 248]. Крім короваю, важливе значення мають страви з м'яса птиці, півня або курки, семантично пов'язані з достатком, плодючістю, значення яких у весільній трапезі також пов'язане з участю общини: «У вівторок ходять кури собирають, а в середу варять кури і гуляють цілу неділю. Ходять по людях, тих, шо на свадьбі були, іменно, шо свадібні люди і собирають, хто шо дає, і потом варять кашу ілі кури і суп, і знов продолжают, продолжают свадьбу гулять» [А. XVI, арк. 18]. Як підкреслює сама респондентка, збирати курей і готувати їжу повинні безпосередні учасники весільного дійства, очевидно, що відбувається критичний відбір причетних до весільної трапези, формується коло осіб, котрі відповідають певним критеріям: щасливі у шлюбі жінки, котрі готують коровай, через приготовану їжу мусять передати молодим свою щасливу долю; учасники весілля, котрі належать до двох різних родин, збираються за одним столом, підтверджують утворення нової єдності – єдності родин молодого і молодої; продовження весільних святкувань вимагає участі у приготуванні їжі тих, хто вже належить до кола весільних гостей.

Невербальні складники семіосфери трапези, так само як і вербальні, чітко регламентуються. Спільна участь у приготуванні страви та її вживанні

супроводжується спільним виконанням фольклорних текстів, при цьому спільне приготування їжі є необхідною комунікативною умовою. Продукти, які приносять коровайниці, не обов'язково будуть використані для приготування короваю. Наприклад, принесені сало або хліб не стануть інгредієнтами весільного короваю, а будуть виконувати суто семантичну функцію, позначати спільну участь: «...зранку до молодого й молодої сходяться баби (жінки) пекти Каравай. Щоб з пустими руками не йти, кожна приносить із собою, хто що має «для годиться», як кажуть: та сала шматок, а та муки, а та хліб» [А. XI, арк. 82]. «На вечір сусідки підуть коровай пекти. Беруть з собою муку, яйця, сала й т. инш» [А. XI, арк. 83]. Наступним кроком, після того як засобами предметного коду було заявлено спільну участь, актуалізується акціональний та вербальний код. На цьому етапі обов'язковим є спільне виконання фольклорних текстів з яскраво вираженим креаційним змістом:

«Місяць та співають:

Ми коровай місили, господа бога просили,

Щоб був коровай красний,

Як на небі місяць ясний» [А. XI, арк. 83].

Приготування короваю має семантику космогонічного акту, творцем-креатором якого стає група жінок. Вербальний текст дозволяє розширити межі, апелюючи до річного циклу, творення набуває космогонічних масштабів. Кожен етап приготування супроводжується відповідним вербальним текстом:

«Коли ліплять, співають:

Ярая пшениченька, годі тобі в стозі стояти,

Пора молотити та коровай зліпити.

Як допікають:

Ой, коли ми коровай, до Дунаю по воду ходив,

Ой злотнен Дунай я Вашого короваю не знаю.

Беріть водиці з криниці, та й зліпіть коровай сестриці» [А. XI, арк. 83].

Таким чином, групова спільнота постулюється через вербальний, реальний та акціональний коди. Процес приготування страви, що залучає реальний та акціональний код, осмислюється у вербальних текстах фольклору і набуває масштабного креаційного значення.

Комунікація з предками, родом також забезпечує підтримання групової ідентичності і функціонує за аналогією з комунікацією живих, закономірно вписуючись у парадигму стосунків з предками: «Стосунки з предками – «батьками», організовані за аналогією до стосунків «своїх»: спільна трапеза в святкові дні на кладовищі, регулярні «провідування», обов'язкове відвідування могил батьків після довгої відсутності...» [3, с. 80]. У поминальні дні, проводи, відбувається провідування могил покійних родичів, тобто трапеза відбувається у межах простору померлих, безпосередньо на кладовищі: «На могилі кладуть крашанку, цілують хрест та могилу, а потім починають їсти та пити, поминаючи рідних; за чаркою приказують «Христос Воскресе!» Царство небесне померлим, а нам дай Боже вік та здоров'я». Поминають аж до вечора; вечером кончають поминки по хатах за доброю чаркою. По кладовищах на окраїнах місця зносять кожна сім'я страву і питво на загальні поминки, на котрих їдять і п'ють всі гуртом і дуже добре накормлюють і частують, а також наділяють і до дому хлібом старців та бідних» [А. IV, арк. 150]. Трапеза передбачає використання вербальних формул, що стверджують єдність, охоплює членів роду і цілої спільноти. Пожертва старцям та бідним – це своєрідна плата за виконання відповідних вербальних текстів: старці повинні пом'янути покійника добрим словом і молитвою.

Утвердження спільності в семіосфері трапези набуває особливого значення під час календарних свят. Ідея єдності роду втілюється засобами реального коду, відбувається відбір учасників, окреслення групи тих, хто є допущеним до трапези, кожен мусить отримати свою частку: «Перед тим, як сідати за стіл, ставлять страву на стіл, сівши за стіл, насамперед згадують тих, кого нема дома, хто десь на службі, окремо згадують померлих, а особливо

недавно померлих. Вечеряють усі разом: хазяїн, хазяйка та взагалі всі члени родини» [А. III, арк. 88]. «Кутю і узвар варять, печуть великий пиріг... обід починають з пирога, котрого ламають та дають усім членам родини по шматку» [А. III, арк. 90]. Комунікація між людьми та комунікація з предками, що відбувається зокрема через семіосферу трапези, засвідчує єдність спільноти і поновлює групову ідентичність.

Символічно долучають до трапези душі предків під час різдвяних свят: «Тоді труть мак, мак мочать у гарячій воді щоб легко терся, відціджують, додають сахар, тоді труть макогоном. Тоді сідають всі і з макітри, в миску не кидають, всі з макітри їдять. Потім, вже як поїли, ставлять макітру і виносять, щоб не скисло. І ложки, скільки мерців є, так на макітру спирають ложки, значить душа буде приходити. Тоді ідуть колядувати» [А. XVI, арк. 10]. «Повечерявши, усі кладуть (стромляють) свої лошки в кутю і ці лошки так застаються аш до обіду 1го дня Різдва покриті зверху книшем, а потім цими ложками обідають. Повір'я існує таке: чия лошка в куті перевернеться, то той скоро помре» [А. II, арк. 87]. У традиційній культурі українців кожному членові родини належала окрема ложка, а посуд майже завжди був спільний. Існування такого розподілу може бути пояснено суто практичною причиною: відсутністю побутових умов для того, щоб мити велику кількість посуду, що жодним чином не суперечить наявності символічного пласту. У щоденній, і, найбільшою мірою, у ритуальній трапезі, ложка символічно позначає особу, в той час як вживання їжі з одного посуду маркує єдність, приналежність до спільноти.

Позиціонування власної ідентичності набуває особливого значення у діячності. Типова для меморатів ідеалізація минулого набуває особливих конотацій, коли мова йде про впровадження нових технологій і загрозу традиційному способу життя, зокрема традиційному харчуванню: «А здорові які були, куди цим людинятам! І одягалися не так, як оці перкальові, що хоч за вітром пускай. Я й тепер отого машинного на себе не надягну. Оце, як бачите своє хатне полотно, а штани як не з восьми аршинів, то нехай і не

показують. Якось отак і докалоню віка. Ота ступа має років 200 мабуть, але я тільки з неї кашу їм, особливо кутю хіба можна їсти машинну?» [А. V, арк. 70]. Їжа виступає одним із основоположних маркерів ідентичності і маркером правильного способу життя, відданості давнім традиціям. Використання двохсотлітньої ступи для приготування традиційної страви засвідчує перебування у площині сутнісних традиційних смислів. Особливо важливим є дотримання усталеного кодексу харчової поведінки: на думку респондента, вживання «машинної куті» було б грубим порушенням традиції, неприйнятним вчинком, котрий суперечить ідентичності.

Формування, підтримка та поновлення групової ідентичності в семіосфері трапези відбувається через використання специфічних форм спільного приготування конкретної страви або внеску кожного для приготування загальної трапези. Обидві форми реалізуються через дотримання настановлень і патернів, закладених традицією, і передбачають виконання відповідних вербальних текстів, пов'язаних з комунікативною ситуацією. Групова ідентичність, належність до спільноти виявляється надзвичайно стійкою, і, згідно з уявленнями носіїв фольклору, зберігається протягом всього життя, під час щоденних та ритуальних трапез, і після смерті. Долучення до трапези душ померлих мислиться як закономірне приєднання до спільної трапези, що послідовно втілюється під час поминальних застіль індивідуального та календарного циклу.

#### **2.4. Структура застільних взаємин як фактор конструювання та відображення соціальної ієрархії та стратифікації**

Дихотомія семіосфери трапези виявляється в існуванні поруч з єдністю колективу соціального розшарування, притаманної для колективу соціальної ієрархії. Залежно від того, хто яке місце займає за столом, кого першого з гостей або членів родини частують стравами та напоями, які саме страви кому пропонують, хто подає їжу, прислужує, а хто сидить за столом, кому

належить право виголошувати відповідні вербальні формули, вибудовується чітка ієрархічна система, що реалізується у семіосфері трапези. Відображення соціальної ієрархії та стратифікації і конструювання ієрархії засобами трапези дозволяє утвердити, санкціонувати існуючі чи змоделювати бажані взаємини між членами спільноти. Основними параметрами класифікації, які транслуються засобами семіосфери трапези, є стать, статус, вік та матеріальне становище.

Стратифікація залежно від статі, розподіл гендерних ролей виявляється, насамперед, у різних соціальних функціях, які належать чоловікові та жінці під час приготування трапези. Жінка-господиня готує їжу, забезпечуючи перебіг приватної родинної трапези. Під час вечорниць або складок, коли спілкування виходить за межі вузького родинного кола, турбота про необхідні компоненти та заходи, спрямовані на приготування їжі, також належать до сфери відповідальності дівчини або жінки. При цьому актуалізується стратифікація за статусом, відбувається розподіл на одружених і неодружених. Молодь готується до святкувань та складок, дівчата готують, а хлопці приносять горілку: «Андрія це є свято молоді. На Андрія дівчата й хлопці складаються, дівчата варять їжу закуски, а хлопці приносять горілку. Тут вони гуляють у різних гульнів, неодмінно кусають калиту» [87, с. 167]. «Складки роблять молоді парубки дівчата зносяться, дівчати крупчатну, яйця, масла, млинців, мяса, а хлопці вина пива фіялку і самогонку. Це роблять з вечері грають, танцюють співають» [87, с. 186]. Респонденти підкреслюють, що стратифікація за сімейним станом (статусом) на одружених та неодружених передбачає існування трапези для молоді окремо від одружених: «У нас «іордань» окремо доросли і молодь. ц. т. не жонати. Роблять складчину: дівчата чи баби приносять все необхідне до вечері: муку, сир, сало й под. а чоловіки приносять горівку. За вечерю сідають парами: хлопець з дівчиною, чоловік з своєю дружиною або і з іншою будлі-якою жінкою. За вечерю співають «до килішка» [87, с. 134]. Хоча процес спільної трапези, передбачає рівнозначне, гендерно збалансоване сусідство за столом,

стверджує єдність спільноти, процес підготовки засвідчує існування розподілу гендерних та статусних ролей.

У щоденній та святковій приватній трапезі найшанованішим членам родини або гостям, котрим статус гостя забезпечує особливе місце в ієрархії, відводиться найкраще місце – на покуті. Специфіка страви, що готується для кожного члена родини, також є наочною ілюстрацією існуючих ієрархічних взаємин: «на введення хазяйка першнє варенікі з дежи пече – то варіць як бере з дежі то поназначає то бацьковей самі больших, менши мацери, а меньшенькіє й меньшенькіє постаршіне детком [А. П, арк. 73]. Господиня готує для всіх членів родини, страва буде одночасно спожита за столом, проте розмір вареників є знаком статусу кожного члена родини. Це приклад того, як в семіосфері трапези осмислюється існуюча родинна ієрархія і створюється наочна *модель ієрархії*. Крім того, що семіосфера трапези відображає існуючу соціальну ієрархію і фіксує відповідні ролі учасників трапези, відбувається *конструювання соціальної ієрархії*.

Домінуюче вікове та гендерне становище того, хто годує, власника харчових ресурсів, відображено в усіх жанрах фольклору, зокрема, у народних іграх: «Бабо, чия каша на полиці стоїть? – Моя. – А я виїм! – А я з києм! – А я утечу! – А я дожену! – А я в ополонку! – А я за головку!». У буденному житті бабусі дбають про те, щоб їхні внуки чи навіть сусідські діти, які забавляються, були нагодовані тією самою кашею; якщо будуть ситі – будуть і веселі». Баба виконує традиційну жіночу роботу, готує їжу, як найстарша у родині дбає, щоб кожен у сім'ї був ситим. Вона розподіляє їжу і має право покарати порушника, який хоче одноосібно поглинути всю кашу, навіть побити його києм [145, с. 37].

Особливо яскраво соціальне конструювання відображається у ритуальних застіллях. Під час весільної драми нареченій та нареченому відводиться найпочесніша роль, їх садять на покуті; що ближче сидять до молодих гостей, то важливіша їхня роль у весіллі: «...молодий на покуті, а молода поруч із ним, справа. Біля нареченого сідають свахи, а біля нареченої – приданки.

Старший боярин сідає напроти молодих» [27; с. 370]. Частування їжею також відбувається відповідно до ієрархії, шматки короваю дружка розносить по старшинству, і найвищий щабель в ієрархії закономірно займають наречені: «Перш за все дружка, вирізавши верхню частину короваю, розрізає її навпіл і передає нареченому і нареченій» [27; с. 377], наступний шматок бере собі та іншому дружбі, і тільки після цього починає обдаровувати гостей. Важливе місце у весільній ієрархії належить також батькам молодих: «Староста кладе коровай на полумисок, кладе собі на голову і .... промовляє: «Десь тут є князь і княгиня, Марічка й Іван, Стипана й Дем'яна син і дочка, нехай даюся чути». Молоді підходять, а він каже: «Просимо на дар божий. Потім друг батьків: «Десь тут є пана молодого, пані молоді приятелі близькі, батько й мати. Чуєш пан молодий, пані молода і я зисю на цей дар божий. Чи є вони, чи нима, нихай раюця чути, а то в мене є запорожці-добрі хлопці, то всьо заберут» [А. VIII, арк. 55]. Акціональний код семіосфери трапези є важливим засобом формування особливої ієрархії весільної драми, найпочесніше місце у якій займають наречена та наречений, незалежно від їхнього реального матеріального та соціального становища. Таким чином підкреслюється особливий статус наречених та їхніх батьків і прогнозується майбутнє процвітання родини, високе суспільне становище.

Розподіл їжі як спосіб підкреслити чи сформуванню соціальну ієрархію відображено в меморатах, фабулатах та соціально-побутових казках. Спосіб харчування є важливою дистинктивною ознакою, яка спрямовує вектор комунікації і визначає можливість взаємодії. Харчовий код виступає як маркер, що разом з іншими важливими ознаками – зовнішнім виглядом і мовою – дозволяє відрізнити свого від чужого. «Відображене у міфах різних народів світу протиставлення своїх і чужих на основі їжі, яка споживається, видається універсальним архетипом» [39, с. 411]. У мемораті про старого чумака і художника трапеза стає випробуванням, яке дозволить класифікувати незнайомця як свого або чужого. Чумака бачить, що гість «убраний по панські» і вирішує випробувати майстра. Спілкування з маляром – своєрідний тест,

у якому важливу роль відіграє кулінарний код: «Жінка дала чорного хліба, цибулі й посипала на стіл купку соли. Шмандюк припрошує маляра й сам їсть і слідкує за всім: як він балакає, як їсть і дивиться за кожним його рухом, але бачить, що той їсть цибулю й балакає людською мовою й наче людина така як треба, гарна» [А. V, арк. 83]. Художник, який успішно пройшов випробування, здобуває довіру господаря; щоб винагородити й вшанувати гостя, котрий пройшов випробування, його запрошують до гарно вбраної світлиці і відповідно пригощають: «Е, тут уж й миски з'явилися не такі полумиски й веделка срібні й ножі дали, курчата запечані в сметані дали той ще де-чого багато й запіканки, потроху потроху всенький стіл заставили» [А. V, арк. 83].

Трапеза, як маркер соціального становища може бути визначена через право суб'єкта встановлювати табу або навпаки визначає необхідність підпорядковуватися заборонам, що їх встановлено було вищими за ієрархією.

Досить оригінально презентовано в казці дотримання суворого харчового табу, якого свекруха вимагає від невістки: «Була собі таки баба і мала їдного сина, і казала, що возьме собі за нивістку ту дівчину, що ни буди нічого їсти. Али їдна така хитра дівчина найшлася тий кажи: Возьміт мене за нивістку, я нічого ни буду їсти» [А. X, арк. 97]. Свекруха, намагаючись усунути усіх претенденток, вимагає від майбутньої невістки неможливого. Хитрій невістці спочатку вдається їсти крадькома, проте настає час жнив, родина працює разом і невістці доводиться залишати роботу на полі і бігти додому, щоб поїсти. «А баба собі шас надумала на полі тий кажи: «Піду-но я до дому, бо вона певни пішла їсти до дому. Приходить баба до дому, а нивістка їсть хліб і сало. Тоді баба кажи до невістки: «То ти так нічого ни їши, а ти забігла до дому та їси!» Як стали битися абидві тий нивістка бабу забила» [А. X, арк. 107]. Небажання свекрухи прийняти право невістки споживати їжу, зловживання своєю високою статусністю, як особи, що має право встановлювати табу, засуджується у тексті казки.

Казка «Як бідний гуски ділив» в іронічно-гумористичній формі зображує вищість статусного ієрархічного значення продукту харчування над його реальною цінністю. Кмітливий Іван, дбаючи про власну вигоду, маніпулює гоноровитим паном, дає йому змогу самостверджуватися і тішитися високим соціальним статусом. Ділячи гуску між членами панської родини, Іван каже: «Панові даю голову, бо пан – голова дому, пані – шию, аби трималася панської голови, паничам даю ноги, аби бігали за дівчатами, панянкам – крильця, аби підлітали в танці, а тулубище з'їсть сам Іванище» [128, с. 200]. Пан, для якого високе ієрархічне положення важить більше, ніж реальна поживна цінність гусячої голови, яку він отримує в результаті Іванового поділу, залишається задоволеним.

Семіосфера трапези слугує для виявлення, окреслення і констатації відмінностей між своїми та чужими. Характеристики компонентів трапези та способів вживання їжі є одним із важливих засобів характеристики іншого, чужого, яким користуються носії фольклору для окреслення відповідних соціальних стосунків, лояльності/не\_лояльності до чужих і ствердження власної ідентичності. У мемораті про зустріч з чабанами чумак розповідає про відмінність у способі життя та зовнішньому вигляді, акцентуючи на специфіці харчування: «Прибіг він до мене, та як я пішов до їх, до їхньої катиги – вгощають мене, горілкою на якись травах настояна не на таких як у нас. А м'яса вареного й печеного, та таке сите та добре, бо в нас чумаків усе риба та риба, а тут м'ясо, то мені таке вже свято було. А молошне поки роблять, як бринза та всяке інше й їдять як хліб з м'ясом. От, думаю собі чого вони такі гладкі. Як вони більш їдять як роблять. Як їде чабан то тільки коливається» [А. V, арк. 62]. Специфіка харчування є важливим фактором, що дозволяє визначити специфіку способу життя.

Дотримання правил вживання їжі, стриманість і помірність у трапезі, адекватна взаємодія між членами суспільства в процесі ритуальної трапези забезпечує перебування у межах норми, збереження людського способу життя. Відповідно надмірність, – ознака невідповідності, інакшості, що

наближає до дикунського, тваринного, не людського способу життя – це риса чужого: «.....один москаль як наївся куті з медом, то вона його дуже сперла, він і говорить до свого господаря «что делают когда вол вздувается» «проганяють» господарь каже, «ну то прогоні мене, потому что я вздулся» господарь бере батіг і прогоняє москаля, та всьо батогом з верхи, а він дивиться що біда, бо болить тай говорить «слиш хозяин ти більше помахівай как потягівай» [А. IX, арк. 55]. Висміювання надмірності у споживанні їжі відбувається за допомогою порівняння нестриманого у їжі москаля (чужого) та вола і гіперболізованої демонстрації наслідків неприйнятної поведінки.

Відображення та конструювання наявної соціальної стратифікації засобами трапези виконує важливу роль у кодифікуванні, демонстрації та підтримці існуючої соціальної ієрархії і може бути використане для створення нових ієрархічних структур. Семіосфера трапези дає широкі засоби для демонстрації гендерних, вікових, статусних відмінностей носіїв фольклору. Трапеза відбувається з урахуванням особливостей стратифікації, що допомагає уникнути конфронтації, подолати опозиції та ствердити єдність спільноти.

## **2.5. Трапеза як часовий конструкт у річному та індивідуальному життєвому циклі**

Час може бути розглянутий з точки зору індивідуального життєвого шляху людини, що складається з кількох життєвих етапів і передбачає лінійний рух від дитинства через зрілість до старості. Час також є циклічним, повторюваним, що передбачає існування добового і річного циклу. Як лінійний, так і циклічний перебіг часу зумовлені реальними фізичними законами, проте попри детермінованість у традиційній культурі залишається простір для семіотизації і часового конструювання, важливе значення у якому виконує трапеза. Трапеза є одним із засобів організації добового циклу, ритм добового циклу і відповідні прийоми їжі виявляються тісно пов'язаними.

Хрононіми часу переважно корелюють з темою трапези: полудень, підвечірок, вечеря, – вживання їжі, що відбувається у певний час доби. Разом із тим, відсутність точного вимірювання часу передбачає умовний поділ дня відповідно до прийомів їжі, наприклад до обіду чи після обіду, перед сніданком. Таким чином трапеза стає часовим маркером і важливим засобом часової організації.

Річний цикл у народній свідомості представлено трьома основними типами часових періодів: піст, не піст і перехідний період. У комплексі санкціонованої традицією поведінки, притаманної тому чи іншому часовому періоду, важливе місце відводиться правилам, що стосуються трапези. Основне розрізнення ґрунтується на забороні вживати у їжу певні продукти харчування, таким чином існування харчових табу є важливим засобом структурування часу. Під час посту актуалізується низка харчових табу: не можна вживати скоромної їжі, існують дні, коли передбачено споживання лише сирих продуктів; функціонують також інші заборони, пов'язані з певними святами. Відсутність будь-яких харчових заборон передбачено лише протягом чотирьох тижнів на рік: тиждень після Різдва, Великодня, Трійці та за два тижні до Великого посту. Стрижневі часові опозиції, заприявлені у головних святах, передбачають протиставлення сезонів, пов'язані з початком нового року; вони розрізняються через регламентування поведінки. Відсутність заборон не означає відсутності правил харчової поведінки: приготування щедрих застіль та вживання скоромних страв так само санкціонується спільнотою, як і обмеження впродовж посту. Багата трапеза є обов'язковою, бо відкриває новий цикл і з точки зору народного світогляду покликана забезпечити достаток впродовж усього року: «В обжерливості полягав ритуально-магічний смисл проведення часу на Масниці, бо з його допомогою моделювалося майбутнє «сите життя» [1,с. 197]. «Вареники доведуть, що й хліба не дадуть», – так у паремії характеризується харчова надмірність у період Масниць, підкреслюється

настановлення на надмірне вживання їжі, нехтування обмеженнями, пов'язаними з кількістю з'їденого.

Період між постами має незначні харчові обмеження: пісними залишаються два дні на тиждень, середа і п'ятниця. У цей часовий проміжок спостерігається відносна свобода у вживанні скоромної їжі, однак передбачається дотримання певних правил, зокрема, пов'язаних із поступовим уведенням до раціону продуктів харчування нового врожаю. Наприклад, до Спаса не можна їсти яблук, а вживання меду та страв з меду повинне відбуватися після Введення: «То уже с осєніє складаєцца мед колісь так було колі пчулкі велісо багато меду бралі то уже на введення хазяйка першне варенікі з дежи пече... і тие варенікі шо їх багато на варіць з медом з маком – то од запуск до Ведьння не варіцца вареніков а уже в єтой день первіє і пухкіє...» [А. II, арк. 38]. Поява продуктів нового врожаю в раціоні можлива лише у передбаченій традицією час і майже завжди потребує освячення: «...введенням кожного продукту нового врожаю (зелені, молока, м'яса) в традиційному календарі відмічався перехід до нового року і нової їжі, а освячення цього продукту в церкві або жертвування предкам нейтралізувало вміщену в ньому небезпеку, перетворюючи його із природного продукту в їжу як компонент культури і тим самим легітимізувало її вживання людиною весь майбутній рік» [1, с. 155]. Поява нових продуктів харчування у раціоні пов'язана з небезпекою, яку необхідно усунути, в той час як утримання від вживання певної їжі має захисну мету, саме тому дотриманню посту надається особливого значення.

Найсуворішим серед чотирьох постів є Великий, весняний піст; у тривалому утриманні від скоромної їжі протягом цього періоду знаходимо архаїчну прагматику, яка не втрачала актуальності протягом століть: навесні закінчуються запаси їжі, до нового врожаю ще далеко, що викликало потребу ощадливо використовувати їжу і регулювати харчову поведінку. Між не постом та постом існує перехідний етап, і, як будь-якому переходу, йому приділяється особлива увага. Що суворіші харчові обмеження передбачає

наступний піст, то більшого значення надається поступовому, плавному переходу до нового типу харчування. Закономірно, що перехідний період від Масниць до Великого посту залучає специфічні моделі регулювання харчової поведінки і є докладно регламентованим: «У перші тижні масниці їдять все, хто що має; частіше варять пироги. На передостанній тиждень – «м'ясний» дозволяється їсти тільки м'ясе, забійне: м'ясо, сало інше. На останній «білий» (сиропусний) тиждень – тільки усе молошне, але у «загальну» середу їдять і м'ясе» [А. IV, арк. 134]. Поступова відмова від скоромної їжі, спочатку від м'яса, а потім і від молочних продуктів, дозволяє перелаштуватися і підготуватися до суворих обмежень Великого посту.

Обов'язковим, згідно з традицією, є участь усіх членів родини в щоденній спільній трапезі, так само, як і участь у трапезі святковій. Оскільки святкова трапеза має особливе значення, то обов'язкова участь кожного члена родини додатково підкреслюється: «...таких моментів, коли родина повинна була обов'язково збиратися разом, було реально три: це святки (зазвичай вечеря на Святвечір), заговини на Масниці та Великдень...» [1, с. 148]. На Святвечір, напередодні Великого посту та на Великдень обов'язковим було приготування печеного поросяти або інших страв із свинини: «Кому тільки є змога, то годує к Різду кабана, готує ковбаси, ковпика, начиняють кашею та кроввю кишки, готують холодці, жарять стегна і це є Різвяна страва» [А. III, арк. 89]. «Окрім домашньої птиці напередодні Великого посту заколювали поросят і свиней... про що, зокрема свідчить український звичай варити холодець зі свинячих ніжок на м'ясні заговини; пор. назву цього дня в українців: ніжкове пущання» [1, с. 147]. На Великдень «на свячене печеної курки не кладуть, через те що є повір'я, що кури греблись на могилі Христа і своїми пазурами вигребли із могили його тіло. Коли все призначене до посвячення, а саме паска (порося печене як у кого воно є), крашанка, печена ковбаса, жарене м'ясо, сало, пиріжки, сіль і пшоно... то везуть до церкви святить» [А. IV, арк. 149]. Таким чином, на головні свята обов'язковою

частиною застїлля мало бути печене порося або страви зі свинини (ковбаси, м'ясо).

Якщо розглядати традицію обов'язкового споживання свинини з точки зору впливів архаїчних тотемних уявлень, можна припустити, що через вживання м'яса тотему члени спільноти отримують силу. Оскільки всі три свята пов'язані з кінцем циклу і початком нового, то закономірно, що вживання м'яса тотемного звіра пов'язане з ідеєю циклічності, смерті/воскресіння. Поширеність вживання саме свинини серед українців, зумовлена практичними причинами: «Свиню ж старається мати майже кожен: відгодовування її коштує недорого: в літній час бур'ян з городу, під осінь деякі овочі з городу і круглий рік помії, взимку полба з обмолоченого хліба, – дають можливість прогодувати свиню. Убивши її до Різдва чи Великодня, селянин отримує запас сала, яке відіграє в його продовольстві важливу роль» [127, с. 433]. Оскільки приготування, освячення та споживання поросяти входить до контексту ритуальної трапези і набуває особливого значення, то носії фольклору пов'язують споживання свинини із сакральним значенням свята. Наприклад, освячення поросяти на Великдень може пояснюватися в апокрифічному руслі: «Чому на Паску святять порося? То коли хреста хотіли убіти то вун ховавс і вже не було куді до сввені у хлев, Маті Божа положила у барлуг – то через те святят порося» [А. П, арк. 28]. Очевидно, що вербальний текст звужує коло смислів під впливом християнської традиції. Проте засобами семіосфери трапези декларуються комплексні глибинні смисли, постулювання яких забезпечує реальний матеріальний код (приготування страви зі свинини) та акціональний код (відповідне освячення страви).

Вживання свинини є обов'язковим для трьох головних свят, що розпочинають річний цикл, кожне зі свят відрізняється специфічним харчовим кодом, який забезпечує *часове розрізнення*. Наприклад, приготування дванадцяти страв на Святвечір пояснюється значенням трапези у відображенні часової циклічності: «Чому в цей вечір готується саме

12 страв? ...На основі глибоких досліджень приходять до думки, що 12 страв це тому, що протягом року «місяць оббігає землю 12 раз» [56, с. 21].

Ритуальна трапеза, пов'язана з головними календарними святами, має прогностичне значення, змінюючи характеристики трапези, можна змінити майбутній часовий період. Насамперед у святковій трапезі використовується прийом святкової обжерливості, покликаний змодельовати ситість та надлишок їжі протягом наступного року. Забезпечення подальшого процвітання, росту, плодючості засобами трапези може моделюватися з використанням специфічних семіотичних засобів. Наприклад, додавання у кожен страву зерна: «Багата кутя – то тому, що у сє кїдаюць дві-трі зернінкї усякого – пашні і зо всім треба їсці із медом, із салом, з молоком, з улиєю – усяк строять на вечерю – борщ, ковбасу, млінцов, варенікі з сиром, с кашою і квас – у кого є» [А. П, арк. 9]. Панспермія має на меті постулювання ідеї росту та плодючості засобами трапези.

Засоби семіосфери трапези дають змогу сформувати головну часову опозицію: піст та не\_піст. Розрізнення часових періодів, пов'язаних із протилежними типами поведінки, ґрунтуються насамперед на специфіці трапези та побутуванні харчових заборон. Через трапезу також відбувається маркування головних свят, які передбачають вживання свинини, що апелює до архаїчних тотемних культів. Особливого значення набуває перехідний період, існування якого має на меті поступову відмову від харчової вседозволеності та впровадження харчових заборон.

## **2.6. Аксіологія їжі в традиційному обміні дарами та комунікації з предками**

Ґрунтовне дослідження проблеми дарування належить М. Моссу, який зауважував, що «...обміни і домовленості здійснюються у формі подарунків, теоретично добровільних, але насправді таких, що обов'язково дарують і компенсують» [84, с. 136]. Трапеза як форма дарування належить

до архаїчних форм обміну, важливою функцією якої є відкуп від небажаного, спосіб уникнути негативних наслідків. Це спостерігається вже на рівні дарування, включеного у контекст буденності. Готовність ділитися їжею – обов'язкова умова безпеки. Наприклад, чумаки, котрі протягом тривалого часу перебували серед чужих людей, традиційно обдаровували дітей: «Я була мала, гостинців мені дуже хотілося од чумаків і затулилася рукавом тай стою. А чумак такий здоровий чоловік і гукає на мене: «а йди дочко сюди», я підійшла й наставила пелену, а він мені так і сипнув ріжків, мабуть було з миска» [А. V, арк. 44]. Подарунки для дітей можна розглядати як невеликі гостинці, що не обтяжують дарувальника, в той час як обдаровування дорослих, котре набирало досить значних масштабів, набуває семантики відкупу і задобрювання: «...Але не тільки діти вибігали ба виходили й старі, хто був у дома, бо воно так браво було дивиться! Старим теж давали гостинців: риби, соли, ладану та всього що везли, це який чумак чого дасть» [А. V, арк. 45].

Традиційне дарування має оказіональний характер і пов'язане з задоволенням потреб носіїв фольклору. Відвідування вечорниць, як доказ набуття нового статусу і отримання можливості для пошуку потенційного партнера, передбачало плату. Під час вечорниць їжу готують та споживають спільно, при цьому важливо, щоб кожен зробив власний внесок. Значна частина принесеної їжі залишається господарям, що має прагматичну мету; це спосіб заплатити за перебування у домі господарів і також може бути інтерпретовано як спільна жертва, символічна плата спільноти. За входження до молодіжної спільноти потрібно було вносити плату: «Яка плата за пускання? Парубки крадуть по тинах дрючки на дрова, а дівки носять муку, сало, курей, масло. Парубки водку купують. На вечерниці парубки і дівки уже дохожані, а з молодих бируть плату, які починають; с парубків по полуштовху горілки, а з дівок по курці, або масла по грудці. Забороняють ходити на вечерниці нибогатим; у кого нима чого носить, – того ни пускають» [87, с. 456].

У традиційному українському суспільстві участь у вечорницях була обов'язковою для молоді, в небагатого хлопця чи дівчини не було вибору: відвідувати вечорниці і вносити відповідну, виражену в конкретних продуктах харчування, плату, чи у зв'язку зі складним матеріальним становищем відмовитися від відвідування вечорниць і, відповідно, від харчового внеску. Таким чином обдаровування їжею стає одним із засобів внесення плати з метою задоволення соціальних прагнень та потреб.

Особливе значення їжі як подарунку розкривається у процесі трапези чи обдаровування, призначеного для представників потойбіччя: предків та потойбічних сил. Мова не йде про можливість реального долучення мертвих до трапези, яке викликає скептицизм у носіїв фольклору: «...в ночі проти провідного понеділка кладуть крашанки на могилки та паски і кажуть, що мертвяки їх сами забирають, а воно хлопці змовляються та вночі позабирають усю їжу [А. IV, арк. 152]. Долучення представників потойбіччя до трапези відбувається, насамперед, символічно. Існують різні способи «годування» померлих, так само як і різні уявлення про те, чим живиться душа. Вважається, що душі харчуються парою від страви, «...а коли на поминках то рижуть хліб гарячій на четверо і розидують щоб з його пара йшла, щоб душа їла, а після обіду роздають по куску додому кожному або по бублику» [А. IV, арк. 106]. Роздаючи їжу на спомин душі покійного, розділяючи їжу між живими, можна через спільну трапезу подбати про померлого, забезпечити його годування на тому світі. Душі предків мисляться як такі, що у певні часові проміжки потребують годування з боку живих: «На перву кутю аб'язательно печуть коляднічки, маленьке пампушечкі і на столі чі на покутьи коло кутьи щоб були, бо прійдуть мертвіє коляднічки, щоб було для їх [А. II, арк. 11]. При цьому зберігається значення трапези як відкupu, засобу, що дозволяє захистити, убезпечити себе. Зокрема власне колядників сприймають як представників того світу, яких відповідно обдаровують: «З колядників одержують: малі діти більш – цукерки, більши

грішми, паляницями і грішми, а де-не-де і «латку» сала одержують» [А. III, арк. 89].

Значення трапези як одного із засобів задобрювання предків та потойбічних сил реалізується у ритуальних трапезах календарного циклу, які зберігають зв'язок з архаїчними жертвоприношеннями. У цьому випадку важливого значення набуває вікова статусність того, хто приносить жертву: «...найстарший бере ложку куті, виходить надвір, кидає з ложки кутю вгору кажучи: морозе, морозе, іди до нас куті їсти, та не поморозь нашого хліба» [А. III, арк. 90]. Він або вона уподібнюється до жерця, наділеного повноваженнями здійснювати комунікацію з представниками потойбіччя. «Голодна кутя. За обідом беруть трапези куті в ложку та кидають під стелю приказуючи: «морозе, морозе, іди до нас куті їсти, та не поморозь нашого ні озимини, ні ярини, ні горобини. Прогоняють кутю рідко, але трапляється ще і робиться воно так: хто небусть з семьи макогона і тричі б'є об припічок, а потім в глухий куток воріт, приказуючи: «морозе, морозе іди до нас їсти» [А. III, арк. 90]. Комунікація з представниками потойбіччя чітко регламентована: важливе значення мають час та місце, що забезпечують можливість створення каналу зв'язку та налагодження комунікації або завершення комунікації. Комунікативна мета чітко окреслена: уникнути шкоди, якої може завдати зла сила. Головним засобом уникнення шкоди у цьому випадку стає *трапеза як дар і відкуп*.

У народних оповіданнях, меморатах та фабулатах зустрічаються сюжети про задобрювання злих сил за допомогою належної трапези. Розглянемо два меморати про чуму, в яких пропонується стратегія умилювання злої сили. У першому тексті чума, втілена в образі безсловесної жінки, одягнутої в чорне, приходить до хати і чекає пожертви: «Дали мати їй коржа та й думають хай іде собі під етри, бо вони вже побачили, що це не проста дівка. Вона взяла коржа під пахву нічого не сказала й пішла з хати...Що ж ви думаєте, як мати дали коржа та вона й помилювала? Де там дві душі в хаті вмерло!» [А. V, арк. 45]. Спроба умилювати нечисту силу виявляється

безрезультатною. Незважаючи на начебто правильну поведінку протагоніста: відсутність запитань і обдаровування їжею, родина незабаром потерпає від чуми, двоє помирають. Інший випадок – зустріч чуми за селом. Чума так само антропоморфна, – це жінка із характерно дивним одягом та поведінкою. Те, що чума розмовляє, не викликає подиву: «Мати сказали помагайбі, вона відовіла людською мовою й каже до матері: «Вертайтесь тітко до села, та винесіть мені обідать» [А. V, арк. 47]. Хоча мати не хоче спочатку годувати жінку-Чуму, проте після погрози зі сторони злої сили погоджується: «Винесли мати борщу, коржів з чосником і затірки молошної. Пообідала вона, а що залишилось, повисипала на землю, а горнята позакидала...» [А. V, арк. 47]. У першому та другому меморатах пропонується однаковий спосіб задобрювання нечистої сили: необхідно розпізнати загрозу, і, незалежно від бажання, вступити у комунікацію. Доводиться комунікувати насамперед засобами трапези: нагодувати, обдаровувати їжею, що дозволить відкупитися від небезпеки і таким чином захистити себе, родину і худобу. Тобто, існують певні правила поводження з чужинцями, покликані забезпечити «...включення в домашню систему соціальної регуляції, переведення на становище «свого», що досягається шляхом пригощання (перш за все хлібом) [61, 125]. Проте локус, склад та перебіг трапези розрізняються. У першому мемораті йдеться про безсловесну чуму, яка приходить просто до хати і отримує лише коржа. У другому мемораті зустріч відбувається за селом, за межами людського простору. Чума дає чіткі вказівки, як саме потрібно діяти: наполягає на тому, що конче необхідно принести обід, пояснює, який потрібно взяти посуд. Трапеза в другому тексті значно багатша ніж у першому. Правильна поведінка, зокрема здатність вчасно розпізнати загрозу і приготувати належну трапезу, приносять позитивний результат: «Але дав бог що матір обійшло мабуть обідом догодили, бо по селі так падала рогата худоба, що не вправлялись вивозити, а в матері було пять штук рогатої худоби й бог милував, всі осталися живі [А. V, арк. 47].

В обох текстах дарування має формально добровільний характер, хоча зрозуміло, що мова йде про покладений на дарувальника обов'язок, ситуацію що змушує до дарування. Особливо чітко примусовість дарування простежується в другому тексті. Мати не хоче вертатися до дому по страву, проте Чума переконує її повернутися і принести частування: «Мати кажуть, не хочу, бо далеко вертатися, а вона точе своє: Та верніться у вас є що для мене винести, бо як не винесете, то будете каятись» [А. V, арк. 47]. Згідно з текстом, лише наполегливість та залякування Чуми змушують жінку врешті-решт погодитися і принести обід. Пригощання переслідує конкретну мету – згідно з правилами традиційного дарування, долучившись до трапези нечиста сила буде зобов'язана компенсувати подарунок. Саме на компенсацію, що полягає в унеможливленні шкоди з боку нечистої сили, і розраховує дарувальник. Зрозуміло, що в процесі комунікації з предками, нечистою силою чи іншими нематеріальними сутностями, цілі комунікації пов'язані з безпосередніми потребами реального носія фольклору. У випадку комунікації зі злими силами головна мета носія фольклору – самозахист, що досягається через низку заходів, зокрема пов'язаних із трапезою.

## 2.7. Їжа як засіб магії

Освячення є дією, що дозволяє змінити семіотичні характеристики трапези і перевести її до нового поля смислів. Значний вплив християнства привів до того, що досить часто у щоденній трапезі освячення відбувається через молитву або хресне знамення, яке творять над їжею, в той час як ритуальна трапеза передбачає освячення у церкві або поруч з іконами. «На Паску бежіць кажут боршей у хату ідзелаюць хрести сьвееого і отрезиває кусок от паскі і кладзе к іконам, то яна до всього помешна, а яйцо кладуць у міску зводою і все дзеці умиваюца [А. II, арк 26]. У народному світогляді також існує віра у надзвичайні магичні здатності, яких набуває освячена їжа. Тому після освячення компоненти трапези використовуються як засіб для

досягнення різноманітних цілей: «Святять сіль для того, щоб як розговляться то солить їжу. Мак – для того, що як ателиться корова, то беруть цей мак і посипають її, становлячись біля голови і кажучи такі слова: Хто цей мак вибіра, той ацю корову спорте» [А. II, арк. 155]. Згідно з народними віруваннями, освячений мак у ході магічного дійства перетворюється на *анотропей*, засіб захисту від злих сил. Особливим захисним потенціалом наділяються страви, освячені на Великдень, зокрема яйце: «На Паску як перве яйце пролупіть щоб не кушали, і до схуд сонца однесьті на розходженіє дорогі закопат в одном краю села і в другом, то вже бешена собака не піде в село» [А. II, арк. 29]. Освячена їжа також може бути використана з відгінною метою, щоб позбутися від небажаного: «Як приходят і як є в кого в хаті таргани, то приходят до дому входят до хати і одно питає «що ми зараз будем робити» а друге відповідає «будем свячену паску їсти яйді «а то знов знов запитує «а таргани що будут робити» а той відказує «а будут одно одного їсти» після того вони геть поїдять одно другого но це робити гріх» [А. IX, арк. 63]. Своєрідне дійство, що має на меті позбавлення від тарганів, може бути виконана тільки у певний час, відразу після повернення з церкви на Великдень. Першорядне значення належить вербальному компоненту: виконується діалог, що потребує участі двох мовців; використовуються сталі формули; важливу роль виконує паралелізм: ми будемо їсти освячену паску, а таргани один одного. Комунікація, що залучає вербальний та акціональний коди, у реальному кодї репрезентована через магичні характеристики освяченої на Великдень паски.

Лікування хвороб за допомогою освяченої їжі передбачає активне використання вербальних формул. Прикладом магичної практики може бути лікування від лихоманки, яке потребує використання освяченого яйця: «І од ліхорадак того дня лечат, їх сімдесят сем: печут яйцо, взят у зубі свяченого сала або чого будь настрикат на кол і сказат «Вас є сімдесят сім нате вам кушат усім». Спекті яйцо і поносїт пуд левою рукою 3 дня, а потом розделїт на 77 частей і на розходніє дорогі брості: сказат те саме і йті без оглядкі

назад» [А. II, арк. 29]. У цьому випадку, свячене яйце також є лише одним компонентом магічної практики, що поруч із замовлянням і відповідними магічними діями повинне допомогти у лікуванні лихоманки.

Досить цікавими є народні уявлення про безпосередній вплив освяченої їжі на того, хто її споживає. Зокрема вважається, що освячена їжа може трансформувати тварину, яка її з'їсть: «... і ще свячені паски відрізують і дають всі худобі яка є в господарстві крім псів котрим не дають бо гріх, хоч кажуть що як дати свченого псови то він ніколи не сказиться хоч і будуть його кусати скажені пси то ніщо не буде вадити. А миш як покушає свяченого на паску то зробиться з неї лимік (літуча миш)» [А. IX, арк. 63]. «Коли миша іззість свячене, то зараз перевертається в летючу мишу» [А. IV, арк. 155]. Трансформація миші передбачає появу крил, котрі пов'язані з святістю, чистотою, напевно, саме це є головним очікуваним впливом освяченої їжі. Проте миша, не чиста тварина, не може перетворитися на птаха і перетворюється на істоту, зовні і за назвою подібну – кажана. Очевидно, що освяченій на Великдень їжі приписують незвичайні магічні властивості: вона може бути використана як апотропей, ліки, відгінний засіб і також може привести до трансформації тварини, котра її вживає.

В архівних матеріалах є велика кількість записів, у яких йдеться про магічні властивості завершальної, останньої у певному харчовому періоді трапези. Яскравим прикладом може бути великий магічний потенціал сиру в останній день Масниць: «Коли чоловік, або жінка, чи то дівчина, або хлопець, візьме кусочок сиру коли їсть в останній день масниці вареники, і положе в дірочку порченого зуба, на другий день утром виймає і кладе в тряпочку і все время носе при собі аж поки йти на діяніє. Потім як зазвонять на діяніє він іде і становиться у своїй церкві, щоб послухати все діяніє і хто його не викликає, щоб він не виходив, тому, що та людина буде все знать» [А. IV, арк. 155]. «Є таке повір'я, що коли вечером на запусти узяти в рот кусочок сиру, переспати з ним до рання і рано його викунити з роти та завирнути в хустинку і все ту хустинку з сиром носити при собі і перед

великоднем три дні по під ряд, починаючи з «жидівського четверга» ходити до церкви, потім зварити з того сиру пиріг і піти з тим пирогом до церкви на всеношне і кусати у церкві цей пиріг то можна зобачити усіх відьм та відьмарів (ті, що відбирають від корови молоко), що будуть в той час у церкві» [А. IV, арк. 137]. Особливе значення має здатність розпізнавати відьом: «Як хочеш знать хто з селян відьма то в останній день масниці як ліпеш вареники змачай останній зваривши засуши і коли йдеш на діяння заший собі в сорочку під плече і стій у церкві нідокого не говори і не оглядайся хто до тебе підійде і буде виманювати на двір то й відьма». «Візьми за губу сира і так само стій не озираєсь не говори ні до кого побачиш відьмів і дійниці в ніх будуть на головах» [А. IV, арк. 124]. Таким чином, для магічних дій пропонується використовувати шматочок сиру, шматочок сиру з вареника, пиріг з сиру, останній засушений вареник, – по суті синонімічні страви, магічна сила яких ґрунтується на семантиці заключного, останнього і також пов'язана з специфічною символікою молочних продуктів. Недаремно головною надзвичайною здатністю, яку можна отримати, виконавши відповідні магічні дії і пройшовши через випробування, вважається здатність розпізнавати відьом. Згідно з народним світоглядом, одна з головних цілей відьми – всіляко шкодити худобі, зокрема забирати у корови молоко. Можливо, саме тому апотропейна магія використовує молочний продукт – сир, магічні дії над яким повинні забезпечити набуття необхідних для захисту від відьми знань та якостей.

Розглянемо конкретну «інструкцію» щодо розпізнавання відьми за допомогою маніпуляцій з молоком: «Ловлят відьом на Купала. Прістауляют молоко... покривають покришкою воно, потім кіпіть поуки не вуікіпіть як починає воукіпат і прігорат то прібежіт – то – сами ведьмар воун не бедіт человеком, а якім небуьт врагом. Як не дай йому абернут горшка то як кіпіт молоко, а прібежіт ці сабака, ці кіт то водрубивають лапу котові чи кому хто прібежит – то на другий день яка нбудь соседка без ноги або без руки то самая ведьма» [А. II, арк. 173]. У прагматичній площині пошуки відьми

забезпечують задоволення соціальних запитів спільноти: пояснити, те, що важко пояснити раціонально, наприклад, чому корова дає менше молока, реве, хоча й не хвора. Важлива соціальна функція пошуків відьми полягає також у підтвердженні стереотипів щодо інших членів спільноти, зокрема тих, кого вважають відьмами. Не даремно досить часто у подібних текстах зустрічається вказівка на сусідок, яких і зараховують до відьом. Якщо поглянути на типові засоби розпізнавання відьми з точки зору символіки, зрозуміло, що молоко та молочні продукти, зокрема сир, допомагають розпізнавати відьом, бо символічно пов'язані з небезпекою, що походить від відьом, які прагнуть позбавити корову молока. Існують також засоби захиститися від відьом, мерців та іншої нечесті, що передбачають використання особливої їжі з особливими магічними властивостями, наприклад маку: «В чистий четвер обмігають навколо хати з надвору на те, щоб не заступила відьма, а також обсипають маком, щоб не було корости» [А. XX, арк. 21] «Щоб мрець не ходив то могилу обсипають видюком» (мак, А. К.) [А. XX, арк. 38].

Важливого значення їжа як засіб магії набуває під час ворожіння. У цьому разі страва може репрезентувати особу і дозволяє передбачати майбутнє, тобто пов'язана з магічною протетичною функцією. Існує кілька способів репрезентації: залежно від суб'єкта приготування, від об'єкта та маніпуляцій над стравою. Суб'єкт ворожіння повинен безпосередньо брати участь у приготуванні страви, до того ж приготування передбачає застосування особливих технік: «Носять писком воду, місять і печуть балабушки, кладут на стілець і пускають до хати пса і котрої балабушок пес візми то та скоріше віддасться» [А. IX, арк. 70]. Характеристики страви, приготованої для ворожіння, також повинні відрізнятися від типових характеристик буденної страви, наприклад, може бути змінено смак через надмірне використання одного з компонентів: «А дівчата на Катерини найбільш ворожать, ворожать кашую, наварять каші із макам і як та каша зварця то дівчата накладають каші в миску і посиплять здорово

сахаром...» [А. IV, арк. 35]. У процесі приготування страви зміна компонентів може бути спрямована на забезпечення нових властивостей: «Дівчата щоб притягнути до себе хлопців ворожінням вони варять кашу з молоком вовною і вуглем щоб були вони білі як молоко, кучіряві як вовна, чорнобриві як вугіль. І закопують коло тих дворів у кого є хлопці та які їм нравляться» [А. III, арк. 190]. Вважається, що дівчата після виконання магічних дій набудуть бажаних рис, позначених через компоненти страви: білі як молоко, кучеряві як вовна, чорнобриві як вугілля і через набуття цих рис стануть привабливими для бажаних хлопців. Таким чином щоденна страва через зміну складників, котра забезпечує дію імітативної магії, зазнає трансформації і набуває нових магічних властивостей; реальна страва, що зазнала трансформації, наочно ілюструє основні принципи дії магії подібності.

У контексті магії, котра чітко відмежовується від ворожіння, актуалізується можливість опосередковано вплинути на об'єкт чар засобами трапези. Магія, яка може потребувати використання продуктів харчування, є досить різноманітною. Рецепти можуть передбачати приготування продуктів, що ніколи не вживаються людьми у їжу: «Щоб причарувати хлопця, аби він посватав дівчину, вона повинна його нагодувати смаженим котячим мозком» [А. XVIII, арк. 42], а можуть бути пов'язаними з продуктами щоденного харчування. В останньому випадку обов'язково передбачається здійснення додаткових маніпуляцій: «Щоб чоловік любив і ніколи не покинув – узять грудочку цукру або насіння трохи – вкласти в шмарочку і під пахою носить 10 день. Після того дати з'їсти тому чоловікові» [А. XX, арк. 112]. Крім приворотної магії продукти харчування можуть бути використані з метою помсти, покарання, у чорній магії: «Щоб пекло злодія біля серця за те, що вкрав будь-що-небудь беруть з дев'яти хат сала, топлять його, кладуть туди ножа і палять його дев'ять ранків і дев'ять вечорів» [А. XX, арк. 95]. Любовна магія спрямована насамперед на те, щоб через проковтування,

споживання їжі, вплинути на об'єкт магії, у той час як у магії, пов'язаній з покаранням винного, відбувається репрезентація особи засобами трапези.

Компоненти трапези, переведені до сфери сакрального, ритуального, можуть бути використані для магії або ворожіння. У цьому разі вони позиціонуються як субстанція з особливими властивостями і можуть бути використані як апотропей, для забезпечення процвітання, позбавлення небажаного, лікування хвороб, набуття надзвичайних здатностей, зокрема здатності розпізнавати відьом. Важливе значення при цьому має символіка непчатого, першого: використовують перше яйце, шматок освяченої паски, магичні дії здійснюють, щойно прийшовши з церкви, та останнього, наприклад останнього сиру в останній день пущення. Символіка молока та молочних продуктів, що актуалізується під час заходів, спрямованих на розпізнавання відьми, перебуває у тісному зв'язку з приписуваними відьмам намірами забрати у корови молоко. Ворожіння також передбачає переведення компонентів трапези зі сфери буденного до сфери ритуального, зокрема через зміну складників, смакових характеристик страви і використання специфічних способів приготування. Використання їжі як засобу магії переводить її до нового поля смислів та ритуальних дій, що є значно ширшими за символіку і прагматику, передбачену реальним і семантичним навантаженням трапези.

## **Висновки до розділу 2**

У дисертації запропоновано виокремити комунікативні функції семіосфери трапези, котра існує у спільному семіотичному просторі, заснованому на спільному семіотичному досвіді носіїв фольклору і послуговується різноманітними комунікативними засобами. Основою для формування цих функцій є певні потреби, що їх носії фольклору прагнуть задовольнити, поєднуючи у трапезі побутову реальність та сконструйоване семіотичне поле. Трапеза як соціальна практика дозволяє задовольнити окрім тілесних і соціальні потреби, відкриває можливості для впливу на

психоемоційний стан особистості. Семіосфера трапези в українському фольклорі є поліфункціональною. Дослідження показує, що семіосфера трапези виконує низку взаємопов'язаних функцій, зокрема:

- постулювання цивілізованої моделі поведінки;
- маркування соціальної ситуації;
- формування та підтримання єдності та ідентичності;
- конструювання та відображення соціальної ієрархії;
- часового конструювання;
- плати, дару і відкупку;
- магічного засобу.

Через санкціоновані суспільством харчові патерни визначаються межі дозволеного і відбувається *постулювання цивілізованої моделі поведінки* як єдино правильного способу існування у суспільстві. При цьому поведінка, що відповідає суспільним нормам, є маркером належності до людської спільноти, в той час як порушення табу тлумачиться як відхилення, неприйнятне для людини. Засудження порушників харчових табу спрямоване насамперед на запобігання подальшим порушенням стандартів і реалізується через зображення негативних наслідків порушення заборони. Цивілізована поведінка є також маркером належності до спільноти, що забезпечує формування та *підтримання єдності й ідентичності*, котре сприяє усвідомленню власної суб'єктності через належність до групи. Спільне приготування їжі та спільне застілля свідчать про єдність спільноти, при цьому кожен учасник має вплив на метафізичні характеристики трапези.

В семіосфері трапези також транслюється єдність роду, яка передбачає символічне долучення мертвих до трапези живих. Ствердження групової єдності найповніше реалізується у ритуальних трапезах річного та індивідуального циклу, в той час як персональна ідентичність декларується через щоденну поведінку. Протиставлення себе та іншого через

характеристики трапези дозволяє окреслити і ствердити власну ідентичність як у синхронії, так і у діахронії.

Текст трапези також надає засоби для окреслення специфіки ситуації, що склалася у певному часопросторовому періоді, та визначення ієрархічних взаємин, у яких перебувають носії фольклору. **Маркування соціальної ситуації** закономірно відбувається з використанням вербальних та невербальних текстів, при цьому великого значення набуває контекст, у якому повністю розкривається концептуальне значення конкретної страви і трапези. Символічна репрезентація ключових подій індивідуального та календарного тексту, пов'язаних з динамікою життя, забезпечує ретроспективне та прогностичне бачення. **Відображення та конструювання соціальної ієрархії** дозволяє продемонструвати системну взаємодію між гендерними, віковими та статусними групами в контексті спільної трапези. Моделювання, кодифікація та демонстрація соціальної ієрархії дає змогу уникнути протиріч у визначенні соціальних ролей. Трапеза як засіб **часового конструювання** формує основну часову опозицію посту/не\_посту і маркує головні свята календарного циклу.

Значення трапези як **дару та відкupu** найповніше виявляється у ритуальній трапезі, яка передбачає комунікацію з представниками іншого світу. Дарування є формою взаємодії, що передбачає умилоствлення та забезпечення лояльності того, кого обдаровують. Значення трапези як відкupu допомагає задовольнити потребу носіїв фольклору у безпеці. Самозахист досягається через унеможливлення шкоди з боку нечистої сили, яка прийняла дар або долучилася до трапези, що зобов'язує до відповідної компенсації.

Використання компонентів трапези для ворожіння або магії передбачає функціонування їжі як **магічного засобу** з особливими властивостями. У такому випадку продукт харчування перетворюється на апотропей, покликаний забезпечити процвітання, на лікувальний засіб, що має позбавити від хвороб або на чарівну їжу, котра наділяє того, хто її споживає,

незвичайними здатностями. Використання компонентів трапези у контексті магії зачіпає смисли, що перебувають поза межами семантики і прагматики власне трапези.

## РОЗДІЛ 3

### СЕМІОСФЕРА ТРАПЕЗИ У ЧАРІВНІЙ КАЗЦІ

Семіотичний рівень чарівної казки репрезентує ініціацію через комплекс взаємопов'язаних міфологем, що належать до пласту сакральних смислів і репрезентують семіосферу трапези. Складність інтерпретації полягає в тому, що «...план сакрального смислу казкової реальності практично не членується і до кінця не визначається... його глибина забезпечується, з одного боку, культурною традицією, з іншого боку – індивідуальним досвідом. Його (сакрального значення) потенційна безкінечність зумовлена природою фольклорного мислення – мислення у комплексах» [4, с. 35]. Враховуючи безмежний потенціал до генерації та трансмісії смислів і залишаючись у межах пов'язаної з трапезою проблематики, розглянемо міфологеми чарівної казки, що зберігають зв'язок між індивідуальним соматичним та психологічним досвідом особистості.

Досліджуючи складну природу міфологем, пов'язаних із трапезою як специфічним тілесним та психологічним досвідом, варто пам'ятати, що хоча матеріал для внутрішнього життя людини дає зовнішній світ, але «...наш організм не є самим тільки рецептивним апаратом: обік замислів, що приносять нам враження зверхнього світу, у нас є органи власної внутрішньої діяльності, не зовсім залежні від смислових імпульсів нашого організму» [136, с. 77]. До незалежних здатностей людського мислення, як вважає зокрема І. Франко, належить фантазія, здатність до комбінування і перетворення, трансформування інформації, отриманої із зовнішнього світу. Хоча основою для формування сем, пов'язаних з трапезою, як правило, стає реальний соматичний досвід, на формування міфологем впливає фантазія, здатність до творчого переосмислення і високоінтелектуальної інтерпретації, що дозволяє метафорично осмислити соматичний досвід. Щодо соматичного підґрунтя, то ключовою для формування семіосфери трапези є біологічна даність годування дитини материнським молоком. Творча фантазія носіїв

фольклору через переосмислення цього процесу породжує поле міфологем як з позитивною, так і з негативною конотацією.

### **3.1. Міфологема мати-людожерка: харчова регресія, харчова залежність**

Проблематика чарівної казки обертається навколо стосунків у родині, насамперед стосунків між батьками і дітьми. «У класичній чарівній казці на руїнах міфологічного «космосу» твердо окреслюється «мікрокосм» у вигляді казкової сім'ї як арени конфліктів соціального характеру» [82, с. 25]. Взаємини матері й дитини, потреба налагоджувати стосунки з матір'ю і потреба дорослішати, сепаруватися від матері, закономірно належать до ключових проблем чарівної казки. Досить часто в казках роль матері, від якої дитина мусить відділитися, виконує мачуха або зла відьма. Розщеплення материнської фігури на добру та злу матір допомагає дитині успішно, без травми, прийняти факт загрози власній автономності та повноцінності, яка походить від найріднішої людини. Таким чином, загроза може походити як від матері протагоніста, так і від злої мачухи, відьми, змії. Небезпека, про яку йдеться, найчастіше репрезентована як загроза поглинання, проковтування, знищення через поїдання. Успішне проходження інціального шляху вимагає від протагоніста створення адекватної стратегії взаємодії; згідно з законами чарівної казки «замість уявлень про об'єктивні закони діють уявлення про правила поведінки у світі», які протагоніст мусить пізнати і яких повинен дотримуватися [4, с. 49]. Нефективна стратегія поведінки протагоніста веде до втрати незалежності, що метафорично репрезентована як загроза харчової регресії та поглинання матір'ю-людожеркою.

Метафоричне осмислення соматичного досвіду дозволяє репрезентувати проблему сепарації головного героя від матері та подолання регресивних потягів. Дитина без допомоги матері й материнського молока не має шансів вижити, вирости і подорослішати. Через годування грудьми формується

тісний зв'язок із матір'ю, який дитині старшого віку досить складно розірвати: «Їжа – це джерело любові, влади і зв'язку між батьками і дітьми» [164, с. 1518].

У казці «Івасик-Телесик» ініціація головного героя полягає у формуванні нової парадигми стосунків із матір'ю та боротьбі з інфантильними потягами. Спочатку їжа, якою мати годує Івасика, має позитивне значення *життєдайної трапези*: згідно з народними уявленнями, маленька дитина – ще не зовсім людина:

«Люлі-люлі Телесику,  
Наварила кулешику, –  
І з ніжками, і з ручками,  
Буду тебе годувати» [44, с. 108].

Івасик перетворюється з деревинки (не людини) на людину тільки завдяки тому, що мати має намір годувати його. Хоча у казці називається конкретна страва – куліш, але зрозуміло, що це не та їжа, якою будуть годувати малу дитину, котра ще лежить у колисці. Більш прийнятна їжа у цьому випадку – це, звичайно ж, материнське молоко. «Грудне молоко – це насамперед їжа; його достатня кількість у матері – обов'язкова умова для виживання, правильного фізичного розвитку і росту дитини» [105, с. 77]. Отже, можна стверджувати, що йдеться про харчовий зв'язок матері та дитини, заснований на годуванні молоком. Сепарація від батька відбувається легко, сепаруватися від матері складно, відмінність полягає у *харчовій залежності* від матері і відсутності такої залежності від батька. Батько погоджується сприяти сепарації сина, виготовляє для нього золотий човник та срібне весельце. Таким чином, батько погоджується, щоб син отримав новий статус, пов'язаний, зокрема, зі зміною харчових патернів: маючи золотий човник та срібне весельце Івасик може ловити рибу і годувати батьків, тобто в родині має відбутися зміна ролей, Івасик стане повноправним дорослим членом родини. Проте зв'язок із матір'ю розірвати набагато складніше, мати продовжує контролювати сина: «Попливе Івасик геть-геть

річкою, а мати тим часом йому їсти наварить та в горнятка-двійнятка накладе, візьме ті двійнятка, ще й сорочечку білу для Івася, піде до берега, стане та й кличе:

Івасику-Телесику,  
Приплинь, приплинь до бережка,  
Я дам тобі їсти-пити  
І хороше походити» [44, с. 109].

Тривале перебування у симбіотичному зв'язку з матір'ю дає герою певні вигоди, але загрожує становленню. Для Івасика стан *харчової залежності* від матері – «райський» стан відсутності проблем, подібний до стану дитини в материнській утробі або дитини, яку матір годує грудьми. Як зазначає Б. Беттельхейм, це стан, що несе в собі деструктивну загрозу: «Регрес до попереднього «райського» стану буття, коли біля материнських грудей дитина жила у симбіозі з матір'ю, усуває індивідуальність та незалежність. Це навіть ставить під загрозу існування героя, про що свідчать канібальські нахили відьми» [153, с. 161]. Усвідомлення протагоністом небезпеки харчової залежності відбувається через взаємодію зі Зміючкою-Оленкою та Змією. Тільки Змія, зла відьма, яка традиційно у казках репрезентує зле материнське начало, допомагає йому зрозуміти небезпеку залежності від матері, котра маніпулює сином за допомогою їжі. Відбувається інтелектуальне становлення героя: Івасик розумнішає і починає діяти хитро. Це саме той випадок, коли герой, «...незважаючи на свою материнську фіксацію... має досить розвинуту маскулінність, тому відьмі не вдається його засмажити у материнській печі, інакше кажучи, він розуміє, куди його можуть завести потяги і це його рятує» [153, с. 130].

Відмова від деструктивних потягів, інтуїція та розвинутий інтелект допомагають Івасику перемогти Зміючку-Оленку. Боротьба Івасика зі Зміючкою-Оленкою може бути витлумачена як сексуальна ініціація героя. Боротьба розгортається на тлі печі, що може бути інтерпретована як концепт жіночого лона. З іншого боку, якщо дотримуватися погляду, що казка Івасик-

Телесик – це казка для дітей молодшого віку, які переборюють бажання регресувати і повернутися до «райського» стану біля материнських грудей, Зміючка-Оленка – ровесниця Телесика, яка відмовляється від дорослішання, продовжує підкорятися матері й гине, бо перебуває в симбіозі з матір'ю; це пересторога не піддаватися регресивним тенденціям. Канібалізм Змії, тобто деструктивні бажання матері, завжди обертаються проти неї самої. Івасик розумнішає, дорослішає і долає залежність від матері.

Повернення героя до батьківського дому відкриває новий життєвий етап. Досягнувши сепарації, герой виходить на новий етап особистісного розвитку. Тепер він може «жити укупочці» з батьками, з доброю турботливою матір'ю, яка «Івасикові і головку змила, і сорочечку білу дала, і нагодувала...». Б. Беттельхейм зауважує: «Це свідчить про те, що як тільки діти переступлять через своє оральне занепокоєння і перестануть пов'язувати оральне задоволення (задоволення від їжі, А. К.) та безпеку, вони також зможуть звільнити себе від образу загрозованої матері – відьми – і знову відкрити для себе добрих батьків...» [153, с. 162]. Іншими словами, подолавши харчову залежність від матері герой може вибудовувати здорові стосунки з нею, приймати любов, допомогу і навіть їжу, яку дає мати, більше не ризикуючи деградувати і втратити індивідуальність. Б. Беттельхейм наполягає на тому, що щасливий кінець казки, у якій головними героями є маленькі діти, закономірно пов'язаний з поверненням у батьківський дім: «герої повертаються до дому, з якого вони почали, і тепер знаходять там щастя. Це психологічно правильно, адже маленька дитина, яка проходить через випробування, пов'язані з оральними (чи едиповими) проблемами, не може сподіватися знайти щастя поза домом» [153, с. 162]. Оскільки гармонійний розвиток дитини неможливий без сприяння батьків і перебування в межах батьківського дому, казка закінчується щасливим поверненням до турботливої матері, яка продовжує піклуватися про дитину та давати їй їжу, разом із тим дозволяючи дитині поступово ставати автономною.

Чекаючи на повернення Івасика-Телесика, мати «пиріжечки з печі виймає по парі; кладе їх на віконце та й промовляє: «Це тобі, дідусю, а це мені, дідусю». Цей епізод можна інтерпретувати кількома способами. С. Біркхойзер-Оері, тлумачачи подібну до казки «Івасик-Телесик» російську народну казку «Терешечка» припускає, що становище героя не змінилося: «У кінці казки він залишається таким же хорошим та слухняним сином, яким був на початку. Він сидить за столом зі своїми батьками і їсть млинці. Іншими словами, він так і залишився дитиною, тому в кінці казки жива і зла відьма» [16, с. 131]. На нашу думку, поділ їжі, який здійснюють батьки, свідчить про їхню готовність виділити Телесикові його частку, визнати його як повноправного члена родини. Можна припустити, що розділяючи їжу з чоловіком, мати Телесика відмовляється від того, щоб за допомогою регресивних харчових механізмів контролювати сина. У казці «Івасик-Телесик» також особливе значення має символіка вікна. Це – межа між світами, «частина дому, яка (поруч з порогом, дверми, воротами, комином) осмислюється як межа між своїм (домашнім) та чужим (зовнішнім) простором» [29, с. 534]. Івасик ховається під вікном, тобто виконує роль «чужого», подібно до колядників, які також перебувають під вікнами. У поминальні дні на вікно ставили їжу для душ померлих, кликали їх також через вікно, котре є каналом зв'язку між світами, відповідно перебування Івасика під вікном вказує на ініціальну смерть і повернення у новому статусі. І хоча Івасик подорослішав, проте він не став повністю дорослим. Йому доведеться пройти ще не одну вікову ініціацію, щоб повністю позбавитися загрози з боку матері-людоджерки, тому, як слушно зауважує С. Біркхойзер-Оері, відьма і залишається живою.

Існують варіанти казки про Телесика, наприклад «Іванчик-Балабанчик», у яких медіатором між світами є плодове дерево, яблуня: «От Іванчик і каже до мами: «Мамо, висадіт мене на яблуню, а то мене змія з'їст». Мати его висадила на яблуню, а змія прийшла до него і каже: «Іванчику-балабанчику! Дай ябко!» [А. VI, арк. 80]. Яблуко репрезентує міфологему *життєдайної*

*трапези*, має семантику здоров'я, сили, молодості, росту. Традиційно для чарівних казок «хвороба і здоров'я втілюються в таких предметах, як плоди: молодильні яблучка, чудесні ягоди або груші... [82, с. 134]. Привертає увагу мотив годування Змії Іванчиком: Змія вимагає від героя яблук, він намагається перехитрити її, спускає яблука на мотузці, проте Змія погоджується їсти лише з руки і врешті хапає Іванчика за руку й несе до себе додому. Світобудова у цьому випадку дуже чітка: є низ – світ Змії, дочки Змії та її наймички; верх – небо, в якому летять гуси, і середина – яблуня, на якій знаходиться Іванчик. На функціональному рівні трапеза пов'язана з *маркуванням опозицій свій/чужий* і повністю розкриває дуальну природу міфологем трапези: поруч із загрозою бути з'їденим існує можливість розвитку та росту; Змія приходиться, щоб отримати їжу від Іванчика; їжа, яка їй насправді потрібна – сам Іванчик. Годування Змії і загроза бути поглинутим Змією є метафорою деструктивних потягів героя і небезпеки поглинання матір'ю-людоджеркою. На противагу годування Змії, вигодовування чарівного помічника, птаха, має позитивну конотацію. Після повернення додому відбувається годування птаха, пов'язане з інстинктом самозбереження та розвитком особистісного потенціалу. Іванчик, який сидить на воротах (межа між світами), каже батькові: «Дайте, тато, тому гусакові, що мене поніс, курець гречки, води нецьки, червоні чобітки на ніжки» [А. VI, арк. 80]. Годування птаха свідчить про новий етап особистісного розвитку, формування позитивних якостей і готовності будувати нові, дорослі взаємини з батьком та матір'ю.

Необхідність розривати симбіотичний зв'язок з матір'ю пояснюється загрозою поглинання з боку злої матері. Досить поширеним є мотив боротьби протагоніста з матір'ю-людоджеркою. Наприклад, у казці «Царський син» канібальські нахили з'являються у матері, котра стикається зі здатністю сина критично оцінювати її поведінку та формувати власні судження. Конфлікт відбувається ще у період пренатального (до народження) розвитку хлопця, що є метафорою стану симбіотичної залежності та початку особистісного

становлення: «Завелась ковалька і цариця лаяця. А в цариці в животі дитина і кажить:

– Сука з сукою лаятьця.

Цариця на його розсердилася і говорить:

– Стий же, я тебе вилуплю і тоді тебе ззім».

Вилупила вона ту дитину і понесла до коваля і говорить:

– На оцю дитину заріж, і зжарь, і принеси я ззім» [А. XX, арк. 81].

Тут чітко окреслюється опозиція народження/поглинання, пов'язана з різними аспектами образу матері. Уникнути смерті хлопцеві вдається через інтелектуальне становлення і через пожертву власної плоті: хлопець відрізає свій палець, щоб довести, що його буцімто було вбито. Пожертва свідчить про готовність до сепарації і дорослішання. Поступово дорослішаючи, хлопець допомагає своєму названому батьку ковалеві пройти через низку випробувань. Перше випробування, котре цар дає ковалеві, апелює до абсурдних харчових патернів. Необхідно назбирати з бика сиру й масла. Правильне розв'язання цього завдання свідчить про здатність розрізняти актуальні та неактуальні моделі поведінки і відмовлятися від неактуальних, деструктивних харчових патернів, які пропонують протагоністові батьки. Неможливо отримати молоко від бика, і так само неможливо для протагоніста продовжувати жити в залежності від батьків. Розв'язання завдання відбувається шляхом тимчасового занурення в абсурдний світ, через абсурдну відповідь: коваль сіє варений горох, щоб показати – тільки дурень може сіяти горох, котрий не виросте, і тільки дурень може вимагати добути молоко з бика.

Серед завдань, котрі випробовують розум протагоніста, є ще одне, пов'язане з семіосферою трапези. Цар влаштовує обід на весь світ, на якому гості мають їсти довгими ложками: «Поробив їм ложки в аршин завдовжки і кожному прив'яже те держально аж у трех місцях, щоб йому ніяк було зігнути руки. Поналивали їм у миски і посадовили. Ніхто не прибирає способу, як ними їсти» [А. XX, арк. 78]. Мотив годування довгими ложками є досить популярним; тільки розумний і кмітливий герой може впоратися з цим

завданням. Наприклад, цар Соломон, котрий втілює мудрість: «Їден зробив обід і подав гостям такі ложки, що їми їсти не можна було. Не знають люди, що робити? Аж от приходить цар Соломон те й каже: «Візьміть та й годуйте їден другого» [А. XX, арк. 78]. Головний герой казки здогадується, що необхідно годувати одне одного, виявляючи таким чином кмітливість і здатність вибудовувати нові моделі поведінки. Батьки перестають бути для нього джерелом їжі, джерелом необхідних для життя ресурсів. На новому етапі буття протагоніст здатен отримувати необхідне через ефективну взаємодію з оточуючими за межами батьківської сім'ї, він успішно долає залежність від батька та матері.

Окрім інтелектуального становлення, подолання залежності від матері вимагає від протагоніста також успішного протистояння власним деструктивним потягам. На певному етапі особистісного становлення настає момент вибору, коли протагоніст мусить продемонструвати власну позицію. Приклад боротьби з потягом до харчової регресії можна знайти в казці «Зла мати та сестра Середа». Період незрілості, інфантильності головного героя метафорично зображено через перебування у колисці: «мати його колихала у колисці до дванадцяти год, він не ходив до тієї пори» [125, с. 285]. Дванадцять – число символічне, сакральне, можливо, йдеться про період традиційної підліткової ініціації: дитина достатньо доросла й міцна, щоб покладатися на власні сили, більше не залежати від батьків. Гіперболізоване зображення сили героя, його здоров'я і міцності дозволяє також провести паралель із могутністю билинних богатирів, котрі після довгих років лежання на печі вставали й демонстрували неабияку силу.

Зла мати не може бути джерелом піклування та їжі для дорослого сина; замість того, щоб годувати, вона прагне, щоб син годував її і прикидається хворою. Це типовий мотив: «хворою прикидається невірна сестра чи мати героя, відправляючи його на пошуки ліків» [82. с. 134]. Їжа, яку прагне здобути зла мати, – це *магічний засіб*, що дає силу та молодість; чарівна їжа також пов'язана з сексуальністю. Чоловік-змій, що підмовляє матір давати

синові складні завдання, ховається на ліжку між подушками, має на матір сексуальний вплив. Головний герой приносить ягоди зі змієвого саду, виходить із хати «та й дивиться скрізь двері з сіней, крізь плямку, а вона змія й питається (а змії був під подушками):

– Чи ці ягідки не завадять?

– Ні, каже.

От змії іззів дві, а ті вона поїла» [125, с. 287].

Підглядання героя за матір'ю і змієм – своєрідна репрезентація підліткового зацікавлення сексом. Можна говорити також про едипів комплекс, ревності та проекцію деструктивної поведінки. Зла мати розділяє ягоди зі змієм, своїм чоловіком, у той час як головного героя годує сестра Середя, котра є його потенційним партнером і також помічником-добротворцем, що допомагає виконувати завдання матері.

Настає момент, коли герой не може більше слухатися і злу матір, і сестру Середу. Під час третього випробування потрібно зробити вибір. І саме тоді, коли необхідно зібрати всі сили для остаточного відокремлення від злої матері, деструктивні потяги головного героя, бажання повернутися до інфантильного стану стають особливо сильними. Протагоніст добровільно погоджується на пропозицію матері: «Ох, як у мене, синку, був колись один син такий, що як сповила його в залізний цеп, він як нап'явся та й порвав, такий дужий був. А їй досадно було, що син вернувся живий, і змії направив її ще на інше, щоб згубити його. А син і каже:

– Ну, сповий й мене.

Вона взяла й сповила його. Він п'явсь-п'явсь, п'явсь-пявсь, не порвав та й каже:

– Е, мамо, не порву!

– Тепер-же тобі, сукин-сину, пропадять! – відказує вона.

Крикнула на змія; він виліз з-під подушок. Тоді удвох порубали сина» [125, с. 288].

Перед тим як сповити та порубати сина, мати годує його, тобто удається до випробуваного роками засобу контролю за допомогою їжі, апелює до деструктивних, регресивних потягів сина. Негайна загибель героя – наслідок інфантильної поведінки і бажання поновити симбіотичний зв'язок з матір'ю. Зі старими механізмами взаємодії потрібно покінчити раз і назавжди, сутнісні зміни метафорично пов'язані з символічною смертю і воскресінням: «у більшості випадків ініціація зрілості приводить до смерті, за якою слідує воскресіння» [146, с. 144]. Воскреслий герой усвідомлює небезпеку і готовий до цілковитої сепарації. *Життєдайна трапеза*, яку готує для героя сестра Середя, на протигагу до трапези з матір'ю, свідчить про становлення нової сильної особистості, зданої до конструктивних взаємин. Трапеза є маркером ставлення матері та сестри Середи до протагоніста: мати доручає сину здобути ягоди і свинку-золоту-щетинку, сподіваючись, що він не впорається із завданням і загине, а сестра допомагає здобути бажане; мати годує сина несправжньою їжею, а сестра годує чарівною їжею, що допомагає повернути силу:

«– Оце ті ягідки, що ти достав, на, поїж їх.

Він поїв.

– А що тепер, брате?

– Е, тепер і наволочку чого небудь підняв би.

От вона уп'ять ізжарила йому свинку-золоту-щетинку.

– Це та, братику, свинка, що ти доставав їм!

Він іззів; а вона:

– А що тепер, братику, є здоров'я?

– Тепер, каже він, якби стовп у небо та в землю, то й світ би повернув» [125, с. 289].

*Міфологему життєдайної трапези* реалізовано в образах чарівних ягід та свинки-золотої-щетинки. Трапеза виконує функцію *магічного засобу*, через вживання якого відбувається трансформація героя. Чарівні ягоди пов'язані з сексуальністю та життєствердною плодючістю. Свинка-золота-щетинка – це

своєрідна тотемна тварина, споживання якої дозволяє набути надзвичайних якостей. Через трапезу відбувається протистояння смерті – воскресіння, відновлення сили, утверджується особистісна та сексуальна зрілість. Про дорослішання героя свідчить його готовність відмовитися від регресивної харчової поведінки і приймати від сестри Середи життєдайну їжу.

У казках «Івасик-Телесик» та «Зла мати і сестра Середя» міфологеми харчової залежності, харчової регресії та поглинання злою матір'ю пов'язані безпосередньо з фемінними образами: матері, злої матері, змії. Постулювання міфологеми харчової регресії засобами вищого рівня абстракції приводить до появи деперсоналізованих міфологем.

Одним із найяскравіших образів, що втілює міфологему харчової регресії, є чарівний будинок. Чарівний будинок, у якому можна їсти й пити без усякої плати, подібний до пряничного будинку з казок Братів Грїмм. У казці «Про дівчину, що як кашляне, то золото падає, а як заплаче, то золото сиплеться» головна героїня, розлучена з чоловіком, вибудовує чарівний дім: «І вистроїла вона такий дом, щоб і їсти і пити можна було: щоб були всякі найдки, всякі напитки, і як хто прийде, щоб мав там їсти і пити без ніякої заплати; щоб пив і їв два і три дні без заплати» [125, с. 34]. Харчова регресія, що відбувається у просторі чарівного будинку, теж пов'язана з фемінністю. Однак слід зауважити, що поле харчових образів виявляє піддатливість до трансформації і дозволяє оповідачеві використати побутові деталі епохи. У тексті казки зустрічається велика кількість характерних для ХІХ ст. реалій. Насамперед, актуалізується урбаністична та мілітарна тематика: головна героїня буде будинок у місті, перші її гості – солдати та військові, перед в'їздом до будинку висить табличка з написом. Знаходять відображення також трансформація традиційного харчування, зокрема поява нових продуктів харчування. Головна героїня пропонує гостям випити чаю, напою, що з'явився в Україні зовсім недавно. Зрозуміло, що йдеться про деталі, які «до тексту казки вносить казкар під впливом законів побуту, місця і часу» [107, с. 63]. Оповідач несвідомо, опираючись на інтуїцію, вводить

до тексту побутові деталі, які не лише задовольняють вимоги часу, але й сприяють глибшому розкриттю ідеї казки. Поведінка гостей чарівного будинку пояснюється станом алкогольного сп'яніння, тобто оповідач добирає доступну йому аналогію несвідомого стану, регресії.

Чарівний будинок, зведений головною героїнею – це втілена фемінність, матеріалізований символ жіночого начала, максимально позбавлений індивідуального і наділений загальними, архетипними рисами. На думку Л. фон Франц, втілення архетипів у матеріальних абстрактних символах можна протиставити втіленню архетипів в образі конкретного героя, при цьому «матеріальний абстрактний символ Самості сприяє об'єктивації переживань і досягненню відчуження» [137, с. 15]. Міфологема харчової регресії та загроза з боку матері-людоджерки втілюються в образі чарівного будинку, що забезпечує відсторонення, об'єктивність і допомагає продемонструвати сутність небезпеки. У топосі чарівного будинку чоловіки зазнають очевидної деградації; цей процес супроводжується пов'язаним із їжею задоволенням. Їжа та пиття вводять чоловіків у стан своєрідного трансу: час не має значення, вони не усвідомлюють, де вони і що роблять. Гості чарівного будинку піддаються спокусі харчової регресії. Це процес, протилежний процесу розвитку та самоактуалізації: солдати забувають про «ученіє» і про те, куди вони збиралися йти: «Їдять вони та пють, та загулялись так, що й штани поскидали: забули і про ученія, і про те, куди їм треба було йти» [125, с. 33]. Забуття, потьмарення розуму і несвідомий стан свідчать про повернення до попередніх щаблів розвитку: бути без штанів прийнятно тільки для малої дитини, а не для дорослого чоловіка. ***Міфологеми харчової регресії, харчової залежності і загрози поглинання*** втілюються в конкретному матеріальному образі чарівного будинку, що допомагає відсторонитися від специфіки родинних взаємин, досягти високого рівня абстракції та об'єктивації і розкрити сутнісні якості міфологеми.

Поглинання злою матір'ю, харчова залежність та харчова регресія становлять загрозу для протагоністів різного віку: для маленьких дітей, які

можуть щасливо жити лише з батьками («Івасик-Телесик»); підлітків, котрі проектують внутрішній потяг до деградації на батьків і мусять шукати партнера та будувати стосунки з ним («Зла мати і сестра Середа») та дорослих («Про дівчину, що як кашляне, то золото пада, а як заплаче, то золото сиплеться»). У казках, що розповідають про становлення протагоністів старшого віку, акцент зміщується з проблеми залежності від матері до залежності від жінки взагалі. Подолання харчової залежності та потягу до харчової регресії пов'язане з проблемою сепарації та формування нових патернів поведінки. Особистісне становлення вимагає постійної боротьби за відокремлення і самостійність. Контроль, якого протагоніст мусить позбутися, відбувається через трапезу: мати годує Телесика, Змія бажає поглинути його, Зміючка-Оленка хоче вкинути його у піч; Зла мати, замість того, щоб годувати сина, вимагає для себе чарівної їжі, сестра Середа годує і повертає силу. Семіосфера трапези розкриває проблематику стосунків контролю і залежності через міфологему поглинання матір'ю-людоджеркою, міфологеми харчової залежності та харчової регресії.

### **3.2. Міфологема чарівного зачаття. Міфологема побратимства**

Поле міфологем трапези з позитивною конотацією і життєствердним значенням реалізує ідею росту та розвитку через вживання їжі і відображає зв'язок між сферою трапези та сферою плодючості у народній свідомості. У щоденних настановленнях та заборонах правила щодо вживання чи невживання їжі корелюють із регулюванням сексуальної поведінки: під час посту, в період утримання від скоромної їжі, сексуальні стосунки було заборонено. Разом із тим попри заборону на статеві стосунки під час посту існувало уявлення, що період, у який зачата і народжена дитина, впливає на її характер. Вважалося, що діти, зачаті в м'ясопуст, і народяться у м'ясопуст, а зачаті в піст – народяться у піст; відповідно дітей називали м'ясницькі та постові. Існувало також уявлення, що діти, народжені

у перехідний період – заговини та розговини – будуть «ласі» [А. XII, арк. 43]. Таким чином зіставлення харчової і сексуальної поведінки показує, що вони взаємопов'язані й корелюють між собою.

У чарівній казці поширеним є міфологема *чарівного зачаття*, тобто запліднення і народження, безпосередньо пов'язаного з уживанням певної їжі. Пояснити поширений мотив зачаття через проковтування їжі можна мінімальною обізнаністю носіїв фольклору з репродуктивними функціями організму. Як слушно зауважує Б. Малиновський, «незнання щодо запліднення – це проблема, яка лежить не в області психології віри, а в області психології знання, заснованого на спостереженні» [80, с. 115]. Оскільки наслідком статевого акту не завжди є народження дитини, а роль матері є очевидною поруч із менш очевидною роллю батька, то, можливо, могли зберігатися певні архаїчні світоглядні уявлення, пов'язані з різними варіантами «альтернативного» зачаття, зокрема зачаття через вживання їжі. Також, цілком можливо, що мотив непорочного зачаття – художній засіб, що дозволяє підкреслити фантастичний характер подальшої розповіді. Настановлення на зображення нереального, далекого від законів буденного життя, є важливою ознакою чарівної казки, і з точки зору поетики неважливо, наскільки повною є реальна обізнаність носіїв фольклору з фізіологією зачаття. Також можливо, що чарівне зачаття – це так звана «фантастика, знижена до ступеня віри у неї як у можливу реальність» [107, с. 21]. Мотив непорочного зачаття досить поширений, це одна з важливих умов народження героя з незвичайними якостями. Наприклад, у казці «Покотигорошко» мати героя «набрала води та й іде – коли горошина котиться по дорозі та й вскочила у відро, а вона і не побачила. Прийшла додому, виливає воду – коли дивиться: горошина у відрі. Вона узяла та й з'їла, і од тієї горошини уродився син. Дали йому ім'я Покотигорошко» [44, с. 20].

Гороху притаманна «...семантика плодючості, урожайності, багатства...» [99, с. 523], що забезпечує реалізацію мотиву чарівного зачаття засобами рослинного коду. Мотив споживання їжі тваринного походження

давніший, ніж мотив проковтування горошини (рослинний код). Архаїчний тваринний код реалізується, зокрема, в мотиві вживання риби: «...якби привезли шовку і виплели з шовку невід, і поїхали до моря і вловили золотоперу щуку, привезли до цариці і дали їй з'їсти, у неї б діти були» [44, с. 137]. За умови непорочного зачаття чарівна їжа, що приводить до народження дитини, сприймається як життєдайна, запліднююча, і, відповідно, формується зв'язок між народженими внаслідок уживання однієї й тієї ж чарівної їжі: «Йшла баба з церкви, несла в хусточці яблучка. Почала бариня питатись у баби, а баба каже: «нате, бариня, вам це яблучко з'їсте його і буде у вас дитина. З'їжте тіки все, не бросайте нічого» [А. XX, арк. 257]. Але бариня викидає качанчик від яблука, і його з'їдає кобила. Наслідки споживання запліднюючої життєдайної їжі проявляються дуже швидко: «Ноччу бариня привела молодця, а кобила привела жеребця». Чарівний кінь і народжений баринею хлопчик Іван Іванович, купецький син, зберігають зв'язок на все життя. Кінь здатен розуміти наміри злої матері, котра хоче позбутися сина і попереджає Івана про небезпеку.

Зв'язок між Іваном та конем заснований на магичній силі життєдайної запліднюючої трапези. Найчастіше спорідненість, що ґрунтується на годуванні, називають молочним зв'язком, Іван і його кінь є молочними побратимами. *Міфологема молочного побратимства* реалізується через різноманітні взаємини між героями. Іван доглядає за конем і годує його. Ставлення коня до їжі *маркує ситуацію*, що несе загрозу: «...кінь його по коліно в землю увійшов. Він і пита коня: «Коню, мій милий, коню мій любий, чого ти не їси й не п'єш, чого ти в сиру землю йдеш; на кого ти потулу чуєш, чи на себе чи на мене?» [А. XX, арк. 258]. Щоб звести Івана зі світу, мати готує отруйний пиріжок. Через зображення отруйної, непридатної для вживання їжі реалізується міфологема харчової залежності від матері та небезпека цієї залежності для ініціанта. Спроби матері позбутися сина виявляються невдалими, адже Іван отримує допомогу від свого молочного побратима, коня. Щоб знищити Івана, матері потрібно спочатку позбутися

коня. Кінь попереджає Івана про нову небезпеку: «мати хоче мене зарізати, вона зробилась хвора, вона здорова як ти, вона хоче у мене серце зварить, та ззісти, а вона його не їстиме тільки так. Буде просить тебе, щоб ти мене зарівав...» [А. XX, арк. 258]. Міфологема поглинання злою матір'ю реалізується через мотив знищення чарівного помічника. Третє завдання передбачає здійснення сутнісного вибору. Щоб виконати волю злої матері герої має знищити свого коня. Порятунком коня можливий лише через здобуття незалежності від матері. Вибір, який робить Іван, доводить, що молочне побратимство, сутнісна спорідненість є сильнішими, ніж формальні родинні зв'язки з матір'ю.

Перевагу молочної спорідненості, *молочного побратимства* над формальними родинними зв'язками можна прослідкувати в казці «Змій». Сестра Ганна разом зі своїм коханцем Змієм хоче звести зі світу брата Івана. Ганна прикидається хворою і дає братові завдання: здобути спочатку лисяче молоко, а потім вовче, ведмеже та лев'яче молоко. М. Мелетинський розглядає конфлікт, що виникає між Ганною та братом, у руслі опозиції свій/чужий; на його думку, конфлікт свого та чужого може бути викликаний зміною ролі персонажів, якщо нібито свій виступає у ролі чужого, що можна сказати про мачуху, «про матір-людоджерку або про зрадливу сестру, яка намагається знищити брата, посилаючи його на пошуки звіриного молока» [82, с. 50]. У цьому випадку «...чужий у родовому або соціальному сенсі може одночасно сприйматися як злий» [82, с. 51]. Отже, сестра Ганна – чужа і зла для Івана, у той час як рідними є його *молочні побратими*: лис, вовк, ведмідь та лев. Через здобуття чарівного молока та вигодовування диких звірів формується нова ідентичність Івана і поступово відбувається його сепарація від сестри. Іван, вирощуючи, годуючи помічників, проходить шлях становлення, виховує у собі кмітливість, силу та мужність, які будуть необхідні у подальших важких випробуваннях. Молоко, яке дістає брат для нібито хворої сестри, насправді їй не потрібне і не може її жити. У складних випробуваннях протагоніст загартовується, плаче, «вигодовує» найкращі

риси характеру. Процес росту виражений через градацію: поступово зростає потенційна загроза від диких звірів, адже кожний наступний звір більший і небезпечніший за попереднього: вовк небезпечніший за лиса, а лев і ведмідь – за вовка. У цьому випадку варто погодитися з твердженням, що «помічник може розглядатися як персоніфікована здатність героя» [102, с. 253]. Паралельно з комунікацією з дикими звірами відбувається формування нових якостей дорослого, незалежного Івана. Як стверджує Л. Дунаєвська, аналізуючи специфіку народних казок, «ідеї у них подібні – усі вони прославляють мудрих, працьовитих, кмітливих, хоробрих, добрих персонажів» [44, с. 6]. У контексті харчової сім'ї цікавим є процес формування позитивних якостей протагоніста як аналогія з процесом вигодовування молоком. Сам процес вигодовування чітко окреслюється у казці: «...а лисиччука запер під лавку, їсти дав йому» [44, с. 176] тощо. Молоко і процес вигодування наділені позитивною конотацією і є метафорою становлення та особистісного росту. Молоко диких тварин насправді не використовується людьми у харчуванні, зрозуміло, що молоко виконує функцію *чарівного засобу*. Іван, виконуючи завдання сестри, здобуває молоко лисиці, вовчиці, ведмедиці, левиці та отримує чотирьох чарівних помічників, їхніх синів. Таким чином, через метафоричне осмислення значення материнського молока як продукту харчування, на якому базується біологічна спорідненість, формується міфологема *молочного побратимства*.

Останнє завдання Івана – «щоб він пішов дістав млинця, що на морі десь сам і мелеться, сам і міситься, сам і печеться, сам і викидається» [44, с. 178]. Щоб дістати чарівний млинець, потрібно зайти до машини, «...що сама меле, сама місить, сама пече й викидає той млинець» [44, с. 178]. Протагоніст мусить стати носієм особливого таємного знання, пов'язаного з актом творення, і разом із тим бути готовим протистояти небезпекам у процесі ініціації. Коли Іван приходить до моря, то бачить, що «серед моря стоїть здоровенний млин, а крила в ньому так швидко крутяться, що аж в очах мигтять» [44, с. 179]. Млин – складний і небезпечний механізм, роботу якого

в народних уявленнях пов'язували з участю нечистої сили, зокрема вважалося, що у млині живуть чорти. Млинець, чарівна страва, яку повинен дістати Іван, печеться за участі невидимої злої сили. Загроза для протагоніста – залишитися за дванадцятьма дверима і опинитися в пастці. Вірні помічники Івана, хорти, не встигають втекти з млина і їм доводиться прогризати двері, щоб вибратися на волю. Сюжет казки наближається до кульмінації, і якщо на початкових етапах образи трапези були пов'язані з інфантильними стадіями розвитку, що репрезентовані вигодовуванням молоком, то у завершальній фазі сюжету мова йде про прогризання, що свідчить про перехід особистості на якісно новий рівень. Якщо на перших етапах розвитку людину потрібно плекати, вигодовувати, вирощувати риси характеру, притаманні борцеві, то поступово рівень самостійності й активності зростає, людина починає сама боротися, «вгризатися» і виявляється здатною протистояти загрозі.

Позитивна конотація трапези в українському фольклорі формує *міфологеми непорочного зачаття та молочного побратимства*. Уявлення про можливість зачаття від вживання особливої їжі пов'язані з віруваннями у здатність їжі бути магічним засобом та ґрунтуються на недостатній обізнаності носіїв фольклору з фізіологією зачаття, а також зумовлені специфікою поезики чарівної казки. Молочне побратимство – це зв'язок, заснований на спільному вживанні їжі, яка стимулює ріст, розвиток і становлення, реалізується у казках, що розповідають про спорідненість протагоністів, народжених унаслідок непорочного зачаття, та чарівних помічників, вигодованих головним героєм. При цьому звірине молоко – це особлива чарівна їжа, що апелює до архаїчних уявлень про силу, притаманну тотемній тварині та спорідненим із тотемом членам клану. Звірине молоко і втілює ідею нерозривного психофізичного зв'язку, значно сильнішого за формальні сімейні зв'язки. Контраст між істинною спорідненістю молочних братів та формальною спорідненістю кривих родичів – матері і сина, брата

і сестри – реалізує функціональне значення трапези як маркера належності до соціальної групи та способу формування ідентичності.

### **3.3. Мотивна парадигма лімінальної трапези та жертвовної трапези**

Молоко також може бути маркером перехідного стану і нового народження, переходу, що реалізується у міфологемі *лімінальної трапези*. «У давніх містеріях молоку належала важлива роль у якості їжі для нібито заново народженого, посвяченого... Молоко і мед слугували їжею для заново народженої через обряд хрещення людини у перші століття християнства. Апостол Павло називає новонавернених християн дітьми, які п'ють молоко нового вчення. Молоко – знак початку божественного відродження Бога в людині» [137, с. 38]. З одного боку, молоко пов'язане з життям, це чарівна їжа, що дає силу і молодість, з іншого боку, простежується зв'язок з ініціальною смертю. У казці «Про трьох братів і пшеницю, що двічі на рік родила» останнє випробування протагоніста – напитися гарячого молока від корів золотоволосої дівчини: «треба здоїти корови, напарити молока і дати гарячого напитися хлопцеві» [44, с. 364]. Хлопцеві вдається виконати завдання лише за допомогою чарівного помічника: тричі оббігає навколо казана і дмухає на нього, тоді молоко можна пити. Напившись молока, хлопець отримує силу, стає ще дужчим, як був. Чарівна трапеза дає силу, але разом із тим пов'язана з небезпекою: хлопцеві молоко допомагає перейти на новий етап життя, стати дорослим, одружитися, тоді як цар, випивши молока, падає за мертво. Міфологема лімінальної трапези реалізується у зв'язку з опозиціями життя/смерть, молодість/старість, перехід до нового життєвого етапу/смерть.

Власне вживання молока чи іншої лімінальної страви є не обов'язковим для реалізації міфологеми лімінальної трапези. Яскравий приклад – мотив «переварювання» героя у казані з молоком, що апелює до здатності їжі трансформувати протагоніста і відкриває нові семантичні горизонти, пов'язані

з переварюванням як трансформацією і зміною ключових характеристик. Усі без винятку міфологеми трапези мають дуальну природу, пов'язані з конструктивним та деструктивним началом. Якщо звернутися до психоаналітичного доробку, то мова йде про взаємодію Еросу і Танатосу: «будь-які психічні досягнення, а не тільки невротичні симптоми, є компромісами і репрезентують взаємодію Еросу і Танатосу, вони обслуговують потреби лібідо і задовольняють вимоги інстинкту смерті, а також прагнуть зберегти Его від впливу обох інстинктів тією мірою, до якої ті не представляють для нього небезпеки» [58, с. 211]. Концепт переварювання у казані з киплячим молоком у цьому сенсі – один із найсконденсованіших. «Важливою є символіка власне молока, як їжі немовляти, особи, що нібито ще перебуває у стані переходу (немовля – не зовсім людина у сенсі культурному), та власне процес перебування в казані, що символізує трансформацію і народження в іншій якості. Як зазначає Л. фон Франц, миття в молоці у чарівних казках має на меті очищення від демонічних елементів та від зв'язку зі смертю [137, с. 89]. У казці «Премудра Іяна» єдиний спосіб позбавити дії злих чарів премудру Іяну – кинути її у казан з пареним молоком. «Доки не переварюся, буду гадюкою», – каже Іяна [44, с. 270]. Трансформація через переварювання у казані з молоком теж пов'язана зі страхом та небезпекою: «Закрив Лесь очі, кинув жінку в гаряче молоко і в котел глянути боїться. А за пару хвилин стояла премудра Іяна коло Леся, та ще краща, як була» [44, с. 270]. Переварювання у казані з киплячим молоком символізує прагнення до трансформації та безпеку, яку несе з собою переродження, необхідність позбавитися зв'язку зі злом та смертю, страху смерті.

Мотив трансформації через молоко є лише одним із можливих варіантів переродження ініціанта. Перехід до нової суспільної страти і набуття нових якостей реалізується у міфологемі *лімінальної трапези*. Долучення до трапези нового типу свідчить про здобуття ініціантом нового статусу в родинній та суспільній ієрархії. На прикладі казки «Жив собі чоловік і

жінка...» порівняємо два типи трапези: у батьківському домі та в лісі, у домі розбійників. Батько під впливом злої мачухи вирішує відвести дітей до лісу. Першого разу дітям вдається знайти дорогу додому, другого разу вони потрапляють у дім розбійників. Трапеза у батьківському домі та в домі розбійників суттєво відрізняється, пов'язана з репрезентацією опозицій свій/чужий, залежність/самостійність і з маркуванням соціальної ієрархії та колективної ідентичності. У батьківській родині дітям належить частка, яку виділяють батьки: старші члени родини контролюють ресурси засобами трапези. За сюжетом причина конфлікту між батьками і дітьми – нестача ресурсів, хоча, коли діти знаходять дорогу додому, спрацьовує парадоксальна сюжетна логіка і виявляється, що їжі у батьківському домі достатньо для всіх: «А мама тату каже: «– От ми не доїдимо два пироги – у мищині лишиласі». А тато каже: – Як би діти були б, то їзїли б». А діти кажут: «То дайте ми доїмо». Тато каже до мами: «Вон бач, діти прийшли» [А. VI, арк. 50]. Батьки здатні виконувати свою функцію і годувати дітей, адже ресурсів достатньо, проте вони не хочуть цього робити. Згідно з сюжетом, загроза для дітей походить від мачухи, злої матері, котра відмовляється ділитися їжею з дітьми. Також це проекція небажання дітей сепаруватися і йти шляхом особистісного становлення, проекція деструктивних потягів дітей; мати, яка прагне сприяти дорослішанню дітей, виконує щодо них роль злої мачухи.

На противагу батьківському дому, де панує контроль і залежність, для будинку ініціантів характерні взаємини спільності та розподілу ресурсів. Кожен ініціант повинен здобути право належати до спільноти і отримувати рівну частку: «Прийшли діти в цей дом, а там стоїть стіл, а коло столу стояло дванацять шабелі і дванацять луків. А на столі стояло дванадцять мищинок варення і дванацять шклянок пива» [А. VI, арк. 50]. По суті, дім розбійників – це братство, у якому відбувається ініціація, пов'язана з умінням користуватися зброєю та правом долучитися до особливої трапези. У казці йдеться про споживання пива і варення – страв, які насправді погано поєднуються. Оповідач обирає доступні йому приклади незвичайної,

небуденної трапези, пов'язаної з ініціацією героя. Життєдайна трапеза трансформує героя і дає йому силу, щоб перемогти розбійників: «Хотів хлопець попробувати шашку піднести, то не годен; хотів стрілити з лука, – то не годен стрілити. То він взяв, покушав вина, потемечки варення, тоді взяв вийняв шашку і порубав всіх розбійників, а самі вони у цій хаті zostалися жити» [А. VI, арк. 50]. Таким чином, *лімінальна трапеза* виявляється пов'язаною з маркуванням переходу до іншої соціальної страти, набуття протагоністом нових якостей і нового статусу.

Міфологема *лімінальної трапези* також реалізується у зв'язку з локальним переміщенням протагоніста і випробуваннями у потойбічному світі. На відміну від фінальних етапів чарівної казки, пов'язаних із трансформацією та успішним проходженням ініціації, частування героя у потойбіччі є, як правило, маркером початку ініціації. Насамперед, така трапеза дозволяє підкреслити відмінність потойбіччя від світу людей: «От як повів його Ох, та повів аж на той світ, під землю, та привів до зеленої хатки, очеретом обтиканої. А в тій хатці усе зелене: і стіни зелені, і лавки зелені, і Охова жінка зелена і діти, сказано – все, все...А за наймичок у Оха мавки – такі зелені, як рута!..

– Ну, сідай же, – каже Ох, – наймитку, та поїси трохи!

Мавки подають йому страву – і страва зелена; він попоїв» [44, с. 94]. Зелена трапеза у царстві Оха – деталь, яка органічно вписується у загальну характеристику зеленого царства і підкреслює його відмінність від світу людей. В іншій казці особливе частування готують для витязя Миколи його сестри, які одружені зі зміями: «...галушки з олова та юшку з міді», «срібні галушки», «золоті галушки та юшку із срібною бараболею» [44, с. 469]. Загалом йдеться про традиційні українські страви і способи вживання їжі, однак їжа приготовлена з незвичайних продуктів: олова, срібла, золота.

Долучення протагоніста до трапези у потойбіччі – це, насамперед, демонстрація присутності та готовності до випробувань і боротьби: «Він став йти і бачить стоїть хатка, він туди зайшов і бачить на столі стоїть вечеря, а

в хаті нікого неме, він взяв трохи зйів і вліс собі під лижко» [А. VI, арк. 110]. [...]. Донька відьми, для якої була призначена вечеря, здогадується, що хтось куштував страву до неї, тобто, споживаючи страву, герой повідомляє про свою присутність. Розбійники також здогадуються про присутність у їхньому домі чужого: «А в цім дому жили п'ять розбійників. Вона ввійшла в хату – дивиці – є в п'єцу гобід. Вона витягла, наїласі і сховаласі у пірра. Прийшли розбійники – дивляці не мою ніц у п'єцові» [А. VI, арк. 112]. До того ж, трапеза – один з ефективних способів налагодити контакт з представниками іншого світу. Ритуальна трапеза – засіб комунікації з душами предків; у чарівній казці протагоніст може розпочати спілкування з представником іншого світу тільки після того, як налагодить зв'язок: «Зайшов він туди, а там сидить старая старуха і пита його: «Чого ти сюда зайшов?» – О, каже, бабушка, напій, накорми, а тоді й питай. Вийняла з печи кушан молока, дала йому шматок хліба. А тоді питать, а він так і одівча» [А. XIX, арк. 257]. На думку В. Проппа, протагоніст, котрий куштує їжу на тому світі, виявляє мужність. Як стверджує дослідник, герой, що прийняв запропоновану Ягою трапезу, гідно витримав випробування, і, споживши їжу, «...назавжди долучив себе до сонму потойбічних істот» [102, с. 171]. Проте, оскільки протагоніст чарівної казки перебуває у постійній динаміці, зокрема, він може переміщатися між світами, проходити випробування і зазнавати трансформації, навряд чи доцільно говорити про перманентне долучення до іншого світу, швидше за все, це можливість розпочати комунікацію з представниками іншого світу. Аналогією до ситуацій, змодельованих у казках, є ритуальна комунікація з предками, що також реалізується засобами трапези (вважається що мертві долучаються до трапези живих). Споживання їжі у потойбіччі – це *лімінальна трапеза*, що пов'язана з переходом до нового стану, а також постулювання всеохопної єдності, єдності живих і мертвих.

Особливим типом ініціальної трапези, що забезпечує перехід протагоніста до потойбіччя, є *жертвна трапеза*. Ініціація вимагає

від протагоніста готовності до пожертви, що на функціональному рівні пов'язано зі значенням трапези як дару та відкупу. Архаїчні мотиви жертвовної трапези, пов'язаної з культом тотемної тварини, репрезентовано в казці «Орли»: «От вони взяли дві овечки спекли їх на вогні й нагодували його добре, обклали його м'ясом шкурой позав'язували, і сказали, як подийдеш до ворот то скажеш Бог помоч то вони тобі розкриються. От іде він зобачив ворота підійшов під них і сказав, Бог помоч, ворота розкрилися, собаки на нього вискочіли, шкуру розірвали м'ясо розсипалося вони його почали їсти, а він утік в хату» [А. XIX, арк. 257]. Герой, котрий зустрічає пастухів, дізнається від них, що необхідно принести жертву, щоб потрапити у потойбіччя. Жертвовною їжею є м'ясо, але, окрім використання конкретних складників трапези, ініціант також мусить опанувати техніку принесення жертви та знати відповідні вербальні формули. Міфологема жертвовної трапези розкривається як плата за перехід до іншого світу. Герой уподібнюється до тотемного звіра, якого приносять у жертву, та до покійника, котрого ховають, загорнувши в шкіру, супроводжуючи поховання багатими жертвопринесеннями, що на концептуальному рівні пов'язано з ініціальною смертю героя.

Комплексні архаїчні вірування у силу тотемного звіра передбачають, з одного боку, пошановування та обожнення тотему, а з іншого боку, вимагають принесення тотемного звіра в жертву під час ритуальної трапези. Ритуальна трапеза, що передбачає споживання тотему – це життєдайна трапеза, яка через споживання їжі наділяє учасників надзвичайними характеристиками, передає їм силу тотему, до якого вони долучаються, поглинаючи його плоть. Існує також зворотний зв'язок: здатність тієї чи іншої їжі давати силу осмислюється як життєдайна сила божества: «З етнології нам відомо, що у всіх примітивних цивілізаціях рослини і тварини, які служать головною їжею племені, є божественними. Їх вважають священними. Для племені ескімосів богом є олень карібубу, для фермерів – пшеничне зерно і т. п.» [137, с. 104].

Оскільки тваринний код і споживання м'яса є архаїчнішими за рослинний код та хліборобство, то жертвна трапеза у чарівних казках насамперед пов'язана зі споживанням м'яса тотемного звіра. У казці «Іван Іванович, руський царевич, його сестра і змії» у жертву мусить бути принесений чарівний бичок, що врятував брата і сестру від змія: «Я вже, каже бичок, не хочу жити на світі; заріжте мене, м'ясо поїжте, а костки в стріху заткніть... таки-зарізали його, м'ясо зіли, а костки застромили в стріху, як казав бичок, і живуть собі обоє в тій хаті». У хаті, в якій залишаються жити брат і сестра, «всього і їсти, і пити, чого тільки душа забажає, те й їж, – так на столі і стоїть». Брата і сестра ніби опиняються у лоні тотемного звіра: вони перебувають у хатці з плоті й кісток, яка живить їх, дає безпеку і все необхідне для життя. Перебування у лоні тотемного звіра свідчить про кровну спорідненість із тотемом. Спільне споживання м'яса тотемного звіра створює єдність, сильнішу за формальні родинні зв'язки: брат і сестра не хочуть повертатися до батька, а хочуть жити у хаті бичка.

У казці «Про гоніння мачухи» жертвною тотемною твариною є корівка, яка каже: «Слухай де, дівко! Як будуть мене різати, так ти просися кишечки мити. Як будеш мити, то там знайдеш двоє яблучок... Коли ж виросла яблунька: на ній срібненьке яблучко, золотеньке яблучко, а під яблунькою – криничка» [44, с. 57]. В обох випадках протагоністи нібито не бажають смерті тотемного звіра, хоча на концептуальному рівні вони можуть здобути силу тотему лише через жертвоприношення і долучення до ритуальної трапези. За сюжетом чарівної казки протагоністи отримують допомогу після смерті тотему так само, як і за його життя. На зміну чарівному бичку брат і сестра здобувають двох чарівних помічників, двох собак: «Прошло уже і з півгода, або й більш, – із косток бичка виріс Чуйко і Буйко, да такі здорові да гладкі собаки, що страшно на їх і глянуть, а приступить нехто з роду, з віку не приступить до їх: такі страшні». Після відродження тотемного звіра у новій подобі відбувається трансформація сили тотему та змінюються його властивості: пси, на відміну від бичка, не наділені магічними здатностями,

проте вони сильні, вселяють страх і підкоряються своїм господарям. Здобуття сили тотему дає протагоністам силу для подальших випробувань. На зміну зарізаний корівці виростає чарівна яблунька, що символізує характерну для жіночої ініціації ідею кохання та плодючості. Відродження корівки описується з використанням новішого, рослинного коду, рослинний тотем теж допомагає героїні. Долучення до тотемної трапези дозволяє протагоністам здобути нові якості, необхідні для успішного завершення ініціації.

Небезпека і потенціал для росту – визначальні характеристики *лімінальної трапези* як частини ініціації. Як слушно зауважував М. Еліаде, зміст казки «...полягає у переході через символічну смерть і відродження від незнання і незрілості до духовного змужніння» [146, с. 185]. Перехід до потойбіччя, що є початком становлення героя, часто відбуватися за допомогою чарівного помічника – птаха. «Птахи виділяються в особливу групу або клас на основі двох диференційних ознак – локусу (небо, повітря) і модусу руху («літати»)» [36, с. 527]. Орел – найбільший серед птахів – у чарівній казці є медіатором між людським світом та потойбіччям. В. Пропп підкреслює: «Функція птаха завжди лише одна – він переносить героя в інше царство» [102, с. 215]. Важливо звернути увагу на те, що птах може перенести протагоніста *на той світ* або *з того світу*. Птаха потрібно годувати перед тим, як він перенесе протагоніста, або безпосередньо під час польоту. Їжа, яку споживає птах, – м'ясо та вода, тобто, це та їжа, якою справді харчуються грифи та орли. Проте в чарівній казці на певному етапі польоту протагоністові завжди доводиться жертвувати. Особливо популярним є мотив годування птаха власною плоттю, що втілює міфологему *жертвовної трапези*.

У трапезі, що пов'язана з жертвою та переходом протагоніста до іншого світу, актуалізується ідея самопожертви: «Майже в усіх міфологічних оповідях, в яких мова йде про їжу, остання демонструє моральний статус героя – готовий він віддавати чи накопичувати, що у межах парадоксальності етичного законодавства вказує і на саме відношення героя, і на ті результати, які чекають на нього у ході розгортання сюжету» [109, с. 101]. Вигодовування

птаха у чарівній казці може бути двох типів: птаха годують протягом певного часу (три роки), щоб він досяг сили, або ж годують під час польоту з метою підтримання сил. З точки зору структури казки, перший тип годування відповідає початковим етапам розвитку сюжету. Наприклад, стрілець із казки «Яйце-райце» годує орла, поки в нього відростуть втрачені крила. Для вигодовування птаха протагоністу доводиться пожертвувати всю худобу: за перший рік орел з'їдає одну корову, за другий – ще одну, в чоловіка залишається лише один бугай, якого орел з'їдає за третій рік. Другий тип годування репрезентує повернення героя з того світу, й у структурі казки відповідає фінальній стадії ініціації: «Взяли вони шість кадовбів м'яса та шість кадовбів води, сів Котигорошко на грифа, – полетіли. Летять та й летять. Як поверне гриф голову направо, то Котигорошко йому вкине в рот шматок м'яса, а як наліво – дасть йому трохи води. Довго так летіли, – от-от уже долітають до цього світу. Коли гриф повертає голову направо, а в кадовбах і шматочка м'яса нема. Тоді Котигорошко відрізав у себе литку та й кинув грифові в рот» [44, с. 80]. У казці «Наречена русалка» після того, як герой зробив кілька невдалих спроб повернутися з того світу, виявляється, що єдиний шлях – шукати допомоги у грифа: «Сів хлопець на грифа і почав летіти з ями. Поверне гриф голову направо – хлопець відріже йому шматок м'яса, наліво – дасть горня води. Уже було недалеко од верхнього світу, а м'ясо скінчилося.

Повернув гриф голову і просить:

– Давай їсти, бо не долечу!

А що робити? Хлопець швидко відрізав шмат м'яса зі своєї литки й поклав грифові у рот» [44, с. 240]. У першому випадку заради годування птаха чоловікові доводиться пожертвувати все своє майно, у другому – звичайної їжі виявляється недостатньо і наприкінці протагоністу доводиться згодувати птахові шматок власної плоті.

Аналогією до першого типу годування може бути годування дитини до того часу, коли вона досягне певного ступеня зрілості (дитина зможе

відокремитися від матері, перестане живитися молоком, подорослішавши, сама зароблятиме на хліб і не потребуватиме допомоги батьків). Другий тип – годування з метою підтримання сили птаха, подібне до регулярного харчування дорослої людини, яке підтримує її сили. Якщо екстраполювати цю просту аналогією на процес психологічного становлення, то вигодовування протягом трьох років можна порівняти зі становленням, що передує ініціації, а годування орла під час польоту – з підтриманням сил, яке може відбуватися лише в динамічному процесі духовного росту. Пожертва власної плоті, тілесного, матеріального заради нематеріального, втілює ідею психологічної зрілості. Це саме той випадок, коли «реальний сенс казок лежить у найвищих сферах життєвого узагальнення, вивищеного над конкретністю сцен і положень, які демонструються» [5, с. 365]. Цікаво, що складні абстрактні ідеї самопожертви і духовного розвитку, яким притаманний високий ступінь узагальнення та абстракції, втілюються у семіосфері трапези і спираються на знайому кожному фізіологію: легко можна уявити біль від порізу, зрозумілим є небажання відрізати від себе шматок плоті. Досягнення психологічної цілісності теж втілюється через соматичну аналогію, відригивання або випльовування птахом литки – акт, що повністю спирається на фізіологію вживання їжі: «Тоді гриф виригнув литку, полетів і приніс цілющої води; як притулили литку та покропили тією водою, – вона й приросла» [44, с. 81]. Відновлення цілісності тіла героя є метафорою актуалізації та завершення процесу становлення. Таке відновлення в структурі чарівної казки відбувається на заключному етапі, розвиток сюжету веде до одруження головного героя і традиційного щасливого кінця, у той час як на рівні концептуальному відкривається доступ до нового модусу буття.

*Міфологеми лімінальної трапези та жертвовної трапези* є дуальними – пов'язаними з життєдайною оновлюючою здатністю трапези давати силу та молодість і, разом з тим, із загрозою, притаманною переходу до нового стану. Лімінальна трапеза – це трапеза, що допомагає рости, але також містить у собі

загрозу регресії, котра прирівнюється до смерті. Початкові та фінальні стадії ініціації представлено через специфічні форми трапези, яка свідчить про зміну статусу ініціанта. Специфіка жертвовної трапези полягає у зв'язку з архаїчними тотемними уявленнями, що допомагають втілити ідею ініціальної смерті та відродження у новій якості.

### **3.4. Семіосфера трапези у жіночій ініціації.**

#### **Мотив життєдайної трапези**

У той час, як чоловіча ініціація пов'язана із загрозою харчової регресії, небезпекою бути поглинутим та іншими загрозами з боку злої матері, жіноча ініціація має іншу специфіку. Як переконливо доводять дослідники традиційної культури, зокрема, О. Кісь, «материнство було осердям, неодмінним елементом існуючого в традиційному українському суспільстві стереотипу фемінінності, що фактично цілковито визначав безумовну спрямованість особистості жінки на виконання репродуктивної функції і соціальної ролі матері» [55, с. 168]. Для героїні чарівної казки дорослість передбачає потенційне материнство і найбільша небезпека – самій перетворитися на злу матір. Зла мати є антиподом до матері, що народжує, це всепоглинаюча зла мати, мати-людоджерка. Дорослішання та боротьба з деструктивними потягами і загрозами з боку матері-людоджерки реалізується через проходження випробувань і виконання завдань, спрямованих на утвердження фемінінності та дотримання табу. При цьому трапеза може мати позитивні та негативні конотації. Загроза для героїні з боку злої матері може полягати у примушуванні до порушення харчового табу, участі у забороненій трапезі: «...долучившись до їжі, призначеної для мерців, той, хто прийшов, остаточно долучається до світу померлих. Звідси заборона доторкатися до цієї їжі для живих» [102, с. 160]. Маруся, героїня казки «Про Марусю козацьку дочку», отримує завдання від злої свекрухи (матері-людоджерки): відвідати

тітку і взяти у неї мертву руку. Тітка припрошує Марусю пригоститися, а дівчина намагається уникнути частування:

«Сідай же, дочко, та пополуднуєш.

Узяла, порізала мертву руку, та й припрошує:

Їж, каже, дочко!

Подивилася Маруся, подивилася, та й дума: Де його діти, ту закуску!».

Для Марусі трапеза у потойбіччі є табуваною, бо це трапеза, що має конотації канібалізму і смертоносної загрози. Частування у потойбічному світі пов'язане із загрозою пізнання зла, темної сторони культу предків. На думку Л. фон Франц, котра коментує зв'язок символіки рук та культу плодючості, «три пари відрубаних рук, можливо, мають відношення до таємниці, а саме, до тісного зв'язку богині-матері з останнім, кінцевим принципом зла і смертоносною силою, яка живе на самій глибині внутрішньої прірви у кожній людині» [137, с. 98]. Очевидно, що заради збереження людської сутності цього пізнання краще уникнути. Оскільки руки – це частина тіла, яка відповідає за дію, то поїдання мертвої руки, напевно, означало б не тільки теоретичне знання темної сутності природи, але й активну участь, причетність до зла й уподібнення йому. Сам процес пізнання зла і темряви репрезентовано через трапезу, споживання їжі, причастя мертвою плоттю, якого уникає головна героїня. Марусі вдається перехитрити тітку, вона ховає шматок мертвої плоті біля свого живота. Якщо мертві руки означають дію смерті, темну сторону культу предків, то живіт символізує життя, народження дітей, продовження роду. Відповідь Марусі темним силам того світу – життєствердна фемінність, яка виявляється сильнішою за темряву і смерть.

Позитивні конотації сім'юсфери трапези засновані на тому, що дитина отримує можливість харчуватися і рости, в той час як мати виконує роль годувальниці, берегині. Негативна конотація для дитини полягає у необхідності подолати залежність, що відображено, насамперед, у міфологемі подолання сином харчової залежності від матері. Існує також негативна конотація для матері, адже, за радикальним твердженням К. Юнга,

«немовля біля материнських грудей є паразитом...» [148, с. 151], або, іншими словами, дитина отримує від матері їжу і турботу, що вимагає моральних та матеріальних ресурсів і певної самопожертви. Мати, вигодовуючи дитину, підсвідомо може відчувати незадоволення і страх втрати себе, фізичне і моральне виснаження, особливо коли передбачається народження і годування великої кількості дітей, що, згідно з традиційними настановленнями, є обов'язковим. Казки, що стосуються жіночої ініціації, порушують проблему боротьби з деструктивними потягами і акцентують на потребі становлення героїні як майбутньої матері.

На семіотичному рівні становлення героїні пов'язане з потребою самопізнання, розкриттям фемінності та актуалізацією потенціалу плодючості. З точки зору практичного повсякденного життя, дорослість потребує вміння виконувати традиційно жіночі роботи. Казка «Дідова й бабина дочка» розповідає про ініціальний шлях двох героїнь, дівчат одного віку, які мають однакове соціальне становище і повинні виконувати однакову роботу. Незважаючи на запрявленість у назві казки розподіл – бабина дочка та дідова, а також популярний мотив сирітства й загрози з боку злої мачухи, зрозуміло, що дитина не може бути лише «материною» або «батьковою», «дідовою» чи «бабиною», а є народженою і вихованою за участі обох батьків. Відмінність між героїнями полягає у їхніх соціальних ролях: дідова дочка ледача, а бабина – роботяща: «Були собі дід і баба і мали вони по дочці. Пішли вони раз на вечорниці, а дідова дочка була собі лядача, нічого не хтіла робити, а все з хлопцями гуляла. Бабина дочка була роботяща, то все пряла» [А. VI, арк. 37]. Більш поширені варіанти казок, у яких працювитою виявляється дідова дочка. В будь-якому разі, становлення героїні пов'язане не скільки з соціально-біологічною детермінованістю, стільки з особистим вибором життєвої стратегії, що веде до успішного чи не успішного проходження ініціального шляху. Стратегії проходження ініціації, які обирають дідова та бабина дочка, докорінно відрізняються. Першою, і найсуттєвішою відмінністю між ними, є працювитість однієї з них, частіше

дідової дочки, і ледарство, іншої, частіше бабиної. Лінь свідчить про відмову протагоніста від розвитку і становлення, його пасивність. Поведінка бабиної дочки свідчить про вибір неефективної стратегії ініціації. Лінь бабиної дочки виявляється у покvapливості і недбалості: «Ніколи мені!», «Мені треба йти скоренько», – відповідає бабина дочка і відмовляється від проходження випробувань та розкриття жіночності. Бабина дочка уникає самопізнання і розвитку, не здатна виявляти турботливість, подолати страх і послідовно працювати на ниві самоактуалізації. Ефективна стратегія ініціації, яку обирає дідова дочка, пов'язана з працьовитістю, роботою над собою і подоланням страху.

Специфіка жіночої ініціації передбачає «особливі випробування, що супроводжуються одкровеннями щодо зачаття, народження, плодючості» [146, с. 139]. Становлення героїні, котра мусить розкрити жіночий потенціал, розділено на два етапи: перебування у батьківському домі та перебування у лісі, ініціальному топосі. Перебування у батьківському домі відповідає стану чистоти та дівочості; головна робота, якою займаються дівчата у батьківському домі – прядіння, досить проста робота, яку мусить опанувати кожна дівчина. «Ткацтво як головне заняття жінки структурує весь ритм її життя... дорослішання супроводжується поступовим освоєнням різних ткацьких операцій, від найпростіших (прядіння нитки) до найскладніших (виготовлення тонкого полотна)» [51, с. 235]. Виготовлення полотна є хатньою роботою, а тому, згідно з традиційним гендерним поділом занять, справою жіночою. Прядка та веретено пов'язані з дівочістю і чистотою, так Богородицю-діву в іконографії часто зображають з веретеном і мотком червоних ниток у руках, при цьому червоний колір пов'язаний з цнотою, чистотою. З іншого боку веретено – знак майбутнього зачаття, народження, про це нагадує процес «народження» нитки. Випробування в ініціальному просторі лісу пов'язане з фемінністю та різними аспектами плодючості. Завдання, які отримують героїні, мають суто фемінну символіку: потрібно обчистити, доглянути яблуню, вичистити криницю, обібрати собаку від

реп'яхів, обмазати піч тощо. Хоча вміння місити глину, мазати піч, доглядати за плодовими деревами та тваринами належать до роботи, яку повинна вміти виконувати доросла дівчина, адекватне трактування не може обмежитися побутовим поясненням і потребує дослідження концептуального підґрунтя. Як стверджує О. Тиховська, «на перший погляд героїня виконує звичайну домашню роботу, але за нею насправді криється важливий психологічний зміст... казкова героїня насправді розкриває нові грані своєї особистості, розширює межі своєї свідомості» [115, с. 141].

Міфологема *життєдайної трапези* реалізується через актуалізацію фемінної символіки. Піч є одним із головних символів жіночого начала: «Жіноче черево асоціюється то з піччю, то з діжею, то з іншою посудиною. Воно мислиться як діжа, повна тіста, необхідного для відтворення...» [51, с. 217]. Жіноче тіло у пареміях порівнюють із піччю: «Гладка, як піч, а груба, як груба» [А. V, арк. 84]. У текстах фольклору часто використовується аналогія між хлібом та дитиною, піччю як лоном, що народжує хліб, між випіканням та народженням дітей. Піч із казки «Дідова дочка й бабина дочка» – це саме така піч-діжа, втілена фемінність, що за умови турботи та належного ставлення буде народжувати хліб. Піч у казці уособлює добрі материнські почуття: «Якщо жінці вдається відкрити в собі цю сторону особистості, вона може нагодувати і себе, і інших, бо те, що людина робить для інших, вона робить і для себе також» [16, с. 210], тобто може розкрити життєствердний особистісний потенціал.

Поширеним символом плодючості є також яблуко, плід яблуневого дерева. Яблуня, фруктове дерево, традиційно пов'язана з плодючістю, коханням і жіночністю. «До жінки можуть використовуватися і терміни, спільні для тваринного і рослинного світу. Так, основа \*ялов-використовується у лексиці, що стосується бездітної жінки (ялавка), молодій тварини (ялівка, яловчук, яловняк, яловина), фруктового дерева, що не дає плодів (яловка), незасіяного поля (яловина)» [51, с. 203]. Багато лексем, які стосуються сфери дітонародження, походять від слова плід, що належить до

рослинного коду: плодючість, безпліддя, дитина як плід; образ яблуні апелює до сфери жіночого, особливо пов'язаного з народженням. Догляд за плодовим деревом концептуально пов'язаний із розкриттям жіночності, що складається з кількох етапів, передбачає позбавлення від старого, непотрібного і пошук нових поведінкових патернів: «Йде вона, йде, аж надібає яблуньку. Яблунька просит її: «Дівчино! Обчисти мене, обламай сухі гілляки, протопчи до мене стежечку!» Я тобі в пригоді стану. Дівчина обчистила, обмастила, обломала сухе гілля, протоптала стежечку, йде далі» [А. VI, арк. 99]. Крім яблуні у казках можуть бути представлені також інші плодові дерева, наприклад груша та слива, що також пов'язані з жіночністю: «Іде вона, йде, аж надібає грушечку. Грушечка її просит: «Дівчино обчисти мене, обламай сухе гілля, протопчи до мене стежечку. Я тобі в пригоді стану». Дівчина обчистила грушечку, обломала сухе гілля, обмастила її, протоптала до неї стежечку і пішла далі. Іде вона, йде, аж надібає сливочку. Сливочка її просит: «Дівчина обчисти мене, обламай сухе гілля, я тобі в пригоді стану». Дівчина обчистила сливочку, обломала сухе гілля, протоптала до неї стежку і пішла далі» [А. VI, арк. 100]. Триразове повторення концепту плодового дерева – груша, слива, яблуня – постулює плідність як ключовий аспект фемінності. Поруч з іншими завданнями, які виконує дідова дочка (помазати піч, потурбуватися про собаку, почистити криницю), випробування, пов'язані з плодовим деревом, стверджують потребу розкриття жіночого потенціалу.

Окрім позитивних аспектів фемінності, які необхідно розкрити у процесі ініціації, головній героїні також доводиться зустрітися із небезпечною темною стороною жіночої природи. Ідея темного фемінного начала може бути розкрита у чарівній казці по-різному. Найпоширенішими у казках про дідову та бабину дочку є мотиви годування гадюк, зустрічі з кобилячою головою, зустрічі з демонічним нареченим. Мотив годування гадюк пов'язаний з ідеєю годування матір'ю дитини і загрозою перетворитися на матір-людожерку. Гаддя, згідно з народними уявленнями, мислиться як щось цілком протилежне до людини, не людське: «То не чоловік, а гад печений» [А. XVIII, арк. 80].

Зв'язок вужів, змій, гадів з ідеєю вигодовування ґрунтується на двох аспектах: по-перше, плазуни «смокчуть» і дитина теж смокче, по-друге, у народній свідомості змія часто пов'язана з молоком. Наприклад, покарання матері, яка позбувалася дітей, що вважалося великим гріхом [60, с. 48], може полягати в тому, що у труні до неї присмоктуються вужі: «недостойна мати все-одно змушена виконувати своє жіноче призначення: вигодовувати грудьми, але замість немовляти їй дістається плазун» [51, с. 242]. До того ж, на відміну від сучасної культури, котра культивує інфантильність в усіх її проявах, традиційна культура оцінює немовля як не зовсім ще людину і вважає дорослість найкращим станом, еталоном повноцінності. В ієрархії живих організмів гаддя сприймається, як далеке від людини, так само як і немовля, котре смокче материнське молоко, сприймається як далеке від дорослості.

Останнє випробування, яке потрібно пройти дідовій та бабиній дочці, пов'язане з виявленням, прийняттям та подоланням деструктивних потягів, необхідністю віч-на-віч зустрітися з темною стороною жіночої природи. Висловлюючись мовою психоаналізу, «час від часу жінка може переживати у собі тіньову сторону материнства. Якщо це переживання відбувається усвідомлено, то воно може сприяти її звільненню від несвідомого прагнення до знищення» [16, с. 39]. Єдине завдання, яке отримують дідова та бабина дочка у наймах – годувати «худібку»: «Ось що, дівчино: оце тобі казани, то ти рано-вранці і увечері нагрій окропу і вилий у корито, і борошенця туди всип, і замішай, – тільки гляди, щоб не гаряче було, а тільки тепленьке. Стань на порозі, двічі свисни, то до тебе позлазяться гадюки, ящірки, жаби і всякий звір. Ти нагодуй їх, вони й порозлазяться, куди кому треба» [129, с. 209]. Ефективна стратегія ініціації полягає у тому, щоб годувати гаддя, тобто бути жінкою, що годує, долаючи страх, і деструктивне бажання позбавитися необхідності бути годувальницею. «Очам страшно, а руки роблять», – так характеризується період роботи у наймах і годування гаддя дідовою дочкою. Для ледачої бабиної дочки спроба нагодувати гаддя закінчується цілковитою поразкою: «Ото кожне до корита – та ухватить та й вивернеться.

І так усі чисто попеклися» [129, с. 221]. На перший погляд здається, що знищення гаддя повинно оцінюватися позитивно. Насправді ж мотив годування гадюк розкриває ще одну грань *міфологеми життєдайної трапези* – готовність бути матір'ю-годувальницею всупереч деструктивним потягам. Здатність усвідомлювати існування негативних інтенцій та власної відповідальності за підживлення, «годування» негативу має велике значення. Як доводять сучасні психологічні дослідження, саме прийняття негативних аспектів власної особистості є обов'язковим кроком до того, щоб позбутися негативу і почати нове життя, в той час як неосмислений досвід є тягарем для людини. Відсутність материнських інтенцій і тягар темної сторони фемінності супроводжує бабину дочку, як «кінь шолудивий, віз поламаний... скриня з гадюками печеними» [129, с. 213]. Бабина дочка не готова турбуватися, не готова розкрити жіночий потенціал; деструктивні потяги, що заважають її становленню, залишаються неосмисленим тягарем. Таким чином, *мотив вигодовування гаддя* виявляється пов'язаним з семіосферою трапези та фемінністю, становленням турботливої матері-годувальниці.

Потреба осмислення темного фемінного начала може бути метафорично виражена через мотив зустрічі з кобилячою головою. Не надто переконливими видаються припущення, що кобиляча голова «...повністю ідентифікується із знесиленим та безпомічним після проходження всіх силових та больових ритуалів ініціантом» [40, с. 87], на нашу думку дівчина – не помічник ініціанта-чоловіка, а головна героїня ініціації. Цілком слушним видається популярне твердження про зв'язок образу кобилячої голови з архаїчними тотемними культами. На користь цього свідчать, зокрема, казкові мотиви, у яких представлені не лише Кобиляча, а й голови інших тварин: «Кобиляча голова, Ведмежа голова і Вовча голова, які стають провідниками героїні на шляху її ініціації» [115, с. 145]. Всупереч значному впливу архаїчних уявлень про можливу допомогу тотемного звіра, відображену в образах чарівних помічників, Кобиляча голова за функцією, яку вона виконує у чарівній казці, це швидше дарувальник, котрий випробовує протагоніста,

ніж чарівний помічник. З точки зору психоаналізу, архетип кобили пов'язаний з архетипом матері, тому включений у контекст жіночої ініціації. Також зустріч з Кобилячою головою, так само як необхідність годувати гаддя, символізує необхідність осмислення деструктивних підсвідомих потягів: «Голови тварин посвячують героїню шляхом об'єктивації в її свідомості зримих образів інстинктивної сфери, без визнання існування яких її індивідуація неможлива» [115, с. 145]. Дідова дочка, котра виявляє готовність до осмислення деструктивних підсвідомих потягів, відчиняє двері Кобилячій голові, пересаджує її через поріг, висаджує на піч і годує; під час виконання цих дій відбувається рух від периферії (за межею дому, на порозі, у домі) до центру. Піч уособлює просторовий центр, що корелює з сутнісним центром життєдайного жіночого начала. Введення неусвідомлених потягів у коло того, що може бути осмисленим, дозволяє головній героїні досягти цілісності: відбувається поєднання деструктивного аспекту жіночої природи (Кобиляча голова) та конструктивного (піч). Фінальна стадія взаємодії з Кобилячою головою передбачає годування – осмислення темних тваринних потягів та подолання засобами життєствердної фемінності дозволяє героїні позбутися психологічного голоду, і, наситившись самій, потенційно стати люблячою матір'ю, яка зможе годувати інших. Годування Кобилячої голови свідчить про інтеграцію усіх аспектів фемінності, здобуття цілісності та успішне проходження ініціації. Неуспішна ініціація лінивої бабиної дочки веде до протилежного результату, замість годування відбувається поглинання: «Аж туту пригоде до неї кістка – голова коняча – і каже: Заглянь мині в ліве вуха, а у праве – вилізь. Вона влізла аж там повно дзвірів було; вони єї з'їли, лише кістки лишилисї» [А. VI, арк. 104]. Бабина дочка виявляється нездатною подолати деструктивні підсвідомі потяги і тому не зможе розкрити потенціал жінки, тваринні інстинкти беруть гору над свідомістю і унеможливають особистісний розвиток.

Як і належить, за працьовитість, турботливість і сміливість дідова дочка отримує винагороду: «повнісіньку скриню всякого добра». Пройшовши

ініціальні випробування, дідова дочка повертається додому з приданим, її придане – це, насамперед, усвідомлення себе як жінки, готовність народжувати і бути турботливою матір'ю. За сюжетною логікою казки для головної героїні не є обов'язковим отримання винагороди від печі, собаки, кринички та яблуньки, адже вона вже здобула значно коштовніші дарунки. Проте на концептуальному, семіотичному рівні казки усвідомлення та актуалізація жіночого потенціалу, *репрезентованого міфологемою життєдайної трапези*, пов'язаним з народженням, плодючістю, є необхідною складовою дорослішання, що робить можливим подальший пошук партнера і шлюб. Зв'язок між жіночою ініціацією та семіосферою трапези виявляється у проблемі становлення майбутньої матері, жінки-годувальниці. Загроза з боку злої матері для дівчини-інціантки полягає у порушенні табу та уподібненні до матері-людожерки. Боротьба з деструктивними потягами та розвиток жіночого потенціалу відбувається в інціальному просторі, де розкривається значення фемінних символів, що репрезентують *міфологему життєдайної трапези*. Ефективна стратегія ініціації потребує розкриття фемінності та боротьбу з деструктивними потягами, подолання негативної конотації годування для матері полягає у подоланні страху та формуванні готовності до пожертви.

Дослідження семіосфери трапези доводить існування двох основних векторів метафоричного осмислення трапези: позитивного, що реалізується через трапезу, яка дає життя, та негативного, пов'язаного зі смертю. З точки зору дослідника, дихотомія життя/смерті реально існує у заприявлених міфологемах, проте для семіосфери трапези як тексту притаманна внутрішня цілісність і відсутність суперечностей. І хоча трапеза може осмислюватися і осмислюється амбівалентно, це не суперечить основоположному принципу фольклорного мислення: сприймати світ у цілісних категоріях, що для носія фольклору є природним і єдино можливим шляхом. Стрижнева опозиція життя і смерті, що структурує семіосферу трапези, знаходить цілісне відображення у фольклорних текстах.

Особливо яскравим прикладом єдності протилежностей у семіосфері трапези є казка «Про хліб». Молодий чоловік мусить іти до церкви вартувати покійника, тоді як усі, хто вартував покійника у попередні ночі, загинули. Він сідає вечеряти і сумує, бо його гніть думка про близьку смерть. У цей момент до чоловіка звертається хліб: «Візьми мене з собою і візьми півня і нічого не бійся». Чоловік іде до церкви з хлібом і півнем і засинає на варті. Опівночі покійник встає і йде до чоловіка, але його зупиняє хліб, котрий долає мерця. Це рамкова композиція – мотив вартування покійника розкривається у зачині та кінцівці, в той час як основна частина, котра за об'ємом займає дві третини тексту казки, відведена розповіді про життя хліба. У монолозі детально розкриваються усі етапи життєвого циклу хліба, починаючи з орання землі. Привертає увагу, що хліб у казці – швидше антропоморфний герой, ніж страва чи продукт харчування: хліб може розмовляти з живим чоловіком та мерцем, сам хліб розповідає про своє життя. Особливо підкреслюється тілесність хліба, при цьому більшість життєвих колізій розцінюються як тортури, муки, котрі завдають антропоморфному хлібові страждань: «по лобу мене б'ють», «б'ють мене по морді», «штурхають мене під боки», – ці висловлювання хліба свідчать що у нього є і «боки», і «морда», і «лоб». Хліб уособлює тілесну людину, яка протягом свого життя зазнає болю і страждань. Хліб як страва стає метафорою людської плоті. Важко сказати, наскільки сильним є у цьому випадку є вплив християнства та зв'язок з ідеєю євхаристичної жертви, і наскільки потужним є відображення архаїчних уявлень наших предків. Подібна антропоморфна репрезентація страви як людини зустрічається також і в інших фольклорних текстах, наприклад, у популярному народному вірші «Вареники-великомученики»:

Вареники-великомученики,  
Велику муку терпіли,  
В окропі кипіли,  
Сиром боки позапихані,  
Маслом очі позаливані,

Я вас, вареники, величаю

І в сметану вмочаю.

У гумористичному вірші, незважаючи на жанрову специфіку, так само як і в казці, особливо підкреслюється ідея тілесності та страждань. У вірші простежується вплив християнства: етапи приготування страви метафоризуються як страждання християнських мучеників та почесні, котрі належать їм за перенесені страждання.

Архаїчна ідея безсмертя як циклічності життя, що є ланцюгом смерті та воскресіння, постулюється у казці «Про хліб». Всупереч стражданню, постійно зазнаючи болісних трансформацій, хліб продовжує жити. Розпочинається життєвий цикл хліба із посіву озимини: орють землю і засівають хліб, його ховають у землю: перший етап циклу передбачає поховання, смерть і воскресіння, повернення до життя. Зимою хліб страждає від холоду, але весною починає рости, колоситися і цвісти. Хліб воскресає, і цикл починається заново: зерно збирають, обробляють і роблять борошно, з якого випікають хліб. У архівному тексті казки пропонуються два можливі завершення циклу: перший варіант – хліб ріжуть ножами і їдять. Проте цей варіант закреслено червоним олівцем і написано інший: «ріжуть мене ножами, товчуть мене кістками і нарешті кидають в криницю». Останній варіант підкреслює відкритість, незавершеність безкінечного циклу: криниця як медіатор між світами повертає хліб до предків, до землі, до початку циклу. Сила помираючого і воскресаючого хліба, подібного до помираючого і воскресаючого бога, у тому, що він може долати зло. Хліб у цій казці є чимось значно більшим, ніж апотропей або чарівна їжа. Хліб настільки сильний, що стає на бій з покійником, тобто на бій зі смертю, і перемагає. Хліб – це життя, що перемагає смерть. Тут відбувається розширення горизонтів семіосфери трапези за допомогою архаїчних уявлень про повторюваність життя декларується ідея циклічності, смерті та воскресіння як основоположних категорій людського буття.

### Висновки до розділу 3

У чарівній казці репрезентовано міфологеми, що втілюють сакральні смисли, характеризуються стійкістю, здатністю фіксувати та передавати сутнісні знання, мають потенціал генерувати нові смисли. У формуванні міфологем, пов'язаних із трапезою, велике значення належить тілесності, котра стає реальним підґрунтям для реалізації конструктивних та деструктивних смислів. Способи репрезентації міфологем на рівні сюжету, поетики і прагматики можуть варіюватися та змінюватися з плином часу, проте соматичне підґрунтя та зв'язок з тілесністю послідовно зберігаються. Зокрема, у ключових міфологем, пов'язаних з трапезою, метафорично осмислюється процес годування матір'ю дитини як перший харчовий тілесний досвід людини.

Семіосфера трапези виявляє дуальну природу: з одного боку, їжа як фактор, що забезпечує фізіологічне підтримання життєдіяльності, спонукає до формування життєствердного позитивного вектора, з іншого боку, дослідження текстів фольклору доводить, що має місце також репрезентація деструктивних потягів. Годування – виявлення безумовної материнської любові до дитини, бо завдяки їжі, яку дитина отримує від матері, відбувається ріст і розвиток, на основі чого формується *міфологема життєдайної трапези*. Годування матір'ю також є метафорою нерозривного зв'язку і тому пов'язане з загрозою симбіотичної залежності, що реалізується у *міфологемі поглинання матір'ю-людоджеркою*. Таким чином, харчовий зв'язок між матір'ю і немовлям творчо осмислюється у фольклорі і входить до складу концептосфери трапези.

Деструктивні потяги, подолання яких пов'язане з відокремленням від матері та боротьбою з регресивними потягами, реалізуються у міфологемах *харчової залежності* та *харчової регресії*. Сепарація головного героя та його становлення відбувається через боротьбу з деструктивними потягами, котрі екстраполуються на жінку (відьма, мати-

людожерка, мачуха, сестра, котра хоче звести зі світу). Вікова суб'єктність протагоністів чарівної казки зумовлює варіативність у репрезентації жінки, котра є джерелом загрози. У казках типу «Івасик-Телесик» розкривається тема харчової залежності хлопчика від матері, котра годує його змалку та продовжує годувати й контролювати, коли він стає старшим. Становлення героя пов'язане з інтелектуальним розвитком та формуванням нових поведінкових патернів, які дозволяють змінити стосунки з матір'ю і повернутися до батьківського дому в новому статусі. Підліткова ініціація, окрім контролю з боку матері та ревнощів до батька, пов'язана з пошуками партнера, котрий допоможе розірвати деструктивний зв'язок із матір'ю (казка «Зла Мати і сестра Середя»). Загроза харчової регресії може бути пов'язана не лише з матір'ю, а й з іншою жінкою, наприклад, сестрою (казка «Змій»). На рівні мотивів загроза для протагоніста реалізується у небезпеці бути проковтнутим, з'їденим, порубаним на шматки, звареним, засмаженим тощо. Становлення і самоактуалізація можуть бути досягнуті тільки через успішне проходження випробувань, розвиток і сепарацію, подолання деструктивного бажання бути «біля материнських грудей», тобто потягу до харчової регресії.

Позитивна конотація трапези, заснована на зв'язку між вживанням їжі та ростом, розвитком і генетичною спорідненістю, втілюється у міфологемах **чарівного зачаття та молочного побратимства**. Уявлення про можливість непорочного зачаття, зокрема зачаття через вживання певної їжі, апелює до архаїчних уявлень про причину зачаття і народження дитини та є важливим засобом втілення фантастичного у чарівній казці. Чарівне зачаття часто веде до народження протагоністів, пов'язаних між собою. Символіка спільного вигодовування однією матір'ю як основа спорідненості є основою міфологеми молочного побратимства. Зв'язок, сформований через спільну трапезу в дитячому віці, **молочне побратимство**, є істинним зв'язком, сильнішим за формальні родинні зв'язки. При цьому істинно спорідненими є молочні побратими, в той час як кровні родичі – чужі для протагоніста.

Поєднання позитивних та негативних конотацій відбувається у *міфологемах лімінальної трапези* та *жертвовної трапези*, що пов'язані з переходом протагоніста у потойбічний світ і зміною його сутнісних характеристик, новим народженням. У випадку частування героя в потойбічному світі трапеза стає маркером відмінності між світами (їжа зеленого кольору, срібні та золоті галушки тощо) і засобом комунікації з представниками потойбіччя. Також трапеза є першим випробуванням героя, тестом на готовність до подальших трансформацій, декларацією його присутності та готовності до випробувань. Трапеза у потойбіччі також один з ефективних способів комунікації з представниками іншого світу. Якщо початкові етапи ініціації пов'язані з лімінальною трапезою, що маркує початок випробувань та пов'язана з вигодовуванням, завершальні етапи ініціації декларують ідею трансформації протагоніста, набуття ним нового статусу і нових властивостей, зокрема, пов'язаних з переварюванням у казані з молоком, що крім ідеї набуття сили через трапезу свідчить про зв'язок з ідеєю символічної смерті. Концептуально «переварювання» пов'язане з ідеєю очищення, позбавлення зв'язку зі злом, подолання страху смерті і нового народження. Міфологема *жертвовної трапези* ґрунтується на архаїчних уявленнях про силу тотемного звіра, до якої можна долучитися через відповідну ритуальну трапезу. Через принесення тотему в жертву і долучення до трапези протагоніст отримує допомогу від тотему і сам уподібнюється до магічного тотемного звіра, набуваючи його якостей.

Специфіка жіночої ініціації полягає у необхідності розкриття фемінності. Випробування, через які доводиться проходити головній героїні, символічно пов'язані з культом плодючості та майбутнім материнством і народженням дітей: яблуня, плодове дерево, що традиційно асоціюється з коханням та плодючістю, піч або діжа символізують тіло жінки, яка народжує; криниця відображує зв'язок з предками, котрі допомагають живим. Боротьба з темними аспектами жіночої природи розкрита, зокрема, у мотиві годування гаддя, годування кобилячої голови. Головною загрозою для інціантки

є уподібнення до матері-людожерки, яка відмовляється годувати дитину і хоче поглинути її. Героїня мусить долати страх і деструктивні потяги, спираючись на життєствердне значення трапези, розкривати потенціал жінки і матері.

Отже, у семіосфері трапези відбувається репрезентація нових сутнісних смислів через творче осмислення відомих кожному соматичних процесів. Годування материнським молоком, годування дитини матір'ю, наслідки вживання або не вживання тієї чи іншої їжі – процеси, що метафорично осмислюються у чарівній казці, породжуючи низку міфологем із позитивною та негативною конотацією. До міфологем з позитивною конотацією належать: міфологема життєдайної трапези, міфологема чарівного зачаття, міфологема молочного побратимства. До міфологем з негативною конотацією належать: міфологема поглинання матір'ю-людожеркою, міфологема харчової залежності, міфологема харчової регресії. Міфологемам лімінальної трапези та жертвовної трапези притаманне співіснування конотації життєствердного потенціалу та символічної смерті. Семіосфері трапези властивий дуалізм і амбівалентне осмислення сутнісно цілісного феномену трапези.

## ВИСНОВКИ

У **Висновках** підсумовано основні результати дослідження. В українській науковій традиції трапеза розглядалася як етнографічне явище; такий підхід призводив до нівелювання значення трапези як одного з важливих чинників формування та функціонування фольклорного дискурсу. Дослідження трапези та традиційного харчування в українській фольклористиці залучало насамперед етнографічний та історичний методи аналізу, семіотичним функціям і символіці трапези увага приділялася лише побіжно, що призвело до існування суттєвої прогалини в дослідженні. Методологічний же інтердисциплінарний інструментарій гуманітаристики новітнього часу уможливив аналіз семантики та прагматики трапези із застосуванням психоаналітичного, дискурсивного, соціально-психологічного, семіотичного та концептуального підходів.

У дисертації трапеза розглядається як цілісне явище, що об'єднує соматичний та психологічний досвід і є важливим засобом фольклорної семіотизації. Традиційна культура, що тяжіє до створення символічного значення на основі щоденних побутових практик, закономірно використовує величезний потенціал трапези та продукує взаємопов'язані семантичні пласти. Трапеза як щоденна побутова практика забезпечує можливість задоволення тілесних потреб, але жодним чином цим не обмежується. У фольклорному дискурсі трапеза функціонує як семіотичний комплекс, представлений у процесі комунікативної взаємодії.

У дисертації запропоновано авторське визначення фольклористичної категорії «трапеза» як інтерсеміотичного фольклорного тексту – знакова комунікативна система, для якої властива ієрархічна структура, рольова стратифікація актантів, де засобами комунікації є предметний, акціональний та вербальний складники, при цьому семіотичним ядром трапези є ритуальна страва та її приготування і споживання, периферією ж – вербальний субтекст.

Структура тексту трапези є трирівневою, рівнозначними компонентами якого є: приготування; споживання; післязастільна поведінка.

У дослідженні виокремлено й проаналізовано комунікативні функції трапези. Комунікація, як вербальна так і невербальна, покликана задовольняти соціальні потреби носіїв фольклору. Заради задоволення цих потреб формується спільне умовне осмислення реальності, що визначає напрямком комунікації та забезпечує функціонування семіосфери трапези і виконання низки функцій, а саме: постулювання цивілізованої моделі поведінки, маркування соціальної ситуації, формування та підтримання єдності та ідентичності, конструювання та відображення соціальної ієрархії, функція подарунку, магічного засобу. Семіосфера трапези передбачає задоволення соціальних потреб носіїв фольклору, здійснюючи трансмісію досвіду та забезпечуючи їх відтворення у конкретних вербальних та невербальних текстах.

Дослідження засвідчило, що стійкість традицій щоденної та ритуальної трапези як практики пов'язана, насамперед, із семіотичним значенням трапези, усталеністю традиційних смислів. Символічне значення ритуальної та щоденної трапези, семіотика фольклору превалює над практичним значенням, і, в окремих випадках, практичне значення трапези, можливість задовольнити через їжу тілесні потреби, може бути знехтуване заради задоволення потреб соціальних, комунікативних. Трапеза також здатна впливати на психоемоційний стан особистості. Участь у традиційних колективних практиках дозволяє носієві фольклору позбавитися психологічної напруги, окреслити власну ідентичність та досягти самоактуалізації. Семіосфера трапези постає важливим чинником у налагодженні комунікації, покликаної позитивно вплинути на психологічний стан кожного члена спільноти.

У дисертації здійснено спробу на засадах психоаналітичних студій інтерпретувати семіотичний потенціал трапези як засобу для відображення та трансформації людських взаємин. Оскільки досвід перших років життя значно

впливає на доросле життя людини, закономірно, що перший досвід, пов'язаний із трапезою – перебування дитини біля материнських грудей – стає підґрунтям для метафоричного осмислення взаємин із матір'ю та формування стрижневих концептів.

Запропоновано виокремити головні міфологеми трапези у казках: міфологема поглинання матір'ю-людоджеркою, міфологема харчової залежності, міфологема харчової регресії, міфологема життєдайної трапези, міфологема чарівного зачаття, міфологема молочного побратимства, міфологема лімінальної трапези, міфологема життєдайної трапези. Здійснено спробу пояснити витoki засадничих категорій семіосфери трапези та окреслити варіативність/інваріантність функціонування стрижневих міфологем. Доведено, що сутнісно цілісна семіосфера трапези осмислюється у двох векторах – з позитивною та з негативною конотацією: як джерело життя і як загроза смерті. Існування двох векторів базується на можливості різного метафоричного осмислення базового соматичного досвіду у фольклорних текстах.

Існує кореляція між функціями семіосфери трапези та трапези як сюжетотвірної функції у текстах чарівних казок. Доведено, що у корпусі текстів, присвячених чоловічій ініціації, та текстах, що репрезентують ініціацію жіночу, по-різному актуалізується значення трапези. У текстах, що порушують проблему чоловічої ініціації, увиразнено проблему сепарації сина від матері. Період до відокремлення від матері номінується як період перебування «в колисці» або «в животі»; стан «сповитості», тобто нерухомості й залежності в материнській утробі. Залежність метафоризується, зокрема, в темі годування: мати забезпечує сина їжею, але він мусить підкорятися їй. Подібний стан загрожує незалежності та індивідуальності протагоніста, навіть його життю. Поява демонізованої материнської фігури, яка загрожує ідентичності, забезпечує протагоністу стійку мотивацію до сепарації та становлення. Небезпека залежності метафоризується у термінах трапези: рубання на шматки, поїдання, поглинання, проковтування. Поява

образу матері-людоджерки ґрунтується на функціональній інверсії: мати, яка годує – мати, яка проковтує, мати, яка народжує – мати, яка поглинає, що відбувається через розкриття дуалістичної природи трапези, котра з одного боку дає життя і підтримує існування, а з іншого, зокрема у випадках вживання в їжу м'яса, потребує припинення життя істоти. В контексті ініціального становлення героя харчова поведінка є маркером ідентичності, що через харчову поведінку визначає належність до групи. Поява нових харчових патернів свідчить про успішне проходження героєм ініціальних випробувань, знаменує найголовніші віхи сюжету, тобто є маркером ситуації. Також у процесі ініціації протагоніста трапеза є даром і засобом комунікації. Широко представлено концепти магічної їжі: чарівні ягоди, яблука, свинка-золота-щетинка, звірине молоко.

Для героїні чарівної казки дорослість передбачає потенційне материнство, для неї найбільша небезпека – самій перетворитися на матір-людоджерку. Тому ініціальний шлях героїні розгортається інакше: вектор спрямовано на пропрацювання власних поведінкових патернів та розкриття себе як матері годувальниці. Ініціантці доводиться формувати власну ідентичність, і маркером ідентичності стає прийнятна чи неприйнятна, цивілізована або дикунська харчова поведінка. Актуалізується креаційна парадигма: фруктове дерево (яблуня), піч, криниця, що, відповідно, символізують плодючість, жіноче лоно, канал зв'язку з предками.

Текстовою базою дисертації стали переважно маловідомі, раніше неопубліковані архівні джерела, зокрема матеріали архівів ІМФЕ та матеріали, зібрані автором. Робота забезпечує введення в науковий обіг нового матеріалу та розширює перспективи подальшого дослідження. У дисертації застосовано актуальні підходи до традиційного харчування та феномену трапези, складність дослідження якого полягає у наявності великої кількості різнопланового матеріалу, який залишає простір для різноманітних інтерпретацій у контексті подальших досліджень.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

### Умовні скорочення

А. – архівні джерела

ІМФЕ – Архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Рильського НАН України.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого.

Труды – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским.

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. – М.: Индрик, 2002. – 802 с.
2. Агапкина Т. А. Жур / Т. А. Агапкина // СД. Т. 2 С. 227 – 228
3. Адоньева С. Б. Прагматика фольклора / С. Б. Адоньева. – СПб.: СПбГУ, 2004. – 312 с
4. Адоньева С. Б. Сказочный текст и традиционная культура / С. Б. Адоньева. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2000. – 181 с. – (Фольклористика).
5. Аникин В. П. Теория фольклора. Курс лекций / В. П. Аникин. – М.: КДУ, 2007. – 432 с.
6. Артюх Л. Ф. Звичаї українців у народному календарі / Л. Ф. Артюх. – К.: Балтія-Друк, 2012. – 224 с.
7. Артюх Л. Ф. Погляд на Європу через їжу (роздуми про книгу Массімо Монтанарі «Голод і достаток. Історія харчування в Європі») / Л. Артюх // Народна творчість та етнологія. – 2013. – № 1. – С. 63–67.
8. Артюх Л. Ф. Традиційна українська кухня у народному календарі / Л. Ф. Артюх. – К.: Балтія-Друк, 2006. – 232 с.
9. Артюх Л. Ф. Українська народна кулінарія: Історико-етнографічне дослідження / Л. Ф. Артюх. – К., 1977. – 154 с.
10. Артюх Л. Ф. Украинская традиционная кухня / Ukrainian Traditional Cuisine / Л. Ф. Артюх. – К.: Балтія-Друк, 2006. – 72 с.
11. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / Альберт Кашфуллович Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 253 с.
12. Бахтин Н. Эстетика словесного творчества / Н. Бахтин. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
13. Белова О. В. Грибы / О. В. Белова. // СД. – Т. 1. – С. 548–551.
14. Белова О. В. Сыр / О. В. Белова. // СД. – Т. 5. – С. 220–222.
15. Белова О. В. Яблоко / О. В. Белова. // СД. – Т. 5. С. 608–611.

16. Биркхойзер-Оэри С. Мать: Архетипический образ в волшебной сказке / С. Биркхойзер-Оэри. – 2010. – 255 с. – (Серия: Юнгианская психология).
17. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту: із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / пер. І. Огієнко. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2002. – 1159 с.
18. Богданов К. А. Каннибализм: История одного табу // Пограничное сознание. Альманах «Канун». – Вып. 5. – СПб., 1999. – с. 198–233.
19. Боплан Гійом Ле Вассер. Опис України / Г. Боплан; пер. з фр. В. Косик. – Л.: Мета, 1998. – 179 с.
20. Бріцина О. Ю. Фольклор // Енциклопедія історії України у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України — К.: Наук. думка, 2013. – Т. 10 : Т – Я. — С. 310.
21. Бушкевич С.П. Жертва / С. П. Бушкевич // СД. – Т.2. – С. 208–215.
22. Валенцова М. М. Закваска / М. М. Валенцова // СД. – Т. 2. – С. 252–254.
23. Валенцова М. М. Каша / М. М. Валенцова // СД. – Т. 2. – С. 483–488.
24. Валенцова М. М., Кисель / М. М. Валенцова // СД. – Т. 2. – С. 496–497.
25. Валенцова М. М., Пьянкова К. В, Узенова Е. С. Тесто / М. М. Валенцова, К. В. Пьянкова, Е С Узенова // СД. – Т. 5. – С. 265–269.
26. Валенцова М. М., Узенова Е. С. Трапеза / М. М. Валенцова, Е. С. Узенова // СД. – Т. 5. – С. 307–312.
27. Весілля : у 2 кн. / упоряд., прим. М. М. Шубравська; голов. ред. О. І. Дей та ін.; АН УРСР, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського. – К.: Наукова думка, 1970. – (Українська народна творчість). Кн. 1, 1970. – 454 с.
28. Весілля : у 2 кн. / упоряд., прим. М. М. Шубравська; голов. ред. О. І. Дей та ін.; АН УРСР, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського. – К.: Наукова думка, 1970. – (Українська народна творчість). Кн. 2. – 479 с.
29. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Окно / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // СД. – Т. 2. – С. 601–606.
30. Вовк Хведір. Студії з української етнографії та антропології / Х. Вовк. – Прага: Український громадський видавничий фонд, 1928. – 356 с.
31. Гінда О. Фольклорні, етнокультурні та етноментальні елементи у поетичних новотворах українських заробітчан в Італії / О. Гінда // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Сер.: Культурологія – 2010. – Вип. 5. – С. 582–593.
32. Гнатюк В. М. Народна пожива на Бойківщині / В. М. Гнатюк. // Науковий збірник, присвячений професорові Михайлові Грушевському учениками й прихильниками з нагоди його десятилітньої праці в Галичині (1894–1904). – Л., 1906.
33. Гнатюк В. М. Народня пожива і спосіб її приправи / В. М. Гнатюк. // Матеріяли до української етнології. – 1899. – С. 96–100

34. Голодомор. Документальні свідчення трагедії на Миколаївщині / Вашкевич В. М., Гайдай О. М., Котляр Ю. В. та ін.: навч. посібник. – Київ, Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. П. Могили, 2008. – 180 с.
35. Грушевський Марко. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу / М. Грушевський. – К., 2001. – 96 с.
36. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика / А. В. Гура. – М: Индрик, 2012. – 936 с. – (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
37. Гура А. В. Каравай / А. В. Гура // СД. – Т. 2. – С. 461–466.
38. Гура. А. В. Об одном аспекте использования кулинарного кода в свадьбе: судьба, доля // Коды повседневности в славянской культуре: Еда и одежда. отв. ред. Н. В. Злыднева. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 58–69.
39. Гусарова К. О. Поедание культуры: гастрономические и пищеварительные метафоры в советской публицистике 1920-х гг // Коды повседневности в славянской культуре: Еда и одежда. отв. ред. Н. В. Злыднева. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 410–422.
40. Давидюк В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору / Віктор Феодосійович Давидюк. – Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. – 310 с.
41. Дейк Т. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. / Тён. ван Дейк. – М: Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2013. – 344 с.
42. Драгомирова С. Въ помощь хозяйкамъ. Рецепты разныхъ блюдъ и заготовокъ / С. Драгомирова. – С.-Петербургъ: Колокольная, 1909.
43. Етнографічний збірник. Видає етнографічна комісія наукового товариства імени Шевченка. І. Соєнціцький: Похоронні голосіння. В. Гнатюк: Похоронні звичаї й обряди. У Львові, 1912.
44. З живого джерела. Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників. Упоряд. та літ. обробка Л. Дунаєвської. – К.: Радянська школа, 1990. – 512 с.
45. Завадська В. Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О. 100 найвідоміших образів української міфології / В. Завадська, Я. Музиченко, О. Таланчук, О. Шалак. – К: Орфей, 2002. – 448 с.
46. Загидуллина М. В. Пищевой код как смысловой центр национальной культуры и проблема глобализации // Коды повседневности в славянской культуре: Еда и одежда. – Отв. ред. Н. В. Злыднева. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 123–135.
47. Залевская А. А. Введение в психолингвистику / А. А. Залевская. – Российский государственный гуманитарный университет, 1999. – 342 с.
48. Ильин В. И. Потребление как дискурс: Учебное пособие / В. И. Ильин. – СПб: Интерсоцис, 2008. – 446 с.
49. Иполитова А. Б. «Петина брага» и «Финляндский пальтен»: уральский сборник кулинарных рецептов начала XX в. // Коды повседневности в

- славянської культурі: Еда и одежда. – Отв. ред. Н. В. Злыднева. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 117.
50. Івановська О. П. Український фольклор: семантика і прагматика традиційних смислів: підруч. для студ. фольклорист. та філол. спец. вищ. навч. закл. / Олена Івановська. – К.: Експрес-Поліграф, 2012. – 335 с.
  51. Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции / Г. И. Кабакова. – М.: Ладомир, 2001. – 339 с.
  52. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. – СПб.: Наука, 1999. – 471 с.
  53. Кант И. Сочинения: В 6 т. /И. Кант. Антропология с прагматической точки зрения М.: Мысль, 1966. – (Философ. наследие). Т. 6. – 1966. – 743 с. – С. 349–587.
  54. Кириленко С. А. Культура еды как трансформация телесного опыта: Европейская традиция : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры» / Кириленко Софья Александровна – Санкт-Петербург, 2002. – 150 с.
  55. Кісь О. Жінка в традиційній культурі (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.) / Оксана Кісь. – Львів, Інститут народознавства НАН України, 2008. – 272 с.
  56. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні в 5 т. – Т 5. / С. Килимник. – Вінніпег: Український Національний Видавничий Комітет, 1963. – 288 с.
  57. Клиновецька З. Страви й напитки на Україні / З. Клиновецька. – 3-є вид. – К.: Час, 1991. – 159 с.
  58. Кляйн М. Развитие в психоанализе / М. Кляйн. – М.: Академический Проект. – 511 с. – (Психология детства).
  59. Коды повседневности в славянской культуре. Еда и одежда. Антология. Под ред. Н. Злыдневой. – М.: Алетейя, 2011. – 568 с.
  60. Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх «витравлювання плоду» / І. Колодюк // Етнічна історія народів Європи. – Київ, 2007. – Вип. 22. – С. 34–40.
  61. Комарова В. А. Приметы и запреты, связанные с хлебом, на Русском Севере // Коды повседневности в славянской культуре: Еда и одежда. отв. ред. Н. В. Злыднева. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 123–135.
  62. Коржик А. О. Трапеза як інтерсеміотичний фольклорний текст // Молодий вчений. – 2016. – № 12.1 (40). – С. 324–328.
  63. Коржик А. О. Дискурс їжі в українському фольклорі: структурно-семіотичний аналіз / А. О. Коржик. // Міфологія і фольклор. – 2015. – С. 54–59.
  64. Коржик А. О. Дослідження традиційного харчування в українській фольклористиці ХІХ століття / А. О. Коржик. // Літературознавство. Фольклористика. Культурологія. Збірник наукових праць. – 2015. – № 18. – С. 54–59.

65. Коржик А. О. Маркування значимої ситуації як функція інтерсеміотичного тексту трапези / А. О. Коржик. // Сфери культури. – 2015. – № 12. – С. 310–316.
66. Коржик А. О. Семантика кулінарного тексту українців на матеріалі родильного фольклору / А. О. Коржик // Літературознавчі студії. – Вип. 39. – Ч. 2. – 2014. – С. 36–41.
67. Коржик А. О. Харчові табу та ритуальна трапеза в українському фольклорі / А. О. Коржик. // Літературознавчі студії. – Вип. 43. – Ч. 2. – 2015. – С. 331–338.
68. Культура і побут населення України: Навч. посібник / В. І. Наулко, Л. Ф. Артюх, В. Ф. Горленко та ін.— 2-е вид., доп. та перероб.— К.: Либідь, 1993.— 281 с.
69. Лебедева А. В. Телесность как основание и феномен культуры: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 24.00.01 «Теория и история культуры» / Лебедева Алла Васильевна – Санкт-Петербург, 2006. – 198 с.
70. Леви-Строс К. Мифологии: в 4-х т. / К. Леви-Строс. – М.: Культурная инициатива 2000. – (Книга света) (Университетская библиотека. Культурология). Т. 1: Сырое и приготовленное / пер. З. А. Сокулер, К. З. Акопян. – 2000 – 406 с.
71. Левкиевская Е. Е. Пища повседневная и пища ритуальная: механизмы переключения аксиологических кодов. // Коды повседневности в славянской культуре: Еда и одежда. отв. ред. Н. В. Злыднева. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 37–47.
72. Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. / Эдмунд Лич. – Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символ: Восточная литература РАН, 2001. – 142 с. – (Этнографическая библиотека).
73. Лотман Ю. Избранные статьи / Ю. Лотман. – Таллин: Александра, 1992. – 479 с. – (Статьи по семиотике и типологии культуры).
74. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века) / Ю. М. Лотман. – СПб.: Искусство-СПБ, 2002. – 768 с.
75. Лотман Ю. М. История и типология русской культуры / Ю. М. Лотман. – СПб.: Искусство-СПБ, 2002. – 768 с.
76. Лотман Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб.: Искусство-СПБ, 2010. – 704 с.
77. Маєрчик М. Розвиток теорії гендеру і статі // Гендер для медій. Підручник із гендерної теорії для факультетів журналістики та інших соціогуманітарних спеціальностей / Під ред. М. Маєрчик (гол. редкол.), О. Плахотнік, Г. Ярманової. – К.: Критика, 2013. – С. 42–68.
78. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. – К: Критика, 2011. – 328 с.

79. Макаров М. Л. Основы теории дискурса / М. Л. Макаров. – М.: Гнозис, 2003. – 280 с.
80. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Бронислав Малиновский. Пер. с англ. – М.: «Рефл-бук», 1998. – 304 с. – Серия «Astrum Sapientiae».
81. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. – Киев: Тип. И. и А. Давиденко, 1860. – 173 с.
82. Мелетинский Е. М. Структура волшебной сказки / Е. М. Мелетинский. – М., 2001. – 233 с. – (Традиция – текст – фольклор типология и семиотика. Ответственный редактор серии С. Ю. Неклюдов).
83. Миллер Л. В. Художественный концепт как смысловая и эстетическая категория // Мир русского слова. – 2000. – № 4. – С. 39–45.
84. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс. – М: КДУ, 2011. – 416 с.
85. Мосс М. Социальные функции священного / Марсель Мосс. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.
86. Народна культура українців: життєвий шлях людини. Т. 1. Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. / Серія: Народна культура українців. – К.: Дуліби, 2008. – 400 с.
87. Народна культура українців: життєвий шлях людини. Т. 2. Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. / Серія: Народна культура українців. – К.: Дуліби, 2010. – 568 с.
88. Народна культура українців: життєвий шлях людини. Т. 3. – Зрілість. Жіноцтво. Жіноча субкультура. / Серія: Народна культура українців. – К.: Дуліби, 2012. — 480 с.
89. Народна культура українців: життєвий шлях людини. – Т. 4.– Чоловіки. Чоловіча субкультура. / Серія: Народна культура українців. – К.: Дуліби, 2013. – 584 с.
90. Неклюдов С. Ю. Фольклор: типологический и коммуникативный аспекты // Традиционная культура. – 2002. – № 3. – С. 3–7 (<http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov15.htm>)
91. Нечуй-Левицький І. С. Кайдашева сім'я / І. С. Нечуй-Левицький. Твори у 2 томах. – Т. 2. – К.: Наукова думка, 1985. – 642 с. – С. 153–279.
92. Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. – С. 110–163.
93. Олянич А. В. Презентационная теория дискурса / А. В. Олянич. – М.: Гнозис, 2007. – 407 с.
94. Ортега-и-Гассет Х. Две главные метафоры // Теория метафоры: М.: Прогресс, 1990. – С. 68–81.
95. Памятники литературы Древней Руси: XII век. Составление и общая редакция Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. – М.: Художественная литература, 1980. – Серия «Памятники литературы Древней Руси». – С. 614.
96. Перлз Ф. С. Эго, голод и агрессия / Пер. с англ. – М.: Смысл, 2000. – 358 с.
97. Платон. Собр. соч. в 4-х томах / Платон. – М.: Мысль, 1994.

98. Плотникова А. А. Крошки / А. А. Плотникова. – С. Д. – Т.2. – С. 685–687.
99. Плотникова А. А., Усачова В. В. Горох // А. А. Плотникова, В. В. Усачова. – С.Д. – Т.1. – С. 523–526.
100. Попова З. Д. Очерки по когнитивной лингвистике / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – Воронеж: Истоки, 2001. – 191 с.
101. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. – Харьков: Изд-во М. В. Потебни, 1914. – 243 с.
102. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2000. – 336 с.
103. Росовецький С. К. Український фольклор у теоретичному висвітленні / Станіслав Казимирович Росовецький. – Київ, 2008. – 623 с.
104. Свиридова И. И. Функции еды в иностранных описаниях России в XVI–XVII вв. // Коды повседневности в славянской культуре: Еда и одежда. отв. ред. Н. В. Злыднева. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 256–270.
105. Седакова И. А. Грудное молоко как мифологема: этнолингвистические аспекты // Коды повседневности в славянской культуре: Еда и одежда. отв. ред. Н. В. Злыднева. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 76–90.
106. Седакова Ольга Александровна. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. / О. А. Седакова; Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Институт мировой культуры. – М.: Индрик, 2004. – 319 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
107. Сказка и сказочник / А. И. Никифоров; Сост. Е. А. Костюхина. – М.: ОГИ, 2008. – 376 с. – (Нация и культура / Антропология / Фольклор: Научное наследие).
108. Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. (Под ред. Н. И. Толстого) – Т. 1–3. – М., 1995, 1999, 2004, 2012.
109. Сохань И. В. Как исследовать гастрономическое? К вопросу о дефинициях и подходах / И. В. Сохань. // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2013. – С. 99–109.
110. Сохань И. В. Женщина и гастрономический код культуры // Женщина в российском обществе. – 2010. – Т. 57. – № 4. – С. 50–60.
111. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, Типография М. Зильберберга, 1885. – 142 с.
112. Творун С. О. Українські обрядові хліби на матеріалах Поділля / С. О. Творун; Управління культури і туризму Вінницької обласної держ. адміністрації, Вінницький обласний центр народної творчості. – Вінниця: Книга-Вега, 2006. – 92 с. – С. 83–87.
113. Тема трапезы в живописи раннехристианских катакомб. Семантика. Историко-культурный контекст : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства : спец. 17.00.04 «Изобразительное и декоративно-прикладное искусство и архитектура» / М., 2009. – 268 с.

114. Тен ван Дейк. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. Пер. с англ. – М.: Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2013. – 344 с.
115. Тиховська О. Українська народна чарівна казка: психоаналітичний аспект / Оксана Тиховська. – Ужгород: Гражда, 2011. – 255 с.
116. Токарев Г. В. Концепт как объект лингвокультурологии (на материале репрезентаций концепта «Труд» в русском языке): / Г. В. Токарев. – Волгоград: Перемена, 2003. – 213 с.
117. Толстая С. М. Молоко / С. М. Толстая // С.Д. – Т.3. – С. 284– 288.
118. Толстая С. М. Фольклор и этнолингвистика / С. М. Толстая // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. – Т. 1. – С. 118–132.
119. Толстая С. М. Молоко / С. М. Толстая // С. Д. – Т. 3. – С. 284–288.
120. Толстая С. М. К понятию культурных кодов / С. М. Толстая // Славянская этно-лингвистика [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ethnolinguistica-slavica.org>.
121. Толстой Н. И. Из «грамматики» славянских обрядов // Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – С. 57–71.
122. Топорков А. А. Еда / А. А. Топорков. // С Д. – Т. 2. – С. 176–178.
123. Топорков А. Л. Стол / А. Л. Топорков // С Д. – Т. 5. – С. 165–170.
124. Труды этнографического-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Географическим Обществом / Материалы исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. – Том первый. Выпуск первый: Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. – СПб.: Тип. В. Безобразова, 1872. – 468 с.
125. Труды... Том второй: Малорусские сказки. – СПб., 1878. – 692 с.
126. Труды... Том седьмой. Выпуск второй: Малоруссы. Статистика малорусского населения; обзор малорусских говоров (украинского языка и его наречий); жилища, пища и одежда малоруссов. – СПб., 1872. – 618 с.
127. Труды... Том четвертый: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. – СПб., 1877. – 793 с.
128. Українські народні казки у 40 книгах. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Том 37. Казки Полтавщини. Чернівці: Прут, 2010. – 376 с.
129. Українські народні казки у 40 книгах. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Том 38. Казки Полтавщини. Чернівці: Прут, 2010. – 440 с.
130. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклад М. Номис / Упорядкув., прим. та вступна ст. М. М. Пазяка. – К.: Либідь, 1993. – 768 с.
131. Українські страви / М. І. Георгієвський, О. С. Шемякинський, О. Г. Вищепан. – К.: Державне видавництво технічної літератури УРСР, 1960. – 453 с.

132. Українці: історико-етнографічна монографія у двох книгах / за ред. А. Пономарьова. – К., 1999. – Кн. 2. – 544 с.
133. Усачева В. В. Зерно // В. В. Усачева // С Д. – Т. 2 – С. 324–327.
134. Филипс Л. Дж., Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод. – Харьков: Гуманитарный Центр, 2004. – 336 с.
135. Франко І. Збір. творів: у 50 т. / І. Франко. – К.: Наукова думка, 1976–1986. – Т. 29.
136. Франко І. Збір. творів: у 50 т. / І. Франко. – К.: Наукова думка, 1976–1986. – Т. 36.
137. Франц Л. Фемининность в волшебных сказках / Л. фон Франц. – М.: Класс, 2010. – 265 с. – (Библиотека психологии и психотерапии).
138. Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом завете / Дж. Фрезер. – М.: АСТ, 2003.
139. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / З. Фрейд. – СДД, 2008 (Собрание сочинений в 10 т.) – Т. 3: Психология бессознательного. – 448 с.
140. Фрейд З. Тотем и табу / З. Фрейд. – СДД, 2008 (Собрание сочинений в 10 т.) – Т. 9: Вопросы общества и происхождение религии. – 456 с.
141. Фрейденберг Ольга Михайловна. Поэтика сюжета и жанра / О. М. Фрейденберг ; подгот. текста, общ. ред. Н. В. Брагинская. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с. – (Философия риторики и риторика философии).
142. Христофорова О. Б. Дискурс о колдовстве и локальные фольклорные традиции: семантика, прагматика, социальные функции. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. – М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ), 2010. – 46 с.
143. Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция: [сборник статей] / К. В. Чистов; [Рос. гос. гуманит. ун-т, Ин-т высш. гуманит. исслед., Центр типологии и семиотики фольклора]. – М.: ОГИ, 2005. – 271 с. – (Нация и культура / Новые исследования. Фольклор).
144. Шалімов С. А. Сучасна українська кухня / С. А. Шалімов, Е. А. Шадура. – К.: Техніка, 1974. – 319 с.
145. Щегельський В. Обрядово-ритуальне відлуння у подільських дитячих іграх / В. Щегельський // Мандрівець. – 2014. – № 3. – С. 36–39.
146. Элиаде М. Мефистофель и андрогин / М. Элиаде. – СПб.: Алетея, 1998. – 374 с.
147. Юнг К. Г. Психология переноса / К. Г. Юнг. – К.: Ваклер, 1997. – 125 с.
148. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг. – М.: Прогресс, 1994. – 336 с.
149. Ami B. The Idea of Folklore: An Essay / B. Ami, J. Dan // Studies in Aggadah and Jewish Folklore. Folklore Research Center Studies VII / B. Ami, J. Dan. – Jerusalem: The Magnes Press, 1983. – С. 11–17.
150. Barthes, Roland. Toward a psychosociology of contemporary food consumption. / European diet from preindustrial to modern times. – Ed. Elborg Forster and Robert Forster. – New York. – 1975. – P. 47–59.
151. Beer M. Taste or taboo. Dietary choices in antiquity / Michael Beer., 210. – 152 с.

152. Bettelheim B. Fear of Fantasy / Bruno Bettelheim // The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales. – NY: Vintage Books, 1975. – P. 116–123.
153. Bettelheim B. Hansel and Gretel / Bruno Bettelheim // The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales. – NY: Vintage Books, 1975. – P. 159–166.
154. Bettelheim B. Snow White / Bruno Bettelheim // The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales. – NY: Vintage Books, 1975. – P. 199–15.
155. Bettelheim B. The Jealous Queen in 'Snow White' and the Myth of Oedipus / Bruno Bettelheim // The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales. – NY: Vintage Books, 1975. – P. 194–199.
156. Bremzen Anya. The Guardian, Tuesday 10 September 2013.
157. Counihan C. M. The Social and Cultural Uses of Food / Carole M. Counihan // The Cambridge World History of Food. / Carole M. Counihan. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – C. 1513–1520.
158. Dundes A./A. Dandes The Study of Folklore. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1965. – 215 c.
159. Farb P. Consuming passions. The antropology of eating / P. Farb, G. Armelados. – Boston: Houghton Mifflin company, 1980. – 280 c.
160. Jeremy MacClancy «The milk tie», Anthropology of food [Online], 2 September 2003, Online since 01 September 2003, connection on 21 July 2015. URL : <http://aof.revues.org/339>
161. Montanari M. Food is Culture / Massimo Montanari. – Columbia – 2006. – University Press. – 168 p.
162. Sims M. C. Living folklore : an introduction to the study of people and their traditions / M. C. Sims, M. Stephens. – Utah: Utah State University Press Logan, 2011. – 328 c. – (Second Edition)
163. Storytelling: an encyclopedis of mythology and folklore – NY: Sharpe refference, 2008. – 159 p.
164. The Cambridge World History of Food. – Cambridge University Press, 2000.
165. Wilson T. M. Food drink and identity in Europe / Thomas M. Wilson. – 236 p. – (European Studies: An Interdisciplinary Series in European Culture, History and Politics).
166. Zipes J. Fairy tales and art of subversion / Jack Zipes. – NY: Routledge, 2006. – 255 c. – (second edition).

## АРХІВНІ ДЖЕРЕЛА

- I. ІМФЕ. – Ф 1. дод. – Од. зб. 271. Народна кухня. – 12 арк.
- II. ІМФЕ. – Ф. 1–2 дод. – Од. зб. 272. Етнографічні матеріали, пов'язані з християнськими святами, народні уявлення про космос, звичаї та обряди, пов'язані з вогнем, заговори, шептання, сни, чари, ворожіння, забобони. Зібрала Л. Шевченко. 1925–1926. – 184 арк.

- III. ІМФЕ. – Ф. 1–3 дод. – Од. зб. 320. Загальнорічний цикл. Прикмети, звичаї, обряди, зв'язані з святами загального річного циклу та назвами днів. 1928–1929 рр. Рукопис. – 367 арк.
- IV. ІМФЕ. – Ф. 1–3 дод. – Од. зб. 329. Прикмети, вірування, повір'я, звичаї, замовляння тощо. Записані різними збирачами на Україні. 1927–29. – 122 арк.
- V. ІМФЕ. – Ф. 1–5. – Од. зб. 394. Балицький П. Збірка Анекдоти, легенди, казки, небилиці, пісні. Записано в с. Мончинці на Волині 1922р. – 293 арк.
- VI. ІМФЕ. – Ф. 1–4. – Од. зб. 339. Оповідання, легенди, пісні та казки, записані серед чумаків. – 156 арк.
- VII. ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 5. – Од. зб. 414. Колядки, замовляння, забобони, поговірки, прислів'я, молитви, загадки, легенди, народний календар, прикмети. Зібрали в с. Перещепино на Дніпропетровщині Мишутін О. і Заболотний Х. Зап. На Катеринославщині й Полтавщині //– 1926. – 62 арк.
- VIII. ІМФЕ. – Ф. 1–5. Од. зб. 420 с. Горбівці, Поділля. Весілля. П. К. Ковальов. 13 червня 1926 р. – 220 арк.
- IX. ІМФЕ. – Ф. 1–5. – Од. зб. 428. Забобони, легенди, вірування, замовляння та інше. Записав Рябий М. В. в с. Кукавці на Поділлі // – 1931. – 110 арк.
- X. ІМФЕ. – Ф. 1–5. Од. зб. 438. Воловий І. Казки, календарно-обрядові та інші пісні, історія села Могилів, народний календар, приказки, легенди, лікування, вірування, голосіння, частушки, замовляння, господарча діяльність та ніше. 1927/1931 рр. – 97 арк.
- XI. ІМФЕ. – Ф. 1–5. Од. зб. 438. Воловой І. Весілля в с. Заболотне на Волині в 2 ч. Арк. 83–97.
- XII. ІМФЕ. – Ф. 1–5. – Од. зб. 454. Етнографічна комісія Боголюбова А. П. Народний календар, анекдоти, приказки, загадки, медицина, бібліографія. Замовляння, пісні дитячі ігри та інше. Записала на Чернігівщині. – 66 арк.
- XIII. ІМФЕ. – Ф. 1–7. – Од. зб. 781. Народний календар, звичаї, повір'я, вірування, прикмети. Записали Білоножка, Болавка, Карпинський та інші в Одеській області. – 150 арк.
- XIV. ІМФЕ. – Ф. 14–3. Од. зб. 9. Ворон А. Записи фольклору: колядки (гуцульські), вертеп, казки, коломийки, прислів'я, пісні (без мелодії). Записи з етнографії: їжа, одяг, матеріальна культура гуцулів 1925–1945. – 155 арк.
- XV. ІМФЕ. – Ф. 14–3. – Од. зб. 384. Кондратюк П. Житомирська область. Прислів'я та приказки, загадки, народні повір'я, анекдоти, легенди, замовляння. Види горілки, рецепти. 1945. – 72 арк.
- XVI. ІМФЕ. – Ф. 14–3. – Од. зб. 1442. Коржик А. Матеріали фольклорної експедиції у село Малий Ржавець, Канівський район, Черкаська область. Листопад 2012 року. – 60 арк.
- XVII. ІМФЕ. – Ф. 14–10. – Од. зб. 1442. Коржик А. Матеріали фольклорної експедиції у село Малий Ржавець, Канівський район, Черкаська область. Листопад 2012 року. Аудіо. Відео.

- XVIII. ІМФЕ. – Ф. 15–3. Од. зб. 171 Легенди, народні пісні, загадки, перекази, казки, приказки, анекдоти, молитви, народні прізвиська та інше. Записали учні, вчителі та інші збирачі. 1920 – 1922 – 1929 та без дати. – 200 арк.
- XIX. ІМФЕ. – Ф. 15–3 Од. зб. 185. Кравченко 1889 год. Житомир. – 310 арк.
- XX. ІМФЕ. – Ф. 15–3. Од. зб. 263. В. Кравченко. Виписки на картках фольклорних та етнографічних матеріалів. – 180 арк.

## ДОДАТКИ

### КАЗКИ

#### Додаток 1

Ф. 1. –5. – Од. зб. 394. Балицький П. Збірка Анекдоти, легенди, казки, небилиці, пісні. Записано в с. Мончинці на Волині. 1922. – 293 арк. – Арк. 80–83.

#### **Іванчик-Балабанчик**

Були собі батько і мати, і був у них хлопчик – Іванчик-Балабанчик. Пішли вони раз в поле жати, а до хлопчика прийшла змія і хотіла его злапати. От Іванчик і каже до мами: «Мамо, висадіт мене на яблуню, а то мене змія з'їст». Мати его висадила на яблуню, а змія прийшла до него і каже: «Іванчику-Балабанчику! Дай ябко!» Він кинув, а змія каже: «З волоском, з пирожком – фе! Іванчику-Балабанчику! Дай ябко!» Він дав їй спустив на крейці, а вона каже: «З волоском, з пирожком – фе! Дай з руки!» Він дав, а вона – хап его за руку! – і понесла додому. Принесла додому і каже: «Іванчику-Балабанчику! Лізь на п'єц!» Він виліз, а вона палит п'єц, хоче спекти его. Напалила в п'єцови і каже: «Іванчику-Балабанчику! Лізь з п'єца! Він зліз, а вона каже: «Іванчику-Балабанчику! Лягай на лопату!» Він ліг головою, а вона каже: «Не так!»

Іванчик каже: «То покажіть, як!» Вона лігла, а він єї шух у п'єц.

А в змїї була дочка – пані лисичка і була наймичка – баба. Ота баба пішла до пані лисички заплітатис і.

А Іванчик, як спекласі змія, пішов на яблуню. А лисичка каже: «Брень-брень, Іванчику-Балабанчику, твоїми кісточками!» А Іван каже:

«Брешеш, змія,

Бо то мама твоя».

А лисичка знов каже: «Брень-брень, Іванчику-Балабанчику, твоїми кісточками!» А Іван знов каже:

«Брешеш, змія,

Бо то мама твоя».

«Аж летят гуси. Іванчик просит їх:

Гуси, гуси-лебедоньки!

Возьміт мене на крилоньки,

Понесіть до батенька,

А у батенька – курець гречки,

Води – нецьки».

А гуси відказують: «Там ше двоє летят». Летят ше двоє гусей; Іванчик просит їх:

«Гуси, гуси-лебедоньки!

Возьміт мене на крильми,

Понесіть до батенька,

А у батенька курець гречки,

Води – нецьки,

Червоні чобітки на ніжки».

А гуси відказують: «Там ше єден старий гусак летит». Летит гусак, а Іванчик співає:

«Гуси, гуси-лебедоньки!

Возьміт мене на крилоньки

Понесіть до батенька

А у батенька курець гречки,

Води – нецьки,

Червоні чобітки на ніжки».

Гусак каже: «Сідай!» Іванчик сів каже знов:

«Занеси мене до батенька

А у батенька – курець гречки

Води – нецьки,

Червоні чобітки на ніжки».

Вони полетіли і гусак спустив Іванчика на вороття свого дому.

А мати Іванчика пекла хліб і каже всім: «Тому дали, тому дали, тому дали». А Іванчик зачув і каже: «А мій де?» Мати почула і каже: «Вийди-но старий, шось ніби кричит». А далі знову каже: «Тому дам, тому дам, тому дам». А Іванчик каже: «А мій де?» Мати знов каже: «Вийди-но старий, шось ніби кричит». Вийшов батько, а Іванчик сидит на вороттях і каже до батька: «Дайте, тато, тому гусакові, шо мене поніс, курець гречки, води нецьки, червоні чобітки на ніжки».

Єму дали і він полетів, а Іванчика батько зняв і він пішов до хати.

*О. Воронюк. 20-3-1922*

## Додаток 2

Ф. 1. –5. – Од. зб. 394. Балицький П. Збірка Анекдоти, легенди, казки, небилиці, пісні. Записано в с. Мончинці на Волині. 1922. – 293 арк. – Арк. 49–51.

### Дванадцять розбійників

Жив собі чоловік з жінкою і було у них двоє дітей – хлопець з дівчиною. Жінка того чоловіка вмерла. От він поїхав собі до міста купувати жінку (колись, за панщини, жінок купували). А та, що він хотів її взяти, каже: «Як ти маєш діти, то я за тебе не піду, як не маєш – то піду». Він каже: «Нема». Приїхав він з жінкою додому, там жінка дивиця – діти є. Вона вже хотіла йти од него, коли він каже: «Я вивізу діти з дому». Запріг він у віз коні, посадив на віз діти, взяв сокіру і каже до дітей: «Поїдемо в ліс дрова рубати».

Приїхали вони в ліс, а той чоловік каже: «Ідіт, збирайте патички». Діти пішли по лісу, а чоловік взяв дошку і причепив її до дуба, вітер як повіє, дошкою по дубові вдарит, а діти чують і думають, що то тато дрова дров руба.

А тато тим часом поїхав додому. Над вечір приходять діти до того місця, де тато дрова рубає, а тата й нема. Вони й пішли шукати свого дому і якось їм пощастило, що вони натрапили додому, стали під вікном і слухають, що тато і мамою там балакають. А тато каже: «От ми не доїдимо два пироги – у мищині лишиласі». А тато каже: «Як би діти були б, то іззіли б». А діти кажуть: «То дайте ми доїмо». Тато каже до мами: «Вон бач, діти прийшли».

Тато знов вивіз їх у ліс і так само начепив дошку до дуба, а діти ввечері прийшли до того місця, а тата нема, то пішли шукати дому. Але цим разом тато вивіз їх вже дальше і вони не натрапили додому, а натрапили на якийсь дом. А в тому дому жило дванадцять розбійників; вони тоді саме спали.

Прийшли діти в цей дом, а там стоїть стіл, а коло столу стояло дванадцять шабель і дванадцять луків. А на столі стояло дванадцять мищинок варення і дванадцять шклянок пива.

Хотів хлопець попробувати шашку піднести, то не годен; хотів стрілить з лука, – то не годен стрілити. То він взяв, покушав вина, потомечки варення, тоді взяв вийняв шашку і порубав всіх розбійників, а самі вони у цій хаті zostалися жити.

*М. Швець. 16-3-1922*

### Додаток 3

Ф. 1. –5. – Од. зб. 394. Балицький П. Збірка Анекдоти, легенди, казки, небилиці, пісні. Записано в с. Мончинці на Волині 1922. – 293 арк. – Арк. 69–71.

#### Відьмина дочка

Жила собі жінка, вона була відьма, мала вона дочку та дочка навчилася й собі відьмувати. От віддалася її дочка також за відьмара.

Була мати лиха на свою дочку і раз хотіла її бити, то бігла за нею. От перекинулася дочка качкою, а чоловік її (бо вона з чоловіком втікала) – качуром і посідали на став. Приходить мати на став, стала на березі та кличе їх: «Тась, тась, тась!» То ті близько підплили; мати хотіла їх схопити, а вони – знову у став. Бачить мама, що ніц з їми не зробит, повернулася – і гайда додому. Вони повипливали в води і поробились знову людьми і підійшли до хати. Мати знов побігла за ними, а вони зробилисі – вона церковцею, а він – попиком. Прийшла її мати до церкви і питаєці попика, чи не бачив він двоє людей. Він каже: «Ні». Пішла вона далі гукати. А дівчина з чоловіком взяли обернулисі знову людьми, а мати як забачила знову побігла за їми. Вони поробилисі знову – він ставом, а вона качкою. Прибігла мати до ставу, а у неї на на руці – перстен. Тоді качка зайшла ззаду і здіймала перстен. Кинулася мати до ставу і п'є воду – хоче всю воду випити, жеб качку злапати, але не вийшло. Тоді питаєці дочки: «На чім земля стоїт?» Та не відказує. Тоді каже мати: «Бодай ти, моя донечко, ту гнила під каменем поки тебе й твого віку»

От дочка сіла під каменем і сидит, а чоловік і мати пішли додому. А як йшов, то казала єму жінка, жеб він не брав до себе дитини, бо забуде про неї. А він ліг спати, а мати поклала коло него дитину.

Потому хотів він аженитисі з другою, котра служила в попа, а далі забув про неї і взяв собі третю. Тоді та, що у батюшки служила, просить: «Дайте мені кислого тіста, я хочу зробити пару голубів». Батюшка дав їй того тіста, а

вона зробила два голуба і пішла з їми на весілля до того відьминого зятя. Стала на порозі і пустила голубів, а вони злетіли на різку і кажуть до того чоловіка: «Ти знаєш, купчику-голубчику, як ти був ставком, а я – качкою?» А він каже: «Знаю». А голуби знову питають: «А знаєш, як я була церковцею, а ти попом?» «Знаю, купчику-голубчику». «А знаєш, купчику-голубчику, як мене мати посадила під камінь гнити?» «Знаю». Тоді він взяв прогнав ту, яка була за столом з ним, а взяв ту, що служила у батюшки.

*Ананько Олійник 10.3.1922*

#### Додаток 4

1. –5. – Од. зб. 394. Балицький П. Збірка Анекдоти, легенди, казки, небилиці, пісні. Записано в с. Мончинці на Волині 1922. – 293 арк. – Арк. 112.

#### Дідова дочка

Жили собі дід і баба і мали по доцці. Пішли дівчата їхні прясти. Але бабина дочка всьо праде, а дідова – ніц, но з хлопцями гуляє. Ідуть ввечері вони обидві додому; треба було їм близ річку переходити. Дідова не мала ніц починки, то перескочила, а бабина просит: «На, перенеси мої починки!» Дідова – за починки та й гайда додому; а бабина йде додому, прийшла і каже дідові: «Най ваша дівчина віддаст мені мої починки!». А дід каже до свої дочки: « На тобі той починок і куди він покачається, то ти за ним йди». Вона пішла. А починок закатавсі до якогось дому. А в цім дому жили п'ять розбійників. Вона ввійшла в хату – дивиці – є в п'єцу гобід. Вона витягла, наїласі і сховаласі у пір... Прийшли розбійники – дивляці не має ніц у п'єцові. То вони зварили знов гобідати і пішли на полювання.

А дівчина вийшла тим часом з пірра, з'їла знов гобід і заховаласі знов. Приходять знову розбійники – аж знову нема нічого. Вони тоді на третій зварили гобід, але двоє вилізло на гору. Як пішли розбійники, вона вилазе знову, а тиї злізли та й до неї – злапали єї.

Прийшли усі. От перший з їх каже: «То буде моя жона!» А другий каже: «То моя», а третій – «То моя», а четвертий – «То моя», а п'ятий – «То нас всіх буде!» Так вона і лишиласі їх всіх.

От варит їм вона гобідати, а вони знову пішли на полювання. А приходе до тої дівчини волшебниця і каже: «Передала твоя мамуня тобі сорочку». Вона ж каже: «У мене є уже сорочка». «То хоч спробуй, чи вона на тебе злізе». Вона зодягла: зробиласі неживою, а волшебниця пішла.

Приходять розбійники, аж дивляці – вона нежива. Вони думали, шо вона спит, – рухають нею, пробують, аж вона нежива. Вони стали єї роздягати, пребирати, здіймали з неї сорочку, жеб ховати, а вона й вожила.

Вже варят знов гобідати їм, а вони пішли на полювання. Приходе та сама волшебниця і каже: «Передавала твоя мати тобі гобручечку». Дівчина відказує: «У мене є – дивіт-но, на всіх палцях». «То хоч спробуй, чи залізе вона на тебе». Застромила дівчина гобручку, аж знову стала нежива. А волшебниця пішла.

Прийшли розбійники, – плачут, – вже знову будут єї ховат. Здіймали перстні, другі будут закладали. А вона вожила знову. Знову варит їм гобід, а вони пішли на полювання.

Прийшла знову волошебниця і каже: «Переказувала твоя мамуня, жеб я тебе посікала». Дала вона посікатисі і волошебниця сікає єї і застромила їй голки у голову, а сама пішла. А дівчина зробиласі знову мертва.

Приходять розбійники, дивляці – вона нежива; стали вони єї готувати, перебрали шмаття, а голки не знайшли. Зробили вони труну, попричіплювали дзвіночки. Недалеко того дому був двір, то вони повішали на него труну. А самі як почали плакати, кадить головою до явора з грези, то й повбивалисі.

Аж їде пан коло того явора, дивиці, дзвіночки дзвонят на яворі. От він і каже до фурмана: «Стань». Стали, фурман поздіймав вожки, посторонки, шлії, будут лізти на дерево. Лізут вони обидвоє, здіймали ту труну, везут додому. Привезли.

А в того пана була наймичка. Вона виймала з труни дівчину, дивиці – є голка. Витягла вона голку і дівчина знову вожила. Пан оженився на ній.

От вже вночі полягали вони на постіль, будут спати. А волшебниця знов прийшла до них, зробила панові, жеб він не пробудивсі і тягне дівчину до керениці, де смола є.

Прийшли вони до керенці, а волшебниця каже дівчині: «Сідай на лопату!». Хотіла кинути дівчину у кереницю. А дівчина каже: «Сідайте ви!» Волшебниця сіла, а дівчина перекинула єї в смолу.

Кипит смола, а дівчина повернуласі до пана і з паном жила.

*Ананько Олійник 20-3-1922*

## Додаток 5

Ф. 1. –5. – Од. зб. 394. Балицький П. Збірка Анекдоти, легенди, казки, небилиці, пісні. Записано в с. Мончинці на Волині 1922. – 293 арк. – Арк. 37.

### Дідова дочка і бабина дочка

Були собі дід і баба і мали вони по дочці. Пішли вони раз на вечорниці, а дідова дочка була собі лядача, нічого не хтіла робити, а все з хлопцями гуляла. Бабина дочка була роботяща, то все пряла. Ідуть вони раз додому; треба було перелазити биз тин. Дідова дочка каже: «Давай, я потримаю тобі клубки». А та каже: «От – не видала – не треба!» і перелізла.

Прийшли вони додому, а баба каже дідові: «Дивись – твоя дочка ніц не робит, а моя скільки напярала!» Дід вибив свою дочку клубочком і нагнав її з дому.

От іде вона з дому, надібає керничку. Керниченька каже до дівчини: «Дівочко, дівочко! Обчисти мене, я тобі у пригоді стану». Та не схотіла – каже: «От, я собі шпильки-мільки підійду!».

Йде вона далі, йде, аж надібає піч. Піч просить її: «Дівочко, дівочко! Почисти мене, я тобі у пригоді стану!». А вона каже: «Ай, я собі шпильки-мільки підійду!». І пішла далі.

Йде вона, йде, аж надібає яблуньку. Яблунька каже: «Дівочко, дівочко! Обсип мене, здери з мене павуки!» А та знов так само відказала і пішла далі.

Здибає вона панський двір. Вийшла на двір пані, а дочка дідова й питаєці в неї: «Пані! Чи не можна до вас на службу стати? Пані каже: «Можна! Ти будеш варити моїм дітям юшку з м'ясом, то будеш м'ясо давати дітям, а сама юшку їсти». Послужила вона в пані дві неділі і пішла собі додому.

Як іде, то знову надібає яблуньку, а яблунька та так расно вродила! Дівчина хотіла зірвати ябко, а вітки піднеслисі догори. Іде вона далі, аж надібає піч, а там повно булок пекльованих; вона хотіла взяти, а піч її

вдарила по руці. Далі вона натрапила на керничку; хотіла вона напитисі води, а криничка висохла.

Прийшла вона додому в своє село і тут стала до їдного чоловіка на службу. От бабина дочка каже: «Піду я й собі служити!» Іде вона, іде, аж здибає ту саму керничку. Керничка просит її: «Дівочко, дівочко! Обчисти мене – я тобі в пригоді стану!». Дівчина гарненько обчистила і пішла далі. Натрапляє на пічку. Піч просит її: «Дівочко, дівочко! Обчисти мене, я тобі у пригоді стану! Дівчина гарненько її обчистила, обмастила, замісила глини і пішла. Іде, іде, надигає яблуньку. Яблунька прост її так само, і дівчина її обсипала, обдерла павуки і пішла далі.

Прийшла вона до тої само пані і стала до неї на службу за таку само плату. Прослужила вона в неї рік, пані обдарила її, дала їй повну скриню, бричку, ше й фурмана, жеб завіз.

Їде вона ото додому, надигає ту яблуньку, а яблунька так расно вродила. Вона собі нарвала ябків і їде далі. Надигає піч, а у печі повно пекльованих булок: вона набрала собі булок і їде далі, аж надигає керничку. Захотілосі їй пити; вона набрала води і напиласі. Приїхала вона додому і всі з неї дуже тілишилсі.

*Мартин Сніцар 18-3-1922*

## Додаток 6

Ф. 1. –5. – Од. зб. 394. Балицький П. Збірка Анекдоти, легенди, казки, небилиці, пісні. Записано в с. Мончинці на Волині 1922. – 293 арк. – Арк. 99–104.

### Дідова дочка і бабина дочка

Жили собі дід і баба: в діда була дочка; та дідова дочка була роботяща, а бабина – лядащиця.

От пішли вони з кужелем раз. Дідова напярла повне решето починки, а бабова з хлопцями бавиласі. Йдуть вони додому, – тре було перелазити біля пліт; бабова дочка каже дідові: «Давай я потримаю тобі решето!» А дідова каже: «Не видала от! Не треба»

Нагнав дід свою дочку служит. Йде вона, йде, аж надibaє на дорозі місточок. Місточок просит її: «Обмий мене, облатай мі дошки; пісочком обсип, я тобі в пригоді стану». Вона обламала, обчистила, облатала дошки; пісочком обсипала і пішла далі. Йде вона, йде, аж надibaє яблуньку. Яблунька просит її: «Дівчино! Обчисти мене, обламай сухі гілляки, протопчи до мене стежечку!» Я тобі в пригоді стану. Дівчина обчистила, обмастила, обломала сухе гілля, протоптала стежечку, йде далі. Іде вона, іде, аж надibaє грушечку. Грушечка її просит: «Дівчино! Обчисти мене, обламай сухе гілля, протопчи до мене стежечку. Я тобі в пригоді стану». Дівчина обчистила грушечку, обломала сухе гілля, обмастила її, протоптала до неї стежечку і пішла далі. Іде вона, іде, аж надibaє сливочку. Сливочка її просит: «Дівчино! обчисти мене, обламай сухе гілля, я тобі в пригоді стану». Дівчина обчистила сливочку, обламала сухе гілля, протоптала до неї стежку і пішла далі. Іде вона, іде, а ж надibaє керничку. Керничка її просит: «Дівчино! Обстружи мене, обчисти мене, я тобі у пригоді стану». Дівчина обчистила криничку, обстругла і пішла далі. Аж надibaє якусь бабу. Баба пита її: «Куди ти, дочко, йдеш?». «Іду служити». «Ставай до мене». «То буду». Служит вона, служит,

аж приходе до неї парубок: «Іди, дівчино, гуляти. Вона каже: «Я не маю сорочки». Він купив їй сорочку. «Ходи, – каже, – дівчино, гуляти». Каже: «Не маю байки». Купив їй байку. І кличе її знову гуляти. Каже: «Не маю сачка». Купив їй сачка і кличе її знову. Вона ж каже: «не маю пацьорок». Купив і знову кличе її гуляти. А вона каже: «Не маю коралів». Купив хлопець коралі і каже: «То чи ходиш вже». Вона ж каже: «Не маю фартушка». Купив фартушок і кличе її. Вона каже: «Не маю хустки». Купив їй коника. Вона каже: «Не маю брички». Вона ж каже: «Я не маю бинди». Пішов купив. Вона каже: «Не маю коровиці». Купив їй коровицю. Тоді вона сіла на бричку, запрагла коника й поїхала далі. Їде вона, їде, аж надигає сливочку ту саму, котру обчистила. А та сливочка так расно вродила! От вона набрала повну пахву сливок і поїхала далі. Аж надигає ту саму грушечку. А грушечка так расно вродила! От дівчина взяла нарвала грушок і поїхала далі. Надигає яблуньку, а вона так расно вродила! Вона собі взяла, нарвала ябків і поїхала далі. Їде далі, аж надигає місточок, той самий, котрий обчистила та обсипала пісочком. Вона биз него переїхала.

Прийжджає вона додому такою панею! А сучка зачула, що то вона їде, і почала гавкати:

«Гав-гав, сучка

Дідова дочка,

Бабина лядащиця!»

Дід тоді каже до баби: «Ше сучка каже». А сучка і знову:

«Гав, гав, сучка,

Дідова дочка,

Бабина лядащиця!»

Вийшов дід на двір, а дочка до него каже: «Дзінь добрий, татуню!». Поцілувала его у руку. Всі з неї так тішилися!

От баба каже і свої доці жеб вона й собі ішла служити. Пішла вона.

Їде, їде, аж надигає той самий місточок. Він її просит: «Обчисти мене, обстружи, пісочком обсип, я тобі у пригоді стану». А вона не схотіла – каже:

«От ше буду руки бацокати, буду колоти». І пішла далі. Іде вона, іде, аж надигає яблуньку. Яблунька просит єї: «Обчисти мене, обломи сухе гілля, стежечку протопчи, я тобі у пригоді стану». Вона не схотіла – каже: «От буду руки ше колоти!» І пішла далі. Надигає грушечку; грушечка каже: «Обчисти мене, обламай на мені сухе гілля, я тобі у пригоді стану». Не схотіла вона і далі йде. Надигає сливочку, і єї не схотіла почистити і вона пішла собі далі. Аж надигає керничку; керничка прости єї жеб вона єї обчистила. Не схотіла дівчина і пішла далі.

Іде вона, йде, аж надигає якусь бабу. Та баба каже їй: «Куди ти, доню, ідеш?» а вона відказує: «Іду служити». «От ставай до мене». Та стала. Аж тут приходе до неї кістка – голова коняча – і каже: «Заглянь мені в ліве вухо, а у праве – вилізь». Вона влізла, аж там повно звірів було; вони єї з'їли, лише кістки лишилися.

*К. Маиталір 18-3-1922*

## Додаток 7

Ф. 15–3. Од. зб. 171 Записи різних збирачів. 160 арк. – Арк. 122.

### Казка про хліб

Вмер чоловік і був на ліці червоний і його боялися хоронити тому, що він іще може ожити і сказав піп винести його в церкву. І всяку ніч ходила до його варта. І ту варту всяку ніч умертвляє. От одному молодому чоловікові прийшла колія йти вартувати. А він сів за столом вечеряти і журиться, що він вввтра буде уже мертвий. А до його говорить хліб: бери мене з собою і бери півня тоді нічого не бійся. От він пішов в церкву з хлібом і з півнем. Він сидів і зморив його сон. Як прийшло уже дванадцять часов ночі і той мрець встає і йде до живого. А до його говорить хліб: пажди я розкажу хто я такій. На мене горуть, на мене ралють, мене сіють, мене скородять, по мені тупають, от я зійду, по мені знов тупають, коні, товар гризуть мене, сніг падає на мене, я зімую в полі, мерзну, а на весні знов виходжу із землі, і вже я расту, мною всі любуються, і потім висипаю колоски і цвіту, потім спію, і вже мене серпом ріжуть і складають мене в снопи, і крутять мене, і в'яжуть мене і цуркують по лобу мене, б'ють, потім волочут мене, і кладуть мене в копи, б'ють мене знов на вила, колють мене, кідають мене на хуру, чувпуть мене коліньми, і потім везуть мене в клуню, беруть мене на вила і кидають мене в застроньк, і знов мене коліньми човупуть, і викідають на тік, молотять мене, беруть на лопату мене, віють мене, мелють мене, колотять мене в діжці, човпуть мене кулаками, б'ють мене по морді, кладуть мене на лопату, кідають мене в піч, я в печі печуся і штурхають мене попід боки, от я просидів два часа в печі, виймають мене, і миють мене, і шкрябають мене, кладуть мене на столі, ріжуть мене ножами, товчуть мене кістками і нарешті кидають в креницю, а тут півень ка-ка-ріку, і тоді мертвець упав, а вартовник встав живий. Ви знайте те всі, що без хліба нікуди в дорогу не йдїть, бо хліб може спасти від усього зла.

*Олександр Костюк*

## Додаток 8

Ф. 15–3. Од. зб.171. Записи різних збирачів. 160 арк. – Арк. 126–127.

### Орлова жінка

Одного разу я чув як дядько розказував казку. Біля одного села жив поміщик і в його було три сини, і три дочки, і от як він умирав, то сказав що як він умре, то не за кого щоб не йшли дочки замож, токо за того, хто перший до них прийде в свати. І от як він помер, то прийшло до них три орли, але старші брати не давали йти за них. Але младший дуже хотів, щоб вони вийшли замож за тих орлів, от таки він зробив, що вони пішли замож за орли.

Перейшло пару літ і стали старший брати меншого брата бити, і казали щоб він ішов їх шукати, младший брат взяв і пішов. Іде лісом і степом, от бачить що пасуть на степу пастухи овечки, а далі пасуть коні, товар. Підійшов він до пастухів і питається, чи не знають, де тут живе орел. І вони кажуть: ти підеш шляхом і побачиш двухітажну хату з скляними дверима, то там є дуже великі собаки, то вони тебе покусають. От вони взяли дві овечки, спекли їх на вогні й нагодували його добре, обклали його м'ясом, шкурой позав'язували, і сказали: як підійдеш до ворот, то скажеш Бог помоч, то вони тобі розкриються. От іде він, зобачив ворота, підійшов під них і сказав, Бог помоч, ворота розкрилися, собаки на нього вискочили, шкуру розірвали, м'ясо розсипалося, вони його почали їсти, а він утік в хату. Зайшов, бачить, старша сестра сидить. Орла не було вдома, сестра брату сказала, щоб він сховавсь. Орел прилітає, крила орлу одпали та він став чоловіком. І орел каже: що тут шось смердить чоловіком, а вона каже: це ти нанюхався надворі, то тобі так здається. Сестра орлу каже: щоб ти робив би, коли б прийшов старший брат? Убив би на місці. А коли б середній? Тоже убив би. А младший? Я його любив би, їсти давав би йому і жив би з ним до смерті. От він тобі і є. Виліз він, орел зараз його нагодував, він побув в його два дні і пішов до сестри.

От іде він і бачить: пастухи пасуть овечки. Він підійшов і каже, чи вони не знають, де тут жиє Орел. Вони казали: підеш так просто і там побачиш скляні двері та велику хату. Вони взяли і обклали його м'ясом, обв'язали шкурою, пішов і бачить ворота, і каже він до воріт: добрий день. Двері відкрилися, собаки вискочили на нього й поздирали м'ясо з нього, а сам утік у хату. Орел спав, сестра сама сиділа, коли орел встав, то його побачив. Він дав йому поїсти. Побув в його два дні, орел дав йому коня і вівчак. Коли він їхав, на дорозі його перестріла коза. Він взяв вівчак і стрільнув. Як він стрільнув, вівчак і кінь розсипалися.

Він став йти і бачить: стоїть хатка. Він туди зайшов і бачить, на столі стоїть вечеря, а в хаті нікого нема, він взяв трохи з'їв і вліз собі під ліжко. Приходить з другої кімнати стара баба, через пару мінут і та коза, котра його перестріла на дорозі, бере з себе шкуру, скидає і суне під ліжко, де він лежав. Сіла їсти і каже до матері, чого так мало, це уже мабуть хтось їв. Ні, каже стара. От коза повечеряла, і стала їй баба казати: як би це ти, донько, дружину найшла. І от він виліз з-під ліжка та їй слухає. А вона каже: мені мамо тричі рази траплявся такий хлопець, що ну. І от він гукнув: оце я. І от вони поріднилися, і вони взяли його, щоб він був для дочки чоловіком.

І от другого дня мати поїхала в гості, і їй покинула три ключі, і сказала щоб вони дві комори одмикали, а третю на зачіпали. Вони дуже цікавились третьою коморою, і от вони відкрили і побачили головного велетня. Він їм сказав, щоб на його налляли відро холодної води, вони вилляли на нього відро води, він вискочив, князенка забив, її взяв з собою. От баба приїхала, щось зробила князенкові, і він устав і пішов шукати жінки. Князенко іде і зобачив якийсь чоловіка, і спитав, де тут жиє чоловік велетень, той чоловік йому сказав і він пішов. Заходить в хату, і велетня не було, князенко взяв свою жінку і побіг. А велетень зараз же в ту минуту став доганяти. Він так їхав конем, аж на коневі мило стало. І от як кінь з усієї сили гнався, і нагнався на сосну, і забився сам і велетня вбив. А ті, що повтікали, то стали жити поживати і добра наживати.

## Додаток 9

Ф. 14–3. Од. зб. 9 Ворон А. Записи фольклору: колядки (гуцульські), вертеп, казки, коломийки, прислів'я, пісні (без мелодії). Записи з етнографії: їжа, одяг, матеріальна культура гуцулів. 1925-1945. 155 арк. – Арк. 62.

### Казка за біду

Був раз один чоловік і мав три сини. Сини були дуже ліниві, ніколи ніч не хотіли робити і не слухали свого отця. Отець їх много раз напоминав, щоби бралися до роботи, бо зазнають великої біди. Раз отець уже навновав їм лінивості і прогнав хлопців з хати, мовляв, ідіть у світ, біда вас научить як треба людям жити.

Зобралися сини і пошли. Ідуть, ідуть, раз лиш зайшли до одного густого ліса. Ледва йшли дасколько кроків, зустрілися з старою бабою. Баба мала довгий, як кочерга ніс, а на нім держала окулярі. На одно око була сліпа.

- Доброго здоровля, бабко – поклонилися хлопці.
- Дай Боже і Вам – одвічає бабка. А що вас занесло до сего густого леса, де і пташки не гніздять?
- Ми глядаєме біду – кажуть хлопці. – І єі оглядаючи зайшли ми сюда, може десь тут найдеме її.
- Добре ви думали, каже баба. Коли вам лиш сего треба, то ходіть до мене, там зазнаете біди.

Та тим часом, доки они їли та пили, баба вийшла до сіней і запалила у желізної печі. Коли вже піч добре розпалилася, викликала найстаршого хлопця, сокирою відтяла ему голову і кинула до напаленої печи. Потому викликала середущого і з тим так само скончила. Коли вийшов і середущий, найменший цікавий був, що з братами сталося і через одну дірку в дверях видів, що баба з середущим братом робила.

Коли баба йшла вже за ним, вон як би до себе зачав говорити, що яка шкода, що баба не видить на одно око. Вон має такі ліки, якими знав би

вигоїти сліпе око баби. Баба зрадувалася, коли се вчула і лишила єго жити, лиш аби вигоїв ей око. Вон казав бабі зав'язати хусткою око, а сам напалив у печи один рожен і тим випік і друге око бабі. Як баба услепла, він почав утікати, і до дому і не став. Дома розказав вшито свому батькови, а на кінець додав:

За тоти пару минут, пережив я страшні часи. Я узнаю, що то біда і ніколи більше не буду лінуватися, но буду змагтися працювати.

## Додаток 10

Ф.15–3. Од. зб. 185. Кравченко. 1889 год. Житомир. – 310 арк. – Арк. 257–261.

### Побратими

Був багатий купець, не було в його дітей, от одного разу, як виїздив він у чужу землю за товаром, приказав жінці: «Щоб до мого приходу була дитина». Жінка його ходить, засмутилася, а наймичка бачить що та смутна й питає: «Чого ви, говорить, такі смутні та невеселі ходите?» Вона їй розказала геть усе чисто. Тоді наймичка нараяла, щоб кучер запряг коней і поїхав шукать таку бабу, котра знає. Їхали вони і зостріли, йшла баба з церкви, несла в хусточці яблучка. Почала бариня питатись у баби, а баба каже: «Нате, бариня, вам це яблучко, з'їсте його, і буде у вас дитина. Ззійте тіки все, не бросайте нічого». Приїхала бариня додому, ввійшла бариня в хату, розділась і через якийсь час взяла те яблучко і пішла в сад.

Ззіла вона те яблучко, а качанчик бросила на землю. Ходила вона там і пішла собі в хату. А кучер вивів коней з сараю і пустив у сад, а кобила натрапила і ззіла качанчик і того яблука. Ноччу бариня привела молодця, а кобила привела жеребця. Молодець не росте по часах, а росте по минутах, не по минутах, – по секундах. Виріс він за кілька часів і такий як наче йому двадцять літ і здала його у юнкерське вчилище. Зайнявсь він там грамотою дуже гарно, краще як той вчитель, що з ним займається. Не було його батька три годи, той його вчитель і сватає його матір. Приходить додому і каже своїй дружині: «Де ти його взяла, туди й одвези».

Добре, говорить, його в мене не будить. Прийде він зі школи, то я йому такого дам, то він у мене пропаде. Приходить додому і заходить в конюшню до свого коня, а кінь його по коліно в землю увійшов. Він і пита коня: «Коню, мій милий, коню мій любий, чого ти не їси й не п'єш, чого ти в сиру землю йдеш; на кого ти поталу чуєш, чи на себе чи на мене?» Кінь йому й одвічає: «Я на себе нічого не чую, я чую на тебе, то твоя мати хоче тебе з світу

згубить, хоче тобі такого пиріжка дати, щоб ти помер». Взяв він коня за гриву, той виліз з землі. Насипав він ярої пшениці і води коневі, а сам пішов у хату. Уходе він через поріг, а мати й каже: «На тобі, сину, пиріжок гаряченький, а то ти в школі проголодався за сухим хлібом. «Ух, каже, мамо, ви мені борщу дайте, а пиріжок маленький я і в школі злім». Наївсь борщу, а пиріжок узяв і пішов у школу. Кущами бігла собака, він кинув того пиріжка собаці, та собака ззіла, там і вивернулася на шляху. Уходить хлопчик у школу, а вчитель углядив його, та скоріш із школи та до неї. Що хоч, говорить, роби, йому, аби щоб не було його на світі. Ну, говорить, сьогодні увечері непременно пропадет.

Приходить хлопчик додому, зайшов у конюшню, а кін заліз по саміньку шию в землю. Він питається в свого коня: «Коню мій милий, коню мій любий, чого ти ни їси ни пьєш, чого ти в сиру землю йдеш. На кого ти поталу чуєш, чи на себе, чи на мене. Він йому й одвіча, кінь: «Я на себе нічого не чую, а чую на тебе. Увійдеш ти в хату, дасть тобі мати білу сорочку надіть, дак не надівай, а краще піди да де небуть брось». Увійшов він у хату, а він був Іван і батько його теж Іван. Ну, він – Іван Іванович, первий купець. Увійшов він у хату, дала йому мати повечеряти. Дає йому на ніч сорочку надіть, а той і говоре: «В мене, мамо, п'ятачок, то я піду в баню, вимиюсь і сорочку чистеньку надіну». Зайшов він у лавочку, купив таку саму сорочку, а ту заніс у воду та й бросив. Приходить він додому, дивиться мати, а він живий і дивується. Прийшов Іван Іванович у школу, а вчитель побачив, та скоріш на другі двері, та до матері: Що хоч, говорить, роби йому, тіки щоб його не було.

Мати тоді догадалася, що в сина є такий кінь, що все знає. Приходить хлопчик до дому, заходить у конюшню, а кінь увійшов у землю і тільки вуха видно. Він і пита коня: «Коню, мій милий, коню мій любий, чого ти не їси й не п'єш, чого ти в сиру землю йдеш; на кого ти поталу чуєш, чи на себе чи на мене? Кінь йому й одвічає: «Я на тебе нічого не чую, я чую поталу на тебе. Твоя мати хоче мене зарізати, вона зробилась хвора, вона здорова, як ти, вона хоче у мене серце зварить, та ззісти, а вона його не їстиме, тільки так. Буде

просить тебе, щоб ти мене зарівав, ну ти коли можна, то як бреш, то бреш, бо як мене зарізати, то я пропаду, і ти пропадеш».

Увійшов той у хату, а мати й справді так просить, щоб той зарівав коня, зварив його серце. «Добре, буде». Вийшов до коня, поплакав з ним разом, а далі він увійшов у хату, надокучує. Мати кличе, послала наймичку по селу людей збриать, щоб ті прийшли коня різати, а син добре вже зна, про що вона дума. Як ті люде зібралися, розломали двері у конюшню і хотіли коня одкопувати, щоб різати, бо кінь зовсім увійшов у землю, Іван Іванович вихватив того коня і землі, а кінь і говорить: уліз мені в праве вухо, а виліз у ліве. Той так і зробив; виліз він і з лівого вуха таким молодцем, що і сказати не можна і мати не впізнала його.

Осідлав він коня, та попід облака, а далі спустивсь на землю і каже: «Де ми будем, чи будем по своїй границі ходити, чи поїдем у чужу землю?». Поїхали вони і заїхали у такий край, що даже і не чув: болота там, кусти, лоза, очерети. Бросив коня, а сам собі вийшов і ходить. Дивиться, а там стоїть на такому місті дом двохетажний. Зайшов він у той дом, а там сидить два богатири, сидять вони за столом, п'ють чай, а то багатири були. Називають вони його по імені і по батькові: Іван Іванович, сідай, з нами поп'єш, погуляєш, може і нас колись згадаєш? Пообідав він там, попрощавсь з богатирами, вийшов, свиснув, крикнув, прибіг його кінь, сів він на його і їде. Дивиться, стоїть хатка на куриній ножці, гусячою підперта. Зайшов він туди, а там сидить старая старуха і пита його: «Чого ти сюда зайшов?» «О, каже, бабушка, напій, накорми, а тоді й питай». Вийняла з печи кушан молока, дала йому шматок хліба. А тоді пита, а він так одвічав: «Та от, бабусю, заїхав у цей край, про його я і не чував, а тут ніч застала, та не маю де й переночувати». Вона йому й одвічає: «Ну, цю ніч можеш преспать у мене, хати не перележиш». Ліг він, спить. Утром, часів у шість, чує музика гра. Перекинувся він і питає: «Що воно це, бабусю що музика гра?» «Це, каже, саму старшу дочку царську везуть на пожираніє до Змія».

Устав він, умивсь, богу помоливсь, вийшов на двір, свиснув, крикнув, біжить його кінь. Сів на того коня і поїхав прямо туди до неї, до моря. Через море зроблений міст, вона сидить на мосту і ноги спустила в воду. Завів він коня з краю під міст, прив'язав коня до залізного стовпа і сам сів під мостом. Змій не плів водою, а біг сухопуттю. Зміїв кінь і спотикнувся на мосту, а Змій і каже: «Ти, собаче м'ясо, не спотикайся, ніякого неприятеля не лякайся. Хоч і є тут якийсь неприятель, ну я його не боюся». Десь є, говорить, Іван Іванович, першої гильдії купця син. То як мене не побідить, то вже другий ніхто не здолає. Але його сюди й ворон кості не занесе». Він йому й одвіча: «Ух, нечиста сила, ворон кості його сюди не занесе, а добрий молодець сам сюди прийде».

Змій пита: «Чого, Іван Іванович, зайшов сюди, чи биться, чи мириться?» «Добрий молодець ніколи не зайде сюди, щоб мириться, він прийшов, щоб биться». Зачали биться. Іван Іванович каже: «Бий ти мене вперед». Змій каже: «Ні, ти мене бий уперед. Ударив Іван Іванович, не збив того Змія з ніг. Ударив Змій Івана Івановича і збив його з ніг. Іван Іванович схватився і своїм мечем зніс тому Змію голову, а царівну взяв з собою, повіз до її батька, одружився на їй. Государь дав йому половину царства.

Кінець.

## Додаток 11

Ф.15–3. Од. зб. 185. Кравченко. 1889 год. Житомир. 310 арк.– Арк. 281–288

### Царський син

Жив собі цар і цариця і в їх був коваль і ковалька. Завелась ковалька і цариця лаяця. А в цариці в животі дитина і кажить:

- Сука з сукою лаятьця. – Цариця на його розсердилася і говорить:
- Стий же, я тебе вилуплю і тоді тебе ззім.

Вилупила вона ту дитину і понесла до коваля і говорить:

– На оцю дитину заріж, і зжарь, і принеси я ззім. Коваль узяв ту дитину, посадив на землі, сів коло лави, ножик гострить; а та дитина маленька, лежала на землі, а потім устала і ходить по хаті і говорить:

– Татко, татко, на шо ви ножик гострите? (Вже коли цариця оддала його різать, та воно шука собі другого батька)

– Тебе різать, говоре коваль. Воно все біга по хаті й говорить другий раз:

– Татко, татко, на шо ви ножик гострите?

– Казала мати тебе різать.

– Знаєте ви шо? Не ріжте мене, я вам у великій пригоді стану. Той коваль говорить, я б тебе радніший не різать, так тебе цариця принесла до мене і дала міні, щоб я тебе зарівав, ізжарив, і поніс вона тебе ззість.

Той хлопчик і говорить:

– Підіть ви у великий сарай, там навела хортиця хортенят, виберіть ви самого луччого щеньонка, заріжете його, і зжарите, і замість мене оддасте, а я дам палчика одрізати на знак. – Той коваль послухав його, пішов узяв щеньонка, зарівав, і зжарив, а мальчик дав палчика одрізати і цього пальчика і говорить:

– Несіть же тепер ви, ну, як увійдете до государя у двір і крикнете: «Ой рятуйте мене! До вас і збіжатьця собаки щенка кините собаці, а пальчика мого

в руках держить. Вийдець цариця на калідор і крикнет: – Што такое коваль? А от, говоритемеш, що собаки говьядину відняли, зостався тільки один пальчик.

Коваль поніс ту говьядину, увійшов у двір, крикнув: «Ой, рятуйте!» Собаки ізбіглися, кинув ту говьядину, будто собаки її відняли, а пальчик в руках держить. Тут цариця вискакує:

– Що ти, коваль????

А от шо, говорить: собаки говьядину відняли, тільки один пальчик і зостався. Вона взяла той пальчик і ззіла. Тут царь виходить і каже:

– Здоров ковалю!

Той повертавсь до його.

– Зачим ти до мене прийшов?

Як тому не можна було зізнатця, шо він хлопчика зарізав, говорить:

– Я сам не знаю, Ваше Імператорское Величество, зачем я до вас прийшов.

– Так от, говорить, коли ти не знайш, так от я дам тобі покуту. На тобі бика і назбирай з цього бика сира й масла. Узяв він того бика, привів додому, прив'язав коло ясел, увійшов у хату, сів за столом і журитьця. Хлопчик той і говорить:

– Татку, татку, чого ви журитесь?

– А от чого, говорить сину, дав цар бика, щоб я з цього бика назбирав сира й масла. А як не назбираю так його меч, а моя голова з плеч. Не журитьця, тату. Запрягайте ви коні, беріть ви води і беріть ви дров, і беріть лопатку, сірничків візьміть, і поганяйте на таку-то дорогу, і викопайте кабачку, стовчіте горох, і будете варить. Туда цар буде їхать дорогою і він питає вас: «Шо ви робите?», то ви кажіть: «Горох варю! А він скаже: «Нашо?». То ви кажіть: «Сіять». Він скаже: «Який дурак варений горох сіє?» То ви скажіть: «Який дурак з бика сир та масло збирає?» Коваль так і зробив, як казав йому той хлопчик.

Йіде цар і пита: «Шо то, ковалю, робиш?»

– Горох варю.

- На што?
- Сіять, – говорить.
- Який дурак варений горох сіє?

А коваль каже: А який дурак із бика сира та масла збира?

– Е, говорить цар, догадавсь! Іди ти додому і щоб ти ж до мене прийїхав і прийшов заразом.

Той приїхав до дому, сів за столом і журитьця, а хлопчик каже:

- Татку, татку, чого ви журитесь?
- Як міні, говорить, не журитьця, як міні цар загадав загадку, щоб я до його і прийїхав і прийшов заразом.

– Не журитьця, говорить: запрягайте ви коней і ставайте одною ногою та ступіньку, а одною йти по землі, щоб йти й їхать заразом.

Запріг він коні і зробив так як йому хлопчик і сказав. Прийшов і приїхав він у двір до Осударя, а Осударь побачив його: «Ну, говорить, догадався. Їдь же ти додому і щоб ти міні приніс: гостинця і ни гостинця».

Прихав він до дому, сів за столом і журитьця. Хлопчик біга по хаті і говорить:

- Татку, татку, чого ви журитесь?

– Загадав цар загадку таку щоб я йому приніс гостинця й не гостинця, а коли не принесеш, говорив так: мій меч, говорить, а твоя голова з плеч. Той хлопчик і говорить:

– Не журтьця, тату. Беріть ви сітку, ідіть ви в ліс і піймайте куріпку. А ви, мамо, спечіть булку. Коваль узяв сітку, пішов у ліс і піймав там куріпку, а ковалька спекла булку.

Хлопчик говорить:

– Несіть же ви, тату, тепер до його у комнати, вікна будуть поодчиняни, – дайте ви йому булку, а куріпку будете давать, та давайте так, шо вона попала не до рук його, а у вікошко вилетіла.

Коваль так і зробив: дав йому булку, а куріпку став давати, а вона й полетіла у вікно. Так йому булка гостинець, а куріпка – не гостинець. Тоді Осудар вийшов говорить

– Ех, говорить, догадавсь: хто тебе так учить?

А той коваль говорить:

– У мене єсть син.

А Осударь сам собі дума: Ну, де би він узяв собі сина, це должно бути мій син.

Осударь говорить: Йідь же ти до дому, а я завтра прийіду сина пізнавать.

Він прийіхав до дому, сів за столом і журиться. Той хлопчик біга по хаті і говорить,

– Татку, татку, чого ви журитеся?

– Як міні не журитьця, як завтра цар прийде тебе пізнавать, тепер де хоч, там і дівайсь. Той хлопчик знявсь і пішов світ за очи.

Шов він у степ, смотрить: у степу верби і став. Коло того ставу хатки, живуть люди. Коло ставу діти маленькі граютьця. Він собі пішов до тих дітей та й грайтьця. Гуляли вони один день і другий день, а в ставу, у воді, жаби крюкають.

Той хлопчик і каже:

– Давайте хлопці од кого ці жаби замовкнуть, той буде царем над нами. Ти хлопці согласились. Кажуть: «Давай!». Кричать ті хлопці всі: «Цитьте, жаби, мовчить, жаби». Вони таки крюкають, а той хлопчик у самому конці як крикнить:

Цитьте, лягушки, не лящіть!

Вони так як одна умовкли. Тоді вже той хлопчик над ними царем. Гуляли вони після того перший вечер і дав він їм по палкі на місто коней. На другий день по другій паличці дав (уже їх є по парі коней). На третій день повиходили а один хлопчик і приходе жалітьця до свого царя, до хлопчика до того (він цей хлопчик цар не хрещений, так на його й коня нема). Говорить:

– Такий то украв у мене коня, та в його три коня (три палки), а в мене один.

Так цар і приказав того хлопчика повісити. Повісили того хлопчика і той царьок пішов світ за очі. Стали шукать того хлопчика. Осударь і Осуадирня, коваль і ковалька, шукають вони його по всему світу, не найдуть ніяк. Осударь ісправив золотий плуг і найняв солодатів.

Велить по всему світаві хто цьому плугові ціну складе, той мій син.

Ну от, солдати повезли того плуга по всьому світу. Кого не питають, то все кажуть: «Хто його зна, що він стоїть, золотий плуг?» Йдуть слободою, сидить хлопчик під лісою і держить шкуринку і їсть її.

- Здоров, хлопчик, кажуть вони. Він поздоровкався, а вони й питають:
- Що цей плуг стоїть? А він їм каже:
- Він і оційі шкуринки не стоїть.

І то, це хто що не скажить, так вони все записують і того хлопчика записали, що так сказав, і позіхали. Приїжджають до царя, дали йому ту бамагу, що вони записували. Прочитав цар і дочитавсь до того хлопчика, що сказав цьому плугові ціну.

Цар давай тоді рушать тих москалів, що возили плуг:

– Це мій син самий і є, що казав вам, що плуг золотий і шкуринки хліба не стоїть. Тепер же я знаю, що ми його так не спіймаємо, давай же ставить убід на весь світ.

Він справив той убід і ззівав з уього світа людей. Сліпі, криві, усякі каліки щоб усі були там на убіді. Поробив їм ложки в аршин завдовжки і кожному прив'яже те держално аж у трех містях, щоб йому ніяк було зігнуть руки. Поналивали їм у миски і посадовили. Ніхто не прибирає способу, як ними їсти.

Хлопчик сидить тай каже до другого:

- Давай ти міні, а я тобі.

Цар був у другому кінці і поки добіг сюди, то тут уже повиїдали. Нічого робити. Не взнав сина.

Той хлопець пішов у чужу землю і там він ріс там, уженився і нажив собі три полка солдат, і жив він може год пять, а отим змій украв у його жінку. Він сильно зажурився і пішов їй шукать у чужу землю. Ходив він, там і найшов там такий дом, шо у й у нашому царстві нема такого дома. Дивитьця – жінка його сидить у цьому домі. Вона сильно зраділа і говорить:

– Де ти в Бога взявся? Говорить: «Через три минуті прилетить дванадцятиголовий Змій і ззість тебе.

Він як ішов із своєї землі та взяв трішки землі у платочок, говорить: «Хоч де прийдеться помирать, то я розверну цю землю на платочку, ляжу на неї і нікого не буду боятьця. І взяв сребряну трубу з собою і сказав своїм полкам: Як заграю перший раз, так підходь білий полк, як заграю другий раз так підходь красний полк, зараю третій раз – підходь чорний полк. Як найшов він свою жінку вона й говорить:

– Де ж я тебе діну тепер?

– В нейі була велика скриня, вона посадила його в цю скриню, а в цій скрині – скляне віко (кришка). Як лягав він у тій скрині, платок розв'язав землю розгорнув і ліг на неї.

Прилітає дванадцятиголовий змій.

– Ну, говорить, руськая кость смердить!

– Та, ето, говорить жона, ви душенька, по Расии літали, руського й духу й нанюхались.

Говорить на їйї:

– Давай убідать! – вона дала; він їість. Вона йому й казать:

– Шоб ми робили, якби мій чоловік прежній прийшов або брат?

– Шоб же ми робили? Пили б та гуляли.

Вона цьому зраділа, шо так він сказав, думайіть, шо так і будить.

– От, говорить мій муж прийшов, тепер він у скрині.

Змій вискочив ізза стола, і каже:

– Що ти на нашій землі лежиш?

Той йому й говоре:

– Брешеш, зла личина, я на своїй землі лежу.

Змій посмотрив, аж так, на своїй землі лежить. Заставив змій своїх мужів, щоб вони вистроїли у полі шибинецю. Ті поїхали, зробили шибеницю, вернулись назад і говорять: – Готова вже. – Запрягли коні і то його везти до шибениці, повісити хотять. Зв'язали йому ноги. Йдуть вони до шибениці а він і говорить тому змієві:

– Цар помирав, у трубу загравав, позвольте й міні заграють. Той говорить: «Заграй!» Він загравав. Смотрить білий полк наступає, а жінка його побачила, тай каже Змієві:

– От, душенька, дивись, уже біла хмара наступає, а то полк.

Підїхали вони ще трохи, а той знов каже:

– Цар помирав, у трубу загравав, позволь і міні заграють.

Загравав він у другий раз. Смотрить – красний полк наступає. А жінка його побачила та говорить до Змія:

– От, душенька, красна хмара наступайть.

Підїхали вони ще трохи той упять говорить:

– Цар помирав, у трубу загравав, позвольте й міні заграють.

Загравав він і на цей раз. Смотрить – чорний полк наступайть. Жінка побачила й говореть до мужа:

– Смотріть, душенька, чорна хмара наступайть, це нас дощ намочить.

Змій заводить його до шибениці і ці три полка солдат прибігли туди – до шибениці. А він теж багатир був, та три полка солдат і він повісили змія на цій шибениці. Потім забрав своїх солдат, а жінку не взяв, а повісив умісті з змієм, бо як йїхали вони до шибениці, то вже прежнього свого чоловіка считала як за собаку, а линула до Змія.

Оженився він у своїй землі і став жить поживать і хліба наживать, і я там був, мед вино пив, по бороді текло і в роті не було.