

barania głowa, kwadratowa głowa, zakuta głowa, ciasna głowa, pusta głowa. Фразеологізми *tęga głowa* і *twarda głowa* вирізняються своєю амбівалентністю, оскільки можуть позначати як тупу, так і здібну людину.

Окремо слід вирізнити фразеологізми *ośla głowa* і *barania głowa*, які мають у своєму складі прикметник-зооморфонім. Значення цих прикметників повністю мотивують значення цілісності фразеологізмів, оскільки такі тварини, як *baran* "баран" та *osioł* "віслик" у носіїв польської мови вважаються, як уже зазначалося, за тупих, нерозумних створінь, і ці характеристики у відношенні до людини створюють образ розумово обмеженої, тупої, нездібної особи.

Фразеологічна одиниця *wichrowata głowa* позначає легкодуху людину, яка не дуже замислюється над серйозними речами. Внутрішня форма фразеологізму тут утворена за допомогою прикметника *wichrowaty*, який окреслює головний компонент.

Зворот *zielona głowa* означає недосвідчену людину, і в цьому фразеологізмі внутрішня форма базується також на похідному значенні прикметника *zielony*, який позначає "людину недосвідчену, що не має знань у якійсь галузі, яка не орієнтується в чомусь" [9, с. 1359-1360].

Фразеологізм *bystra głowa* метонімічно позначає людину швидку й енергійну в діях, думках, учинках. Внутрішня форма такого звороту утворена як за допомогою головного компонента (*głowa*), що дає вказівку на особистість, так і прикметником *bystra*, який цю особистість окреслює.

Це ж саме можна сказати і про фразеологізм *uparta głowa*, додавши до цього лише те, що синонімом до такого фразеологізму є одне зі значень звороту *ośla głowa*, яке теж характеризує уперту людину, оскільки саме *osioł* у сприйнятті мовців є не тільки тупим і нерозумним, але й украй упертим створінням.

У формуванні вислову *kapuściana głowa* визначальну роль відіграла власне форма голови, але стосовно до особи такий фразеологізм позначає тупу й обмежену людину, інакше, дурня, отже, якщо людину окреслили таким чином, то маємо вказівку на відсутність будь-якої можливості мислення. Саме словосполучення *kapuściana głowa* "головка капусти", вжите для номінативно-оцінної характеристики, створює внутрішню форму цього фразеологізму.

Голова в польській культурі розуміється носіями мови як частина тіла, в якій концентруються думки, розум, через те когось нормально мислячого, наділеного розумом називають *człowiek z głową* на противагу вислову *człowiek bez głowy*. Очевидно, що тут повністю переосмислені обидва словосполучення, оскільки кожна людина має голову і підкреслювати цей факт немає потреби, людина без голови не може існувати і якщо так сказали про когось, то словосполучення вжито в переносному значенні.

Фразеологізми з компонентом-іменником *głowa* "голова" в переважній більшості характеризують внутрішні якості людини, пов'язані з її інтелектуальною діяльністю, і лише такі одиниці, як *uparta głowa*, *wichrowata głowa* та *bystra głowa* позначають інші якості особистості.

Усі фразеологічні одиниці з компонентом *głowa* містять у собі оцінну характеристику (позитивну чи негативну), котра, як правило, створюється за допомогою прикметника, що уточнює метонімічне переосмислення словосполучення.

Таким чином, можемо зробити висновок про те, що найбільша кількість фразеологічних зворотів, що позначає розумову діяльність, має у своєму складі лексему "голова", у свою чергу для позначення почуттів й емоцій особистості у складі певних фразеологічних зворотів передає компонент "серце".

1. Авалиани Ю.Ю. Понятие структурообразовательной типологии фразеологических единиц // Материалы XXV научной конференции профессорско-преподавательского состава. – Самарканд, 1968; 2. Авалиани Ю.Ю., Эмирова А.М. К семантической структуре фразеологических единиц // Вопросы фразеологии. – Самарканд, 1971. – Вып. 217; 3. Гутман Е.А., Литвин Ф.А., Черемисина М.М. Сопоставительный анализ зооморфных характеристик: На материале русского, английского и французского языков // Национально-культурная специфика речевого поведения. – М., 1977; 4. Ройзензон Л.И. Внутренняя форма слова и внутренняя форма фразеологизма // Вопросы фразеологии. – Ташкент, 1965; 5. Солодуб Ю.П. Образность фразеологизмов и фразеологическая номинация // Фразеологическая номинация. Особенности семантики фразеологизмов: Межвузовский сб. научн. тр. – Ростов-на-Дону, 1989; 6. Эмирова А.М. О тематически стержневых словах в составе некоторых фразеологических единиц современного русского языка. – Самарканд, 1968; 7. Pajdzińska A. Związki frazeologiczne nazywające akt mowy. Semantyka i składnia. – Lublin, 1988; 8. Słownik frazeologiczny języka polskiego / Pod red. S.Skorupki. – Warszawa, 1958-1969. – Т. I-II. 9. Słownik współczesnego języka polskiego / Pod red. B.Dunaja. – Warszawa, 1996.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Н. Лисюк, канд. філол. наук

ТРАДИЦІЙНИЙ ФОЛЬКЛОР У КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ ХХІ СТОЛІТТЯ

Узагальнено описується сучасний стан традиційної фольклорної парадигми та різновекторні процеси, що відбуваються всередині її, визначено її місце та роль у культурі сучасної України.

Current status of traditional folk-lore paradigm and multi-vector processes occurring are described, as well as its role and place in modern Ukrainian culture.

Традиційний (класичний) фольклор, жанрову парадигму якого становлять твори, зафіксовані в основному в XIX ст. у селянському середовищі, вважає об'єктом дослідження фольклористики переважна більшість вітчизняних науковців. Саме ці традиції визнаються предметом, достойним і замилювання, і дослідження, й реанімації. Понад те, вкоренилися наукові міфи про принципову археологічність дисциплін, що вивчають сферу народної духовної культури, про фольклор і народну культуру як суто селянське мистецтво, яке йде в небуття разом із патріархально-колгоспним селянським укладом і яке слід щонайшвидше позбирати (це дійсно завдання невідкладне) та зберегти хоча б у вигляді

припалих пилом достославної історії музейних експонатів або ж братися негайно відрочувати його шляхом просвіти (що заздалегідь приречено на поразку, як і втілення в живе життя будь-якого роду умоглядних побудов).

Звісно, для такого "русоїстсько"-романтичного погляду є свої підстави, однак зосередженість української науки майже виключно на вивченні класики й архаїки суперечить, м'яко кажучи, здоровому глузду. Адже за цього фольклор неселянського походження або ігнорується взагалі, або ж розглядається як явище зі знаком мінус – не гідний жодної уваги потворний плебейський фольклор, що заслуговує хіба лише презирства [див.

зокрема: 4, с. 5]. Тож на часі обговорення поняття народності масової духовної культури (народність, за А. Дандесом [22] та Б. Путиловим, означає не належність певній соціальній групі, а колективність побутування і співтворчість, а також інклюзивність – "включеність усієї фольклорної культури в систему життєдіяльності етносу" [14, с. 35]), а звідси й перегляд обсягу та меж етнології, етномистецтвознавства й фольклористики. Як здається, і межі поняття народності, й обсяг відповідних наукових дисциплін слід суттєво розширити.

Варто нагадати, що в 20-і роки ХХ ст. колективна творчість неселянського населення привертала увагу провідних українських учених. Перші спроби її оприянення було зроблено співробітниками Етнографічної комісії ВУАН, очолюваної акад. А. Лободою. Саме вони почали збирати й вивчати безавторську творчість окремих професійних спільнот. Зокрема, у поле їхнього зору потрапив фольклор правопорушників [12, с. 2], здійснювались масштабні дослідження "соціологічного" й "виробничого" фольклору, на основі яких було видано "Матеріали до вивчення виробничих об'єднань", збірки "Дніпровські лоцмани" (1929), "Чумаки" (1931), розпочалася робота над колективними монографіями "Вільні матроси", "Гончарі", "Цехові пережитки на Україні", які, проте, так і залишилися незавершеними в силу відомих причин. А невдовзі в наукових працях про такий фольклор перестали й згадувати.

Отож і нині в житті ми бачимо зовсім іншу картину, ніж у наукових статтях та підручниках. Власне, на поточному етапі в суспільстві побутує складне гетерогенне багатопланове і багатогранне явище, а саме конгломерат традиційного фольклору, різноманітних суміжних (вторинних) його форм, що їх належить віднести до "третьої культури" – проміжної між елітарною (авторською) і народною, у т.ч. й комерційних підробок під автентичну творчість, і новочасних фольклорних жанрів. Оцей синхронний зріз фольклору, який є "найважливішим показником стану фольклорного процесу в конкретний історичний період" [6, с. 6], належить описати докладно. Найперше ж реалії постіндустріального інформаційного глобалізованого світу потребують усвідомлення стану, місця й ролі в сучасному суспільстві **класичної фольклорної парадигми**.

Україна входить у число тих унікальних постіндустріальних країн, де ще є жива класична народна духовна культура. Можливо, ніде більше в Європі не збереглося стільки селянських традицій, як у нас. Але ХХІ ст. настійно вимагає розібратись урешті-решт із тими процесами, що продовжують розвиватися всередині автентичного традиційного (архаїчного та класичного) фольклору на наших очах. Адже якщо процес побутування народної культури сприймати односторонньо, "єдине явище виявляється схованим за безліччю його проявів" (Ф. де Соссюр). Отож цей процес не одновекторний, не такими вже й очевидними та однозначними є і його наслідки. Власне, у народній традиції спостерігаються як сильні відцентрові, так і певні доцентрові тенденції: маємо в ній і регресивні явища, й стагнаційні, й реанімаційно-регенеративні, й дегенеративні, і, звісно ж, комерційно-споживацькі.

1. Регресивні явища. Не можна не погодитися з тезою, що традиційний фольклор, як це не прикро, загалом регресує й *відмирає*, "набуваючи якостей музейного релікта, історичної культурної пам'ятки" [6, с. 12]. Попри всі благі побажання та спроби загальмувати його стагнацію й відвернути руйнацію або повернути ці процеси назад, вони тривають і сьогодні. Думка про занепад класичного фольклору далеко не нова – про це твердять протягом останніх 200 (!) років. Як пише І. Головаха, про

смерть фольклору в Україні було оголошено за півстоліття до народження фольклористики як наукової дисципліни. На це нарікали його збирачі й дослідники вже в ХІХ ст., на це жалівся перший український фольклорист М. Цертелєв, котрий називав думи рештками набагато ширшої праслов'янської героїчної міфології; так само й М. Максимович вважав думи та історичні пісні скам'янілостями більш ранньої традиції, а П. Лукашевич та П. Куліш констатували згасання епічної традиції, наголошуючи на меншій вправності її тогочасних носіїв у порівнянні з попередниками [21, с. 221].

Деякі уявлення про процес поступового відмирання класичного фольклору можна скласти на прикладі історії побутування киево-руських билин. Народившись на теренах України, ці твори волею долі були занесені в дуже далекі від своєї батьківщини краї: в силу колонізаційного руху населення вони збереглися своєрідним широким колом по північно-західному й почасти південно-західному її периметру. Вперше повноцінні записи билин зробив у 80-х рр. ХІХ ст. Кірша Данилов, мабуть, у Сибіру, але найбільше варіантів їх було зафіксовано в ІІ пол. ХІХ ст. та на поч. ХХ ст. на російській Півночі (в Олонецькій та Архангельській губерніях), де завдяки консервативному патріархальному укладу життя тамтешнього селянства й зберігся основний їх корпус. Водночас билини записувалися й на Уралі, у Західному та Східному Сибіру, на Поволжі, на Дону. Збереглися їх рештки [9; 20], а більшою мірою відгомони також у Білорусі й Україні, та з плином часу (у зв'язку з бурхливими подіями минулих віків) ця епічна традиція тут зійшла нанівець [3, с. 57-77; 5]. Згодом така доля спіткала думи, основний корпус історичних пісень, псалми...

Думку про згасання фольклору поділяють і нинішні його носії, нарікаючи на відхід із життя наймайстерніших серед них та на втрату їхнього величезного репертуару (щоправда, як зауважує І. Головаха, казочки про золотий вік фольклору – це теж складник традиції [21, р. 223]). Та все ж подібні ламентатії насправді небезпідставні.

Власне, **причини занепаду** традиційної духовної культури більш ніж очевидні – це глобальні цивілізаційні зрушення. Уже від початку ХХ ст. почало зникати середовище, що продукувало цю культуру, а піррова перемога міста над селом призвела до відчутного скорочення кількості носіїв традиційного фольклору – селян; нині зрушений індустріально-урбанізаційними чинниками процес знелюднення села триває в прискореному темпі. До того ж протягом ХХ ст. у суспільстві сталися вражаючі зміни: за якимсь століття цивілізація пододала шлях від урбанізації до глобалізації, що обумовило зміну способу життя селянства та руйнацію традиційної світоглядної системи, а відтак втрату попередніх етичних та естетичних орієнтирів. Нині й у селі традиційний фольклор витіснено на периферію культури, і це цілком закономірно, оскільки архаїчний міфологічний світогляд та патріархальні цінності, що є його підвалинами, вже давно відійшли на маргінеси суспільного життя. Не менш вагомим чинником занепаду традиції стали соціальні катаклізми ХХ ст., а зокрема й безпрецедентні переслідування її носіїв у радянські часи: аж до середини 80-х років сільська адміністрація забороняла колядувати, ходити з вертепом, співати гаївки, справляти Купала [18]. Однак і розпад СРСР, як і будь-яка історична переломна подія, відчутно прискорив масштабні якісні та кількісні зрушення у сфері традиційної культури [6, с. 7].

Супутниками занепаду традиційного фольклору стали такі явища, як **інфантилізація** та **геронтологі-**

зація – перехід окремих фольклорних творів (чи їх фрагментів) або й цілих жанрів в ужиток відповідно малих і старих. Процес інфантилізації, як вважається, давній. Його початок не був зафіксований польовими дослідниками, але саме в дитячому репертуарі збереглися деякі зразки архаїчного фольклору (лічилки, заклички, веснянки, дівочі весняні ігри, казки про тварин, замовляння). Власне, різні за часом запозичення з дорослого репертуару (із неминучою їх адаптацією) становлять значний масив дитячого фольклору. Однак наразі і цей процес теж канув у Лету – він характерний для XIX ст. та, меншою мірою, I пол. XX ст., а нинішні діти вже не грають у ті ігри й не користуються тим репертуаром, що був популярний іще в 60-70-і роки минулого століття.

Натомість поширенням явищем стало виконання творів у непідходящі періоди (наприклад, на прохання записувача) або особами, що не мають належного статусу, яким це було заборонено в живій традиції. Польові дослідники добре знають, що, приїхавши в село, належить звертатися за фольклорною інформацією до респондентів найстаршого – і дуже похилого – віку: саме 80–90-літні зберігають у своїй пам'яті чимало чудових зразків класичного фольклору (4, с. 10). Отож нерідко старі виконують ті твори, що їх повинні виконувати виключно представники молодших вікових категорій. Зокрема, саме вони зберігають фрагменти календарної обрядовості, що належать до молодіжного репертуару. Учасники фольклорних експедицій фіксували виконання гаївок літніми людьми, купальського та русальського обрядів – старими жінками [18]. Але найчастіше й від старих можна почути хіба що спогади про ті багаті традиції, які побутували в тій чи іншій місцевості за їхньої юності. З огляду на поважний вік цих респондентів можна прогнозувати, що невдовзі, з відходом із життя поколінь, народжених до Великої Вітчизняної війни, обрядовий фольклор разом із багатьма іншими традиційними жанрами остаточно відійде в небуття.

Наростання "шагреневого синдрому" [6, с. 10] в царині фольклору можна спостерігати на власні очі в реальному житті. Адже обсяг класичного фольклорного репертуару, що ще побутує в середовищі селян та городян селянського походження, відчутно скоротився. Дослідники постійно фіксують звуження та збіднення репертуару окремих виконавців. Зазвичай носії знають загальновідомі "емблематичні" народні "хіти", "шлягери": "Ти ж мене підманула...", "Нова радість стала" серед коляд, "Сію, вію, посіваю, / З Новим роком вас вітаю" – серед новорічних засівальних формул. Для усвідомлення цього феномена можна вдаватися до методу інтроспекції, поставивши собі запитання, чи багато я знаю напам'ять фольклорних текстів... А найкращі носії традиції їх знали безліч, як знаменита респондентка Г. Танцюри Явдоха Зуїха, від якої той записав 1008 пісень [13].

Під натиском індустріальної культури не лише відчутно зужується сфера побутування класичної традиції, але й сама вона зазнає незворотних змін, що призводить до **збіднення** і **спрошення** місцевих етнічних традицій. Тож навіть на Львівщині, де зберігається звичай колядування, давня колядка побутує у фрагментах; залишаються популярними кілька коляд християнсько-релігійного змісту (часто літературного походження): "Бог Предвічний", "Нова радість", "Во Вифлеємі" [16]. Фрагментарно, причому вельми вибірково, виконується і весільний обряд (повсюдно обов'язковий викуп молоді й поділ короваю [10, с. 166]). Польові дослідження змушують констатувати, що фольклор повсюдно **уніфікувався**, втратив регіональні відмінності [4, с. 10], а

фольклорні твори зазнають доконечної **редукції**: скорочується їх обсяг, стягуються й контамінуються вживані в них формули, зменшується їх кількість тощо. Та й узагалі, у сучасному вжитку твір може існувати в гранично мінімалізованому вигляді, згорнувшись до одного виразу! Адже нині, щоб засвідчити свою етнічну належність, достатньо знати перші рядки загальновідомої народної пісні [11]. Поширенням явищем стала міжжанрова контамінація – злиття воєдино елементів, належних до різних систем. Наприклад, нині в один фольклорно-етнографічний комплекс стягуються різні обряди та пісні: веснянки виконуються під час "проводів русалок" або ритуалів Зеленої неділі, твори весняного й троїцького циклу інкорпорується в купальський обряд [18].

Не оминули класичний фольклор і руйнівні **системні зміни**, обумовлені його остаточною десакралізацією, деритуалізацією і десемантизацією, що призвело до змістової переакцентуації. Зокрема, втрата функціонального та семантичного навантаження традиційної символіки призводить до вихолощення змісту творів за збереження зовнішньої оболонки суто декоративного плану, яка до того ж обростає псевдонауковими конотаціями, запозиченими з популярної квазіфольклористичної літератури (причому не найкращого ґатунку), звідки нерідко черпають свої нібито "фольклорні знання" сьгоднішні носії традиції (див., наприклад, статтю про вишивку одного народного майстра [19] – подібна "наукова самодіяльність" дозволяє наочно побачити негативні наслідки механізму прищеплення і вживлення в народну творчість "учених стереотипів").

Занепад традиційного фольклору проглядається й у **скам'янінні** фольклорних творів – їх своєрідній "музеїфікації". Адже деякі з них стають фактично "стабільними", тобто втрачають свою варіативність; використання письмових каналів трансмісії спричиняє відмову виконавців від імпровізації.

Фактично перестала функціонувати розгалужена колись **жанрова система** автохтонного класичного фольклору, причому деякі жанри щезали буквально на очах збирачів. Наразі можна констатувати, що фактично "минувшиною", старовиною стали переважна більшість архаїчних та класичних жанрів. Календарно-обрядова поезія, весільна драма, казка, козацькі, чумацькі, бурлацькі пісні тощо занепали за відносно короткий історичний проміжок часу – приблизно за неповне століття, набувши статусу історичних пам'яток. Деякі жанри відомі нині лише фахівцям (небилиці), інші ж адаптуються, підганяються під потреби суспільства, як казка, що їй масова свідомість приліпила ярлик "дитячого жанру".

Продовжують побутувати усно деякі уламки класичної жанрової системи: почасти трансформована неказкова проза, почасти паремії, почасти необрядові пісні. Їхній корпус постійно переглядається й те, що зберігає актуальність, піддається трансформації (у площині модернізації). Відтак поступово розширюється фонд малих жанрів, особливо анекдотів, інтенсивно розвиваються міфологічна легенда й бувальщина. "Вживають" і навіть процвітають у сучасному "освіченому" суспільстві різноманітні "забобони", такі як повір'я, прикмети, замовляння, ворожіння, а також деякі традиційні прескрипції, оскільки вони задовольняють суспільну потребу в знятті масових та індивідуальних психологічних стресів.

Рушіями всіх цих змін усередині традиції стали, серед іншого, комунікативні складники фольклорного процесу: способи виробництва, зберігання та трансляції текстів, що зазнали доконечної модернізації. Із революцією у сфері інформаційних технологій відходить у ми-

нуле традиційне для фольклору передання традиції з рук у руки, із вуст в уста, натомість його трансмісію ефективно забезпечують такі канали, як друк, радіо та телебачення, а зрештою, й комп'ютерні бази даних. У тиражованому (насамперед за допомогою друку) вигляді функціонують такі колись усні фольклорні жанри, як замовляння, необрядові пісні, паремії, дитячий фольклор, а певною мірою й обидва святково-обрядові комплекси (календарний і родинний: нині й весілля грають за заздалегідь складеним письмово і розученим на репетиціях сценарієм!). Казка же транслюється виключно через читання (вголос для дитини або про себе), тобто існує в спрощеному і "замороженому" друком вигляді.

Усі ці процеси врешті-решт ведуть до остаточного зникнення класичного фольклору та постання різноманітних вторинних його форм.

2. Консерваційні явища. Та все ж подекуди (насамперед у т. зв. архаїчних зонах – на Поліссі та в Карпатах, меншою мірою доступних цивілізаційним впливам, що існують як мозаїчні вкраплення в культурному просторі) класична духовна культура продовжує функціонувати, як і раніше, у побуті. Щоправда, це стосується тільки окремих її комплексів. Та завдяки цьому й донині збирачі привозять з експедицій чудові зразки календарної й родинної обрядовості, фольклору для дітей, замовлянь, неказкової прози, паремій. Зокрема в с. Плоскому Носівського району на Чернігівщині, де в 1886-1890-х роках збирав народну прозу О. Малинка, протягом понад століття збереглися майже слово в слово оповіді про відьом, ходячих мерців, домовиків, лісовиків, русалок, тож протягом 1994-2003 років дослідникам вдалося зібрати тут понад 300 наративів, більшість яких склали демонологічні легенди та казки [1]. Щодо календарних обрядів, то до Великої Вітчизняної війни вони добре зберігалися на Чернігівщині та Житомирщині, після війни – в деяких місцевостях Поділля та Волині, ще й донині в Західній Україні побутують весняні хороводні ігри та фольклор різдвяно-новорічного циклу [18, с. 469].

Та набагато частіше традиційний фольклор переходить на рівень "місцевої екзотики". Відтак рушієм збереження обрядовості й інших традицій нерідко стає не так і не тільки нагальна потреба в них, як цілковито зовнішні чинники: інтерес дослідників "із самого Києва", необхідність забезпечення своїй місцині особливої своєрідності, а отже, привабливості з погляду "зеленого туризму" тощо. Це обумовлює стагнацію традицій, тобто застигання їх у вихолощеному, безваріантному вигляді (як правило, у таких випадках обряди проводяться керівниками зі сфери культури за заздалегідь написаними сценаріями, для запам'ятовування яких проводяться попередні репетиції тощо, що неможливо для живої традиції).

3. Спалахи розвитку традиції. Щоправда, було помічено, що в періоди різких суспільних зламів, спричинених занадто швидким наступом нових цивілізаційних віянь, виникає явище соціальної аномії (Е. Дюркгейм) – буквально беззаконня, тобто втрати соціальних та моральних орієнтирів, руйнації уявлень про сакральне. У ці драматичні переломні історичні періоди, що їх називають по-різному – "мутацією" (Е. Панофський), "розривом" (М. Фуко), "культурним вибухом" (Ю. Лотман), й спостерігається зростання ступеня привабливості етніки. Отож "цивілізація третьої хвилі (тобто постіндустріальна, за О. Тоффлером), виникаючи на основі розпаду індустріальної (цивілізації другої хвилі), забезпечує одночасно повернення до минулого – до цивілізації першої хвилі – землеробської" [7, с. 16]. Нерідко поштовх

до розвитку традиції, реактуалізації різноманітних давніших шарів культури дає наростання прагнення до національної самоідентифікації, що характерно було й для культурного простору ХХ ст. з його відчутною поліміфією.

Як було спостережено, минулого століття в країнах, які сильно постраждали від зовнішніх агресій або пережили докорінну перебудову устрою, фіксувалися періоди реанімації та буяння усних фольклорних форм. В Україні такі тенденції увиразнювалися під час громадянської та Великої Вітчизняної воєн, у роки голодоморів, у період патріотичного руху опору радянській окупації в Західній Україні, а зрештою, й у добу здобуття й утвердження незалежності. Наприклад, на Львівщині в 20-50-і роки минулого століття роки створювалися коляди політичного змісту, що виконували функції пісень-хронік: у 30-і в них співали про голодомор, С. Бандеру-спасителя, смерть Є. Коновальця, а в 40-і – про радянські репресії [16, с. 29-32]. Подальшого розвитку, переважно в Західній Україні, зазнали деякі пізні фольклорні жанри, у т. ч. і вертепне дійство. Стрілецькі пісні попри найсуворіші заборони вижили в західних регіонах завдяки тому, що стали засобом етнічної самоідентифікації, і нині вони включаються в обрядодійства Зелених свят, проводів до армії і навіть весілля [8]. У середовищі патріотично налаштованої молоді західноукраїнського регіону побутують і повстанські пісні часів УПА, зазнавши, щоправда, певних модифікацій. Є й новотвори, в яких переосмислюються традиції повстанців: їхній пафос спрямований на пробудження національної пам'яті, духовне прозріння, прищеплення патріотизму, пропагування ідеї національного єднання, спонукання до політичної активності [17].

Таким чином, наслідком процесів, що тривають у середині класичної фольклорної парадигми, є сьогодні звуження простору її побутування в селянських спільнотах та занепад, хоч і з певними регенераційними сплесками, почасти обумовленими актуалізацією традиціоналістичних ідей, в основі яких – ідеалізація минулого як свого роду "золотого віку" національної культури. Саме такі віяння, на погляд їх adeptів, у змозі протистояти всеосяжним процесам знецінення, десакарлізації й профанації української культури, заміни власних культурних традицій чужоземними сурогатами не найвищого ґатунку [15].

Йдеться, зрозуміло, зовсім не про повернення до традиційного способу життя, але про спроби впровадження в життя бодай зовнішніх його ознак, тобто про тенденції до поширення різноманітних вторинних його форм в урбаністичному середовищі. Відтак фольклор вихлюпнувся за межі звичного для нього побутового простору, переставши бути лише виключно складовою повсякденної культури селян чи народних низів. Він почав завойовувати культурний простір усіх соціальних груп, простір суспільного життя, адже стилізації під народність поширилися у багатьох його сферах – аж до туризму і навіть порнографії. Це обумовлює і флуктуацію фольклорних творів у масову культуру (через освітню систему, мас-медіа, які, наприклад, оприлюднюючи метеорологічні прогнози, згадують і про прикмети за народним календарем, а готуючи святкові номери, подають заодно й описи народних традицій). Іще в радянські часи фольклор завоював простір сцени, завдяки чому постала така вторинна його іпостась, як фольклор сценічний. Власне кажучи, у сучасному світі традиційне народне мистецтво вважається репрезентантом національного, що й обумовлює його цюнайширше вторинне використання.

1. Бріцана О., Головаха І. Прозовий фольклор с. Плоске на Чернігівщині (тексти та розвідки). – К., 2004; 2. Гайдай М. Мелодії блатних пісень // Етнографічний вісник. – К., 1926. – Кн. 2; 3. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К., 1993. – Т. 4. – Кн. 1: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII; 4. Давидюк В. Національна культура в умовах плебіазації // Фольклористичні зошити. – 2004. – Вип. 7; 5. Дашкевич Н.П. К вопросу о происхождении русских былин. Былины об Алеше Поповиче и о том, как не осталось на Руси богатырей. – К., 1883; 6. Каргин А.С. Фольклор в современном социокультурном пространстве. От повседневной практики до элитарного дискурса // I Всерос. конгресс фольклористов. Сб. докл. – М., 2006. – Т. III; 7. Каргин А.С., Хренов Н.А. Традиционные ценности в ситуации изменения культурных циклов // Фольклор и художественная культура. Современные методологические и технологические проблемы изучения и сохранения традиционной культуры. – М., 2004. – Вип. 13; 8. Кузьменко О. Функціонування стрілецької пісні в обрядовості сучасного села // Фольклористичні зошити. – 2004. – Вип. 7; 9. Лобода А. М. Песня о Соловье-разбойнике, слышанная в Васильковском уезде Киевской губернии // Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. – К., 1899. – Т. 14. – Вип. 1-3. – Отд. V; 10. Марчук З. Етномодернізація сучасного весілля: данина моді чи духовна потреба? // Фольклористичні зошити. – 2004. – Вип. 7; 11. Николаев О.Р. Почему мы не поем "русские народные песни" до конца? О некоторых механизмах транс-

ляции русской песенной традиции // Русский текст. Рос.-амер. журнал по рус. филологии. – СПб.; Lawrence; Durham, 2004. – №5; 12. Петров В. 3 фольклору правопорушників // Етнографічний вісник. – К., 1926. – Кн. 2; 13. Пісні Явдохи Зуїхи / Зап. Гнат Танцюра. – К., 1965; 14. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб., 1994; 15. Сверстюк С. Етнічне закорінення української культури // Регрес і регенерація в народному мистецтві. Колективне дослідження за матеріалами Третіх Гончарівських читань. – К., 1998; 16. Харчишин О. Новочасні зміни в колядковому репертуарі Львівщини // НТЕ. – 1997. – №1; 17. Харчишин О. Пісні повстанської тематики в сучасному молодіжно-студентському репертуарі: традиційне і нове // Визвольний шлях. – 2006. – №11; 18. Чебанюк О. Традиційний календарно-обрядовий фольклор українців і сучасні тенденції розвитку // IV міжнародний конгрес українців. Етнологія. Фольклористика. – Одеса; К., 2001. – Кн. 1; 19. Шевчук А. Спроба регенерації давніх польських символів у сучасній вишивці // Регрес і регенерація в народному мистецтві. Колективне дослідження за матеріалами Третіх Гончарівських читань. – К., 1998; 20. Эварницкий Д. (Яворницький Д. І.) Илья Муромец в пересказе малорусского слепца // Киевское слово. – 1889. – №659; 21. Golovakha-Hicks I. Demonology in Contemporary Ukraine: Folklore or "Postfolklore"? // Journal of Folklore Research. – 2006. – Vol. 43. – №3; 22. Dundes A. Who are the Folk? // Interpreting Folklore. – Bloomington; Indianapolis, 1980.

М. Міленіна, асп.

ДИНАМІКА ДАВНЬОСКАНДИНАВСЬКОГО ПОХОВАЛЬНОГО ОБРЯДУ (НА МАТЕРІАЛІ "СТАРШОЇ ЕДДИ")

Розглянуто міфологему смерті в давньоскандинавському епосі на трьох рівнях: ментальному, вербальному та акціальному. У результаті комплексного аналізу, із залученням археологічних даних та етнографічного матеріалу, відстежено певну хронологію поховального обряду, танатологічних уявлень та тафологічних практик у давньоскандинавському суспільстві.

In the article the mythologeme of death in ancient Scandinavian epos is analyzed at three levels: mental, verbal and actional. As a result of complex analysis involving the archaeological data and ethnographic material, the chronology of funeral rite, thanatology ideas and taphology practice in ancient Scandinavian society are examined.

Смерті підвладні всі: і заможні, і бідні, і щасливі, і знедолені, і раби, і можновладці, а в міфології – подеколи навіть і боги. Найбільшого розмаху уявлення про неминучість смерті сягають у міфах про занепад, руйнацію й остаточний кінець світу. Такі есхатологічні міфи представлено, як правило, у розвинутих міфологіях. Зокрема, один із найрозлогіших сюжетів про загибель богів і всього світу зустрічаємо в скандинавській міфології.

Проблеми есхатологічного часу та смерті як головного мотиву скандинавської міфології варто розглядати комплексно, тобто на основі співвіднесення фактів матеріальної і духовної культури, й у всіх їх семіотичних проявах – на вербальному, акціальному, ментальному рівнях.

Категорію есхатологічного часу та міфологему смерті в скандинавській міфології досліджено досить детально. Зокрема, її розглядали відомі російські вчені: історик та культуролог А. Гуревич [5, 6, 7], філологи та історики культури Є. Мелетинський [11, 12], М. Стеблин-Каменський [20], германіст О. Смирницька [16]. Так, ними було описано основні мотиви загибелі світу в "Старшій Едді" та реконструйовано загальну есхатологічну картину шляхом зведення в один сюжет усіх літературних пам'яток. Проблематиці тафологічної практики на матеріалі археологічних розкопок присвячено дослідження російських археологів Ю. Смирнова, в одній із робіт якого узагальнено широкий тафологічний матеріал від первісних часів до сьогодення [17], С. Вельміна [3], В. Гольмстена [4], Р. Кабо [9], М. Меднікової [10], В. Равдонікаса [15], П. Єфименка [8] та ін., у чиїх працях міститься опис та аналіз тафологічних пам'яток на території і Скандинавії, й інших європейських народів. Народні уявлення про смерть, душу, загробний світ як місце перебування душі після смерті ґрунтовно досліджено в роботах французького історика Ф. Ар'єса [1], англійського антрополога та фольклорис-

та Дж. Фрезера [25], польського дослідника А. Токарчика [22], російських антропологів О. Соболева [18], В. Нікольського [14], етнолінгвіста М. Толстого [23], міфологів Н. Велецької [2], В. Топорова [24], етнографа та релігієзнавця С. Токарева [21], фольклориста К. Чистова [26] та ін.

Зазначимо, що згадані вище міфологічні дослідження стосуються особливостей реалізації міфологеми смерті в скандинавському епосі (А. Гуревич, Є. Мелетинський, О. Смирницька, М. Стеблин-Каменський) або мають на меті узагальнення народних уявлень про перебування душі після смерті (Н. Велецька, О. Соболев, М. Толстой, В. Топоров, Дж. Фрезер та ін.). Проте в аспекті танатологічної та тафологічної практики міфологеми смерті в скандинавському епосі не розглядалась. Також обділений увагою взаємозв'язок між причинами загибелі, способами убивства й особливостями поведінки з мертвим тілом та народними уявленнями древніх скандинавів про загробне існування душі.

Отже, мета цієї статті полягає в тому, щоб на основі комплексного аналізу різнотипних джерел реконструювати систему танатологічних уявлень та окреслити специфіку тафологічних практик давньоскандинавського суспільства крізь призму епосу на трьох рівнях: акціальному, вербальному та ментальному, а також дослідити динаміку цих уявлень та взаємозв'язок між типом загибелі істоти і практикою поведінки з мертвим тілом.

Мотив смерті є одним із провідних у "Старшій Едді" [19]. Жодна зі смертей у скандинавському епосі не є природною, хоча й виправдовується велінням долі. Ніхто з героїв не помирає своєю смертю, доживши до похилого віку, ні до кого смерть не приходить у результаті смертельної хвороби чи важких пологів. Смерть завжди є насильною, причому кожна людина має свою нещадно жорстокість, фатальність та невідво-