

Львівський національний університет імені Івана Франка  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

**Парубій Уляна Юріївна**

УДК 398.47(=161.2)-029:7+2-135]:81'372](043.5)

**Дисертація**  
**УКРАЇНСЬКА ЗАМОВЛЯЛЬНО-ЗАКЛИНАЛЬНА ПОЕЗІЯ:**  
**СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ**  
**ТА ПОЕТИКА ЖАНРУ**

10.01.07 – фольклористика

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук  
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ У.Ю. Парубій

Науковий керівник: Гарасим Ярослав Іванович, доктор філологічних наук,  
професор

Львів – 2019

## АНОТАЦІЯ

*Парубій У. Ю.* Українська замовляльно-заклинальна поезія: структурно-семантичні особливості та поетика жанру. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.10.07 – фольклористика. – Львівський національний університет імені Івана Франка. – Львів, 2019.

В системі українського фольклору замовляльно-заклинальна поезія є одним із найдавніших жанрів. Його тривале побутування, зумовлене потребами людини у виживанні, продовженні роду, веденні господарства, містить у собі весь світоглядний досвід народу. Ці тексти – елементи цілісної синкретичної системи, яка об'єднує частинки віри, обрядодії та предметні атрибути.

У дисертації обґрунтовано проблему жанрової диференціації текстів замовляльно-заклинальної поезії. Для опису структури нарративних моделей українських замовлянь використано теоретичні напрацювання представників французької семіотичної школи (А.-Ж. Греймас). Розширено методологічний аналіз структурних елементів. Простежено ареал побутування замовляльно-заклинальної традиції. Досліджено значення замовляльної формули «уроки на сороки». Застосування досвіду попередників та досягнень в різних галузях гуманітарних наук дало змогу вирішити поставлені завдання.

Огляд видань, в яких було опубліковано тексти замовлянь, сприяв формуванню джерельної бази дослідження та розкрив часові рамки побутування жанру: перші згадки про використання текстів та застосування магичної практики зібрано у літописах та судових актах; огляд жанрів усної словесності І. Срезневським вперше знайомить нас із текстами замовлянь від укусу змії та головного болю. Великі збірники текстів ХІХ століття П. Чубинського та П. Єфименка і сьогодні залишаються основним джерелом для ознайомлення з цим жанром. Огляд фіксацій текстів у наукових журналах,

збірниках наукових праць свідчить про актуальність видання корпусу українських замовлянь.

Теоретичні напрацювання українських та зарубіжних учених формують основи та вектори дослідження цього жанру протягом останніх століть. Перші наукові дослідження замовлянь, які починаються паралельно зі збором фольклорного матеріалу, піднімають питання генези жанру, структурних особливостей, образної системи, класифікації, методів збору та фіксації фольклорних зразків.

У дослідженні розглянуто питання виокремлення жанрових різновидів магічної поезії в контексті теорії жанрів. Головну увагу зосереджено на аналізі основних підходів щодо їх класифікації, що дало змогу звернути увагу на рівні взаємодії замовляльних текстів з іншими жанрами фольклору. Більш докладно викладено класифікаційну концепцію замовляльних текстів В. Харитонової, що стало основою використання термінологічного апарату в дисертації.

Проаналізовано науковий доробок учених щодо питання структурного опису замовлянь. Виявлено кілька методологічних принципів опису структури. Найбільш поширеним і умовно «простим» є композиційний. Прибічники цього методу, зокрема Є. Кагаров та І. Чернов, пропонують описувати структуру замовляльних текстів, виокремлюючи в них молитовний вступ, зачин, епічну частину, ліричну частину, містичні імена та замикання, молитовне закінчення.

Семантичний принцип аналізу структури замовляльних текстів, який запропонували Т. Агапкіна та А. Топорков, демонструє механізм аналізу, який передбачає виділення певної інваріантної формули, яка допомагає окреслити корпус семантично споріднених текстів різних слов'янських народів.

Дещо по-іншому розглянув структуру замовлянь І. Гунчик. При аналізі структури текстів okazіонально-обрядового фольклору фольклорист окреслив систему апелятивних і експлікативних інваріантних одиниць, які лежать в основі формульної побудови будь-якого варіанта замовляльного тексту.

В основі опису структури замовляльно-заклинальних текстів цієї роботи лежать положення теорії наративності та структурної семантики, представленої

розробками А.-Ж. Греймаса. Обґрунтовано нарративність у замовляннях, основна ознака якої полягає у зміні стану. Поняття «зміна стану», яке є ключовим як для вузького, так і для широкого розуміння нарративності, варто розуміти як набір властивостей, що характерні тому чи іншому персонажеві чи зовнішньому становищу в певний момент. Аналіз нарративності визначив прагнення А.-Ж. Греймаса до виокремлення елементарних семантичних структур, які генерують усі типи нарації. У моделі нарративу А. Греймаса актанти (семантичні одиниці) й актантні відношення є елементами глибинної структури, котра складається із синтаксично-структурних представлень, що визначають значення нарративу і перетворюються в поверхневу структуру. Глибинна структура – це певний абстракт, що лежить в основі нарративу. Це макроструктура тексту, що охоплює чотири основні терміни, пов'язані відносинами супозиції та суперечності – так званий семантичний (семіотичний) квадрат.

Крім акторіальних відношень, поверхневу структуру описують два інші види впливу, які визначають сюжет, – це місце і час, які А. Греймас характеризував як ізотопи часу та місця.

Обґрунтовування нарративності в текстах замовляльно-заклинальної поезії, використання досвіду аналізу нарративної структури замовлянь литовської дослідниці Д. Вайткявічене та застосування її трансформаційної моделі дало змогу проаналізувати такі актантні ролі у замовляннях: суб'єкт (S) – це людина, яка захворіла. На суб'єкт *спрямована дія тексту, це реципієнт, на якого звернено вислів*. У результаті трансформації він одужує. Проте на текстовому рівні дія тексту часто спрямована на антиціннісний об'єкт (O<sub>neg</sub>) – хворобу або ціннісний об'єкт (O<sub>poz</sub>). Хвороба в замовляннях змальована як істота, цілком тілесна і матеріальна. Вона приходить, заволодіває людиною, мучить її, гризе її, «їсть». Оскільки в текстах замовлянь хвороба часто зображена як персоніфікована особа, яка має ім'я, тому вона може виступати і в ролі адресата – *особа, до якої звертаються*. У ролі адресата може бути не лише O<sub>neg</sub> чи O<sub>poz</sub>. Ними можуть бути і помічники, однак вони переважно допомагають

відправникові тексту (адресантові) або мають забезпечити дію тексту. У лікувальних замовляннях адресантом (відправником тексту) є переважно людина, яка промовляє замовляльний текст і є безпосереднім виконавцем обрядової дії.

Важливим аспектом досліджуваної проблематики є суб'єктно-об'єктні відношення учасників оказіонально-комунікативного акту, які охоплюють і суб'єктно-об'єктні особливості тексту в контексті ритуальної комунікації. Виявляється, що на текстовому рівні реципієнт (той, на кого спрямована дія) може виражатися як суб'єкт, негативний об'єкт і водночас як позитивний об'єкт, а в центрі обряду завжди буде суб'єкт. Відмінність між текстовим та обрядовим рівнем простежується й щодо відправника тексту – якщо в обряді він завжди наявний (бо текст хтось промовляє), то в межах тексту він гіпотетичний. Окрім того, коли на текстовому рівні дію чітко виконують над негативним об'єктом (адресат і реципієнт утворюють цілісність), то на рівні обряду реципієнт (суб'єкт) – це людина (худоба), а адресат (негативний об'єкт/позитивний об'єкт) – хвороба/здоров'я.

Аналіз текстів замовлянь довів, що є два види наративних моделей: повна і неповна. У текстах з повною наративною моделлю можна виділити два типи трансформації. Перший тип передбачає відокремлення негативного об'єкта від хворого, а другий – знищення негативного об'єкта. У текстах з неповною наративною моделлю основну роль відіграє знахар або міфічний персонаж.

В результаті дослідження з'ясовано подібність наративних моделей литовської та української замовляльно-заклинальної традиції. Водночас, дані, зафіксовані у таблиці додатку Б, доводять, що для певних тематичних груп лікувальних замовлянь характерні відповідні типові наративні моделі.

Вдалося простежити певні моделі опису простору, стверджено, що часові характеристики виявляються як у конкретних назвах (називаннях), так і мовних конструкціях

Аналіз текстів замовлянь дав можливість простежити особливості поетичного мислення. Функціонування та збереження замовляльно-

заклинальної традиції сприяло становленню текстів замовлянь як магичних формул, а також дало матеріал для виокремлення формульних елементів у самих замовляльних текстах. Проаналізований матеріал дає підстави виділити в межах тексту певні типи формул та виокремити їх як текстотворчі чи, враховуючи умови обрядової ситуації, досвід виконавця, «перенести» їх у розряд мікрожанру. Статусне взаємоперетікання формульних елементів сприяє гнучким структурним трансформаціям, які відображуються і на поезиці замовлянь.

Формульна основа текстів сприяє виокремленню й семантичних формул-кліше, які приховують механізм трансформації фольклорної образності. Яскравим прикладом такої семантичної формули є формула «уроки на сороки». Дослідження її семантичного значення дало змогу проаналізувати шлях перетворення міфологічних уявлень про відьму у поетичну формулу й окреслити певне семантичне поле, в якому через семантичну спорідненість і смислові зв'язки у різний спосіб заковано інформацію. Ця особливість виражає й окремі принципи естетичного впливу, які Отто Ранк і назвав «економією думки», що є основою внутрішніх засобів естетичного впливу.

Аналіз стану збереження локальної традиції Західної Бойківщини дав підстави твердити, що в межах окремого фольклорного діалекту функціонують однотипні тексти, та підтверджують теорію «фольклорних діалектів» і ареальне розповсюдження певних явищ у межах однієї етнографічної групи.

*Ключові слова:* замовляльно-заклинальна поезія, структура тексту, наративні моделі, поетика, семантика, фольклорний образ, формульність.

## SUMMARY

*Parubiy U. Yu.* Ukrainian spell and incantation poetry: structural semantic peculiarities and the poetics of genre. – Manuscript. Thesis for a Candidate's Degree

in Philology: Speciality 10.10.07 – Folklore studies. – Ivan Franko National University of Lviv. – Lviv, 2019.

Incantation and spell poetry represents one of the oldest genres within the system of Ukrainian folklore. Its long-standing use is preconditioned by the needs of humans to survive, to procreate, and to manage the household. It includes the entire worldview experience of the people. The texts are the components of an integral syncretic system that combines elements of faith, the ceremonial actions, and the substantive attributes.

The thesis substantiates the problem of genre differentiation of texts from spell and incantation poetry. It is for the first time that the paper employs theoretical conclusions of the representatives of the French school of semiotics (Algirdas Julius Greimas) to describe the structure of the narrative models of Ukrainian incantations. The methodological analysis of structural elements has been expanded. It was also traced the distribution areal for the use of incantation tradition. The meaning of the incantation formula [soroky na uroky] (*the spell “magpie for evil eye”*) was studied. Application of experience of previous researchers and conclusions in varied fields of humanities enabled solutions to the objectives.

Overview of publications presenting incantation texts helped compile the data basis of the sources for the research, and revealed the timeline for using the genre, such as the first record about the use of the texts, and the application of magic practices accumulated in chronicles and court acts; and offered a review of genres of oral literature. I. Sryznevskyi was the first to introduce incantation texts and spells against the snake bite and the headache. Large 19<sup>th</sup> century collections of texts by P. Chubynskyi and P. Yefymenko have not lost their relevance until today, thus presenting the key source to introduce the genre. The review of recorded texts in scholarly journals and in collections of academic papers also highlights the need to publish the corpus of Ukrainian incantations.

The accomplishments of Ukrainian and international theoretical researchers offer the basis and set vectors to study this genre over the several recent centuries. The early scholarly research of the genre originates parallel to collecting folklore

materials. They raise the issues of the genesis of the genre, its structural peculiarities, the system of imagery, classification, as well as methods to accumulate and record samples of folklore. The aspects are still highly pertinent.

The research explores the issue of articulate sub-genres of magic poetry within the framework of genre theory. Key focus is on the analysis of major approaches to classify incantations employed by different authors. It helped discern the prevailing classifications and pay attention to the levels of interaction of incantations with other genres of folklore. Moreover, the paper details on the classification concept of incantations by V. Kharytonova, which laid the basis for the use of terminology herein.

It was analyzed the academic legacy of scholars on structural description of incantations. It was identified several methodological principles to describe the structure. The most widespread and provisionally “easy” is the compositional one. Supporters of the genre, such as Ye. Kaharov and I. Chernov, suggest the structure of spell and incantation texts be described as including a prayer introduction, an opening sequence, an epic part, a lyric part, mystical names, a closing sequence, and a prayer ending.

The semantic principle to analyze the structure of incantations suggested by T. Ahapkina and A. Toporkov shows the analysis mechanism that implies highlighting a certain invariant formula helping define the corpus of semantically related texts of different Slavonic people.

However, I. Hunchyk undertakes a slightly different approach to the structure of incantations. When analyzing the structure of texts from occasional ceremonial folklore, he delineates the system of appellative and explicative invariant units that lie in the basis of the formula-based structure of any variant of the incantation.

The core part to describe the structure of incantation texts in this dissertation is based on the assumptions of the theory of narration and structural semantics introduced by Greimas. It also substantiates the narrative nature of incantations, which key feature is in the change of status. The concept of “change of status” that is key both for specific, and general interpretation of the narrative nature, shall be



defined as a set of properties typical of a certain character or of an external environment at a particular time. It is the analysis of the narrative nature that determined the intention of Greimas to delineate elementary semantic structures that generate all types of narration. The Greimas narrative model claims that actants (semantic units) and actant relations are the elements of a deep structure composed of syntactic structural representations that define the meaning of a narrative and transform into a surface structure. The deep structure is a certain abstract that underlies the narrative. It is a macrostructure of text that covers four key terms pertaining to the relations of supposition and controversy – the so-called semantic (semiotic) square.

In addition to actorial relations, the surface structure can be described by two other types of effect that define the story, such as the place and time referred to as isotopes of time and place by Greimas.

Substantiation of the narrative nature in incantation poems, the use of experience in the analysis of the narrative structure of spell texts suggested by a Lithuanian researcher D. Vaytkiavichene, and the application of its transformational model helped us study the following actant roles in the spells: subject (S) – a person who fell ill. The subject *targeted by the text; it is the recipient the phrase is addressed to*. As an effect of transformation, the subject recovers from illness. However, on the textual level, the effect of the text is often oriented towards the anti-valuable object ( $O_{neg}$ ) – a disease, or towards the valuable object ( $O_{poz}$ ). The disease is depicted in spell texts as a being, rather corporal and material. It comes and overtakes a person, tortures, makes the person suffer, or “eats him/her up.” Since incantation texts often depict a disease as a personified entity, with the name, it can also act as an addressee – *a person addressed*. The addressees can be not only  $O_{neg}$  or  $O_{poz}$ . It can also be the assistants but they mostly help the sender of the text (addresser), or have to provide for the impact of the text. In healing incantations or spells, the addresser (sender of the text) is usually a person reciting the incantation and is a direct performer of the ceremonial ritual.

A significant aspect of the problems under research are the subject-object relations of the actors in the occasional communicative act that cover both subject-object peculiarities of the text within ritual communication. It was revealed that on the textual level, the recipient (the one the action is addressing) can be expressed as a subject, as a negative object, and as a positive object, whereas the ritual would always center on the subject. The difference between the textual and ceremonial levels can be also traced about the sender of the text. In the ritual, it is always present (as the text is recited by someone), but within the text, it is a hypothetical entity. Moreover, whereas on the textual level the action is clearly performed over the negative object (the addresser and the recipient make up a unity), on the ceremonial level, the recipient (the subject) is a person (animal), while the addresser (negative object / positive object) is the disease/health.

Analysis of the incantation texts shows two several narrative models: complete and incomplete. In the texts with a complete narrative model two types of transformation can be outlined. Type one provides separation of the negative object from the sick person, while the second type implies the destruction of the negative object. The texts with an incomplete narrative model have a leading part with the sorcerer, or a mythical character.

The research eventually showed models. At the same time, the data recorded in the table present evidence to the fact that certain theme-based groups of healing spells have respective specific typical narrative models.

In terms of spatial and temporal peculiarities of the textual context, we managed to trace certain models to describe the space, whereas temporal properties manifest themselves in specific names (namings), and also in language constructs.

Analysis of spell texts helped highlight the peculiarities of poetic thinking. Peculiarities of functioning and preservation of spell and incantation tradition facilitated the enhancement of spell texts as magical formulas, and also extract the formula elements in the incantation texts themselves. The material analyzed offers evidence to highlight certain types of formula within the texts, and mark them as text-formative, or, with regard for the ceremonial situation, experience of the performer,

rather to “transfer” the same formula into the category of microgenre. The inter-status migration of the formula elements facilitates flexible structural transformations that are also reflected in the poetics of incantations. The formula basis of the texts also helps identify the semantic clichéd formula containing the mechanism of transformation of folklore imagery. A bright illustration to the semantic formula is the one of [*uroky na soroky*] (*magpie for evil eye*). The study of its semantic meaning helped us track the transformation of mythological assumptions about a witch into a poetic formula. In addition, we defined a certain semantic field that in different ways encrypted information through semantic affinity and sense relations. In actual fact, the peculiarity expresses certain principles of aesthetic effect described by Otto Rank as the “economy of thought” which is the basis for inherent means of aesthetic effect.

Analysis of the preservation status of the local tradition in Western Boykivshchyna showed some valid evidence that within a separate folklore dialect, there function homotypic texts that confirm the theory of “folklore dialects” and the area specific distribution of certain phenomena within one ethnographic group.

*Key words:* incantation and spell texts, text structure, narrative models, poetics, semantics, folklore imagery, formula-based structure.

*Список публікацій здобувача за темою дисертації*

1. Парубій У. Ю. Українська okazіонально-обрядова поезія: проблема жанрової диференціації // Мандрівець. Тернопіль, 2005. №2 (55). С. 34–39.
2. Парубій У. Ю. Основні методологічні принципи структурної характеристики текстів okazіонально-обрядової поезії // Вісник Львівського університету. Львів, 2007. С. 232–239. (Серія філологічна; вип. 41. До 190-ліття від дня народження М. Костомарова і 110-ліття від дня смерті П. Куліша).
3. Парубій У. Ю. Наративні особливості та структурні моделі текстів замовлювально-заклинальної поезії (на матеріалі збірника «Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)» // Фальклорная спадчына Р. Шырмы і Г. Цітовіча:

вопыт збіральніцкай, наковай і папулярызатарскай дзейнасці у кантэксце праблем адраджэння традыцыйнай культуры вёскі: матэрыялы ІХ Міжнар. навук. канф., (29–30 лістап. 2007 г., г. Мінск) / Бел. дзярж. ун-т; рэдкал. І. С. Роуда [і інш.]; уклад. Т. А. Марозава. Мінск: Паркус плюс, 2008. С. 155–159.

4. Парубій У. Ю. Суб'ектно-об'ектна спецыфіка наратывных моделей у замовляннях // Вісник Львівського університету. Львів, 2010. С. 315–320. (Серія філологічна; вип. 43).

5. Парубій У. Особливості побутування замовлювально-заклинальної традиції в селах Західної Бойківщини (географія побутування) // Lemkowie, Wojkowie, Rusini historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. Zielona Góra, 2015. С. 683–693.

6. Парубій У. Варіативність замовлювально-заклинальних текстів у селах Західної Бойківщини // Україністика – минуле, сучасне, майбутнє: збірник наукових праць «Україністика: minulost, přítomnost, budoucnost» III. Brno, 2015. С. 463–470.

7. Парубій У. Семантика замовляльної формули «уроки на сороки» // Міфологія і фольклор. Український науково-освітній журнал. Львів, 2017. №1–4. С. 46–52.

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	15
РОЗДІЛ 1. УКРАЇНСЬКА ЗАМОВЛЯЛЬНО-ЗАКЛИНАЛЬНА ПОЕЗІЯ У ПУБЛІКАЦІЯХ ТА НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ.....	20
1.1. Історіографія видань та публікацій замовляльно-заклинальних текстів .....	20
1.2. Наукове вивчення української замовляльно-заклинальної поезії.....	32
1.3. Проблема жанрової дефініції текстів замовляльно-заклинальної поезії .....	47
Висновки до розділу1 .....	59
РОЗДІЛ 2. СТРУКТУРНІ ОСОБЛИВОСТІ ТА НАРАТИВНІ МОДЕЛІ ТЕКСТІВ ЗАМОВЛЯЛЬНО-ЗАКЛИНАЛЬНОЇ ПОЕЗІЇ .....	61
2.1. Методологічні принципи структурної характеристики текстів замовляльно-заклинальної поезії .....	61
2.2. Основні положення теорії наративності та структурної семантики ...	71
2.3. Наративність у текстах замовляльно-заклинальної поезії.....	79
2.3.1. Актантні ролі в лікувальних замовляльно-заклинальних текстах....	83
2.3.2. Наративні моделі текстів замовляльно-заклинальної поезії.....	88
2.4. Просторово-часові особливості текстів замовляльно-заклинальної поезії .....	97
Висновки до розділу 2 .....	114
РОЗДІЛ 3. ПОЕТИКА ЗАМОВЛЯЛЬНО-ЗАКЛИНАЛЬНОЇ ПОЕЗІЇ У ТРАНСФОРМАЦІЙНОМУ ТА ФУНКЦІОНАЛЬНОМУ АСПЕКТАХ .....	116
3.1. Формульність як проблема фольклористичної генології .....	116
3.1.1. Формули як «мікрожанр» .....	119
3.1.2. Формули як елемент фольклорного тексту .....	122
3.2. Функціонально-семантичні особливості формул у замовляльно-заклинальних текстах.....	127
3.2.1. Образність у формулі: проблема реконструкції значення .....	127

3.2.2. Формула «уроки на сороки» як елемент фольклорного твору: від міфологічного образу до поетичної формули.....	134
3.3.3. Локальна традиція та варіативність формульних елементів у поезиці замовляльно-заклинального жанру .....	145
Висновки до розділу 3 .....	166
ВИСНОВКИ.....	168
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	174
ДОДАТКИ.....	192

## ВСТУП

### **Обґрунтування вибору теми дослідження.**

Замовляльно-заклинальна поезія – один із найдавніших поетичних жанрів народної культури, який своїм корінням сягає сивої давнини, водночас залишаючись актуальним і сьогодні.

Визначальні функції творів жанру: вплив на фізичний і духовний стан людини, особливості її життя у родині і суспільстві, зокрема веденні господарства, захисті від природних стихій тощо.

У парадигмі народної словесної культури замовляння є одним із центральних жанрів, адже у своєму побутуванні об'єднує не лише текстову форму, а й світоглядні основи, вірування, ритуальні дії, мову. Закономірно, що до теми замовлянь часто зверталися не лише фольклористи (М. Грушевський, І. Франко, Ф. Колесса, В. Петров, М. Новикова, В. Давидюк, О. Лабащук, ), а й етнологи (О. Босий, А. Темченко). За своїм впливом та дією замовляння входять у сферу сугестології і психотерапії, народної медицини, про що свідчать дослідження сучасних вчених (З. Болтарович, І. Ігнатенко).

Зацікавленість дослідників різних галузей замовляннями доводить, що потребують уваги питання функціонування цих творів, районів їхнього поширення, ролі й місця в контексті замовляльно-заклинальної традиції, а також семантики, механізму текстоутворення, виокремлення структурних елементів, мовно-поведінкових моделей тощо.

Багатогранність семантики замовлянь вимагає від дослідника, який намагається простежити значення окремих образів та смислову логіку побудови тексту, розуміння зв'язку замовлянь з іншими явищами народної культури, зокрема побутом, звичаями та обрядами. Відтак, замовляльний текст можна розглядати як багаторівневу систему смислів, які часто завуальовані і трансформуються залежно від контексту обрядової ситуації, хоча інколи виходять за межі тексту. Таким чином, значення окремих образів може бути з'ясовано в результаті порівняльного аналізу різних явищ народної культури, а

це передбачає використання наукових напрацювань з теорії фольклору, етнології та етнолінгвістики.

Актуальність дослідження зумовлена також значним ареалом побутування замовляльно-заклинальної традиції, що засвідчують численні публікації текстового матеріалу, зокрема збірник «Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)» публікації А. Шкарбана, В. Мойсієнка, В. Галайчука, І. Гунчика, а також власні записи та експедиційні матеріали кафедри української фольклористики імені Філарета Колесси із Волині, Західної Бойківщини та Гуцульщини.

### **Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.**

Дисертацію виконано на кафедрі української фольклористики імені акад. Філарета Колесси Львівського національного університету імені Івана Франка и узгоджено з науковими програмами та навчальними планами кафедри. Робота відповідає проблематиці й входить у дослідницьку парадигму наукової теми «Фольклор і література: точки дотику, динаміка розвитку і взаємодії» 0119U002393).

### **Мета і завдання дослідження.**

*Мета роботи* – на матеріалі текстів замовлянь виокремити структурні моделі, проаналізувати поетичні особливості замовлянь, простежити тенденції побутування та стан збереження замовляльно-заклинальної традиції.

Для досягнення поставленої мети необхідно вирішити такі *завдання*:

- вивчити стан збереження традиції;
- проаналізувати наукові джерела, що важливо для вибору методів аналізу структури тексту;
- дослідити наративність замовляльних текстів;
- описати наративні моделі у замовляннях;
- виокремити просторово-часові матриці у творах жанру;
- витлумачити семантику образів замовлянь;
- з'ясувати «поведінку» формул-кліше у замовляннях.



*Об'єктом дослідження* є переважно лікувальні замовляння, що становлять найбільшу тематичну групу. До уваги беруться й скотарські замовляння, оскільки традиція дозволяє застосовувати одне й те ж замовляння для лікування як людини і тварини.

*Предмет дослідження* – роль і значення структурних моделей та їхніх елементів у текстах замовлянь; встановлення смислової взаємодії образів для витлумачення їх значення та схеми трансформації з одного типу образності в інший, визначення динаміки змін у межах побутування живої традиції.

### **Методи дослідження.**

Для реалізації поставленої мети й завдань використано *порівняльно-історичний метод*, який дав змогу виявити спільні й відмінні елементи в замовляннях та інших жанрах фольклору, визначити генетичну спорідненість спільних явищ, а в поєднанні із *семантичним методом* розкрити значення окремих образів та проаналізувати явище синонімічних і зворотних замінів.

*Структурно-семіотичний (нарративний) метод* сприяв виявленню структурно-смислових зв'язків у замовляннях та опису структурних моделей. Застосування *методу прагматичного аналізу* дали змогу з'ясувати суб'єктно-об'єктні відношення в текстах замовлянь.

Комплексний характер дослідження зумовив застосування й *методу інтерв'ю*, який найчастіше використовується для збору та фіксації фольклорного матеріалу. Жива розмова й опитування респондентів передбачають використання *етнографічного методу*, який дав можливість побачити контекст побутування народнопоетичного тексту, пояснити причини й умови виникнення фольклорних явищ. Для аналізу фольклорного й етнографічного матеріалу застосовано також *статистичний метод* та *метод картографування*, що дало змогу більш точно побачити стан збереження та розповсюдження традиції.

### **Наукова новизна отриманих результатів.**

У дисертації вперше в українській фольклористиці застосовано наукові засади французької семіотичної школи для аналізу традиційного обрядового

фольклору, що дало змогу ствердити наративність замовлянь і виокремити наративні моделі. Відтак описано відмінності суб'єктно-об'єктних відношень у межах замовляльного тексту та обряду, схарактеризовано трансформації фольклорного образу від міфологічних уявлень до поетичних формул, а також простежено варіативність текстів окремих «фольклорних діалектів».

### **Практичне значення одержаних результатів.**

Положення та висновки дисертації можуть бути використані у дослідженнях з теорії та поетики фольклору; розробці лекційних курсів із фольклористики, етнології, краєзнавства у школах та вищих навчальних закладах.

### **Особистий внесок здобувача.**

Усі наукові результати, положення і висновки, що складають суть дисертації і виносяться на її захист, здобувач отримала та сформулювала особисто. Одноосібно здійснено пошук, аналіз та опрацювання літературних джерел, оформлення табличних та картографічних даних, а також текстів усіх статей.

Картографічні дані базуються на основі особистих фіксацій текстів та інтерв'ю у 59 селах Західної Бойківщини, для ілюстрації наукових положень залучено особистий матеріал і з інших регіонів України.

### **Апробація результатів дисертації.**

Основні положення і результати дисертації апробовано у доповідях на таких наукових конференціях: Українсько-польська конференція «Психологічні проблеми суспільства епохи трансформації» (19–21 вересня 2003 р., Львів); Всеукраїнська науково-практична конференція «Микола Костомаров і Пантелеймон Куліш та актуальні питання української фольклористики (до 190-ліття від дня народження М. Костомарова і 110-ліття від дня смерті П. Куліша)» (20–21 червня 2007 р., Львів); IV Міжнародная наукова фольклорно-етнолінгвістичная конференция, посвященная 115-годовщине со дня рождения Р. Шырмы «Фольклорная спадчына Р. Шырмы і Г. Цітовіча: вопыт збіральніцкай, навуковай і папулярызатарскай дзейнасці ў кантэксце праблем

адраджэння традыцыйнай культуры вёскі» (29–30 лістапада 2007 г., Мінск, Білорусь); Всеукраїнська науково-практична конференція «Світові виміри української культури» До 95-річчя від дня народження Григорія Нудьги (30 січня 2008 р., Львів); Міжнародна наукова конференція IV Оломоуцький симпозиум українців «Сучасна україністика: проблеми мови, літератури і культури» (28–30 серпня 2008 р., Оломоуц, Чехія); Треті Колессівські Читання «Родина Колессів – спадкоємність науково-мистецьких традицій (до 140-річчя від дня народження Філарета Колесси)» (20–22 жовтня 2011 р., Львів); Міжнародна наукова конференція «Лемки, бойки, гуцули, русини – історія, сучасність, матеріальна та духовна культура (з нагоди 120-ї річниці заснування Словацького національного музею)» (14–15 червня 2013 р., Свидник, Словаччина); П'яті Колессівські Читання, приурочені 115-й річниці початку звукового документування фольклору в Галичині (22–23 жовтня 2015 р., Львів).

#### **Публікації □.**

Основні положення та результати дослідження викладено у семи наукових публікаціях, чотири з яких вміщено у фахових виданнях ДАК України. Три статті опубліковано у закордонних виданнях.

#### **Обсяг і структура дисертації.**

Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел (199 позицій) та додатків. Загальний обсяг дисертації становить 198 сторінок, з них 159 сторінок – основного тексту.

## РОЗДІЛ 1

### УКРАЇНСЬКА ЗАМОВЛЯЛЬНО-ЗАКЛИНАЛЬНА ПОЕЗІЯ У ПУБЛІКАЦІЯХ ТА НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

#### **1.1. Історіографія видань та публікацій замовляльно-заклинальних текстів**

Перші згадки про замовляльно-заклинальну поезію знаходимо в літописній традиції, зокрема у договорах київський князів із греками 907, 944 і 971 років. Під час виголошення урочистої присяги дружинники на чолі з князем ішли на пагорб, де стояв Перун, складали свою зброю, знімали з шиї золоті обручі і промовляли над зброєю клятву. Отже, присягали богами й зброєю. Ось як про це написано в «Повісті минулих літ»: «А нехрещені руси хай покладають щити свої, і мечі свої оголені, і обручі свої, і інше оружжя і хай клянуться, що все, написане на хартії сій, [буде] додержано Ігорем, і всіма боярами, і всіма людьми, і землею Руською в наступні літа і завжди. Якщо хто із князів чи із людей руських, чи християнин, чи нехрещений переступить се, що написано на хартії сій, – йому належить від оружжя свого померти, і хай буде він проклят богом і Перуном [за те], що переступив свою клятву» [112, с. 29]. Чіткий опис обряду присяги знаходимо в іншому місці літопису: «І на другий день призвав Ігор послів і прийшов на пагорби, де стояв Перун. І поклали [руси] оружжя своє, і щити, і золото, і присягнув Ігор, і мужі його, і скільки [було] поган-русів» [112, с. 30]. Підкріплення обіцянок Святослава словесними формулами є і в договорі 971 року: «Як і клявся я цесарям грецьким, а зі мною бояри і Русь уся будемо ми додержувати попереднього договору. Якщо ж ми не додержимо чого із сього і [зі] сказаного раніш, то я і [всі, хто] зі мною і підо мною, хай будемо прокляті богом, у якого віруємо, – в Перуна, і в Волоса, бога скоту, – хай будемо ми золоті, як ото золото се (тобто, «щоб ми стали жовтими», «щоб ми померли»); «золото се» – золота дощечка для письма (пінехруза), і своїм оружжям посічені будемо, і хай ми вмеремо» [112, с. 42].

Михайло Грушевський в «Історії української літератури» звернув увагу на це місце в давніх літописах: «Досі, скільки я знаю, їх не аналізовано з боку їх змісту як клятв – магічних формул: є в них щось з візантійського фольклору чи скандинавського (рахуючись з присутністю варягів між дружиною Святослава), – чи вони повинні бути в цілості положені на рахунок нашого фольклору, і ці образи вояків, які жовтіють як золото, наслідком божого прокляття, яким щити відмовляють службу, і їх власні мечі і стріли обертаються на них, – повинні зайняти місце в нашій поетичній скарбниці? В кожному разі, ці образи повинні були існувати в нашій дружинній поезії X в.» [73, с. 145].

Починаючи з XVI століття згадки про замовляння стають значно частішими. Судові акти й документи XVI–XVIII століть засвідчують широке побутування текстів клятв, які тотожні з текстами замовлянь. Вони були зібрані й опубліковані в розвідці Володимира Антоновича «Колдовство (документи, процессы, исследования В. Б. Антонович)». Окреслюючи досліджуваний феномен, автор визначив головну причину уваги до чаклунства: «Все суспільство намагається з метою збереження власної безпеки виявити ознаки, за якими можна було б виявити слуг злого духа, розвінчати їх дії та винищити їх. На початку XVIII століття починається інтенсивний пошук та переслідування чаклунів. Духовенство визнає своїм прямим обов'язком подібні дії і стає на чолі всезагального стремління, – починається довгий ряд багаточисельних непорозумінь, які поступово набирають форми юридичних актів» [96, с. 324]. Порівняння з європейською традицією дало В. Антоновичу підстави зазначити, що чаклунство в Україні не переслідували так послідовно, як на Заході, бо в українській традиції були відсутні ті демонологічні поняття, які у Європі викликали жорстоке гоніння на чарівників: «Допускаючи можливість чародійного, таємного впливу на побут, повсякденні обставини життя, народний погляд не шукав початку цих впливів у відносинах зі злим духом; демонологія не лише не побутувала як зведення розвиненої системи уявлень, але, до кінця XVII століття, наскільки можна судити за процесами, зовсім не існувала в народній уяві, навіть у вигляді неясного зародку. Народний

погляд на чаклунство був не демонологічний, а винятково пантеїстичний. Допускаючи існування в природі сил і законів, що невідомі більшості людей, народ гадав, що чимало з цих законів відомі людям, які якось пізнали їх. Отже, саме по собі володіння таємницею природи не уявлялося гріховним ділом, яке суперечить вченню релігії» [96, с. 327].

Зі ста справ, які розглянув автор, лише у кількох згадано ім'я чорта, причетного до людської діяльності. Наприклад: «Єдина справа, в якій ім'я злого духа згадується в серйозному значенні, записана в книгах Вінницького міського суду. Її було відкрито за звинуваченням дворянки Вікторії Рябчинської в бажанні отруїти свого чоловіка. Маючи намір здійснити злочин, Рябчинська найняла до себе в прислугу дворянку Костецьку і дала їй спеціальне завдання шукати засоби для того, щоб наслати чортів на чоловіка. Костецька зверталася до багатьох знахарів, але жоден із них не взявся за виконання доручення, незважаючи на запропоновану плату. Ризикуючи, напевно, втратити свою репутацію визнанням у некомпетентності, чаклуни під різними приводами ухилялися від стосунків з чортами. Одна знахарка відповіла: “Я не можу зачарувати цього чоловіка, оскільки він володіє чортом більш знатним, ніж мій”. Інший знахар зізнався: “Я не хочу насилати чортів, оскільки пам'ятаю, коли моя мама наслала чорта на одну дівчину, то чорт убив і дівчину, і маму, тому я й боюся застосовувати цей засіб”. Не знайшовши експерта, який би міг насилати чортів, Рябчинська була змушена застосувати отруту, але Костецька побоялася виконати це доручення і видала свою господиню, розповівши перед судом про весь перебіг справи» [96, с. 324].

Лише з XIX століття почалися перші спроби збирання замовлянь. М. Грушевський писав з цього приводу: «наші молитви і закляття досі не оброблені скільки-небудь відповідно. Великороси й білоруси випередили нас на сім полі. Велику збірку великоруських заклять видав іще Сахаров, потім Л. Майков (1869 р., 372 чисел). Тільки в 1872 р., в першому томі корпусу Чубинського вийшла збірка вірувань, забобонів, заклять і молитов, доволі багата, але дуже хаотично зложена, і два роки пізніше з'явилася спеціальна

збірка П. С. Єфименка, Сборникъ малороссійскихъ заклинаній, Чтенія московскі, 1874, I, 212 чисел, □ зроблена незалежно від збірки Чубинського і теж не особливо упорядкована, а по сім не з'явилося ні одної великої збірки □ в тім роді, як корпус білоруських замовлянь Романова (Белорусскій сборникъ, т. V, 1891, понад вісімсот номерів)» [73, с. 137].

Даючи коротку оцінку стану досліджень замовлянь, М. Грушевський звернув увагу лише на великі збірки. Перші ж наукові записи і публікації замовляльних текстів зустрічаємо у журналах: «Живая старина», «Киевская старина», «Киевлянин», «Этнографическое обозрение», а згадка про замовляння в контексті зразків усної народної словесності є в праці Ізмаїла Срезневського «Взгляд на памятники украинской народной словесности» [161, с. 150]. У цій невеликій розвідці автор у контексті розгляду проблеми розвитку української мови наголосив на безцінному скарбі – зразках усної словесності. Ознайомлення з ними дало змогу авторові, фактично вперше, класифікувати твори українського фольклору. Отже, І. Срезневський поділяв пам'ятники народної української словесності на два роди:

1. Народні перекази.
2. Твори більш-менш вчених письменників.

До першого роду фольклорист зараховував такі жанри:

«1. Народні перекази [...], які складають основу української народної словесності, суть: 1. Думи і Пісні. 2. Казки. 3. Похвалки. 4. Прислів'я та Приказки. 5. Загадки. 6. Заговори» [161, с. 136]. Зазначено, що в останньому розділі автор подав зразок шептання від укусу змії та переполоху.

У збірнику Платона Лукашевича «Малорусские и червонорусские народные думы и песни» (1836) подано одне заклинання від зубного болю. Автор пояснив термін заклинання, прокоментував особливості української замовляльно-заклинальної традиції [114, с. 100].

У Петербурзі з 1872 року виходять матеріали етнографічно-статистичної експедиції, яку організувало Російське географічне товариство в південно-західні регіони. Підготовкою цих матеріалів до публікації займався Павло

Чубинський. Характеризуючи сучасний стан вивчення замовляльно-заклинальної традиції, автор зазначив: «До сьогодні не було зроблено повного всебічного етнографічного дослідження про малоросіян. Збирачі матеріалів торкалися одної певної сторони народного життя; найповніше □ збірники пісень різних людей, а також збірник приказок Номиса. Стосовно вірувань, обрядів, прикмет, гадань, нашіптувань, заклинань, ігор та забав, юридичних звичаїв, побуту та відтінків говорів □ зібрано зовсім мало матеріалу. Матеріали ці розбиті, розкидані у різних виданнях так, що багато з них недоступні» [45, с. 12].

Перший том праці «Вірування й повір'я. Загадки й прислів'я. Чаклунство» містить різні згруповані етнографічні матеріали, які торкаються народних уявлень та повір'їв, що стосуються зовнішнього та внутрішнього світу людини, в окремих рубриках подано зразки замовлянь тої чи іншої тематики. У формі особливих додатків у першому томі є збірка загадок та прислів'їв, а також стаття В. Антоновича, у якій зібрано зразки судових процесів XVIII століття, зокрема ідеться про різні повір'я та чаклунство. Загальна кількість зразків замовляльно-заклинальної поезії, які подав упорядник, 146.

Загалом у праці досить докладно описано уявлення українців про певні явища, як фізичні, так і духовні. Так, у розділі «Світ духовний», автор подав уявлення про чортів, духо-людей (відьми, упирі, мавки, характерники), міфічних істот (змії, злидні, велетні, богатирі), втілення (доля, смерть, хвороби).

У 1874 році Петро Єфименко видав першу велику збірку українських замовлянь, яку склав 221 фольклорний текст. Усвідомлюючи певний жанровий різнобій, автор зазначив: «В цьому збірнику, крім саме замовлянь, розміщено кілька дитячих примовок та інших творів народної словесності, які мають характер замовлянь. Самі ж замовляння подано зі всім їхнім різночитанням. Це потрібно для того, щоб простежити, як вони розвивалися та змінювалися» [34, с. 6].



Щодо самих текстів, то, крім записів науковця, у збірці подано твори, які було взято з інших збірників та статей, про які упорядник зазначив у передмові. Звісно, найбільш цікавими є роздуми П. Єфименка про особливості побутування українських та російських замовлянь та їх основні відмінності: «На крайній півночі європейської Росії можна зустріти і без особливих зусиль зібрати багато зошитів зі замовляннями, які мають різні назви: оберегів, відмов, підходів, щепоток, слів, прикосів і т. ін., які є порадиниками майже при всіх обставинах життя. При цьому багато з тутешніх замовлянь вирізняються значним обсягом, займаючи інколи цілі аркуші, особливо ті, які складені давніше. У українців, навпаки, замовляння є винятково надбанням знахарів, які тримають їх у великій таємниці, передаючи усно своїм наступникам так, що доступитися до цього роду творів досить важко... Оскільки ці тексти здебільшого передаються усно, то малоросійські замовляння відзначаються стислістю, через що часто бувають незрозумілі; очевидно, що в них народна пам'ять зраджує сама собі» [34, с. 2].

Як бачимо, погляди П. Єфименка заслуговують критичного аналізу, бо в загальному контексті викладу своїх ідей автор висловив думки, які дещо суб'єктивні в оцінці закономірностей функціонування й розвитку української усної традиції. Порівнюючи стан видання російських та українських збірок замовлянь, дослідник акцентував: «Появу на світ значної кількості збірок великоруських замовлянь, порівняно з малоросійськими, можна частково пояснити тим, що великоросіяни багатші від малоросіян такого типу пам'ятками народної словесності. Це, напевно, зумовлено, з одного боку, сильним розповсюдженням вірувань між великоросійськими простолюдинами, з іншого боку, значною кількістю грамотних людей, які до останнього часу складали замовляння й записували ті, які вже існували в народі, і таким способом сильно сприяли їх збереженню й розповсюдженню». І далі: «Правда, і в малоросіян можна зустріти стародавні зошити з замовляннями, але порівняно рідше, ніж в Північній Росії, й до цього ж ними володіють дрібні поміщики, міщани, козаки, а не селяни» [34, с. 6]. Отже, автор хоч і окреслив низку

питань, на які намагався дати відповіді, пішов хибним шляхом, намагаючись пояснити труднощі при збиранні текстів замовлянь порівняно низьким соціальним становищем українського суспільства.

На проблемі систематизації фольклорного матеріалу виразніше наголосив Михайло Драгоманов. У передмові до збірки «Малорусские народные предания и рассказы» (1876) він зауважив: «Наша особиста праця полягала винятково у виборі й систематизації матеріалу, який тут друкується. З того часу як до колишнього естетичного ставлення до народної словесності додалося й наукове, питання про систематизацію творів цієї словесності набуло свого значення. Виникла необхідність видавати ці твори в системі, до цього ж такій, яка б давала можливість чіткіше побачити відображення народного життя, минулого й майбутнього в пам'ятках народного слова. Без сумніву, доцільною буде та система, яка відповідатиме природному поділу цих пам'яток стосовно народного життя і природного поділу цього життя на певні етапи й народного світогляду» [33, с. 15].

Упорядник збірки намагався висвітлити особливості народного світогляду, який відобразився у творах усної словесності. Саме це сприяло поділу наявного матеріалу за окремими рубриками, яких у збірці нараховується тринадцять. Замовляння представлені у розділі «Знахарство, молитви і пародія їх» і налічують 32 тексти.

Звернув увагу на цей жанр і Яків Головацький, подавши у своєму збірнику «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» два замовляння з Буковини: одне від уроків, а друге від укусу змії [32, с. 539–540].

32 тексти замовлянь знаходимо в збірці Михайла Комарова «Нова збірка народних малоруських приказок, прислів'їв, примовок, загадок і замовлянь» (1890).

У журналі «Киевская старина» 1891 року поміщено статтю Олексія Петрова про угорські замовляння з XVIII століття (всього 17 текстів). Автор публікації розкрив особливості цієї збірки, намагався окреслити територію побутування текстів, а також подав коротку інформацію про те, як він виявив

рукопис. Характеризуючи фонетичні особливості текстів, О. Петров писав: «Зробимо кілька зауважень щодо мови та місця виникнення збірника. На перший погляд, замовляння □ за винятком відомого впливу церковнослов'янської мови □ написані малоросійським діалектом. Але мало цього □ деякі, здебільшого фонетичні, менше лексичні особливості дають підстави віднести ці замовляння саме до угорського ґрунту. Звичайно, залишається невідомим, чи був первинно цей збірник (його головна частина) тут складений, але переписаний в Угорській Русі» [136, с. 123]. У кінці статті подано короткі зауваження О. Петрушевича про темні слова в замовляннях.

У 1898 році в «Етнографічному збірнику» Іван Франко надрукував невеличку збірку замовлянь під назвою «Гуцульські примівки». Ця збірка цінна тим, що в ній подано тексти окремої етнографічної групи. У передмові до збірки І. Франко схарактеризував особливості побутування примовок (замовлянь) на Гуцульщині: «Може, у жадної часті народу не розповсюджена так сильно віра в зносини поодиноких людей, знахарів, лікарів, ворожбитів і т. и. з надземними силами, як серед Гуцулів. Майже в кождім селі, звичайно широко розкиненім по горах, ярах і верхах, є кілька або кільканадцять голосних знахарів та примівників і примівниць, а деякі примівки знає мало що не кождий чоловік і жінка в селі. Майже кожду слабість, пошесть і долегливість уміють тут лічити при помочі «примівок» сполученими з різнородними знахарськими обрядами. Не диво, що примівок живе в устах гуцулів велика сила і до кождої є багато варіантів» [179, с. 116].

І. Франко окреслив й низку важливих проблем та висловив свої зауваження щодо особливостей примівок. Наприклад, він вказав на наявність у примівках християнських мотивів: «на старе мітологічно-поганське тло налягла груба верства християнсько-єретицьких (головно богомільських) поглядів» [179, с. 116]. У передмові йшлося і про проблему записів фольклорних текстів, зокрема необхідності збереження особливостей діалекту при фіксації фольклорного матеріалу.

Данину гуцулам у збереженні їхньої духовної спадщини віддав і Володимир Шухевич у своєму багатотомному виданні «Гуцульщина». Дослідникові вдалося зафіксувати 11 зразків замовлянь від хвороби у межах села Жаб'є (тепер Верховина) [195, с. 239–253].

У 1909 році в журналі «Живая старина» Микола Виноградов надрукував статтю «Заговоры, обереги, спасательные молитвы и прочие». Під такою ж назвою він у різні роки друкував невеличкі збірки замовлянь. Це не зовсім наукове дослідження про цей жанр, а фольклорні матеріали, які знайомлять з окремими текстами цього замовлянь та цікавим текстом Кипріянової молитви. Автор статті чітко вказав на джерела публікації: «Наступні вісім замовлянь взяті з рукопису під назвою “Різні відомості, запозичені з місцевого побуту жителів, які проживають в Шанхановській волості Архангельської губернії Шанкурського повіту. Зібрав місцевий священик К.І. Боголенов”» [60, с. 1], а Кипріянову молитву автор статті подав за рукописною статтею «Про спосіб лікування лихоманки простим народом, про її походження та поділ за його поняттями». Цю книжку вчитель Стефана Пругавина переписав в місті Пінег. За його словами, її читали над хворими на лихоманку. М. Виноградов зауважив: «цікаво те, що Кипріянова молитва, зазвичай, вживається як замовляння на нечистих духів. Тут, хоча її й важко впізнати, вона подається як замовляння від лихоманки» [60, с. 6].

Варто назвати й збірник фольклорних текстів «Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине», які 1913 року видав Яків Новицький. Сьогодні з текстами замовлянь можна ознайомитися у 2 томі п'ятитомного зібрання творів Якова Новицького [39, с. 24–59].

У радянські часи українська фольклористика значно менше приділяла уваги тим фольклорним жанрам, які тією чи іншою мірою мали зв'язок із християнським світоглядом. Це спричинило значний занепад, певною мірою послаблення уваги до замовляльно-заклинальної традиції.

Певна річ, у певних етнографічних районах така традиція продовжувала побутувати. Тому не лише експедиції 20□30-х років, а й виїзди 50□80-х років дали певний матеріал, який зберігається у наукових архівах Києва (Інститут мистецтвознавства, фольклору й етнографії ім. М. Т. Рильського), Луцька (Поліський архів Інституту слов'янознавства і балканістики), Мінська (Інститут мистецтвознавства, етнографії й фольклору; Мінський державний університет). На жаль і сьогодні вони залишаються архівними матеріалами.

Маємо однак і винятки. Так, у збірці «З уст народу. Прислів'я, приказки, заклинання, примовки й приповідки Закарпаття», яку уклав і видав у Пряшеві 1955 року Євген Недзельський, було надруковано 10 зразків замовлянь, узяті з журналів та альманахів за 20□30-ті роки ХХ століття. Саме ця збірка частково висвітлює стан публікацій замовляльно-заклинальних текстів на початку та у першій третині минулого століття [35].

У 90-х роках ХХ століття з'являються невеликі збірки («Ви зорі, зориці...: Українська народна магічна поезія: (Замовляння)» [29]; «Українські замовляння» [42]; «Українські чари» [43]), які було укладено переважно на основі колишніх публікацій. Відтак, ми й досі не маємо належно укладеної великої збірки замовлянь.

У 1996 році Віктор Мойсієнко надрукував власноручно зібрані на Поліссі замовляння у науковому збірнику «Древляни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю» [38, с. 121□165].

Упродовж 1997 та 1999 років у Львові у науковому збірнику «Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження» Андрій Шкарбан та Микола Гладкий у наукових статтях подали нові матеріали експедиції, чим засвідчили побутування замовлянь на території українського Полісся до сьогодні, а також ввели в науковий обіг нові зразки поліських замовлянь.

Так, А. Шкарбан у статтях «Матеріали народної медицини Житомирського Полісся» [46, с. 211□224] та «Народна медицина Київського Полісся» [47, с. 204□216] подав зразки замовлянь, шептань, примовок. Автор намагався не лише проінформувати про результати своєї експедиційної

діяльності, а й висвітлив погляди поліщуків на хвороби, а також способи їх лікування. У статтях подано короткий словничок назв недуг та народних назв лікувальних рослин. Записано кілька рецептів лікування певної хвороби. Цінність роботи дослідника полягає в тому, що, вивчаючи це питання, окреслені завдання він висвітлив на матеріалі, зібраному в різних місцевостях українського Полісся. Саме такий матеріал може стати підґрунтям для порівняльного аналізу певних історико-етнографічних та фольклорних явищ як у межах однієї, так і різних етнографічних груп.

М. Гладкий у статті «Скотарські замовляння поліщуків» торкнувся проблеми класифікації замовлянь, зокрема замовлянь, які пов'язані з господарсько-виробничою діяльністю. Автор переконаний, що «з одного боку, така їх кількість (понад півтори сотні) дозволяє виділити скотарські замовляння як окремий блок, з другого – це створює надійну основу для аналізу явища в цілому, розробки жанрової класифікації, вичленування окремих груп, підгруп тощо» [31, с. 273].

У цьому контексті варто спинитися на роботі працівників Відділу етнолінгвістики і фольклору Інституту слов'янознавства РАН, які 2003 року опублікували архівні матеріали експедицій 1970–1990-х років на Полісся. Територія дослідження охоплює південні і центральні райони Брестської та Гомельської областей, північні і центральні райони Волинської, Рівненської, Житомирської і Чернігівської областей, західні райони Сумської, а також південний захід Брянської областей. У збірнику представлено «1) всі групи лікувальних замовлянь (дитячі та дорослі), у тому числі від порчі (причина) та ляку, і замовляння, які читають для полегшення пологів; 2) скотарські замовляння 3) соціально-побутові замовляння (замовляння, які промовляють перед судом, любовні, рекрутські); 4) молитви й обереги, які використовують у повсякденному житті (на сон, в дорогу; господарські)» [40, с. 10–11]. Взагалі у збірнику представлено 300 замовлянь з території України.

Заслуговує уваги праця польської дослідниці Ольги Соляр «Мова магії – магія мови. Символіка українських замовлянь» [160, с. 301], яка вийшла у

Перемишлі 2011 року. Цінними є додатки, у яких містяться записи власних польових експедицій 1997 і 2010 років. Загалом дослідниця подала 86 текстів зі Сумської, Закарпатської та Львівської областей. Фіксація переважно лікувальних замовлянь висвітлює традицію, яка побутує на окреслених територіях.

Сьогодні найповніший огляд відомостей про публікації замовлянь як у вигляді збірників, так і в газетно-журнальній літературі можна почерпнути з бібліографічного покажчика «Востоочнославянские заговоры: Аннотированный библиографический указатель» [65]. Покажчик складається з трьох частин, кожна з яких відповідно присвячена українським, білоруським та російським замовлянням.

Оглянувши коротко матеріал, можна виділити певні тенденції у науковому студюванні замовлянь. Перший крок цього дослідження – це систематизація матеріалу, який протягом останніх століть зафіксували дослідники. Публікація фольклорних текстів розвивалася у двох напрямках: перший – фіксація у періодичних виданнях. Протягом багатьох років у різних журналах було опубліковано велику кількість наукових статей і фольклорних текстів. Другий – видання окремих збірок текстів. Ці два напрями дуже часто перетинаються, бо фольклорні матеріали часто передруковували.

У процесі розвитку збирацької діяльності окреслюються й наукові проблеми, які згодом переростають в окремі наукові дослідження. Автори збірок у передмовах і коментарях часто вирізняють окремі проблеми при розгляді зібраного матеріалу. Наприклад, у перших виданнях збірок замовлянь науковці акцентують на проблемі фіксації фольклорних матеріалів, наголошують на збереженні фонетичних особливостей мови регіону, з якого походить фольклорний текст, а також на збереженні його автентичності. Про це чітко заявляли М. Познанський, П. Чубинський, І. Франко.

Створення збірок зумовило також проблему систематизації фольклорних текстів. Наукове обґрунтування цього питання вперше виклав М. Драгоманов у передмові до збірки «Малорусские народные предания и рассказы» [33, с. 15].

Зауважимо, що вчені намагаються виділити особливості замовлянь, розглядаючи їх у контексті здобутків європейської та російської науки, простежуючи причини їх виникнення й побутування крізь призму народного світосприйняття.

## **1.2. Наукове вивчення української замовляльно-заклинальної поезії**

Принципи наукового осмислення фольклорного матеріалу у XIX–XX століттях продиктовані, здебільшого, результатами активної збирацької діяльності, а також концептуальними напрацюваннями фольклористичних шкіл та напрямів.

Один із напрямів такої роботи – осмислення досвіду попередників. Так, В. Петров у розвідці «Український фольклор (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народнопоетичного циклу)» [139] розглянув питання походження замовлянь, яке, на його переконання, є центральним у дослідженнях XIX століття. За спостереженням В. Петрова, П. Єфименко та П. Іващенко є прибічниками міфологічної школи, оскільки вони «приписували заговорам релігійне походження. Вони пов'язували їх з релігією язичницьких часів, з розвиненою язичницькою мітологією, з етапом розвитку фольклору, коли вірування набули характеру міту й перекази вже одяглися в убрання епосу. «Мітологи», представники цього напрямку, розглядали заговори, як уламки язичницьких молитв. Вони шукали в заговорах згадок про богів, змісту, що на їх думку безпосередньо відповідав змістові епічних мітів. Епічний міт, – ось, що було в центрі уваги представників «мітологічної школи». Відповідно до основних тенденцій школи, вони трактували заговори як продукт розвинених релігійних культів, як залишки язичницької релігії, зараховували заговори до числа т. зв. епічних видів усної словесності» [139, с. 121].

Дещо по-іншому трактують походження замовлянь О. Потебня, Ф. Зелінський та О. Ветухов. Аналізуючи форму замовляння, О. Потебня стверджував, що в основі будь-якого твору цього жанру лежить двочленність,



базована на порівнянні: «Двочленність заговору, мені здається, лежить і в основі й інших його форм, лише більш простих...» [147, с. 202].

Такі твердження дали підстави В. Петрову виділити психологічний підхід у вивченні замовлянь. Він зазначив: «Порівняння (“як, так”) для Потебні є не тільки ознакою форми заговора, як певного фольклорного жанру; порівняння для Потебні, насамперед, форма й спосіб пізнання. Він виходить з ототожнення форми фольклорних явищ і форм пізнавальних, при чому пізнання, в свою чергу, він розглядає як психологічний акт. [...] В своїх поглядах на психологічну природу пізнання Потебня прилучається до вчення представників асоціативної школи в психології» [139, с. 123].

Хоча такий поділ на школи досить об'єктивний, проте все ж не варто так категорично вважати того чи іншого автора прибічником певної теорії. Відомо, що О. Потебня у трактуванні замовлянь висловлювався двояко: «Залишаючись при думці, що заговори по суті уламки язичницьких молитов, що чим більше заговор подібний на молитву, тим він первинніший, ми помиляємось. Моїм слухачам відомо, що так я думав і до появи твору М. Крушевського «Заговори как вид русской народной поэзии» [147, с. 200].

Схожа ситуація й з поглядами П. Єфименка, якого В. Петров вважав «міфологом», хоча відзначав, що у праці «О заклинаниях» той писав, що при вивченні заклинань варто використовувати й відповідні тексти інших народів: «Як давні язичницькі молитви, наші заклинання мають бути схожі з язичницькими молитвами індоєвропейських народів. І дійсно, вони схожі часто не лише у своїй основі, але й у висловлюваннях» [85, с. 5]. Детальний порівняльний аналіз з німецькими, індійськими, литовськими заклинаннями призвів до таких висновків: «З порівняння російських заклинань з заклинаннями інших народів можна було б здобути багато надзвичайно важливої інформації для міфології, між іншим можна було б відтворити первісні форми заклинань, бо багато того, що втратив один народ, збереглося в іншого» [85, с. 7].

Як бачимо, маємо підстави говорити і про порівняльно-історичний метод, про який йдеться у статті Андрія Темченка «Історія вивчення традиційних замовлянь» [163, с. 60]. Дослідник, аналізуючи сучасні студії про замовляння в російській та українській фольклористиці, спробував методологічно розглянути їхні наукові пошуки, зокрема виділяючи у працях науковців прагматичний, лінгвістичний, метод порівняльного аналізу, семантичний методи тощо.

Звичайно такий аналіз цілком доречний при розгляді досягнень сучасних учених, адже у своїх роботах вони часто самі вказують, якими методами дослідження користуються, проте застосування такого аналізу до наукових праць ХІХ–ХХ століть є дещо надуманим. На це є кілька причин: по-перше – дослідження замовлянь – це здебільшого коментарі-спостереження у передмовях до збірників чи публікацій замовлянь. У цих коментарях упорядники переважно наголошують на яскраво виражених ознаках цього жанру.

Так, П. Єфименко у статті «Обереги и подходы» акцентував увагу на локальному означенні замовлянь, потрактував їх як «спотворені часом залишки давніх язичницьких молитов, у яких імена язичницьких богів замінені, під час прийняття християнства іменами Богородиці та святих» [86, с.9]. Цю тезу дослідник повторив і в публікації «О заклинаниях» [85, с. 11]. На думку П. Єфименка, замовляння «є багатим матеріалом для вивчення історії язичницько-релігійних вірувань», які виникли внаслідок «трьох наступних психічних явищ: людина цінує предмети в міру того, скільки користі і задоволення, шкоди і неприємностей отримує від них; вона усвідомлює, що впливає на інші предмети, і нарешті, вона переносить на ці предмети свої людські властивості: свідомість, почуття, волю» [86, с. 9]. В іншій передмові фольклорист описав форму замовлянь, схарактеризував окремі образи [85, с. 4–5, 8–10].

У збірнику «Малорусские и червонорусские народные думы и песни» П. Лукашевич порушив проблему фіксації замовлянь, дав розлогий опис побутування замовлянь як замальовку лише до одного тексту [114, с. 99–100].

По-друге – це коментарі-спостереження в контексті певних фольклористичних концепцій (О. Потебня) або в контексті дослідження системи фольклорних жанрів української народної словесності (І. Срезневський, М. Грушевський, Ф. Колесса). Так, для пояснення суті замовлянь Філарет Колесса у праці «Українська усна словесність» ввів поняття магії: «За джерело із якого виникла обрядова поезія, уважають прадавню віру в магічну (чарівну) силу слова, що захована в віршову, або й пісенну форми, неначе гостра стріла влучає у свою ціль. Ця віра живе й досі в народних масах та виявляється в т. зв. замовляннях» [99, с. 30] Спираючись на ідеї О. Потебні та апелюючи до психологічної функції асоціацій, вчений стверджував, що «чари і заговори зародилися з асоціювання ідей» [99, с. 30], вважав, що в основі замовлянь лежать обряд та магічна дія, а слова спочатку відігравали незначну роль, характеризуючи структуру замовлянь, Ф. Колесса вказував на відмінності з молитвами: «Схема заговору, поширена оповіданням, як колись то якась вища сила дарувала бажане добро, чи видужання; або перчислюванням різних можливих причин недуги та частин тіла, якими вона ввійшла до нутра; тою самою дорогою мусить вийти з наказу чарівника. Бажання, яким закінчується заговор, приймає форму наказу, зверненого до недуги, як такої, що її послала зла демонічна сила» [99, с. 34]. Така побудова тексту, на думку автора, є основною відмінністю між молитвами і замовляннями.

Окремої уваги заслуговують невеликі реферативні розвідки М. Крушевського «Заговори как вид русской поэзии» [102, с. 25–47] та П. Іващенко «Следы языческих верований в южно-русских шептаниях» [90, с. 313–326]. Варто назвати й монографічні дослідження, переважно російських учених, котрі закладають основу майбутніх методологічних студій над замовляннями: А. Ветухов «Заговори, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова» [28], Н. Познанский «Заговори. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул» [143] та інші.

З огляду на історичні обставини, дослідження замовляльно-заклинальної поезії в радянській фольклористиці були заборонені через зв'язок з християнським світоглядом. Ця заборона розповсюджувалася не тільки на дослідницьку роботу науковців, а й збирацьку. Однак активне дослідження замовлянь в 20-30-ті роки спричинило появу цілої низки наукових праць. Однією з них є робота П. Богатирьова «Магические действия, обряды и верования Закарпатья». Дійшла вона до широкого кола читачів лише в 70-х роках у збірнику «Вопросы теории народного искусства» (1971).

Листування Ф. Колесси та В. Петрова, яке збереглося в сімейному архіві родини Колесси, розкриває факти співпраці науковців. Завдяки цим листам стало відомо, що В. Петров інтенсивно працював над темою замовлянь в кінці 30-х – початку 40-х років. У двох листах за вересень 1940 року, які В. Петров надіслав Ф. Колесі з Києва, він повідомляє: «Посилаю Вам список моїх робіт і короткий життєпис...» [23]. В цьому списку, який також зберігається у родинному архіві Колесси, зазначено дві розвідки, подані до друку: позиція 25. Заговори. Учебная книга: «Русский фольклор», т. II, 4 др. арк. Институт Литературы Акад. Наук СССР. та позиція 29. Заговори. Учебная книга «Український фольклор». 2 др. арк. Институт Фольклора АН УРСР. Однак статтю «Заговори», яку В. Петров написав для тритомника «Русский фольклор» так і не було надруковано. Вона зберігається в архіві сектору народної творчості ІРЛІ серед редакційно-видавничих матеріалів. У травні 1939 року на Всесоюзній конференції з фольклору В. Петров прочитав доповідь про замовляння, основні положення якої лягли в основу неопублікованої статті. Лише у 1987 році у збірнику статей «Из истории русской советской фольклористики» [137] А. Мартинова опублікувала забуту статтю В. Петрова.

Стаття В. Петрова «Заговори» до колективної праці «Український фольклор» також не була надрукована, проте, за словами автора, її напрацювання використано в іншій статті: «Розвідки, що ввійшли до змісту даної збірки, були написані в першій половині 1941 року, отже перед початком другої світової війни й були призначені для I тому збірної праці «Український

фольклор», видання якої свого часу лишилося нездійсненим» [140]. Ця стаття була надрукована на правах рукопису в Українському вільному університеті в Мюнхені під назвою «Український фольклор. (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклю)», а 1996 року передрукована в журналі «Берегиня».

Певним синтезом досліджень замовлянь в українській фольклористиці радянського часу можна вважати праці Г. Сухобрус, яка зокрема спинилася на темі класифікації замовлянь. У підручнику «Народна поетична творчість» у 1965 році вона опублікувала статтю «Замовляння», в якій виклала основні принципи класифікації замовлянь. Підставовим критерієм для класифікації, на її думку, є тематика, а тому класифікувала замовляння саме за цим принципом.

Зазвичай, тематична класифікація не враховує специфіки жанрової модифікації творів.

1980-ті роки – це час поживлення вивчення замовлянь у різних напрямках, різними спеціалістами. Найбільш відомі й авторитетними є тогочасні студії Л. Виноградової [61; 63].

В українській фольклористиці останніх десятиліть значно поживилася фіксація й дослідження замовлянь. Назвемо праці З. Болтарович, М. Н. Москаленка, М. Новикової, О. Павлова, О. Лабащук, І. Гунчика, О. Соляр та інших.

У 1993 році вийшла друком збірка «Українські замовляння» за редакцією М. Москаленка. Автор передмови М. Новикова розглянула проблеми дослідження замовлянь, подала коментар щодо основних образів та запропонувала класифікацію творів жанру на основі формальних ознак.

Важливе значення для всебічного вивчення замовлянь має монографія З. Болтарович «Українська народна медицина» [55]. Дослідниця зокрема проаналізувала свідчення про хвороби у світоглядних уявленнях українців, подала їхні народні назви, а також методи діагностики, які побутують у народі. На окремих сторінках ідеться про народних лікарів та їхню діяльність,

пов'язану з лікуванням рослинами та ліками рослинного і тваринного походження.

Важливо, що окремий розділ праці стосується вербальної магії, а теоретичний матеріал ілюстровано словесними текстами, узятих з матеріалів численних експедицій, рукописних та друківаних джерел.

Віктор Давидюк у монографії «Первісна міфологія українського фольклору» розглянув світоглядну основу українських замовлянь, а також висвітлив особливості їх функціональної специфіки. Автор порушив цікаве питання взаємозв'язку уявлень про можливі способи впливу на хвору людину та уявних персоніфікацій хвороб. На його думку, це розв'яже проблему впливу замовлянь на хворого, а також розкриє їх світоглядну основу. Дослідник вважає, що «незалежно від часу походження кожного окремо взятого тексту замовляння, основним його засобом впливу виступає скотарська, аграрна, або ж лікувальна магія. Її ж дія немислима без уявного проникнення в міфопростір. Тому міфологічний зміст мають усі без винятку замовляння» [79, с. 229].

Окрім проблеми класифікації, образної системи та світоглядної основи замовлянь, науковці звертали увагу й на мовну реалізацію текстів. Т. Лукінова у 2-3 номерах журналу «Мовознавство» за 1998 рік опублікувала статтю «Мовна архаїка слов'янських замовлянь», у якій схарактеризувала мовнопоетичні та стилістичні особливості замовляльних текстів. Дослідниця переконана, що «за образно-міфологічною системою замовлянь, їх своєрідною лексикою та фразеологією, в якій відбилася мовна картина світу, як вона уявлялася давнім слов'янам, можна реконструювати фрагменти того світогляду, що став підґрунтям національної ментальності слов'янських, зокрема східнослов'янських народів» [115, с. 61].

У 1999 році О. Павлов у дисертаційній роботі «Замовляння як вербальна магія» спинився на питанні впливу вербальної магії на глибинні структури підсвідомого, психофізіологічний стан людини, зіставив українські замовляння з езотеричним досвідом у світовій культурі, розглянув вербальну магію як інтуїтивне відкриття давньою людиною феноменального значення мови в

опануванні світом [126, с. 5–6]. Вчений провів паралелі між вербально-магічними практиками різних народів, зіставив тексти українських замовлянь з індійськими, вказав на подібність між ними. Філософське бачення суті аналізованого явища зумовило такі висновки: «Заговірні тексти вважаються виявом первісного містицизму, що лежить в основі психічної діяльності давньої і сучасної людини. Вербальна магія розглядається як інтуїтивно-творче відкриття психофізіологічного феномена, згідно з яким духовна сила слова здатна змінювати мікро- і макросвіт своєю енергією... Присутність в інших народнопоетичних жанрах магічної теми виявляє магічну цілісність фольклору, проасноюю, якого є заговірне слово» [126, с. 22–23].

Вважаю, що довготривала науково-педагогічна діяльність у Львівському університеті та багатий експедиційний досвід на теренах українського Полісся, зумовлюють потребу розглянути науковий доробок Валентини Харитонової.

У 1999 році в Москві вийшла друком монографія В. Харитонової «Заговорно-заклинательное искусство восточных славян», у якій фольклористка підсумувала весь науковий досвід попередніх років. В основі монографії й напрацювання дослідниці, зроблені в циклі лекцій у Львівському університеті, опубліковані 1992 року [183].

Монографія В. Харитонової містить погляди дослідниці на місце замовлянь у фольклорній традиції східних слов'ян. Цілісний підхід до вивчення цього явища дав авторці роботи підстави для виокремлення замовляльної поезії у фольклорний вид, системного аналізу жанрів і жанрових різновидів замовляльної традиції, виявлення причини й механізми текстоутворення. В. Харитонova зокрема зазначила: «Наявність і функціонування заклиналих текстів різного обсягу часом як рівноправних, взаємозамінюваних в окремих ситуаціях або, наприклад, використання одного тексту в різних випадках, наприклад, змушує замислитись над питанням про роль тексту в замовляльно-заклинальному акті, а також характер замовляльно-заклинального тексту. Природно, що дослідники в такій ситуації відчують потребу виявити

першооснови текстів, спробувати класифікувати вербальний елемент традиції і визначити принципи текстоутворення» [185, с. 398].

У такому ж руслі напрацювань В. Харитонової підготовлена монографія Оксани Лабащук «Українська примовка: структура, побутування, функції» (2004). Показово, що дослідниця виділила примовку як окремий жанр. За допомогою чітких критеріїв міжвидового розмежування жанрів та порівняльного аналізу, О. Лабащук чітко простежила різницю між замовляннями та примовками на рівні структури тексту [108, с. 21], поетики [108, с. 23], функціональної спрямованості текстів та характері побутування [108, с. 25–28]. З огляду на це авторка зазначила, що «примовка якнайчастіше пов'язана із замовляльно-заклинальною поезією, проте має й відмінні від неї риси. Із замовлянням примовку об'єднує передусім походження від магічної формули, а тому їх можна розглядати як окремі підвиди одного родового поняття – магічної поезії. Проте примовки і замовляння мають чимало суттєвих відмінностей, що дає підстави аналізувати їх як окремі жанрові утворення. Ці відмінності стосуються структури тексту, його поетики, особливостей побутування, функціонування та передачі в традиції. Таким чином, можна вести мову про існування у народній культурі двох видів магічного знання – езотеричного та екзотеричного, репрезентованих, відповідно, двома особливими жанрами фольклору – замовляннями та примовками» [108, с. 29]. Всебічний розгляд фольклорних текстів дав змогу дослідниці систематизувати та класифікувати матеріал. Таким чином, Оксана Лабащук запропонувала кілька класифікацій, в основі яких покладено різні критерії. Фольклористка вважає, що примовки можна поділити на обрядові та позаобрядові. Обрядові ж поділяються на два функціональні типи: магічні та ритуальні примовки. Позаобрядові діляться на креативні та реактивні. Креативні, своєю чергою, поділяються на каузальні та теологічні [108, с. 121].

Аналіз функціональних особливостей примовки в контексті різних обрядових та позаобрядових дій сприяв окресленню низки функцій цих текстів у межах традиції. Дослідниця вважає, що примовки виконують магічну,



традиційну, апелятивну, психотерапевтичну, комунікативну, естетичну та емоційну функції [108, с. 122].

Вузько орієнтоване дослідження О. Лабашук розкриває можливості теоретичного осмислення специфіки окремих фольклорних явищ в контексті загальноприйнятих тверджень. Широке застосування різних локусів дослідження, спостереження над особливостями функціонування примовки у контексті обрядової та позаобрядової ситуації дали змогу дослідниці виділити основні риси примовки й виокремити її у самостійний жанр магічної поезії, який і сьогодні активно побутує і розвивається.

2011 року з'явилася друком монографія Ольги Соляр «Мова магії – магія мови. Символіка українських замовлянь» (Перемишль). Для польської науки це цікавий прецедент, бо праця ґрунтується на українському матеріалі й вийшла українською мовою. Дослідниця зокрема зазначила, що: «об'єктом дослідження є українська заклинальна традиція у трьох комунікаційних виявах: словесному (обмін інформацією), предметному (обмін добром) та акціональному (обмін силою)» [160, с. 11]. Звичайно, тут не виникло б ніяких запитань, якби дослідниця перерахувала їх за прикладом Н. Толстого, який, як відомо, вів мову про три вияви обрядового символу: реальний (предметний), акціональний (дієвий), вербальний (мовний) [160, с. 57]. Таким чином, короткі пояснення авторки в дужках вносять певні непорозуміння. Звісно комунікативний процес у межах цього явища може відбуватися на словесному, акціональному та предметному рівнях. Проте постає питання: словесний вияв – це обмін інформацією, а предметний і акціональний – ніякої інформації не несе? Предметний (обмін добром) і чому саме добром? І як це добро виражено на предметному рівні? Або ж обмін силою, тобто акціональна площина, хіба не відбувається на рівні словесному й акціональному рівнях? При характеристиці словесної комунікаційної площини авторка монографії приділила увагу поетичним засобам замовлянь, для чого використала напрацювання Т. Лукінової у статті «Мовна архаїка слов'янських замовлянь». Прикметно, що

фактично кожне поетичне явище, яке описала Т. Лукінова, О. Соляр підтверджує ілюстративний матеріал із збірника «Українські замовляння».

Велику частину дослідження О. Соляр займає пояснення комунікаційних виявів замовляльної традиції. Відзначу, що для цього дослідниця збила багатий етнографічний матеріал, проте він здебільшого демонстративний, свої теоретичні спостереження підтверджує цитатами з праць українських та зарубіжних учених, однак ці коментарі радше констатаційні (наприклад, с. 184–191 монографії).

Відзначу перший розділ монографії, який демонструє глибоку обізнаність О. Соляр із теоретичним матеріалом. Це й не дивно, адже розгляд «Питання магічного мислення у дослідженнях XIX–XX ст.» фактично є теоретичною основою до розуміння досліджуваного явища. Аналізуючи сучасні концепції про розвиток первісної культури, авторка монографії намагається «добратися» до суті поняття «магічне мислення», виокремити його основні ознаки і, найголовніше, ствердити його існування. У той же час наведені аргументи, на мою думку, не завжди підтверджують твердження дослідниці, а подекуди їм суперечать. До прикладу: Е. Тейлор характеризував первісні форми релігії (с. 19–20 монографії), Дж. Фрезер розгорнув концепцію *магії*, схарактеризувавши її на прикладі різних культур (с. 20–21 монографії). М. Мос та О. Юбер вивчали також *магію*. Десь із 30 сторінки розгляд питання магічного мислення поступово зникає, натомість схарактеризовано особливості первісного мислення (с. 30, с. 36), а із 53 сторінки дослідниця аналізує міфологічне мислення. Звичайно ж, хотілося б насправді оцінити внесок українських науковців у дослідження принципів магічного мислення, як це задекларовано в одній з назв підрозділів «Внесок української науки у дослідження принципів магічного мислення» [160, с. 66]. Однак із перших рядків монографії стало зрозуміло, що Ольга Соляр студіюватиме принципи не магічного мислення, а міфологічного. Так, вона зазначає: «Первісну міфологію дослідник (М. Костомаров) розглядав як синкретичне явище, що містить перші релігійні постулати людини» [160, с. 67] або ж «окремі аспекти прадавнього

міфологічного мислення розробляли П. Куліш, М. Максимович, Я. Головацький, І. Нечуй-Левицький та інші вчені...» [160, с. 67]. Складається враження, що термін «магічне мислення» авторка використала фактично як синонім до термінів «первісне мислення», «примітивна культура», «теорія магії», «первісні форми релігії». Можливо, варто було б розглядати все-таки поняття магії у наведених концепціях, адже сучасна онтологічна думка виділяє основні три світоглядні системи: міфологічну, релігійну та філософську, відповідно їй говорять й про міфологічне і філософське мислення [149, с. 15–21].

Неточне розуміння й використання багатьох категорій і термінів при описі особливостей явища замовляльної традиції призводить до наукових казусів. Наприклад, дослівний переклад еліадівського терміна *homo religiosus* як опису типу поведінки первісної людини в значенні «первісної людини» спричинив і некоректне творення й використання відповідних термінів: «Відкриття священного простору для релігійної людини мало життєве значення[...]. Відчуття простору у розумінні нерелігійної людини (можна сказати – сучасної людини) цілком протилежне» [160, с. 83]. За задумом авторки, другий розділ мав би продемонструвати вплив українського космогонічного міфу («український космогонічний міф, записаний у багатьох варіантах, належить до групи слов'янських міфів, у яких автором задуму створення Світу є Бог чи Сатана, але завжди підкреслюється той факт, що Бог не в змозі сам здійснити акт творення Всесвіту») [160, с. 87] на структуру замовлянь. Зауважмо, що вибрана одна зі схем українського космогонічного міфу описує дуалізм буття, а також бінарну опозицію добро/зло з християнським забарвленням. З контексту цих тверджень авторки випливає, що цей космогонічний міф «не лише оповідає про створення світу, а й пояснює походження «зла». Показуючи недосконалість світу та існування «зла», міф намагається одночасно звільнити Бога від відповідальності за це.

Отже, космогонічний міф для ритуалу зцілення: а) визначає структуру світу; б) дає схему послідовності ритуальних дій; в) опосередковано пояснює

походження хвороб; г) дає модель людської поведінки» [160, с. 87]. Гадаю, що для аналізу формування структури та змісту замовлянь варто було б вибрати трирівневу схему космогонічного міфу, виражену в образі «світового дерева». Адже бінарна опозиція добро/зло, верх/низ є складовим елементом міфологічної структури Всесвіту. Іншими словами, цей образ ширше описує структуру світу, ніж задекларований космогонічний міф. Зрештою, авторці не вдається оминати цю схему, і на сторінках монографії вона займає центральне місце при аналізі образної системи замовлянь (другий розділ).

Попри те, що Ольга Соляр є філологом-фольклористом, її дослідження не цілком філологічне. Вивчаючи багато років не лише опубліковані тексти замовлянь, а й у форматі експедицій, дослідниця, застосовуючи теоретичні підходи різних культурологічних течій (антропологічна концепція, соціологічна школа, функціональна школа), спробувала висвітлити замовляння з огляду на методологію європейських дослідників. Це дало змогу Ользі Соляр проаналізувати окреслене явище народної культури в межах трьох площин (вербальна, акціональна, предметна). Такий нестандартний підхід філолога до вивчення явищ народної культури демонструє не лише багатий досвід фольклориста, а й характеризує її як антрополога, культуролога, вченого з широким науковим світоглядом і усталеними науковими принципами.

Цього ж 2011 року побачила світ і монографія Ігоря Гунчика «Український магічно-сакральний фольклор: структура тексту та особливості функціонування». У чотирьох розділах своєї праці автор з логічною послідовністю розкрив низку проблем дослідження замовлянь, переконливо реалізував поставлені завдання, формуючи свою концепцію наукового бачення і розв'язання «проблемних» місць, головним з яких став розгляд питання термінологічного розмежування та жанрової диференціації магічно-сакрального фольклору. Цієї проблематики стосується перший розділ монографії.

Автор прагне передусім навести лад із термінами – він докладно схарактеризував особливості: заговору, заклинання, замовляння, примівки,

шептання, молитва. І. Гунчик також навів чимало аргументів для визначення місця терміну «магічно-сакральний фольклор» у системі фольклорних видів. Попри детальний опис використання кожного зазначеного терміну, автор монографії, з одного боку, відзначив їхню синонімічність як означень «творів магічно-сакрального призначення, які в науковій літературі та серед народу, зазвичай, називають замовляннями, заклинаннями, заговорами, молитвами, шептаннями, примівками, прокльонами, клятвами тощо» [75, с. 5], з іншого боку, здається, хотів виділити окремий вид фольклору – магічно-сакральний, хоча виразно про це не заявив. Своїми розвідками дослідник продемонстрував складність цієї проблеми. Як висновок до своїх напрацювань І. Гунчик запропонував ввести термін «оказіонально-обрядовий фольклор», розуміючи його, очевидно, як синонім «магічно-сакрального фольклору». Проте, здається, що дослідник ще не все сказав у своїх роздумах стосовно зазначеної проблеми.

Розгляд особливостей фольклорного мовлення сприяє виділенню системи інваріантних апелятивних та експлікативних формульних одиниць безсюжетного та сюжетного типів. До апелятивних одиниць безсюжетного типу І. Гунчик зачислив: звернення, побажання, прохання, зсилення, запрошення, гадання, вимовляння, обдаровування, величання, страхання [75, с. 86]. Автор зазначив, що склад безсюжетних експлікативних одиниць такий самий, але вони є описовими. До сюжетних експлікативних одиниць належать суб'єкт, об'єкт, рух, стан, дія, мовлення. Одним зі способів ускладнення структури утилітарно-сакрального тексту є діалог, представлений двома елементами – запитанням і відповіддю.

Окрім формального, І. Гунчик дослідив змістовий складник оказіонально-обрядового фольклору, окресливши чотири функціональні рівні: часовий□, просторовий□, виконавський□, адресатний□, а також обрядовий□ і міфічний□ типи оказіонального часу. За словами дослідника, обрядовий□ оказіональний□ час циклічний□ і реалізує часову схему 3+1 (народження, розквіт, згасання + смерть-відродження). Він тісно пов'язаний з родинним і календарним часом. Міфічний□ оказіональний□ час характеризується трьома різновидами: час

діянь тео- /агіоморфних персонажів; час перебування хвороби та демонологічних істот; час діянь виконавця, антропоморфних персонажів або неживих персоніфікованих об'єктів. Окрім трьох видів оказіонального міфічного часу, І. Гунчик виділив «ще один цікавий різновид – так званий перший або Божий» [75, с. 168].

Вчений вважає, що можна вести мову також про обрядовий і міфічний простори. Обрядовий простір – це «простір горизонтальний, адже його опорні точки розташовуються, переважно, на лінії вздовж землі, наприклад, річка–двір–хата» [75, с. 178]. Міфічний простір характеризується багатоярусністю, передає ті локальні обставини, у яких діють персонажі і відбуваються сюжетні події, зокрема обрядові.

Функціональний рівень адресанта, на думку І. Гунчика, залежить від гетеро- чи автосугестивності замовного тексту.

Отже, монографія І. Гунчика – це вагомий внесок у дослідження одного з найдавніших і найскладніших жанрів українського фольклору. Спираючись на досвід попередників, вчений ще раз порушив питання жанрової диференціації фольклорних творів, виокремивши великий корпус замовляльно-заклинальних текстів в особливий вид фольклору.

Підсумовуючи розгляд публікацій та наукової історіографії, хотілося б конкретизувати в коротких висновках еволюцію напрямів дослідження замовлянь упродовж XIX–XX століть. Розвиток наукової думки тут охоплює три основні періоди, тісно пов'язані між собою. На початковому етапі вчені зосередили свою увагу на питаннях виникнення замовлянь як окремого жанру, розмірковували про замовляння як язичницькі молитви. Розгляд образної системи у концепціях міфологічної школи дав підстави виокремити також християнські образи. У наступному періоді науковці акцентували на питанні класифікації замовлянь, а також ролі замовлянь у світоглядній традиції українців. Третій період характеризується зацікавленістю до замовлянь з погляду функціональної специфіки.

### **1.3. Проблема жанрової дефініції текстів замовляльно-заклинальної поезії**

Сучасна фольклористика усе частіше звертає увагу на проблему фольклорного жанру, а його всебічне вивчення дає змогу розкрити глибинну семантику усних творів, виокремивши певні стабільні структурні текстові одиниці. Науковці тим самим прагнуть з'ясувати внутрішні закономірності утворення текстів певного жанру, виявити тенденції розвитку та функціонування творів усної народної словесності як семантичних кліше соціально-культурних утворень і відносно стійких конструкцій, які диктують основні естетичні закономірності розвитку усної традиції.

У контексті зазначеної проблеми актуальним залишається питання жанру як термінологічної одиниці та класифікації жанрів усної словесності. Вони тісно пов'язані між собою і розкриття першого дасть змогу відповісти на друге. У той же час, розглядаючи будь-який твір у контексті окремої жанрової системи, що дає змогу повніше визначити типологічні й домінуючі естетичні риси твору, ми водночас повинні пам'ятати про певну умовність цієї класифікації.

Визначення категорії фольклорного жанру у фольклористиці остаточно не сформоване. Вкажемо хоча б на те, що воно прийшло до нас із літературознавства. Проте «проектування на фольклор жанрових категорій літературної поетики малопродуктивне, а інколи і зовсім необґрунтоване, оскільки, як правило, не відповідає ні реальному складу традиції, ні співвідношенню їх частин. Тому, осмислюючи надалі жанрову систему фольклору, ми повинні брати до уваги те, що архаїчні фольклорні жанри і у своїй суті, і за своїми функціями далекі від жанрів літературних і мало відповідають тим характеристикам, які приписує поняттю «жанр» класична поетика» [119, с. 56]. Сьогодні вчені вказують на особливості власне фольклорного жанру, водночас зазначаючи: «Ідея опису жанрів за допомогою набору розпізнавальних ознак не нова. Її перевага, на думку В. Топорова, полягає в тому, що вони, членуючи жанровий простір, задають його структуру і

можливі принципи ієрархічної організації; сам набір ознак, будучи достатньо універсальним, може корегуватися даними конкретних традицій. При цьому комбінації ознак відрізнятимуться – і в різних традиціях, і в різних обставинах виконання (тобто синхронно), і врешті в різних часових зрізах традиції (тобто діахронно). Набір ознак дає змогу фіксувати переходи від одного жанру до іншого, тобто робити міжжанровий аналіз; дають можливість виявити чи хоча б реконструювати систему жанрів, особливо в культурах ритуалізованих» [119, с. 77]. Так, В. Пропп розглядав фольклорний жанр як «сукупність творів, об'єднаних спільністю поетичної системи, побутового призначення, форм виконання і музичної форми» [151, с. 325]. О. Гінда, порівнюючи особливості категорій літературного й фольклорного жанрів, наголосила на іншому характері жанрового синкретизму. «Якщо для фольклорних жанрів типовим є взаємозв'язок і взаємозалежність таких начал, як вербальне, музичне, акціональне, то синкретизм літературних жанрів □ це взаємодія різнорідних родових начал, зумовлених певною історико-літературною добою» [69, с. 496].

Характерною рисою фольклорного жанру є його здатність до самозбереження, консервативні закони існування, які перебувають під постійним контролем традиції. Цей контроль яскраво виявляється під час дослідження акціональних особливостей жанру, а також у відношеннях виконавець □ слухач (під час комунікативного акту). К. Чистов зазначав: «Комунікативний ланцюг в умовах природного (контактного) типу складається з низки самостійних (дискретних), але природно пов'язаних одна з одною ланок-актів виконання, сприйняття, запам'ятовування і т. д. У своїй сукупності вони утворюють механізм традиції, забезпечують виживання і довершеність або загибель фольклорного твору. Кожен твір, побутуючи в певному соціальному середовищі (точніше, в межах визначеної соціально-психологічної спільності) проходить через усвідомлення значної кількості представників цієї спільності, які виступають не лише як «споживачі» стабільного тексту, але і як його співавтори, які відбирають, дають йому життя, які осмислюють, відтворюють і т. д.» [188, с. 117].



Отже, функціонування текстів окремого фольклорного жанру в межах певної соціально-психологічної спільноти (народу, етнічної групи) ставить перед дослідниками проблему самозбереження, виживання жанру в умовах світоглядних та соціологічних змін, які найчастіше виявляються в жанрових метаморфозах. Очевидно, що такі перетворення можуть відбуватися на різних структурних рівнях завдяки засобам жанрового синкретизму, зберігаючи свої незалежні особливості та функції. Керуючись цими твердженнями, можна підсумувати, що «проблема жанрової природи усних творів безпосередньо пов'язана з питанням моделі тексту, його зразка, й у фольклорі має свої особливості. З одного боку, у кожному конкретному випадку виконавець суб'єктивно орієнтується на відтворення тексту, який він засвоїв від попередників, а іноді достатньо точно відтворює його. Проте, з іншого боку, виконавець оперує найімовірніше не одним текстом, а набором стереотипів, які строго не закріплені за окремим твором, а належать усій жанровій спільноті. І в цьому розумінні жанрова модель, без сумніву, наявна в традиції і передусім кожному окремому текстові» [119, с. 56].

І хоча універсальної жанрової системи, для всього світового фольклору, поки не створено, існує суто практичний досвід виділення видів і жанрів усної народної творчості, який сформувався завдяки публікаціям текстів та опису окремих національних традицій. Отже, можна вести мову, по-перше, про протиставлення оповідних та неоповідних форм як про основу родової класифікації фольклору і, по-друге, про виділення кількох родових об'єднань у межах оповідного фольклору (епос, народна проза) і неоповідного (народна лірика – обрядова і необрядова; релігійно-магічні тексти – замовляння, заклинання, молитвослови, заклички; гноміко-дидактичний і афористичний фольклор, у тім числі паремії і загадку; народна драма).

Ознаки, які визначають їхні основні особливості, лежать не у сфері поетики і структури текстів, а в контекстуально-ситуативних умовах їхнього побутування, передусім у ритуально-обрядових коріннях поезії – як «магічної»,

так і «ліричної». Найбільше це стосується замовлянь, заклинань та інших видів релігійного фольклору [119, с. 56□57].

Розглянемо зазначену проблему на прикладі жанрів заклиальної поезії. Сформувавшись у добу міфопоетичної свідомості, ці жанри зберегли свої основні ознаки, про які Філарет Колесса писав: «Є це формули бажання, що з ними, в розумінні примітивної (первісної) людини, і зв'язана непереможна, магічна сила чарів, т. є., змога впливати на природу, світ і людей у бажаному напрямку, аби тільки при заговорюванні були збережені всі вимагані чарами умови» [99, с. 30].

Отже, віра в магічну силу слова і формули бажання залишаються типовими ознаками магічної поезії, яка сьогодні фрагментарно присутня в окремих жанрах календарно-обрядового та родинно-обрядового фольклору. Такий синкретизм, а якоюсь мірою й асиміляція окремих жанрів магічної поезії, змушують провести чіткі межі між ними, виділивши їхні основні ознаки в контексті жанрової класифікації.

Уже йшлося про те, що окремі магічні формули-побажання наявні в колядках, щедрівках, гаївках, весільних піснях. Ще М. Сумцов намагався обґрунтувати тезу, що благобажання, які найчастіше містяться в коротких привітаннях, широко побутують і в структурі багатьох жанрів українського фольклору [162, с. 2]. Багатий ілюстративний матеріал подав М. Грушевський у «Історії української літератури» в розділі «Молитви і закляття» [73, с. 137□145]. Це підтверджують і сучасні записи фольклорних текстів:

*Бувай же здоров, пане Васильку. Не сам із собов, ай з челядойков. Щастічко – на двір, на худобоньку. Здоровля в твій дім та й челядойці [44, с. 19].*

або ж

*Бувай здорова, господинько, на ймення Любочко.*

*На челядойці, на худобойці.*

*Не знай ніколи журби і горя.*

*Бувай здорова, як ся повернеш з роботи свої.*

*Бувай здорова в великім Бозі.*

*На землі жити □ Бога славити.*

*Щасливі свята на многі літа,*

*Щастя, здоровля, многая літа [162, с. 33].*

Децо інший структурний елемент, який наявний власне у замовляннях, можна побачити в одній з купальських пісень:

*Народилися три відьми*

*На Петра та на Івана*

*Перша відьма закон розлучає,*

*Друга відьма корів закликає,*

*Третя відьма заломи ламає.*

*Першу відьму, що закон розлучає,*

*По вуха в землю □ нема прощення!*

*Другу відьму, що корів закликає,*

*По плечі в землю □ нема прощення!*

*Третю відьму, що заломи ламає,*

*По пояс в землю □ нема прощення!*

*Ви котіться, відьми, за мохи-болота,*

*За гнилі колоди, де люди не говорять,*

*Собаки не брешуть, куроньки не піють,*

*Там вам бути! [36, с. 147]*

Наявність у текстах різних жанрів окремих структурних елементів формул-побажань магічного характеру дало змогу Р. Кирчіву виділити окреме видове поняття – магічні формули (В. Харитонova називала такі твори заклинаннями (заклинальна поезія) [185, с. 434], І. Гунчик – оказіональним фольклором [76, с. 6□7]), яке охоплює три основні підвидові поняття □ оказіональна поезія, календарно-обрядова поезія та родинно-обрядова поезія. Усі ці різновиди магічної поезії мають свою розгалужену систему жанрів (Іван

Денисюк назвав її схемою «класифікації українського фольклору» (автор – Роман Кирчів) [83, с. 19–20].

Варто докладніше спинитися на проблемі жанрової класифікації текстів замовляльно-заклинальної поезії (за В. Харитоновою) [178, с. 432–434], чи сакральньо-оказіональної [74, с. 23] (за І. Гунчиком).

Проблему розмежування жанрів заклинальної поезії можна простежити у фольклористичних студіях вчених ХІХ століття. Вже тоді фольклористи вживали кілька назв на означення замовлянь. Приміром, О. Потебня послуговувався терміном «заговори», «заклинання (мольби)», «присушки». Аналізуючи погляди М. Крушевського, він писав: «Визначення замовлянь як вираженого словами побажання, яке неодмінно повинно здійснитися (Крушевський І., с. 23) надто широке. Воно не вказує на вихідну точку розвитку замовлянь як особливої форми побажання, приєднує до них, наприклад, прості прокляття та лайки за умови віри в те, що вони збудуться[...] і таким чином гіпотетично приєднує сюди і прокльони» [147, с. 202]. У своїй праці О. Потебня описав ознаки замовлянь. Пишучи про присушки, вчений мав на увазі замовляння, метою яких було привернути, закохати хлопця. Чітких ознак заклинань (мольб) автор однак не описав, натомість проаналізував структуру замовлянь, переносячи її і на інші форми: «Двочленність заговору, мені здається, лежить в основі й інших його форм, лише очевидно до першообразної, приблизно так, як упущення суб'єкта чи предиката до двочленного речення. В заговорі, з одного боку, може залишитися одне застосування, одне побажання, одна молитва, з іншого, □ може бути наявне одне зображення символу (чи це буде явище, яке має божественний характер, яке виражене в людиноподібному образі, чи ні), при якому застосування лише розуміється» [147, с. 202].

Філарет Колесса також застосовував такі терміни, як «замовляння», «заклинання», «заговори», які однак не розрізняв і подав як синоніми [99, с. 30]. На основі віри в магічну силу слова дослідник в один ряд із замовляннями ставив прокльони, бажання й благословення: «Віра в магічну силу віщого слова, що відкриває широке поле для сугестії (вмовляння), знаменує світогляд

первісної людини та зберігається на вищих ступенях культурного розвитку □ в бажаннях, благословеннях та прокльонах» [99, с. 32].

Якщо у XIX столітті вчені лише намагалися науково осмислити та схарактеризувати особливості замовлянь, то у XX столітті бачимо наукові розробки іншого змісту □ спроби не лише з'ясувати особливості цього жанру, а й систематизувати практичні матеріали. Зрозуміло, дослідники звертали увагу й на питання класифікації.

Так, Г. Сухобрус вагомою підставою для класифікації вважала тематику жанру, а тому поділила замовляння на такі:

- *господарські* (на добрий урожай, на успішне рибальство, полювання, бджільництво та ін.);
- *лікувальні* (на забезпечення здоров'я);
- *родинно-побутові* (на зміцнення волі, розуму, забезпечення щасливої любові, шлюбу, родинного добробуту та ін.);
- *суспільно-громадські* (проти панів, начальства тощо) [121, с. 93].

Як ми розуміємо, зазвичай тематична класифікація не враховує жанрової диференціації творів, а тому М. Новикова подала класифікацію українських замовлянь на основі їх формальних ознак. За цим принципом дослідниця поділила їх на такі різновиди: *замовляння-звертання, замовляння-моління, замовляння-описи ритуальних дій та епічні замовляння* [124, с. 13].

Бачимо, що така класифікація не дає змоги провести межу між звертаннями і молитвами, адже молитви певною мірою також є звертанням. Не варто виділяти й окрему групу епічних замовлянь, бо вони поєднують у своєму тексті епічний, ліричний і драматичний елементи.

Чимало цікавих спостережень над класифікацією замовлянь висловив О. Павлов, котрий розглянув кілька можливих способів класифікацій. Дослідник керувався тим, що українські замовляння породжені первісним магичним світоглядом, але з часом стають складовими системної міфотворчості, спершу язичницької, а пізніше християнської. Відомо, що в епоху середньовіччя в «натуралістичний» зміст замовлянь проникають християнські

мотиви. Що спричинило народження синтетичних форм, у «сюжетах» яких первинна «магія» нарощується християнською молитвою-релігійною «поміччю».

Замовляння, на думку дослідника, несуть у собі вербальну інформацію про первісні словесні формули магічної дії, накладені на них сюжетні мотиви язичницького і християнського міфів. Нові форми сугестивних текстів у ХХ столітті лише зберігають давні уявлення про заговірне слово. Тому класифікація українських замовлянь за походженням, на переконання вченого, досить проблематична, адже до нашого часу дійшли зразки різних історичних нашарувань.

Відтак О. Павлов класифікував замовляння за характером магічного впливу і виділив два умовні типи:

- які відсилають «шкоду»;
- які насилають «шкоду».

Подано також класифікацію за «корисною» метою. Наприклад, замовляння «зцілюючі» або проти хвороби, які своєю чергою розрізняються за способом знешкодження хвороби; замовляння, які привертають або відвертають любові; замовляння, які знешкоджують чаклунство; господарські замовляння та інші [126, с. 14–15].

Як бачимо, огляд літератури показав, що дослідники переважно наслідують традицію вчених ХІХ століття і класифікують жанрові різновиди замовлянь лише на основі певних ознак, зокрема за тематикою, формою, характером магічного впливу, «корисною» метою тощо.

Дещо по-іншому підійшли до вирішення проблеми жанрових різновидів замовляльно-заклинальної поезії Мар'яна та Зоряна Лановики. Вихідною тезою для них стало розуміння того, що жанри замовляльно-заклинальної поезії це «словесно-поетичні магічні формули, без яких не обходиться жоден обряд чи ритуал» [109, с. 84]. Очевидно, що таке твердження є надто загальним, адже до таких формул можна віднести й деякі жанри календарно-обрядової творчості

(наприклад, колядки, щедрівки, гаївки), самі ж автори зачисляють сюди лише замовляння, заклинання, прокляття (закляття), клятви.

Раціональним тут є те, що автори підручника бачать певні розбіжності між цими поняттями.

Поглянемо на класифікацію Зоряни й Мар'яна Лановиків уважніше. На їхню думку, *замовляння* □ словесна формула усної творчості, якою супроводжуються обряди та ритуали і яка начебто мала магичну силу та здатність впливати на оточуючий світ, людей і духів з метою отримання певної користі для їх виконавця (виконавців) [109, с.82].

Ось якою є класифікація, замовлянь, запропонована у підручнику.

1. *Лікарські замовляння* вони поділяють на менші групи, залежно від конкретної потреби:

- *замовляння кровотечі;*
- *замовляння зубного болю;*
- *замовляння укусу змії;*
- *замовляння окремих хвороб чи хворобливих станів;*
- *замовляння вроків;*
- *замовляння з побажанням загального здоров'я і довголіття.*

2. *Любовні замовляння:*

- *замовляння дівчини (жінки) з метою “привернути” парубка (чоловіка);*
- *замовляння парубка (чоловіка) з метою “привернути” дівчину (жінку).*

3. *Господарські замовляння можна поділити на менші підгрупи залежно від виду діяльності (землеробство, скотарство, бджільництво, будівництво, тощо).*

4. *Сімейно-побутові замовляння.* Ці замовляння різнопланові, бо можуть стосуватися різноманітних ситуацій життя людини. Серед них можна виділити такі підгрупи:

- *магічні формули, спрямовані на дитину (її зростання);*
- *замовляння проти переляку та дитячого плачу;*

– замовляння, пов'язані з певними процесами людського організму: чхання, гикавки тощо;

– замовляння, приурочені до певних ритуалів, пов'язаних з календарно-обрядовими святами [109, с.82–84].

За формою, Мар'яна і Зоряна Лановик пропонують поділити замовляння на такі групи: *замовляння у формі звертань-монологів, діалогів, оповіді* [109, с. 85].

Наступну групу словесно-поетичних магічних формул становлять близькі до замовлянь за структурною будовою та поетикою *заклинання* □ замовляння, у яких вимагається виконання певної дії, що супроводжується певними погрозами або можливими негативними наслідками у разі його невиконання. У цьому плані вони подібні до закляття.

*Закляття (прокляття)* □ це магічні словесні формули, дія та вплив яких спрямовані на те, щоб завдати шкоди іншому. У цьому й полягає їх основна відмінність від замовлянь.

На думку авторів підручника, закляття згодом переходять до розряду прокльонів (проклять), однак вони їх не розглядають як жанр оказіональної поезії, а, враховуючи генезу жанру, аналізують як паремії [109, с. 87]. Таке твердження суперечливе, бо прокльони все ж мають ознаки заклинань. До паремій вони подібні лише за будовою. Детальніше проблему формул-мініатюр розглядатиметься у роботі дещо пізніше. Окрему групу словесно-поетичних формул становлять *клятви, присяги* □ словесні формули, якими людина скріплює правоту своїх слів чи виконання даної обіцянки.

Автори підручника подали широку класифікацію замовлянь за тематикою, але не враховували того, що такі самі тематичні групи можна виділити і в заклинаннях.

Як бачимо, Мар'яна і Зоряна Лановик допускають, що різні за обсягом тексти можна використовувати в однакових обрядових ситуаціях. Отже, постає питання: як функціонує текст в обряді і чи залежить від цього структура



текстових одиниць, а отже, і часткове виокремлення жанрових різновидів? Без сумніву, зв'язок є, але це питання потребує подальших ґрунтовних досліджень.

Валентина Харитонова є дослідницею, котра багато років вивчала питання жанрової диференціації текстів магичної поезії. Використовуючи філологічний метод, фольклорист диференціювала текстові зразки через виокремлення мовних конструкцій, які притаманні певному жанровому різновиду замовляльно-заклинальної поезії. Уже йшлося про те, що серед фольклорних зразків замовляльно-заклинальної поезії часто можна натрапити на тексти, які за своєю формою нагадують паремії. Це здебільшого стосується побажань та проклять. Отже, як *побажання*, так і *прокляття* □ це найпростіший різновид замовляльно-заклинальних текстів паремійного характеру, які утворюються на основі відкритої синтаксичної структури, і можуть приєднувати до себе інші різновиди оказіональних текстів. Такі тексти можуть містити погрозу потойбічному персонажеві: «*Нехай же йде грек з винами, з пивами та в нашу кашу!*» [42, с. 18]; пропозиція або вимога зникнути: «*Чорт тебе поберу!*» [162, с. 14]; побажання добра: «*Роди Боже на всякого долю*» [42, с. 79]. Між текстами цих двох різновидів замовляльно-заклинальної поезії все ж є певна відмінність □ прокляття, на відміну від побажань, мають на меті побажати щось погане, лихе.

Наступний різновид замовляльно-заклинальної поезії □ *заклинання*. Це тексти невеликого обсягу, в основі яких лежить паремія, яка на практиці використовується переважно як самостійна сугестивна одиниця:

«*Уроки-урочища, підіть собі на луги, на ліси дрімучії, на степи степучії, де глаз чоловічий не заходить, де півні не співають; піди собі, боліть очная*» [42, с. 95].

На думку В. Харитонової, серед текстів замовляльно-заклинальної поезії варто виділити ще один різновид □ *замовляльно-заклинальні формули*. Це різновид найпростіших замовляльно-заклинальних текстів, які ґрунтуються на

аналогії, формуються як закриті синтаксичні конструкції шляхом уподібнення, порівняння, зіставлення.

*«Бешиха бешишеце колюча, шпигуча, колюча, нудюча, вітряна, водяна, кров'яна, пожарна, пристрітна, подужана, погадана, помислена, розійшлась і сему слову амінь!»* [42, с. 113].

Замовляльно-заклинальні формули фактично становлять смислове ядро замовлянь, а виокремлення їх у різновид замовляльно-заклинальної поезії пов'язано з проблемою функціонування і самозбереження жанру.

*Замовляннями* вважають об'ємні тексти, які часто мають розвинений сюжет; замовляння може приєднувати невеликі уривки молитовного тексту. Важливою основною смисловою частиною замовлення є замовляльно-заклинальна формула.

*«Во ім'я Отця і Сина, і Святого Духа, амінь. Пречиста Мати Божя і всі святі, станьте мені днесь на допоміж улукування залічити раба Божого Івана. Стоїть чорная гора, на тій горі лежить чорний камінь, на тім чорнім камені лежить сидить кам'яная жена, держить она кам'яную дитину. Одсилаю я к тій горі, і к тому чорному каменеві, і к тій кам'яній жені, і к тій кам'яній дитині, одсилаю віди і видята, вітерниці і вітреники, і упирі і упирята. Я вас тамо одсилаю, аби улукали кам'яную жену і кам'яную дитину, а рабу Божому Івану дали покою, аби був здоров, днесь і заутра, і на віки вічні. Амінь!»* [42, с. 124].

Замовляння, на відміну від заклинання, тяжіє до завершеності розповіді і сюжетотворення. Заклинання ж становить текстовий нарис без строго організованого початку.

Класифікація заклиальної поезії за В. Харитоновою [185, с. 434].

Вид	Заклиання (заклиальна поезія)						
Жанр	Замовляльно-заклиальна поезія			Заклички		Заклиальні пісні	
Тип текстів	міні-	мікро-	макро-			макро-, мікротексти	макротексти
	Тексти						
Жанрові різновиди	слово	паремія	формула	заклиання	замовляння	Колядки, веснянки, дитячі заклички	Колядкові пісні, русальні пісні

### Висновки до розділу 1

Як бачимо, питання жанрової класифікації текстів замовляльно-заклиальної поезії до цього часу все ще залишається відкритим. Аналіз наявного фольклорного матеріалу та досвід попередників усе ж дають підстави зробити висновки, що серед численних зразків усної словесності й сьогодні побутують тексти сугестивного характеру як окремі незалежні одиниці, а це дає підставу вести мову про оказіональну поезію як окремий різновид магичної поезії. Певна річ, розвиток і вплив фольклорної традиції зумовили певні зміни форми цих текстів, а тому сьогодні ми зустрічаємо зразки з різними структурними схемами. У той же час залишається відкритим питання інваріантності творів замовляльно-заклиальної поезії, а також критеріїв виокремлення жанрів заклиальної поезії.

Основні положення розділу 1 знайшли відображення в публікації дисертанта «Українська оказіонально-обрядова поезія: проблема жанрової диференціації» [133].

## РОЗДІЛ 2

### СТРУКТУРНІ ОСОБЛИВОСТІ ТА НАРАТИВНІ МОДЕЛІ ТЕКСТІВ ЗАМОВЛЯЛЬНО-ЗАКЛИНАЛЬНОЇ ПОЕЗІЇ

#### **2.1. Методологічні принципи структурної характеристики текстів замовляльно-заклинальної поезії**

Структура українських замовлянь привертала увагу дослідників протягом усієї історії вивчення цього жанру. Майже всі вчені ХХ століття керувалися тезою, яку ще 1917 року висловив один із відомих теоретиків замовлянь Н. Познанський, котрий водночас і підсумував напрацювання своїх попередників: «У жодному виді народної словесності шаблон не домінує в такому обсязі, як у замовляннях [...]. Більшість замовлянь утворено за усталеною схемою, визначеними засобами» [143, с. 74]. Отже, Н. Познанський наче мимоволі закликав майбутніх фольклористів аналізувати структуру тексту. Ще один напрям дослідницької думки зумовлено тим, що насиченість замовляльної топіки і сюжетики міфологічними мотивами робить твори жанру цінним матеріалом для реконструкції давньої слов'янської культури [51, с. 67].

Наукове опрацювання структури українських замовлянь у ХХ столітті представлено працями Н. Познанського, Є. Кагарова, В. Петрова, В. Харитонові, О. Лабашук, І. Гунчика та інших учених.

Н. Познанський у монографії «Заговори. Опыт исследования и развития заговорных формул» по суті лише підсумував і систематизував концепції О. Потебні, М. Крушевського та Ф. Зелінського. Спираючись на те, що побажання і порівняння є необхідними елементами замовлянь, Н. Познанський зазначив, що серед текстів замовлянь існують і такі поетичні утворення, які не стосуються побажання й порівняння [143, с. 64–65]. На думку вченого, можна виокремити «епічні» замовляння і твори діалогічної форми, а це дає підстави стверджувати, «що окремі замовляння можуть не містити побажання та порівняння» [143, с. 67].

Особливості структурної характеристики замовлянь висвітлював у своїх працях харківський фольклорист й етнограф Є. Кагаров, котрий брав до уваги й старогрецькі та німецькі тексти. Аналізуючи замовляння, молитви, прокльони він звернув увагу на зовнішню структуру таких творів, зокрема композицію замовлянь і молитов, виокремивши такі постійні конститутивні елементи:

- 1) зачин (звернення або призивання);
- 2) епічна частина (опис обрядових дій, які колись супроводжували замовляння, а в майбутньому – лише згадуються);
- 3) лірична частина, яка висловлює побажання у формі симпатичного порівняння (двочленний паралелізм);
- 4) містичні імена;
- 5) замикання (закрепка, «ключові слова») [91, с. 72].

Стосовно давньогрецьких прокльонів, то вони, на думку вченого, мають такі елементи: 1) ім'я противника; 2) ім'я демона або божества, якого закликають; 3) побажання, яке може виражатись у формі порівняння, прохання до надприродного діяча або простого побажання. Молитва в розгорнутій формі складається, як показав К. Аусфельд (С. Ausfeld), із трьох основних частин: 1) заклик або звертання до божества; 2) епічна частина; 3) прохання або побажання [91, с. 73].

Попри це, загальна формула найпоширеніших текстів – замовлянь, має такий вигляд:

$I+E+L+V+Z$ , де  $I$  – звернення;  $E$  – епічна частина;  $L$  – лірична частина;  $V$  – містичні імена;  $Z$  – завершальні слова.

Епічна частина може вказувати на дії, які виконуються (а), зокрема мотив погрози (h), мотив нагороди демона (f), прийом знеславлювання противника (k), прийом виклику співчуття (m), посилення на божественний авторитет (ü), розповідь (e) тощо.

Лірична частина може складатися з простих побажань ( $v_3$ ), наказів об'єктові закликання ( $v_2$ ), побажання у формі порівняння (g) або з умови, яку

неможливо виконати (n) і т. д. Отже, повна формула замовляння має такий вигляд:  $I+(a+h+f+k+m+\tilde{u}+e)+(v_3+v_2+g+n)+V+Z$  [91, с. 73].

Важливо, що за Є. Кагаровим конструктивні елементи жанрів замовляльно-заклинальної поезії є постійними, тобто стабільними одиницями певного фольклорного тексту.

При аналізі проблеми вивчення структури замовлянь варто враховувати й наукові розробки В. Петрова, які вчений виклав у працях «Заговори» та «Український фольклор». Так, у статті «Заговори» учений виокремив кілька груп замовлянь: паралелістичні замовляння, побудовані на основі порівняння, замовляння з розвиненим центральним образом без порівняння, замовляння-звернення, замовляння-побажання, замовляння-прохання, замовляння-молитви, замовляння типу абракадабр і т. д. [137, с. 123].

В. Петров не приділяв багато уваги питанням структури замовлянь. У своїх спостереженнях над структурою жанру дослідник відштовхувався від класифікації О. Потебні, поділивши усі замовляння на два основні типи: одночленні та двочленні. За висновком ученого, в основі двочленних замовлянь художній прийом порівняння «як–так» [138, с. 1201].

В. Петров відзначив, що «словесна формула й обрядова дія відповідають локально-просторовому уявленню про прихід-відхід хвороби» [138, с. 1201]. Саме ця світоглядна основа, на його думку, має вплив на формування структури самого тексту замовляння, а «це значить, що словесний текст твориться в замовляннях не за “індивідуально-поетичною фантазією” виконавця, але згідно з практичною метою акту замовляння в щільній співпідпорядкованості слова й обряду. Словесний і обрядовий текст в акті замовляння завжди тотожні. Така ж тотожність властива й образам. Словесні образи в замовляннях мають не самодостатній, а функціональний характер; вони відповідають практичній меті й способові обрядової дії» [138, с. 1202].

На особливостях структури замовлянь сфокусував свою увагу російський фольклорист І. Чернов у статті «О структуре русских любовных заговоров» [187, с. 159–172]. Автор тезово сформулював основні проблеми при

дослідженні любовних замовлянь зокрема виділив два підходи у вивченні їхніх структурних елементів.

На думку дослідника, «замовляння належать до типу фольклорних творів із чітко фіксованою структурою. У цьому плані вони протилежні таким жанрам як, наприклад, казка. Однак, як і чарівна казка, їх розглянуто як варіанти, які реалізують єдину інваріантну схему...» [187, с. 160]. Усе це стає основою першого підходу при формуванні основних принципів опису структури замовлянь: опис замовлянь «з огляду на імена і назви, які зустрічаються в них, з одного боку, і предикатів, які з'єднуються з ними, – з іншого» [187, с. 160].

I. Чернов зазначив, що розгляд топоніміки (назви, які описують місце дії замовляння), а також ономастики (імена, які називають героїв замовляльного сюжету) допоможе виявити «генератора», який породжує текст. Однак спершу треба вибрати один із двох напрямів аналізу:

1) розглянути певну кількість текстів, і, «розписавши» їх у певний спосіб, скомбінувати функціонально еквівалентні елементи.

2) на основі аналізу достатньої кількості замовлянь сформулювати загальні правила синтезу та вказати межі семантичних полів, вибраних категорій.

Взявши до уваги ці два вектори аналізу замовляльного тексту, можна виявити не лише нові комбінації, а й нові елементи, які ще більше урізноманітнять ці комбінації. I. Чернов підтвердив, що «при описі структури замовляння треба враховувати його прагматичність, оскільки вона має великий вплив на структуру» [187, с. 160]. Відтак виявлення «генератора», який формує текст, – це перший крок, який складає основу наступного підходу.

Другий підхід при розгляді структури замовлянь можна визначити як композиційний. За словами дослідника, «композицію замовляння можна порівняти зі структурою простого речення у мові зі строгим порядком слів» [187, с. 165].

Усі елементи композиції автор поділив на дві групи: ядро замовляння й елементи обрамлення, які, на думку дослідника, не є обов'язковими.



До елементів обрамлення належать:

1. Молитовний вступ. Його найчастіше використовують у замовляннях від хвороби. На структуру наступних частин замовляння такий вступ не впливає і може бути виражений:

а) як фрагмент молитви «Во ім'я Отця і Сина і Святого Духа»;

б) вираз, який виступає у функції молитви, найчастіше є зверненням «Господи Боже», «благослови, Христе».

2. Зачин – це стандартний елемент замовляння, який є диференціальною ознакою замовляння з розвиненим сюжетом і вказує на прохання. Зачин тісно пов'язаний з умовами функціонування замовляння, а також зі спрямованістю замовляння («чорне» чи «біле»). На думку І. Чернова, зачин становить запис ритуалу, пов'язаний із замовлянням [187, с. 167].

За структурою зачин:

а) пов'язаний з мотивом переміщення суб'єкта – динамічний зачин;

б) зачин – констатація (переважно вказує на місце дії).

Зазначимо, що зачин попри свою функціональну важливість є факультативним елементом структури [187, с. 168].

3. Закріпка наголошує, підтверджує силу замовляння і пов'язана з його функціонуванням.

4. Молитовне закінчення, пов'язане з повторним введенням молитовного елемента.

Основним композиційним елементом замовляння є ядро – це мінімальний текст замовляння, який, як елемент композиції обмежений, обрамленням або є текстом з нульовим обрамленням (у такому випадку ядро і є замовлянням).

Характерною ознакою замовляння, яка відрізняє його від заклинань і фіктивних молитов, є двочленність ядра замовляння – його елементи скріплені між собою за принципом паралелізму.

Структура ядра дає підстави для вичленування двох основних типів організації замовляння чи двох видів замовлянь. Перший тип найпоширеніший. Його основу становить художній паралелізм. У другому типі текстів

«паралелізм експліцитно не виражено». Як зазначив учений, тут виявилася «більш складна і менш сувора система» [187, с. 169]. У процесі подальшого аналізу та опису обох текстуальних типів дослідник виявив їхні структурні схеми та загальні правила їх реалізації.

Дослідження структури замовлянь І. Чернова дають змогу цілісно вивчати один із принципів опису структури замовляльного тексту та концептуально осмислювати умови формування окремих її елементів. Формулюючи своє наукове бачення стосовно молитовних елементів у структурі замовляння дослідник стверджував, що «в самому тексті замовляння часто зустрічаються елементи молитви, а інколи необхідно виголошувати молитву до або після тексту замовляння [...]». Усі ці зовнішні елементи стосовно власне структури замовляння впливають на неї і повинні враховуватися при розгляді структури замовляння» [187, с. 160].

Автори статті «К реконструкции праславянских заговоров» Т. Агапкина і А. Топорков на основі південнослов'янських, зокрема сербських, та українських замовляльних текстів від дитячого безсоння виводять семантичні структурні формульні різновиди, які стають основою для інваріантної формули. Дослідники доводять, що така «інваріантна формула допомагає виявити семантичний механізм, спільний для всіх замовлянь досліджуваного типу в різних слов'янських народів» [51, с. 73]. Зміст замовляння зводиться до певної магічної процедури – обміну між людиною та іншим світом, при цьому інший світ моделюється як дзеркальне відображення свого світу: людині (Л) і її дитині (л) протиставлено відповідного міфологічного персонажа (МП) і його дитину (мп) [51, с. 73].

Виявлення семантичних структур певних типів замовлянь і сьогодні залишається актуальною проблемою. Розвідка цих учених яскраво демонструє доцільність такого підходу, який допоможе реконструювати не лише конкретні тексти, а й певні світоглядні системи.

Значний внесок у вивчення структурних та функціональних особливостей замовляльних текстів зробила колишній викладач Львівського університету

В. Харитонова, яка розглядала їх крізь призму замовляльно-заклинального акту. Ось що вона писала у монографії «Заговорно-заклинательное искусство восточных славян»: «наявність і функціонування заклиналих текстів різного обсягу часом як рівноправних, взаємозамінювальних в окремих ситуаціях, або, наприклад, використання одного тексту в різних випадках змушує замислитися над питаннями про роль тексту в замовляльно-заклинальному акті, а також характеру організації замовляльно-заклинального тексту. Природно, що дослідники в такій ситуації відчують необхідність виявляти першооснови текстів, роблять спроби класифікувати вербальний елемент традиції і визначати принципи текстоутворення» [185, с. 398].

Розглядаючи в такому контексті практичний матеріал, дослідниця виділила чисельні мікротексти, які можуть бути залучені у великі обрядові комплекси, де виконують функцію оберегів або замовлянь. Самі ж мікротексти розрізняються між собою. Їх можна поділити на дві групи, кожна з яких ґрунтується на певній синтаксичній структурі.

Тексти першої групи становлять синтаксично незавершені, відкриті конструкції, другої – синтаксично закриті, завершені і самодостатні.

Окрім мікротекстів, у замовляльно-заклинальній традиції активно використовують словесні макротексти. Згідно з усталеною термінологією, одну групу макротекстів можна визначити як *заклинання*, іншу як *замовляння*.

Класифікація макротекстів замовляльно-заклинальної традиції побудована на поділі мікротекстів. Аналіз заклинань і замовлянь показує, що ядром усного макротексту є певний мікротекст, більше чи менше розповсюдження якого спричинило вербальне макроутворення. Таке розуміння традиції не заважає бачити мікротекстову смислову частину («ключове слово») в будь-яких об'ємів текстових одиницях. Смысл одного великого тексту (заклинання чи замовляння) часто можна звести до однієї замовляльно-заклинальної паремії чи формули.

Робочою схемою для дослідження замовляльно-заклинальної традиції В. Харитонова визначила названі вище чотири одиниці, які допомагають досить

чітко розмежувати практичний текстовий матеріал і проаналізувати саму традицію. Розглянемо структуру заклинань і замовлянь у висвітленні цієї дослідниці.

*Заклинання* – це порівняно невеликі за обсягом тексти, в основі яких паремія, яка на практиці переважно вживається як самостійна заклиналина одиниця. Сміслова паремія часто починає заклинання, приєднуючи до себе одиниці тієї ж модальності. Заклинання не обов’язково сюжетні [185, с. 403].

*Замовляння* – твори переважно з розвиненим сюжетом і можуть містити невеликі уривки молитовних текстів. Важливою смисловою частиною замовляння є замовляльно-заклиналина формула. Замовляльний текст переважно формується так, що його центральна частина охоплює основну смислову формулу. Зазначимо, що основна формула замовляння і нарощування обсягу призводять до відтворення розповіді, в основі якої сюжет і сюжетна ситуація. Це пов’язано з наявністю розробленої композиційної структури, а на вербальному рівні – композицією тексту.

На відміну від заклинання, замовляння тяжіє до завершеності розповіді і сюжетотворення. Замовляння є текстовим нарисом без строго організованого начала. Тексти замовлянь можуть бути досить об’ємними і нагадують молитви [185, с. 405–406].

Розмежування заклинання і замовляння (нагадую – основою перших є паремія, а других – формула) простежується і на рівні мікротекстів: заклинання незавершене, недооформлене, що дає змогу приєднувати додаткові частини тексту; замовляння становить завершену, закриту структуру, яка не потребує подальшого лінійного розвитку, але, як і формула, допускає внутрішню насиченість деталями, які доповнюють сюжетне начало. З цим пов’язане прагнення дати перелік окремих частин, які складають замовляльно-заклиналиний макротекст [185, с. 407].

У текстоутворенні замовлянь і заклинань варто виокремити передусім те, що має стосунок до визначальних моментів замовляльно-заклиналиного

процесу. Це мікротексти, які можуть виступати в ролі структурно-утворюючих одиниць макротекстів: слово-ймення, паремія, формула.

В. Харитонова наголошувала, що заклинальні мікротексти, в основі яких синтаксичні конструкції відкритого типу, називаються *заклинальними пареміями* – це різновид найпростіших замовляльно-заклинальних текстів, утворених на основі відкритої синтаксичної структури. Вони можуть приєднувати до себе паремійні тексти переважно тієї ж модальності або інші різновиди мікро- і макротекстів.

Мікротекстами другого типу є вислови, утворені на основі закритих, внутрішньо замкнених та самодостатніх структур. Такі тексти можна означити як *замовляльно-закликальні формули*.

В основі мікротекстів лежать найпростіші інваріантні структури. Так, один з них можна уявити як одночлен, певний моноліт, який розвивається шляхом приєднання інших мікроструктур. Узагальнено це можна відобразити так:

$$A(+A_1+A_2+\dots+A_n),$$

де  $A$  – основний елемент, який на текстовому рівні виглядає як паремія, тобто незавершена, відкрита мікроструктура. Друга інваріантна мікроструктура, двочленна, де  $A$  – одна (початкова, відкрита),  $B$  – друга (завершальна) частина.

$$A + B.$$

Кожна з інваріантних структур допускає ускладнення. Цей процес пов'язаний з приєднанням аналогічних або протиставних структурних одиниць, що зумовлює утворення нової, складнішої форми. Самі інваріантні структури – паремійна і формульна – свідчать про наявність у замовляльно-заклинальній поезії двох начал, двох мікроодиниць жанрового характеру [185, с. 391–435].

Структурний опис замовлянь, який представила В. Харитонова, дещо відрізняється від наукових підходів її попередників. Взнявши за основу поділ замовляльних текстів на макро- і мікротексти, дослідниця продемонструвала, що мікротекст з найпростішою інваріантною структурою є основним

компонентом макротексту. Характерною ознакою макро- і мікроутворень є те, що в традиції вони можуть існувати і як незалежні фольклорні одиниці. Такий підхід допоміг В. Харитоновій дослідити не лише закономірності текстоутворення, а й визначити типологічну класифікацію текстів замовляльно-заклинальної традиції загалом.

Одну з найповніших розробок структурної систематизації замовлянь у своїй дисертації «Український okazіонально-обрядовий фольклор: структурно-функціональний аспект» представив І. Гунчик. Зазначимо, що при дослідженні інваріантної структури текстів українського okazіонально-обрядового фольклору дослідник окреслив «систему апелятивних і експлікативних інваріантних одиниць, які лежать в основі формульної побудови будь-якого варіанта утилітарно-сакрального утворення. Перші називаються безсюжетними; другі бувають двох видів: безсюжетні та сюжетні. В українському okazіонально-обрядовому фольклорі до апелятивних одиниць безсюжетного типу належать десять формул: *звернення, побажання, прохання, зсилання, запрошення, гадання, вимовляння, обдаровування, величання, страхання*. Склад безсюжетних експлікативних одиниць такий самий, але вони мають описовий характер. До сюжетних експлікативних одиниць належать: *суб'єкт, об'єкт, рух, стан, дія, мовлення*» [76, с.16].

Отже, переважна більшість учених, які досліджують структуру замовляльних текстів, розглядає два головні теоретичні комплекси, один з яких стосується принципів виокремлення структурних одиниць. Вчені-фольклористи доводять, що залежно від методологічних засад опис структури замовлянь може бути різним. Так, І. Чернов, розвиваючи ідеї Є. Кагарова, акцентував на продуктивності композиційного принципу аналізу структури замовлянь, який дає змогу виявити нові функціонально-еквівалентні елементи композиції, простежити їхню «поведінку» в нових умовах функціонування, що сприятиме теоретичному осмисленню семантики тексту. Це певною мірою є основою дослідження семантичної структури замовлянь, яку запропонували А. Агапкіна та А. Топорков. Врахування семантичного аспекту структурного опису

замовлянь сприяє виокремленню змістової основи замовляльних текстів у контексті світоглядної специфіки фольклору.

Беручи до уваги особливості текстотворення й побудови замовлянь, В. Харитонова запропонувала використовувати логіко-синтаксичний принцип класифікації структури, що не лише дає змогу виокремити текстові елементи структури, а й показує залежність структури тексту від умов функціонування чи залежність від особливостей замовляльно-заклинального акту. Така залежність, на думку В. Харитонової, і є основним текстоутворюючим принципом [185, с. 449].

Ще одним підходом дослідження структури замовлянь є модальний принцип, керуючись яким І. Гунчик виділив типи інваріантних експлікативних та апелятивних структурних одиниць.

Виокремлення основних принципів диференціації структурних елементів жанрових різновидів замовляльно-заклинальної поезії допомагає перейти до осмислення наступного теоретичного комплексу – виявлення чинників, які впливають на формування структури тексту і є домінантними у процесі її стабілізації.

## **2.2. Основні положення теорії наративності та структурної семантики**

Розвиток семіотики у ХІХ столітті призвів до розуміння оповіді як універсальної діяльності людини та дослідження її (оповіді) структури. Важливою тут є думка Р. Барта, висловлена у відомій статті «Вступ до структурального аналізу оповіді»: «Оповідь наявна в міфі, легенді, казці, повісті, епопеї, історії, трагедії, драмі, комедії, пантомімі, намальованій картині [...], вітражі, фільмі, коміксах, газетних відомостях, розмові. Більше того, оповідь наявна у всіх часах, у всіх місцях, усіх суспільствах, у майже безкінечній кількості форм. Вона народилася зі самою історією людства; немає й ніколи не було суспільства, яке б не знало оповіді» [180, с. 196]. Так розуміли оповідь (нарацію) не завжди.

Сучасний німецький вчений-нараторолог Вольф Шмід зазначав, що «в класичній теорії оповіді основною ознакою розповідного твору є наявність наратора-посередника між автором і світом розповіді. Класична теорія зводила суть оповіді до відображення оповідної дійсності крізь призму сприйняття наратора [194, с. 13]. Це спричинило до того, що основною ознакою наративності вважали «опосередкованість». Дослідник зазначив, що інше поняття наративності сформувалося у структуралізмі, для якого визначальним є не структура комунікації, а структура самої оповіді. Відтак, термін «наративний», який протиставляється терміну «дескриптивний» чи «описовий», вказує не на наявність опосередкованої інстанції викладу, а на певну структуру викладеного матеріалу. У структуралістському значенні слова тексти називаються наративними, якщо те, що зображується в них, має темпоральну структуру (часову структуру) і містить зміну ситуації, стану [194, с. 14]. Саме поняття «зміна стану», яке є ключовим як для вузького, так і для широкого розуміння наративності, варто розуміти як набір властивостей, що притаманні тому чи іншому персонажеві чи зовнішньому становищу в певний момент.

За В. Шмідом, мінімальною умовою наративності є наявність принаймні однієї зміни одного стану незалежно від того чи зображуються зміни експліцитно. Достатньо, якщо зміни подано в імпліцитній формі, наприклад, шляхом зіставлення контрастних станів.

Зміна ситуації як умова наративності допускає такі структурні ознаки:

1. Наявність темпоральної структури, принаймні з двома станами – початковим і кінцевим.
2. Еквівалентність початкового та кінцевого станів, тобто одночасна подібність та контраст між ними.
3. Відношення зміни стану до одного й того ж дійового суб'єкта чи до одного й того ж елемента зовнішньої ситуації [194, с. 16].

Подальші дослідження наративності призвели до виникнення нараторології, яка сьогодні інтенсивно розвивається. Початки зародження нараторології можна побачити у наративній семіотиці (структурна семантика) [166, с. 172],



теоретичну базу якої становлять дослідження Чарльза Пірса, Чарльза Моріса та структурна лінгвістика Фердинана де Сосюра.

Не вдаючись до докладного розгляду особливостей семіотики як науки, вкажу лише на різні підходи до розуміння поняття знаку. Так, Чарльз Пірс розумів знак як «щось таке, що під якимось кутом зору або в якійсь ролі репрезентує щодо когось щось інше» [111, с. 216]. Для Ф. де Сосюра, знак – це єдність акустичного образу і значення.

Ф. де Сосюр, на відміну від Ч. Пірса, семіотику пов'язував також із системою знаків, відтак ця наука мала б досліджувати особливості функціонування знакових систем у суспільному житті. Отже, коли в традиції Ч. Пірса знак репрезентував завжди щось інше, зовнішнє щодо нього, то в традиції Ф. де Сосюра знак пов'язаний із системою, а його значення виникає з позицій, яку він у ній займає [111, с. 216–217].

Подальший розвиток семіотичної думки спонукав аналізувати знакові системи передусім у комунікативних зв'язках людей і суспільства. Це означає, що семіотика досліджує будь-яку діяльність з переказування, розуміння і збирання інформації в суспільстві, передбачаючи наявність реальних або потенційних надавачів та реципієнтів, які надсилають один одному комунікати.

Комунікативність семіотики врешті призводить до розмежування трьох її аспектів: синтаксичного, семантичного та прагматичного. Коли перший передбачає передусім дослідження текстів, упорядкованих відповідно до синтаксичних правил мови, асемантичний аспект означає аналіз текстів у їхньому стосунку до реальної чи уявної дійсності, то прагматичний – втілення стосунків, які пов'язують текст з конкретними або потенційними надавачами та реципієнтами [111, с. 217–218]. Водночас не варто забувати про тісний зв'язок семіотики із структуралізмом, апологети якого обґрунтовували структуральну теорію оповіді. На прикладі аналізу міфу про Едипа Клод Леві-Строс уперше показав приклад моделі структури оповіді, визначивши цим на багато років основні її категорії та методологію.

Структуральна теорія оповіді спирається на лінгвістичну модель. Хоча структуралісти використовують її термінологічний апарат (парадигма як система рівноправних можливостей генерування тексту, синтагма як суміжний ряд елементів, які констатують висловлювання, тощо), однак змінюють об'єкт вивчення. Наратологічні дослідження трактують текст як глобальну семантичну структуру, граматику якої можна описати на кшталт граматики речення [111, с. 213].

Цікаву спробу застосувати подібні до лінгвістичних методів у дослідженні фольклорного матеріалу здійснив Володимир Пропп у праці «Морфология волшебной сказки» [152] (уперше надрукована 1928 року). Основне завдання, яке поставив перед собою дослідник, – виявити морфологічну структуру казки. У чарівній казці вчений намагався виділити її складові частини та визначити зв'язок між ними. За його спостереженнями, імена дійових осіб, як і їхні атрибути змінюються, тоді як дії чи функції персонажів залишаються постійними, а відтак, на його думку, мінімальна структурна одиниця казки – функція. В. Пропп писав: «функції дійових осіб є основними частинами казки і їх ми повинні перш за все виділяти» [152, с. 21]. Аналізуючи чотири різні казки, В. Пропп довів, що у разі зміни персонажів функція залишається такою ж. За А. Дандесом, це було одним із «найбільш важливих та революційних внесків у теорію фольклору за десятиліття» [80, с. 22]. В. Проппу також вдалося розмежувати постійне і змінне в казці: *«постійними, стійкими елементами в казці служать функції дійових осіб незалежно від того, ким і як вони виконуються. Вони утворюють основні складові частини казки»* [152, с. 22]. Проаналізувавши близько 100 казок, В. Пропп підсумував, що *кількість функцій у чарівних казках обмежена і сягає 31. Окрім цього, послідовність функцій завжди однакова. Отже, оповідь постає як комбінація елементарних одиниць, що творять парадигму певного корпусу текстів. Функції – це одиниці, які корелюють між собою. Безперечно, це не означає наявність усіх функцій у кожній казці, проте «відсутність деяких функцій не змінює послідовності решти»* [152, с. 23]. Герої в оповіді підпорядковуються функціям, які визначає

не стільки характер, скільки участь у певній сфері дій. Фабула складається з двох рівнів: рівень функцій і рівень дій (тобто персонажів, адже це вони визначаються через дії). Саме такий підхід дає змогу сприймати оповідь як велике речення: структура фабули мала б відповідати у якийсь спосіб граматичній структурі висловлювання, яке спирається на підмет і присудок [111, с. 213].

Дещо по-іншому бачив структуру оповіді литовський і французький вчений Альгірдас-Жюльєн Греймас. В основі його методу семантичний опис висловлювання. Дослідник виокремлював елементарні семантичні структури, які генерують усі типи нарації, адже, на його переконання, кожне висловлювання має план вираження (маніфестації) та план змісту (іманенції). А.-Ж. Греймас проаналізував усі значеннєві одиниці та операції, які виявляються в семантично диференційованих висловлюваннях.

Вихідним пунктом концепції А.-Ж. Греймаса є питання способу утворення безкінечної кількості текстів з обмеженого репертуару семантичних одиниць. Аналіз таких одиниць розпочинається з розпізнавання сем (елементарна семантична ознака, мінімальна одиниця значення [167, с. 122]): вони утворюють члени основних опозиційних структур (наприклад, добро і зло, присутність і відсутність). Семи не мають своїх відповідників у плані вираження, наявні лише їхні комбінації, класами (контекстуальна сема протиставлена ядерній або базовій; сема пронизана контекстом, у якому вона вжита [167, с. 54]), а тому можуть маніфестувати себе на цьому рівні. Дослідник писав про два рівні класем: це актанти (суб'єкти дії) та предикати (інтегруючі одиниці: функції і кваліфікації). Елементарна семантична оповідь повинна складатися з пари цих семантичних елементів. Актанти реалізуються як наративні ролі, що приписуються конкретним акторам (персонажам оповіді), предикати – як конкретні дії і властивості. Один актант може маніфестувати себе за допомогою різних акторів, а один предикат – у різних діях, наближених з погляду наративної функції (наприклад, угода, пошук, боротьба). У той же час

може бути й навпаки – один актор, який, граючи різних персонажів, виконує різні дії, може поєднувати кілька актантів. Учений виділив 6 актантів:

а) Адресант (відправник) – актант чи фундаментальна роль на рівні глибинної наративної структури. Адресант – це певна сила, яка встановлює правила та цінності в діях і представляє ідеологію тексту. Він посиляє суб'єкта на пошуки об'єкта [167, с. 20].

б) Адресат (одержувач) – також актант чи фундаментальна роль на рівні глибинної наративної структури. Це той, хто поступово отримує об'єкт, який шукає суб'єкт. Інколи розмежовують адресата і простого одержувача, що може не бути адресатом, на якого орієнтувався адресант [167, с. 90].

г) Суб'єкт – актант чи основна роль на рівні глибинної наративної структури, виконує основну роль у розповіді. Шукає об'єкт [167, с. 129]. Це герой, який виконує завдання, а об'єкт – його ціль.

в) Об'єкт – актант чи фундаментальна роль на рівні глибинної наративної структури. Те, чого прагне суб'єкт розповіді. Це мета, на яку спрямований інтерес суб'єкта. Суб'єкт його розшукує.

г) Помічник – сила, яка підтримує і допомагає суб'єктові в його намірах, що спрямовані на об'єкт. За В. Проппом, це одна із семи основних ролей, яку може набувати персонаж у чарівній казці; один із шести актантів у ранній версії актантної моделі А. Греймаса. Помічник допомагає героєві чи суб'єктові. У пізнішій моделі наратива А. Греймаса це позитивний ауксиліант, який представляє на рівні поверхневої структури актором, котрий не є суб'єктом [167, с. 104].

д) Опонент (супротивник) – актант або фундаментальна роль на рівні глибинної структури в ранній моделі наратива А. Греймаса. Опонент (аналогічний до лиходія і псевдогероя В. Проппа) чинить спротив суб'єктові. В сучасній моделі наратива А. Греймаса негативний ауксиліант, що представлений на поверхневому рівні актором, який відрізняється від суб'єкта. Опонентові властиво вступати в конфлікт з суб'єктом і/або представляти

тимчасову перешкоду для нього [167, с. 92]. Сила, що перешкоджає, втілює все, що стримує суб'єкта від досягнення цілі.

Усі ці актанти становлять основу актантної моделі (так званої структури відношень, яка досягнута між актантами). На думку А. Греймаса, наратив є значущим цілим через те, що його можна охопити мовою такої структури. Таку актантну модель можна представити діаграмою:

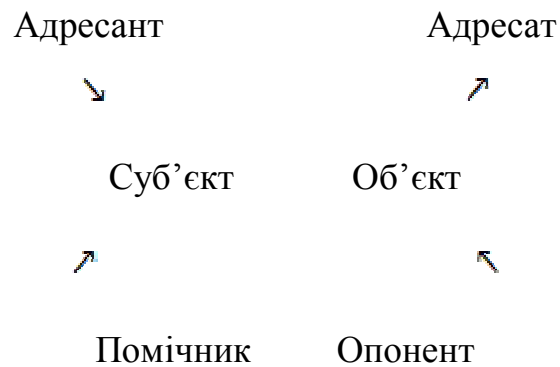


Рис. 2.1 Діаграма актантної моделі за А. Греймасом

У моделі наратива А. Греймаса актанти й актантні відношення є елементами глибинної структури, котра складається із синтаксично-структурних представлень, що визначають значення наративу і перетворюються в поверхневу структуру. Глибинна структура – це певний абстракт, що лежить в основі наративу. Це макроструктура тексту, що охоплює чотири основні терміни, пов'язані відносинами супозиції та суперечності – так званий семантичний квадрат [111, с. 223], (семіотичний квадрат) [166, с. 178; 167, с. 123].

S1 (+) (багатий)	S2 (-) (бідний)
S-2 (+) (небідний)	S-1 (-) (небагатий)

Рис. 2.2 Семіотичний квадрат

Концепти, розміщені в семіотичному квадраті позначені в тексті як позитивні (+), або негативні (-). Квадрат об'єднує два види логічного зв'язку: зв'язок між S1 та S2 (а також між S-1 та S-2) – це одна з *опозицій*, а зв'язок між S1 та S-1, а також між S2 та S-2 – одне з *протиріч*.

Якщо актанти виявляють себе на рівні глибинної структури, то як певні ролі, приписані окремим акторам, вони реалізуються на рівні поверхневої структури й утворюють акторіальні відношення. За таких умов актант може займати певну кількість окремих позицій чи виконувати кілька актанціальних ролей упродовж його наративної траєкторії. Суб'єкт, наприклад, може бути встановлений як відправник, визначений уздовж осей дії, реалізований як вдалий виконавець, нагороджений за свою діяльність. Окрім того, на рівні наративної поверхневої структури одного актанта можуть представляти різні актори, а декількох актантів може представляти один актор [167, с. 8]. Взавши за основу ідеї В. Проппа в аналізі казок, А. Греймас підсумував: «якщо акторів можна визначити перебуваючи в межах одної конкретної казки, то актанти, які є класами акторів, піддаються визначенню лише враховуючи весь корпус казок: розподіл акторів творить окрему казку, а структура актантів – жанр. Актанти, у такий спосіб, володіють металінгвістичним статусом відносно акторів: окрім того, вони вимагають вичерпного функціонального аналізу, тобто, встановлення сфери дії» [71, с. 252].

Крім акторіальних відношень, поверхневу структуру описують два інші види впливу, які визначають сюжет, – це місце і час, які А. Греймас характеризував як ізотопи часу та місця.

Ізотоп місця окреслює зовнішнє середовище, в якому розгортається розповідь. Внутрішній простір, у якому діє суб'єкт, називається утопічним, тоді як невизначене і неточно визначене оточення називають гетеротопічним.

Ізотоп часу характеризує переміщення по осі часу, яка означає орієнтацію розповіді стосовно минулого, теперішнього і майбутнього [166, с. 177].

Оскільки наративна семіотика спрямована на перевірку певних гіпотез через представлення структур у вигляді моделей, то можна спробувати

застосувати цей метод і при розгляді жанрів фольклору з наративними компонентами.

### **2.3. Наративність у текстах замовляльно-заклинальної поезії**

Серед зразків замовляльно-заклинальної поезії українців привертають увагу тексти з розгорнутою мережею дійових осіб (персонажів), які виконують певні дії. Такі твори мають розвинену ознаку, що притаманна епічним фольклорним жанрам, – наративність. Ця наративність певною мірою особлива: оскільки замовляльно-заклинальна поезія у своєму побутуванні нероздільно пов'язана з віруваннями, релігійно-міфологічними уявленнями та акціональним наповненням обрядових актів, її розповідний стиль не вичерпується лише текстами, він не тільки безпосередньо виражається в них, а й лежить за їх межами. Наративні особливості замовлянь цікаво інтерпретували П. Маранда та Е. Кенгас-Маранда: «на відміну від інших наративів, відносно самодостатніх, замовляння і ритуали не дадуть як нормальні записи текстів достатньої інформації для аналізу. Це може видатися надто узагальненим, проте можна вказати на певні відмінності між наративами (тобто Märchen, Sage, балад та інших епічних пісень) і замовляннями: першу групу умовно назвемо “історичною” та “об’єктивною” – вона передає драматичні події, не використовуючи “живу” участь оповідача чи аудиторії; друга група “актуальна” і “суб’єктивна” – спонукає обох брати участь у драматичному акті – виконавця активно, аудиторію хоча б пасивно» [118, с. 228].

Отже, важливим елементом наративності магічних текстів є дія, причому незалежно, чи вона виражена будь-якими дієслівними формами, оскільки вони разом з іншими замовляльно-заклинальними текстами є «магічними засобами досягнення бажаного в лікувальних, захисних та інших ритуалах» [168, с. 239]. Для виникнення нарації цього однак недостатньо: «для того, щоб могла виникнути нарація, активне начало повинно було від’єднатися від пасивного. В обряді і міфі річ може бути і дійовою особою, і засобом дії [...] Нарація розмежовує активне начало (суб’єкт) від пасивного (об’єкта). В нарації не

просто наявні одночасно присутні особи, предмети, дії, які обернені у свою протилежність. В ній є носій дії: хтось робить щось з кимось або з чимось. Для цього вводиться не менше двох осіб, які певними своїми діями призводять до відповідного результату. Проте це мінімум умов» [182, с. 225]. Оскільки «дія не існує сама собою, її виконує певний суб'єкт дії, вона має визначену спрямованість, умови і характер. Тому в будь-якому замовляльно-заклинальному тексті існує розповідна сюжетна структура тексту, нехай навіть у згорнутому вигляді, але така, що легко відтворюється з акціонального ряду, відомих вірувань та інших даних, і яка має, як мінімум, такі елементи: дія, суб'єкт дії (ми називаємо його персонажем), місце дії в широкому значенні» [95, с. 7].

Отже, однією з особливостей нарації є наявність суб'єкта та об'єкта дії, які формують суб'єктно-об'єктні зв'язки. Докладніше це можна висвітлити, як зазначав І. Чернов [180], за допомогою композиційного принципу аналізу структури замовлянь. Власне такий підхід дав змогу вченому вивести класифікацію «імен героїв замовляльного сюжету (ономастика)» [187, с. 161] на понятійний рівень. Виокремивши у такий спосіб три класи героїв, учений окреслив три структурні елементи композиції:

«І клас – герой, від імені якого промовляється замовляння – суб'єкт (S);

II клас – герой, на якого спрямовано замовляння – об'єкт (O);

III клас – герой, який реалізує волю суб'єкта і є посередником між S та O, – посередник (П)» [187, с. 162–163].

А при аналізі структури okazіонально-обрядових текстів на питання виокремлення об'єкта і суб'єкта звертав увагу й І. Гунчик. На його думку, суб'єкт – це «структурна інваріантна одиниця okazіонально-обрядового тексту, яка зображує міфічного персонажа як активного або пасивного учасника процесів руху, стану, дії, мовлення у відповідних часопросторово зумовлених рамках сюжетної ситуації. Об'єкт – майже тотожний суб'єктові. Різниця полягає в тому, що ця одиниця зображає не міфічного персонажа, а неживий об'єкт» [76, с. 11].



Окрім того, «будь-який текст, який складається з розчленованих і одночасно суміжних комунікативних блоків, перетворюється в оповідь лише тоді, коли один описаний (чи означений) стан трансформується в інший, щоб пізніше перетворитися у третій (Лотман, 1973). Таким чином, логічна дія не лише впливає з попередньої, а й протиставлена їй як стан чи, якщо залишається на рівні тексту, протиставляється як одиниця тексту, що означає зміну первинного стану. Словом, і в поступальному русі оповіді маємо право вбачати неперервні порівняльні повернення, які реалізуються як у структурі з'єднанням одиниць, так і в логічних зв'язках між ними» [192, с. 176].

Отже, в замовляльно-заклинальних текстах можна простежити усі ознаки наративності:

1. Наявність об'єкта і суб'єкта;
2. Трансформація одного стану в інший (зміна ситуації);
3. Наявність опозиційних пар, які формують семіотичний квадрат;
4. Визначення персонажів та актантів.

Спробу виділити наративні моделі на матеріалі лікувальних замовлянь зробила литовська дослідниця Д. Вайткявічене. [58, с. 375–376], котра у своїх працях проаналізувала актантні ролі та виокремила глибинну структуру. Очевидно, що семіотичний квадрат у цьому випадку буде виглядати так:

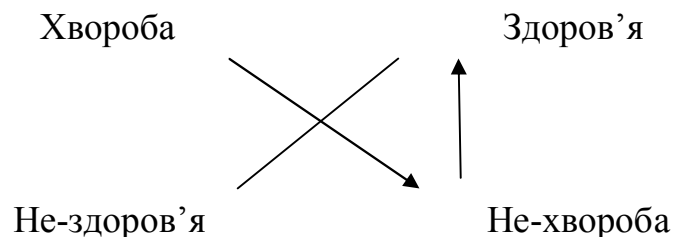


Рис. 2.3 Семіотичний квадрат за Д. Вайткявічене для лікувальних замовлянь

Як бачимо, в основу своєї трансформаційної моделі дослідниця виносить об'єктну бінарну опозицію, змінивши (модифікувавши) звичне для нас розуміння суб'єкта.

Виділивши здоров'я як ціннісний об'єкт у лікувальних замовленнях, Д. Вайткявічене сформувала бінарну опозицію, на протилежному полюсі якої залишається хвороба. Дослідниця стверджує, що замовляльні тексти можна сприймати як реалізовані чи потенційні трансформації, під час яких змінюється стан суб'єкта (хворого). Початкова ситуація замовлення виглядає так: суб'єкт тісно пов'язаний з хворобою (і потребує здоров'я). Фінальна ситуація – суб'єкт відділений від хвороби (і пов'язаний зі здоров'ям).

Здоров'я і хворобу можна формалізувати як два об'єкти з протилежним змістом: ціннісний і антиціннісний об'єкти. Суб'єкт замовлення (хворий), завдяки зв'язку з ціннісним об'єктом має можливість під час акту замовлення пройти усі чотири фази:

(1) хвороба; (2) нездоров'я; (3) нехвороба; (4) здоров'я.

Таким чином, трансформацію у замовленнях можна описати такою формулою:

$S \cdot O_{neg} \cdot O_{poz} \rightarrow S \cdot O_{poz} \cdot O_{neg}$  [58, с. 376], де

- кон'юнкція (об'єднувати)
- диз'юнкція (роз'єднувати)

1. ( $O_{neg}$ ) – хвороба – у початковій ситуації суб'єкт ( $S$  хворий) тісно пов'язаний з хворобою, яка в замовленнях часто сприймається як жива істота ( $S \cdot O_{neg}$ ).

2. ( $S \cdot O_{poz}$ ) Нездоров'я – суб'єкт ( $S$  – хворий), який втратив здоров'я.

3. Нехвороба ( $O_{neg} \cdot S$ ) – суб'єкт відділяється від хвороби.

4. Здоров'я ( $O_{poz}$ ) – суб'єкт ( $S$ ) повертає здоров'я ( $S \cdot O_{poz}$ ).

З огляду на це можемо говорити про основні елементи трансформаційної формули:

$S$  – хворий;

$O_{neg}$  – хворобу – антиціннісний об'єкт (негативний об'єкт)

$O_{poz}$  – здоров'я – ціннісний об'єкт (позитивний об'єкт);

**2.3.1. Актантні ролі в лікувальних замовляльно-заклинальних текстах.** Схарактеризуємо актантні ролі в лікувальних замовляльно-заклинальних текстах. За схемою А. Греймаса, в тексті мають бути такі актанти:

S – суб'єкт – це людина, яка захворіла – «це означає, що хвороба вибрала її своїм місцем перебування» [137, с. 97].

У замовляннях це виражається так:

*... Ишов Исус Христос и Прачистая Мати  
Робу Божьему Ивану ляк шептати...* [40, с. 99].

*Пёршым разом,  
Лучим часом,  
От Ганны ляк викачиваю* [40, с. 101].

На суб'єкт спрямована дія тексту, це реципієнт, на якого звернено вислів. У результаті трансформації суб'єкт одужує. На текстовому рівні дія часто спрямована на антиціннісний об'єкт ( $O_{neg}$ ) – хворобу або ціннісний об'єкт ( $O_{poz}$ ). Хвороба в замовляннях змальована як істота, цілком тілесна і матеріальна. Вона приходить, заволодіває людиною, мучить її, гризе, «їсть». Цікаві вірування про холеру можна прочитати в розвідці Д. Щербаківського «Сторінка з української демонології (вірування про холеру)» [196, с. 540–553]:

*Лекі, лекі, йдіте на собакі, на сорокі, на коти  
Там вам лежєти, почівати* [38, с. 140].

*Золотнік, золотнічку,  
стань на своїом мєсьцечку,  
на золотом креслечку, де баба пуна вйазала,  
там тобе мєсьце указала* [38, с. 142].

Оскільки в текстах замовлянь хвороба часто зображена як антропоморфна істота, яка має ім'я, тому вона може виступати і в ролі адресата – *особи, до якої звертаються*:

*Вразу, ліхі князю!*

*Тут тобі не стоять, пуд груди не пудіраць...* [38, с. 97].

Наведені зразки власне і демонструють таку сумісність.

У ролі адресата може бути не лише  $O_{neg}$  чи  $O_{poz}$ . Ними можуть бути і помічники, які переважно допомагають відправникові тексту (адресантові) або мають забезпечити дію тексту:

*Сьвята Пречіста Божя Маці, намажи [...]*

*зляку-презляку віговаріті. З кастей, машчей,*

*з гарачой краві, з жоутой касті...* [38, с. 139].

Такими помічниками найчастіше є персоніфіковані природні об'єкти:

*Місячику князю, заступися за мною, як три братики з тобою. Як вони не п'ють не їдець, хай так у раба Божого (ім'я) зуби не болеть* [6],

міфологічні персонажі:

*Во имя Отца и Сына и Святого Духа,*

*Ты, воровий \* дед,*

*Ты, воровá ба́ба,*

*У тэбэ е дочка, она [одна] ночка́,*

*А у Вали (чи як) дочка́ Мары́на \*\* (чи як),*

*Забэ́рiтэ од и́і цíи крикли́выцы, плаксы́выцы* [40, с. 49].

*...Дед-лесові́к, ба́ба куткова́,*

*Полюбе́мся, и позна́емос, и де́тками помыня́емос.*

*На́ тебе́ крикли́во, плакси́во,*

*А дай мне сонли́во, дремли́во* [40, с. 50]

або християнські святі:

*Треба говорити дев'ять рази*

*На Сіянській горі три ангели стояло. Один сохрanyaє, другий  
соблюдає, а третій до здоров'я доводить. За першим разом, за  
Божим приказом прийшла перехрестила, Господа Бога спросила,  
допоможи мені. Десять, дев'ять, вісім, сім, шість, п'ят, чтири,  
три, два, один, ілі жидна. Як найшла, так хай пройшла [7].*

*Ходы́ла Бо́жа Маты по ха́ты,*

*Гоны́ла крыкльы́цы з хаты́... [40, с. 70].*

У ролі помічника може виступати й відправник тексту:

*Пріслала Пречіста Божя Маті крікси угаварвті... [38, с. 136].*

У лікувальних замовляннях адресантом (відправником тексту) – є переважно людина, яка промовляє замовляльній тексті є безпосереднім виконавцем обрядової дії. У тексті адресант часто чітко вказує на свою присутність:

*Я ле́ки знаю́,*

*Я од ле́коу̑ одмоу́ляю́, одговора́ю... [40, с. 111].*

Наявність адресанта може виражатися і мовними дієслівними конструкціями, які опосередковано вказують на його присутність:

*Зговора́ваю уро́кы и по́мыслы*

*З ёго́ ко́стый жовтых ... [40, с. 141].*

*...От Ганны ляк вика́чииваю... [40, с. 101].*

Адресант може нагадувати про себе через вказівку про свої дії:

*Во имя Отца и Сина и Святого*

*духа – аминь!*

*Господу Богу помолюсь,*

*Святой Прэчыстой поклонюсь.  
 Свята Прычыста,  
 Свята Микола,  
 Свята Покрова,  
 Станьте мне до помочы  
 Ляк шэптати,  
 Волос виливати [40, с. 107].*

В окремих зверненнях адресанта до святих, які виступають переважно в ролі помічників, можна простежити вказівку на спільну дію, що демонструє сукупність адресантів:

*Сьвяти Архангел Гауриіле, Іване-Крестителю і Прісвьятая  
 Матір Божя, прошу стати до помочи... [38, с. 147].*

З погляду семантичного навантаження адресант у такий спосіб надає своїм словам божественної сили. Отже, «елементи християнської молитви допомагають тому, хто замовляє “встановити зв’язок” з вищими силами засобами християнської традиції» [92, с. 242]. Молитовне обрамлення тексту, звернене до святих, спрямоване на сакралізацію обстановки замовляння, на створення магічного статусу самого акту замовляння. При цьому важливе все, що говорить, або робить той, хто замовляє, сам замовляльний акт набуває священного смислу незалежно від конкретної цілі і змісту замовляння [92, с. 241].

Вказівка на адресанта є не в усіх замовляльно-заклинальних текстах. У випадках відсутності такої вказівки адресант залишається поза текстом у межах ритуальної ситуації:

*Баба, шо шэпче дитэй, сэчэ на порóзи вéника. Вытягнэ з  
 вiўника дэветь рóзог и бье дытjá: «Нэ один и нэ два, и нэ три...» –  
 до дэвяти. Пошэпче, кáжной рóзочкой бье. Порубáе на порóзе и  
 на доро́гу выно́сэ и прика́зывав: «Отку́ль крик пришоў, шоб туды́  
 назад пошоў» [40, с. 76].*

Варто розглянути особливості поведінки певних актантів у межах обрядової ситуації.

Важливим аспектом досліджуваної проблематики є суб'єктно-об'єктні відношення учасників оказіонально-комунікативного акту, які охоплюють і суб'єктно-об'єктні особливості тексту в контексті ритуальної комунікації.

Аналіз обряду дає змогу виділити певні його стабільні одиниці, якими є відправник тексту та реципієнт. Проблему адресата й адресанта ритуальної комунікації всебічно проаналізував А. Байбурін, погодившись з тезою К. Сарингулян, котрий зауважив, що однією з ознак ритуальної комунікації є злитість адресата й адресанта. Це стосується передусім ритуальної комунікації, коли відправник промовляє текст нечутно – так зване шептання. На думку вченого, реальним отримувачем інформації є її відправник, однак у ритуалі виявляються й мотивовані адресати (персонажі, об'єкти). Розмежування реальних і мотивованих адресатів важливе для з'ясування загальної картини ритуальної комунікації [53, с. 32].

Отже, відправник тексту в межах ритуальної ситуації – це той, хто вимовляє певний текст. У текстах він найчастіше виступає у ролі адресанта. Реципієнт – це «той», на кого спрямована дія тексту. Зауважимо, що на текстовому рівні реципієнт може виражатися і як S, і як  $O_{neg}$ , і як  $O_{poz}$ . У центрі обряду завжди буде S (безпосередньо чи опосередковано). Наприклад, у замовлянні:

*Як дыты́на з дыты́ною зно́сыця й одну́ вы́ше пидні́мутъ,  
то будэ кинчэ́тысь, будут крыксуны́:  
Крыксуны́, вбу́ты в жо́вты чо́боты,  
Ста́ньтэ на вы́соких воро́тях  
Йди́ть ў боло́та, ў очэ́рэта́ –  
Там вам спочыва́ты,  
А дыты́ни спо́кий да́ты [40, с. 78].*

Відсутній відправник тексту, зрозуміло, в обряді наявний, бо текст хтось висловлює. Окрім того, якщо на текстовому рівні дію чітко виконують над  $O_{neg}$

(адресат і реципієнт утворюють цілісність), то на рівні обряду реципієнт (S) –це дитина, а адресат ( $O_{neg}$ ) – крикси.

Характеристика суб'єктно-об'єктних особливостей на текстовому рівні та на рівні обряду дає змогу стверджувати, що наративність у замовляннях особлива: враховуючи те, що замовляльно-заклинальна поезія у своєму побутуванні нероздільно пов'язана з віруваннями, релігійно-міфологічними уявленнями та акціональним наповненням обрядових ситуацій, її оповідний стиль не вичерпується лише текстами, не тільки безпосередньо виражається в них, а й лежить за їх межами.

Отже, «суб'єктом магічної дії, мета якого змінити стан речей у світі, виступає в замовлянні і виконавець, і його справжній адресат, який персоніфікує в собі вищу силу (Бог, святі), і сакральний персонаж, який фігурує в наративній частині замовляння. Співвідношення цих різних суб'єктів надає тексту замовляння свого роду прагматичну багатовимірність» [169, с. 382].

### **2.3.2. Наративні моделі текстів замовляльно-заклинальної поезії.**

Конкретизація суб'єктно-об'єктної специфіки текстів замовляльно-заклинальної поезії сприяє не лише композиційній характеристиці, а й більш чіткому виокремленню наративних моделей. Характеристика суб'єктно-об'єктних зв'язків, які реалізуються під час позитивної трансформації, що є головною метою замовляння, допомагає виокремити два основні способи її реалізації. Перший використовує можливість лікування – відділення негативного ціннісного об'єкта ( $O_{neg}$  – хвороби) від людини (S), усунення зв'язку між хворим і хворобою або затримання позитивного ціннісного об'єкта – здоров'я ( $O_{poz}$ ) і збереження інтегральності тіла. Отже, таке лікування не просто розриває зв'язки між хворим і хворобою, а знищує хворобу.

Методику опису наративної структури для аналізу литовських замовлянь застосувала Д. Вайткявічене [58, с. 375–384]. Використовуючи напрацювання цієї дослідниці, спробуємо проаналізувати наративну структуру українських замовлянь.



В українських лікувальних замовляннях (як і в литовських) можна виділити варіанти класичної семіотичної трансформації. Це передусім Аа1. ( $S + O_{\text{neg}} \rightarrow O_{\text{neg}}$  (негативний об'єкт нікуди не відсилається).

Перший структурний варіант характеризується тим, що хворобу в таких текстах лише відділяють від хворого, але при цьому не вказують її майбутнє місце перебування. У таких текстах руйнується зв'язок між хворим і хворобою, обмежується простір людини і хвороби:

*Ходы́ла Бо́жа Ма́ты по ха́ты,  
Гоны́ла крыкливо́цы з ха́ты  
Иды́тэ, крыкливо́цы, з ха́ты,  
Да́йтэ дыты́ни спа́ты  
З вэ́чора до пивно́чы,  
З пивно́чы до ра́нку [40, с. 64].*

Аа2 ( $S + O_{\text{neg}} \rightarrow O_{\text{neg}}$  (негативний об'єкт відсилається).

Інший варіант – це текст, у якому хворобу не лише відділяють від хворого, а й виганяють за межі певного простору. Місце вигнання інколи чітко описано або окреслено описово.

*Ішла Божса Мати  
Раби Божой (ім'я недужої)  
Руту виговорати:  
Болючої, Ятручої,  
Пекучої,  
Сльозучої,  
Рута-рутаница,  
Костяна-костяниця!  
Я ж тебе виговораю:  
З голови,  
З мозку,  
З жовтої кості,*

Із синіх жил,  
 Із рук,  
 Із ног,  
 Із палцов,  
 Із усіх суставцов.  
 Іди ж ти туди  
 Де світ не світить,  
 Де сонце не сходить,  
 Де куриний голос не заходить –  
 Туди Раби Божої  
 Рута сходить [46, с. 213].

Аа3 (S + O<sub>neg</sub> ← O<sub>poz</sub> (запрошується позитивний об'єкт).

Третій варіант структури описує не відокремлення негативного об'єкта, а повернення на місце позитивного об'єкта, в українських лікувальних замовляннях простежується дуже рідко. Як приклад, подаємо текст скотарського замовляння:

Добрий день, ріка,  
 Я не прийшла води браті,  
 Я прийшла своєю корові  
 Молока прохати,  
 В кості, в жили  
 Молока густого  
 Сира товстого,  
 А масла жовтого [31, с. 283].

Аа4 (S + O<sub>neg</sub> ↓ O<sub>neg</sub> (S<sub>neg</sub>) (зупинити дію змії),

S + O<sub>neg</sub> ↓ O<sub>neg</sub> (S<sub>pos</sub>) (не дати крові втекти).

На відміну від попередніх структурних варіантів, наступна нарративна трансформація представляє стабілізацію – зупинку небажаного процесу. Якщо рухомий об'єкт (суб'єкт) є позитивною цінністю (наприклад, кров, яка витікає з

рани), тоді ціллю замовляння є не дати їй витекти з рани; якщо ж рухомий об'єкт (суб'єкт) є негативною цінністю (наприклад, змія, яка збирається вкусити), то мета замовляння полягатиме в тому, щоб не дати їй вкусити:

*На Сиянских горах тэкло́ тры рэки. Одна мэдова, другá водяна, трэ́тя кровэна. Ты, мэдова, иды́. А кровяна́ стань и остановы́са, бо будэ тоби́, як чоловіку, – ў нэди́лю дрова́ рубáв напро́ти поныди́лка [40, с. 173].*

*Исус Христос і Дева Марія.*

*Дева Марія питає:*

*– Куди йдеш, що несеш?*

*– Голку й нитку*

*Рани зашивати,*

*Кров замовляти*

*Амінь. Амінь.*

*Стань кров, як камінь [31, с. 286].*

Aa5 (S + O<sub>neg</sub> → O<sub>neg</sub> + (S<sub>pos</sub> або S<sub>neg</sub>)).

Негативний об'єкт (хвороба) відокремлюється від хворого і передається іншому адресатові – людині, міфічному персонажеві, святому, тварині чи рослині. Інколи хвороба просто повертається до попереднього адресата, але найчастіше відбувається обмін. Замовляльні тексти такої структури можна зачислити до структурного типу Aa2, як, наприклад:

*За пэришим разом*

*За Божым розказом*

*Ишла Божса Маты*

*Иванку врокы шыптаты,*

*Идитэ врокы на сорóкы,*

*Чы вы жоноцкы,*

*Чы вы дывоцкы*

*Чы вы паробóцкы*

*Жоноцкы – пуд чыпец,  
 Дывоцкы – пуд вынец,  
 Паробоцкы – пуд кузырец,  
 Выхряны, водяны, зымляны,  
 Подуманы, погаданы,  
 Там вам гуляты,  
 Пасынкив ны пуска́ты,  
 А нашому Иванку спаты и прыбува́ты [40, с. 139].*

Оскільки у цьому тексті уроки відсилають туди, звідки вони прийшли, тому це замовляння варто віднести до структурного типу Аа5.

Таку структуру найбільш виразно описує наступний текст:

*Начни́цы нападуть – под ку́ры насили, под сидало под куриное:  
 «Кури́це, кури́це, на́те вам начни́це, дайте нам соні́це» [40, с. 57].*

*Ти, діду боровий,  
 А я баба домова  
 Є в мене селезень (як хлопчик недужий)  
 А в тебе уютка,  
 Посватаймоса, побратаймоса.  
 Забери тії крикци – зикци,  
 Неси їх туди,  
 Де вітер не віє  
 Де сонце не гріє  
 Де курачий голос не заходить.  
 Там столи позастіланіє.  
 Там п'ють і гуляють  
 І крикци дожидають,  
 А моему дитяті спать  
 В тілечку прибувають [46, с. 215].*

Аб1. (S + O<sub>neg</sub> → O<sub>neg</sub> (знищуються).

Друга модель наративної трансформації характеризується знищенням негативного об'єкта (O<sub>neg</sub>) – хвороби. В її основі є уявлення про те, що коли знищити небажаний об'єкт, то зникає зв'язок між хворим і хворобою:

*Свое́ воу́чэне́  
А твоё́ козыне́,  
Моё́ воу́чэне  
Заи́сть твоё́ козыне́ [40, с. 85].*

*Ўдар, ўдари́шче  
Пошло́ на дубы́шче.  
Дуб розовье́цца –  
Тёло зростэ́цца.  
На тым дубе́ сыды́ть журавэ́ль  
Бэз крил, бэз хвоста́.  
Я того́ журавля  
Зарэ́жу без ножа́  
И зьём бэз зуби́л (зубов).  
Сгинь, пропады́,  
От моего́ болю́чего тэла́ оты́ды [40, с. 230].*

У деяких замовляльних текстах висловлено бажання чи спробу знищити хворобу, лякаючи її. Замовлянь такого типу дуже мало, можливо, через те, що в них хоча й наявні погрози знищити хворобу, однак вони лише лякають її і намагаються вигнати з людського тіла. Отже, цей структурний тип – Аб2. (S + O<sub>neg</sub> → O<sub>neg</sub> (лякають, погрожують) – можна вважати проміжним між типами Аа1 і Аб1:

*Ты, ляшэ, ты, стра́шэ, ты переполо́шэ, ты, вели́кий челове́че,  
У тэбэ, ляшэ, у тэбэ пэрэполо́шэ.  
Чэрэто́вы но́ги, воско́ва голова́, вэлі́ка борода́,  
Чэрэто́вы но́ги поломну́, воско́ву го́лову разобью́,*

*вэліку бóроду одорву́.*

*Вы́ше ля́ха, вы́ше стра́ха, вы́ше пэ́рэполо́ха.*

*Ляк до до́му, а дыты́на (имярек) у го́ру [40, с. 108].*

Розглянуті структурні моделі – від'єднання хвороби та її знищення, дають змогу виявити замовляльні тексти певного наративного типу. Зазначимо, що існує й група замовлянь, у яких наративна структура виражена неповно. Іншими словами, в них нема наративної трансформації, дії, яка змінює відношення об'єкта і суб'єкта (хворого і хвороби). Ці замовляння засвідчують віру у силу слова та компетенцію знахаря (чи міфологічного персонажа), що своєю чергою є основною ознакою, за якою можна виокремити неповні наративні моделі замовляльних текстів.

V1. (S + O<sub>neg</sub>).

Першу неповну наративну модель репрезентують тексти, в яких головну роль відіграє компетенція знахаря. У них ідеться про те, що знахар можевилікувати хворого, назвавши хворобу чи дію, яку він виконує, або вказати на спосіб її вираження.

*Трэ́ба взя́ти хле́ба и оди́н кусо́чок ки́нути, де вода́ е, и дру́гий да и трэ́тий, де вода́. И дитя́ покла́сть на поро́зе, шчо з ха́ты у ха́ту перэхо́дить, и пэ́рэступі́ть, и каза́ть: «Я тебе́ уроді́ла, шоб я тебе́ крикли́вицы (чы уро́ки) отходила» [40, с. 135].*

V2. (S<sub>pos</sub> просить допомоги).

Другу неповну наративну модель виражають тексти, в яких ідеться про лікувальні можливості знахаря чи міфічного персонажа. Його часто просять про допомогу, проте її не конкретизують:

*Дубе-неленю́,*

*В тебе сыно́к Ива́нко,*

*В мене́ до́нька Оле́нка,*

*Посвата́ємо, побрата́ємо*

*И зробі́м весéлье.*

*Озьмі́ з мое́й Оле́ньки кри́ксы-плаксы.*

*Поду́маные, нага́даныя*

*Насло́нэ, примы́сленэ,*

*Примóвлєннэ, приговóренэ,*

*Мужы́цке, жоно́че*

*Поробóче, дево́че, недорóсткове [40, с. 46].*

Наявність текстів з неповною наративною структурою можна пояснити тим, що вони збереглися як фрагменти або були записані як частини більш об'ємних текстів. Не варто забувати про факт, що «основний набір записів зроблено переважно у штучних умовах (навіть з відривом тексту від його ритуального контексту) від випадкових у магічно-містичній практиці людей, і вважаються як основний кістяк традиції» [185, с. 371]. Це припущення підтверджується й тим, що такі елементи «ненаративних» замовлянь можна знайти у текстах різних типів (див. № 38, № 147 із збірника «Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)»).

Фіксація тексту з відривом від ритуального супроводу не дає змоги конкретніше писати про особливості текстуально-обрядового наративу. Аналіз наративної структури зразків замовляльно-заклинальної поезії, представлений у цьому розділі, допоміг виокремити певні структурні моделі текстового наративу. Розмежування зазначених структурних варіантів є частково умовним, адже ці структури стосуються лише словесного формату. Недостатня кількість одночасної фіксації словесного тексту і ритуального супроводу обмежує конкретизацію наративних особливостей текстів, які я зарахувала до неповної наративної моделі.

Запропонований розгляд замовляльних текстів дав підстави для виявлення основних тенденцій у розмежуванні основних наративних структурних типів певних моделей. У той же час у процесі аналізу окремих текстів з'ясувалося, що є й замовляння з мішаною наративною структурою:

Aa5 + Aa2.

Во имя Отца и Сына и Святого Духа,  
 Ты, воровий дед,  
 Ты, воровá ба́ба,  
 У тебе е дочка, она (одна) очка́,  
 А у Вали (чи як) дочка́ Мары́на (чи як),  
 Забэ́рйтэ од и́й ции́ крикли́выцы, плаксы́выцы,  
 А нашлитъ на е́ сонлывы́цы и дрэмлі́выцы.  
 Занесі́те их туда,  
 Дэ тупоры́ нэ рубáють,  
 Дэ пьі́вни нэ спивáють,  
 Хай воны́ самі́ там гойда́юца, нита́юца,  
 Хай насыла́е, хай од Мары́ны (чи там од кого) одкаса́е.  
 (И зноў) Во имя Отца́ и Сына и Святого Духа.  
 Все девять раз читать [40, с. 49–50].

Зустрічаються й тексти виражені певними замовляльними формулами.

Наявність у замовляльно-заклинальній традиції замовлянь з різним ступенем складності щодо наративу «дає підстави вести мову про якісно різний вияв розповідності й сюжетності в замовляльно-заклинальному фольклорі – згорнутий, фрагментарно виражений у тексті, і розгорнутій, коли текст має самодостатній вияв розповіді, яка відображає релігійні вірування й існує ніби паралельно до акціонального ряду обрядового акту. Отже, наявність наративності у всіх текстах замовляльно-заклинальної традиції дає змогу писати про текстуально-обрядовий наратив» [95, с. 7–8].

Аналіз текстів виконано за матеріалами збірника «Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)» та відображено у додатку Б (цифра в таблиці відповідає номеру тексту у збірнику).



## 2.4. Просторово-часові особливості текстів замовляльно-заклинальної поезії

Простір і час у текстах замовлянь визначаються особливостями сприйняття людиною навколишнього світу, яке у фольклорних текстах формує поняття про картину світу (в нашому випадку народнопоетичну картину світу) – «скорочене і спрощене відображення всієї суми уявлень про світ у цій традиції, враховуючи їх системний та операційний аспекти. При цьому “світ” розуміється як взаємодія людини і середовища або як результат осмислення інформації про середовище і людину» [186, с. 5].

За словами Тетяни Цив'ян, «картина світу реалізується не як систематизація емпіричної інформації про середовище і людину, а як поєднання різних семіотичних втілень, жодне з яких не є незалежним: усі вони скоординовані між собою та утворюють єдину універсальну систему, якій і підпорядковуються» [186, с. 5], а описувати її особливості більшість учених пропонує за допомогою «системи бінарних опозицій» [186, с. 5–6], бо на основі цих подвійних ознак конструюються універсальні знакові комплекси, які допомагають пізнати світ [186, с. 6].

Вважаю, що це дієва і найпростіша методика опису просторово-часових особливостей текстів окремих жанрів, хоча спостереження Т. Цив'ян подекуди ставлять цю істину під сумнів. Дослідниця зауважила, що «зняття протилежностей, перевертання, змішування світів, яке обов'язково відбувається у встановленні точки міфо-ритуального сценарію і яке є запорукою збереження космічного порядку – крайній вияв цього механізму. Ці точки можуть визначатися по-різному, залежно від часових (і просторових) параметрів, які задають міфо-ритуальний сценарій. В основі чисельних rites de passage є не лише вічний рух, а й концепт граничності (межі), перед яким треба зупинитися – і який треба перейти, вийшовши таким способом у безмежність» [186, с. 7].

Отже, загальною ознакою картини світу як ядра світогляду є її космологічна орієнтованість (вона становить глобальний образ світу) при

одночасній «олюдненості» (несе в собі риси специфічного людського світопізнання) [81, с. 250].

Розглядаючи цю проблему в контексті характеристики світоглядної зорієнтованості текстів замовляльно-заклинальної поезії, зауважмо, що майже усі дослідники замовлянь зверталися до окреслення часопростору замовляльно-заклинальної традиції, описуючи його особливості як на текстовому рівні, так і в більш широкому контексті – обрядовому.

Так, І. Гунчик про простір зазначав: «Однією з основних рис простору okazіонально-обрядових утворень є його сакральна маркованість [...]. Сакральний okazіональний простір за своєю внутрішньою природою неоднорідний. Цю неоднорідність значною мірою зумовлюють природні антиномії, які закладені в основі багатьох явищ. З огляду на це у процесі розгляду okazіонально-обрядового фольклору можна говорити про освячений, так званий чистий простір, і про його протилежність – простір профанний» [75, с. 170–171]. Широке трактування простору okazіонального фольклору веде дослідника до розмежування простору на простір обрядовий та міфічний [75, с. 172].

Чинник космогонічної орієнтованості дає можливість зазначити, що в замовляннях реалізується кілька просторових моделей, одна з яких описує «універсальну модель світу», однак із певною специфікою. Найбільш ґрунтовно це питання дослідив В. Топоров у монографії «Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы» [174, с. 448]. Автор зокрема писав, що «світове (або космічне) дерево» – образ певної універсальної концепції, яка протягом довгого часу визначала модель світу людських колективів Старого і Нового світів. Одночасно воно – провідна (а в деяких традиціях і єдина) тема мистецтва аж до буддистського і християнського етапів його розвитку [174, с. 67]. Роздумуючи про походження деяких поетичних символів, враховуючи «дані, які стосуються вивчення мистецтва і словесної творчості однієї з найбільш цілісних і значущих епох у розвитку міфічних та космологічних концепцій і художніх образів», дослідник увів поняття «епохи «світового дерева» [174, с. 54–55].

Отже, ведучи мову про семантику частин світового дерева, які умовно ділять світ на три рівні по вертикалі і чотири маркери по горизонталі, не треба забувати про те, що, мабуть, є найголовнішим у цьому образі – про семантику цілісного. «Світове дерево» виступає немовби єднальною ланкою між Всесвітом (макрокосмосом) і людиною (мікрокосмосом). Оскільки цей образ моделює і те, й інше, він мусить мати у власних елементах засоби для встановлення правил відповідності між Всесвітом і людиною. Ці правила відповідності при динамічному їх розумінні стають правилами переходу від мікрокосмосу до макрокосмосу і навпаки [173, с. 172].

Образ «світового дерева» можна простежити і в текстах замовлянь. Так, цілісність образу може бути порушена божествами «нижнього» світу:

*На морі на Діяні, на острові на Кияні там стояв дуб, а в дубі дупло, а в дуплу гніздо, а в гнізді цариці. Одна Киляна, друга Іліані, А третя цариця Веретенця, ти вийди, вигукни, висвисни на своє військо на польовеє, на лісовеє, на гноєвеє, на домовеє! Закажи ти йому цариця Веретенця, нехай воно так не робить, де не треба не кусає, зубів своїх не пускає, бо зубам тим не бувати і на землю випадати з народженого, хрещеного раба Божого Івана [42, с.150].*

Або:

*«Господи, помилуй, Господи, помилуй, Господи, помилуй! Господи, поможи мені! Господи, благослови!*

*На Осіянській горі, там стояла яблуня, а на тій яблуні золоте гніздо, а в тім гнізді цариця Шевелуха. Ти, царице Шевелухо, і всі твої гади! Єсть вас по степах, єсть вас по лісах, єсть вас по лугах, по водах, по безкеттях, по дубах, по гноях, по пустинних містах, єсть вас по усяких усяодах! Вийміть, викиньте ваші зуби на землю з білого тіла, жовтої кості раба Божого [имя ]».*

*А як укусе гад скотину, то треба казати: «...вийміть, викиньте ваші зуби на землю з полові [або інчої] масті, з жовтої кості!»*

*Прошепчи тричі за одним духом і скажи тричі: «Аміль, аміль, аміль!» [43, с. 44].*

Образ «світового дерева» часто простежується у замовляннях від укусу змії, причому його значення в межах просторових характеристик однозначне. Окрім опису універсальної моделі світу, він формує поняття центру світу, вихідної точки або центру загалом. Ці поняття часто відображено в образах дуба, яблуньки:

*...Синє море,  
На тому морі солодка яблунька,  
А на той яблуні  
Вужове гніздо...) [46, с. 212],*

рокитиноного куща з приналежністю до негативних демонічних персонажів, що дає змогу описати хаотичний стан:

*«На морі [прокашлюється]... на морі рокитиний куш, під кустом колода, пуд колодою змія: водяна, ледяна, багнова, болотна, подкрекотня. Не пускай жало, бо як випустиш – не пуцу я тебе ні на слід, ні на світ, ні на церкву [незрозуміле слово], проклиная я тебе з дітками, з внуками, з правнуками. Війдуть на тебе тут хмари грозні і гром, і розіб`ють тебе й твою нечистую силу» [8].*

Поряд із деревом є й інші об'єкти, які вказують на місце знаходження центру універсуму, а відтак вони формують єдиний семантичний комплекс, який включає, крім образу дерева, образи каменя, стовпа, церкви, престолу, стільця, стола. Цікаву розповідь про стіл ми записали в одному із сіл Старосамбірського району Львівської області:

*P-2): А тепер свічка.*

*З-1): Так, стрітенська свічка.*

*З-2): А якщо дуже довго падали дощі або посуха була, може люди шось...*

*З-1): А як тих людей, шо вміли хмари відганяти як їх яось називалися?*

*P-1): Якусь молитву знали такі люди.*

*З-1): Яось там мольфар чи ше шось, не називали?*

*P-1): Ні, ні.*

*P-2): А раньше люди були побожні, вони до церкви ходили, молилися...*

*P-1): А були такі столи мали, шо дванадцять раз ...*

*P-2): Не раз посвячували, от той стіл, як град почав падати, дощ, сильна злива, виносили його на подвір'я.*

*З-1): А хто то посвячував той ?*

*P-1): Та священики. Дванадцять раз посвячували.*

*З-1): То люди мали такі столи і священики так святити ті столи?*

*P-2): Це тоді водили, як то раньше священики ходили, шо вони спеціально посвящували.*

*P-1): Якщо хтось хворий, духи в хаті є ... та. Вийшов сповідати на тім столі, він там вичитував, ходив собі той святий і той стіл забрали його, положили і давно казали, шо Боже борони той стіл, навіть як діти малі, ну любить і на стіл вилізти, може, як воно верне з того стола, та й каліка буде.*

*З-1): Та ви шо? А хто то так вернув?*

*P-2): Той стіл він дванадцять раз посвячений. Має бути таким місцем ...*

*P-1): Вечеряти, вечеряти на святий вечір, на Йордань, на Великдень паска свячена о таке ....О торік дуже злива була ..і*

кажуть: «Біжи, Колю, та й вистави той стіл»... і Дарка каже: «Миколю, біжи і не огядайся навіть». І як приніс, виставили той стіл, перестало ляти.

З-1): А шо тут не можна оглядатися?

Р-1): Ну то би скоро прийшов. Ну бо дощ так льяв, як з відра.

З-2): Той стіл так кажете дванадцять разів так мали посвятити?

Р-1): Та не, кожного поступенно, поступенно, як в хаті хтось захворів, поступенно так, щоб вийшло на дванадцять раз... От тепер Дерешнячка померла, ота сусіда, ти чула шо говорив?

З-1): Шо казав?

Р-1): Як він казав, шо та хата є не така проста, каже...і той хворий сповідав і ті немоцні жінки, за мене казав, шо сповідали, ходили і він там на веранді знов, не на тім столі, не знаю, де вона той стіл тримає. По-моєму на поді.

З-1): А що таке поді?

Р-1): На стриху. Але він казав, шо то хата на мене, щоб приходила сповідати, Немоцна, каже, їй ту, шо ходили жінки, та хата не така проста. На тому столикові на веранді, каже, много раз святі молитви.

З-1): То була подружка ваша?

Р-1): Угу.

З-1): А нашо їй той стіл був? То просто так?

Р-2): Та шо батько, мама, мами, та той посвящували... [16].

Своєрідний опис центру науковці вбачають і в замовляннях від золотника (біль у животі внаслідок надмірного фізичного перенапруження). За спостереженнями В. Мойсієнка, «комплекс текстів, зафіксований на Поліссі,

відображає вірування в існування міфічної істоти, яка живе з людиною, але не поза нею, а в ній. Цю істоту поліщуки номінують по-різному: враз, уверод, дитинець, золотник» [120, с. 146–148]. Така синонімія назв продиктована різними підходами у виділенні основного семантичного ядра.

Т. Агапкіна зауважує: «стосовно найменування матки золотником висловлено кілька думок. Д. Баранов вважає, оскільки лексема *матка* семантично пов'язана з ідеєю опори, основи, центру, джерела, можна провести аналогію між маткою (як центром людського тіла, його опорою) і центром світу, який позначається такими універсальними символами, як, наприклад, *золотий камінь* та ін. [Баранов 1999, с. 742]. Є однак певні сумніви у тому, що ознака *золотий* обов'язкова і навіть просто релевантна щодо об'єктів, які перебувають у центрі світу і становлять його основу. На думку Б. Успенського, в найменуванні матки золотником може прочитуватися стійка для традиційної культури співвіднесеність родючості і плодючості з багатством [Успенський 1982, с. 150–151]» [50, с. 314–315].

На думку В. Мойсієнка, золотник усвідомлюється як жива істота; в нього є своє почесне місце на золотому кріслі. Хвороба описана так, наче золотник покинув своє законне місце і почав мандрувати по тілу, викликаючи біль. В замовляннях часто зустрічається формула «Золотник встань на своє місце» – так знахарі та шептухи благають, аби дух хвороби залишався на місці.

Шанобливе ставлення до золотника може свідчити про те, що в житті людини, зокрема поліщуків, він мав важливе сакральне значення. За переказами жителів Полісся, людина нормально житиме (не хворітиме), якщо шануватиме свого доброго оберєга – золотника-дитинця.

Отже, назви золотник та дитинець на позначення первинного божества, вторинно хвороби – не випадкові [120, с. 146–148]. Синонімія назв спонукає звернути увагу на те, що назву «золотник» мотивує лексема *золото*. Т. Агапкіна зазначала: «ознакою *золотий* в замовляннях маркують предмети, які стосуються хвороби «золотник» (тому ознаку *золотий*, який використовують стосовно цих предметів, можна назвати симпатичним чи символічним епітетом)» [50, с. 313].

Назва «дитинець» (етимологію цієї назви розглянув В. Мойсієнко[120]), очевидно, пов'язана із так званою «сімейною темою» в замовляннях.

Цікавими є й замовляння від золотника. Як уже йшлося, «золотник – це назва внутрішнього органу (переважно матки чи кишківника) і його хвороб, що виникає через опущення органів, переважно через пологи чи підйом чогось важкого, коли говорять, що людина надірвала живіт чи зірвала пупець. Лікування золотника полягає у впровадженні чи «саджанні» його на попереднє місце, туди, звідки він зійшов, зірвався чи змістився. Місце, куди золотник повинен повернутися, подано в замовляннях як «локус народження і виховання» золотника. Іншими словами, золотника просять повернутися туди, де його зачав батько, народила мати, прийняла повітуха, а також, де його хрестили хресні батьки» [49, с. 214].

В замовляннях простір має й інші параметри. Як зауважував С. Шиндін, у деяких замовляннях простір постає фоном завдяки переміщенню героя, тобто організовується навколо осей такого переміщення. Це переміщення має два «напрямки»: один описує рух героїв до місця здійснення ритуалу, а інший відображає ідею відвідин чужого світу з метою зцілення чи гарантією життя [193, с. 109], а тому такий простір треба описувати за двома схемами. Рух героя до визначеного місця відтворено кількома способами: перший демонструє так зване ступеневе звуження простору (за аналогією до «ступеневого звуження образу», на яке вказував ще О. Дей [82, с. 532]), або явище фокусування простору:

*Пойдэ́мо в лес,*

*В ле́си ха́тка,*

*У той ха́тци ба́бка...* [40, с. 52–53].

*...На сы́ньому мо́ри цэ́рковка сто́йить,*

*Пе́рэд цэ́рковкою прэ́сто́л,*

*За прэ́сто́лом сам Госпо́дь сыды́ть...* [40, с. 103].



Рух певного персонажа (тут – хвороби) простежується і в формулах перерахунку. Саме у цьому типі формул захована ідея знищення через розпорошення між кількома суб'єктами, яких названо. Хвороба наче має розчинитися: її «відправляють» від одного суб'єкта до іншого. Тож, поки вона дійде до останнього суб'єкта переліку, то втратить свою силу. Цей перерахунок обмежується низхідною позицією, оскільки висхідна прямує до безмежності, що сприятиме безконечному лікуванню:

*...Божя Мати приступала,  
Цєю завітку виговорала,  
Посилала туди,  
Де корень женьшеня росте.  
А в кореня женьшеня  
Да сєм жонок є,  
З сьомої на шосту,  
З шостої на п'яту,  
З п'ятої на четверту,  
З четвертої на третю,  
З третьої на другу,  
З другої на одну,  
З одної не осталось ни жодної... [46, с. 213].*

Інший тип формул перерахунку вказує на рух хвороби по тілу, описуючи у такий спосіб внутрішній простір у межах людського тіла:

*...Я ж тебе виговораю:  
З голови,  
З мозку,  
З жовтої кості,  
Із синіх жил,  
Із рук,  
Із ног,*

*Із палцов,*

*Із усіх суставцов... [46, с. 213].*

Другий спосіб лише вказує на рух персонажа, водночас згадуючи окремі точки локусу, які символізують перехід або межі. Це здебільшого міст, поріг, сволок, ріка.

*Шла Бо́жа Ма́ты*

*Золоты́м мосто́м, золото́ю па́лкою [40, с. 31].*

*...Ишов Исус Христос и Прачистая Мати*

*Робу Божьему Ивану ляк шептати.*

*Ишов Исус Христос золотым мостом,*

*Упирался серебрям шостом.*

*Мост проломівся, Господь стрепену́лся... [40, с. 99].*

Перехід через межі в замовляльно-заклинальній традиції може і не фіксуватися на словесному рівні, а мати своє символічне відображення на рівні обряду:

*Як ребёнка хтось изовро́чыў, на зэ́млю под тым сво́локом  
покладэ́ дыты́ну, пэрэступа́е да и ка́жэ: «Яка ма́ты поро́дыла,  
така́ и отхо́дыла». [При этом мать переступает через ребенка,  
потом возвращается по солнцу и снова переступает] [40, с. 135].*

*Шлы калы́кы*

*Чэ́рэс тры ры́ки,*

*Лозу лома́лы... [40, с. 182].*

Отже, традиція реалізує ідею поділу простору на «свій» та «чужий». З цього приводу П. Куліш навів розповідь «О том, как “прирожденные” ведьмы “заправляют” своих детей» [106, с. 36]. Цінне у цій оповіді те, що розповідається як відьма народжувала дитину. Власне для того, щоб її народити, вона з дому свого чоловіка повинна повернутися у дім своєї матері

(мати-відьма закликала). Прикметно, що для того, щоб повернутися додому, в дім чоловіка, їм потрібно здолати перешкоду – річку, яка з’являється уже на зворотному шляху. Тож, в оповіді диференціюється та маркується простір на «свій/чужий». Окрім того, ця невеличка деталь слугує підсиленням опису належності жінки та дитини до «іншого» світу, вказує на їхню особливість.

Розмежування світу на «свій/чужий» відбувається також за допомогою категорій «тут» і «там». Характерно, що в замовляннях ці категорії чітко можна простежити у мовних конструкціях типу «тут тобі не...»:

*...Тут тебе́ не стоя́ти,  
Под сэрцэ не подляга́ти... [40, с. 100],*

«там...»:

*...А там вам спа́ти,  
Там вам гуля́ти.. [40, с.61]*

або «туди, де...»:

*...Йди ж ти туда,  
Де світ не світит,  
Де сонце не сходить,  
Де куриний голос не заходить –... [40, с. 213].*

*Туда, де вєтер не віє  
Де сонце не гріє,  
Де півень не піє,  
Собаки не брешуть,  
Птічки не щебечуть... [46, с. 216–217].*

У похоронних обрядових текстах такі категорії виокремлено на категоріальному рівні через обрядодії. Характеризуючи ці категорії при розгляді похоронної традиції, Марія Маєрчик зазначила: «категорія “тут” вбирає в себе значення: цей світ, відомість, безпека, захист, життя,

врегульованість. Це є оточення, котре людина щоденно споглядає, розуміє, конструює з нього звичну картину світу, “тут” людина знаходить захисток. Категорія “там” розкладається на ряд антонімічний до “тут”: потойбічний світ, непізнаність, невідомість, небезпечність, загроза, хижість. Наведені антонімічні описові ряди виступають як варіанти певного архізначення, котре, завдяки ланцюжку синонімів, відкрилося нам в сенсі, близькому до того, яким воно наділене в межах структури первісної свідомості» [116, с. 54].

Дещо по-іншому окреслила простір російська дослідниця М. Петроченко, котра писала, що «людина, персонаж замовляльного тексту не є центром світу: вона виступає певним “активізатором”, а її роль лише функціональна, бо герой замовляння є лише певним “стимулом” для активізації природних сил. Кінцева мета людини при цьому – вписати себе в космос природи, моделюючи на рівні тексту її закони за законами більш близького їй світу, який вона сприймає як “свій”, але не протиставляє його “чужому”. Людина намагається розширити навколишній світ до світу космосу, впорядковуючи його за своїми законами, освоїти. Процес освоєння стирає межі між “своїм” і “чужим” та нейтралізує опозицію “свій/чужий”, яка, перш за все, спрямована на встановлення границь» [141, с. 110].

Така поведінка персонажа зумовлює певні мовні побудови тексту замовлянь, у яких відображено модель світу: межі мікросвітів руйнуються і людина вписує себе у світ природи. По-перше, руйнівну функцію тут виконує номінація об’єктів природи, через посередництво яких відбувається приєднання світів. Неабияку роль при цьому відіграє важлива ознака замовляння – віра в магічну силу слова, про яку писав ще Ф. Колесса: «За джерело, із якого виникла обрядова поезія, уважають прадавню віру в магічну (чарівну) силу слова, що захована в віршову або й пісенну форми, неначе гостра стріла влучає у свою ціль. Ця віра живе й досі в народних масах та виявляється в т. зв. замовляннях» [99, с. 39].

Власне це вказує не лише на віру в магічну силу слова, здійснення бажання через посередництво слова, а й розкриває об’єкт через називання:

*Грижа, грижа,  
не гризи кості внутрі рідного живота,  
і не вертайся ніколи [160, с. 230].*

В. Харитонова зауважила, що «найменування явища, персонажа, дії викликають асоціацію з давніми уявленнями про магичне навантаження імені, слова» [185, с. 410]. Своє судження дослідниця аргументувала думкою О. Потебні, котрий так писав у студії «Из записок по теории словесности»: «слово було засобом для створення загальних понять; воно було незмінним центром змінних стихій. Звідси надзвичайно розповсюджений, можливо, загальнолюдський висновок, що сьогочасність, яку розуміють інші, це об'єктивно існуюче слово і є суттю речі; що воно стосується речі так, як двійник і супутник життя до нашого я [...]. Вірування це доходить аж до наших часів [...]: 1) ім'я важливіше, ніж річ; 2) звичай приховувати ім'я від злих людей; 3) давати дитині ім'я, яке б її оберігало; 4) звичай у жінок не промовляти ім'я мужчини і 5) різні замовляння, в основі яких віра в силу слова» [148, с. 283].

По-друге, руйнування меж відбувається шляхом вживання лексики зі значенням сімейно-родових відношень:

*Жіве дуб у бору, я до тебе говору:  
Дубочок-браточок, посватаймось-побратаймось.  
Є у тебе дубочки-браточки, а у мене внук (внучка) (...).  
Твоїм дубочкам-браточкам лисьтьмі шевеляти,  
а моєму онучку (онучці) спати, одпочівати [38, с. 134].*

По-третє, для руйнування меж використовується прийом олюднення об'єкта природи, через що він долучається до системи соціальних взаємодій:

*Зоре-зорице,  
Божа помічнице... [160, с. 230].*

Функцію «нівелювання» меж світів виконує й мовне «перенесення» божеств на землю у ближчий, більш відомий простір:

*Господу Богу помолюся, Пречистой святой, Божой Матер  
поклонюся. Не сама я йшла – йшов Сус Христос і Пречиста  
Божя Мати золотника на месце наставляти... [66, с. 126].*

Опис часових особливостей замовлянь тісно пов'язаний з їх основною властивістю – синтетизмом, про яку писав В. Топоров: «замовляльний текст – лише один із компонентів ритуалу, який і є ритуалом (чи під-ритуалом), ритуалому його цілісності [...], але головне в замовлянні, виявляється, часто упускалося. А головне найбільш суттєве в ньому – його синтетизм. Замовляння – і міф, і ритуал одночасно, тому і слово та діло, і дискретне і неперервне, і цей погляд на світ, і той погляд на нього, і одна стратегія людини у ставленні до світу й інша, відмінна (якщо не протилежна) від першої, що співвідноситься з двома різними теоретико-інформаційними структурами, – світ, який підкорюється дії законів, і світ, яким керує випадковість, як кинутий у хаос невизначеності. При цьому варто пам'ятати, що замовляння найбільш актуальне якраз у “кризовій” ситуації, коли мова про щось граничне, про життя чи/або смерть, здоров'я і хворобу» [177, с. 197–198].

Таким чином, можна твердити, що замовляльні тексти завжди моделюватимуть сакральний час і перебуватимуть у ньому. Це буде і час дії (обряду, ритуалу) та час промовляння тексту, а також і час у межах самого тексту. Сама ж сакралізація відбувається шляхом закликання святих для допомоги:

*Нэ я прыступаю,  
Сам Господь прыступае,  
Прэчыста Божя Матэрь  
У (имярек) враз подбыра́ты [40, с. 325].*

Сакральний час формується і через уособлення (персоніфікацію) свят (днів урочистого відзначення чогось). Таке уособлення призводить не лише до часового, а й просторового маркування:

*...Просю́ я: тут тобі́ нэ́ бутьы. Святый́ Никóла, святóе Роздво́, свята́я До́хрышчэ, святэ́ Благови́шчэнне, свата́я Вэ́рбныця, сваты́й Жэ́лнык, сватэ́й Вэ́лыкдэнь, сватэ́и Прóводы, сватэ́й Ива́н, сватэ́ Знэ́сэнне, свата́я Тры́йця, сватэ́й Пэ́тро, свата́я Илля́, святэ́й Спас, сваты́й Ча́сный Хрэ́ст, свата́ Покрóва, святóе Ў́эдэнне и свата́ Никóла, праздникі́ Бо́жы, апóстолы Бо́жы, помочны́ка́ Бо́жы, приступі́тэ, поможі́ — тэ́и ўся́кую болесть оджэ́нітэ... [40, с. 348].*

Конкретизація часу в межах тексту відбувається не лише через пряму вказівку на час доби:

*...Иды́тэ, крыкльы́выцы, з ха́ты,  
Дай́тэ дыты́не спа́ты.  
З вэ́чора до півночы  
И з півночы до ра́нку... [40, с. 70],*

а й опосередковано, зокрема через вітання:

*Добры́й вэ́чор, дорога́я свахо... [40, с. 47],*

*... Ек шо у дэн зговору́еш, трэ́ба сказа́ты:  
Добры́ дэнь, зэлэ́ная дубро́вушка  
(а ек ў́ ночы́: «Добры́ вэ́чор, зэлэ́ная дубро́вушка»)... [40, с. 58–59]*

або звертання до небесних світил, що вказує на те, про яку пору доби йдеться:

*Добры́ вэ́чу́р, зори-зори́ци,  
Будны́ помочны́ци... [40, с. 64].*

*«Ме́сяц высоко́сный, дай те́ла на ко́сти»* [40, с. 80].

*«Маладі́к, маладі́к! Який ты чы́стый — такие шоб у мене́  
бы́ли ру́ки»* [40, с. 210].

Конкретизація часу відбувається і через означення хвороби, яке вказує у такий спосіб, коли саме хвороба прийшла. Зауважу, що такі означення часто пояснюють і те, від кого вона прийшла, тобто звідки, вказуючи на просторові особливості, і як прийшла:

*Пристрéк колю́чы, болю́чы,  
И ра́нешни, и де́нешни,  
И вечэ́рни, и но́чны, и полу́ношны,  
И чоловéчы, и дево́чы,  
И вéтрены, и поду́маны* [40, с. 136].

*...Возьмы́ мой крычы́ и плачы́,  
Вэчорóвый, пывно́чни и ранко́вый...* [40, с. 52].

У замовляннях привертають увагу формули такого змісту: *«Пéршым разо́чком, Госпо́дным часо́чком...»* [40, с. 66], *«Пéрвым ра́зам, Гаспо́дним ча́сом...»* [40, с. 113], *«За пéршым ра́зом, за Господним ука́зом...»* [40, с. 103], *«За пэ́ршым разом, За Божым росказом...»* [40, с. 110], *«Пéршым ра́зом, Лу́чим ча́сом...»* [40, с. 101], *«...Дру́гим ра́зом, Лу́тчым ча́сом, Лу́тчэй годино́й, Лу́тчэй часино́й...»* [40, с. 207].

В. Топоров у розвідці «О числовых моделях в архаичных текстах» зауважив, що «уважний аналіз вислову “перший раз” у давніх священних текстах змушує відмовитися від сприймання того змісту, який характерний цьому вислову у сучасних мовах та культурах. Можна подумати, що “перший раз” тісно пов’язаний зі створенням світу у його цілісності, і саме це та лише це було первинно єдиним денотатом цього вислову, який означав стан, що відділяв стадію, яка не диференціювалася у просторовому і часовому планах,



від стадії, коли ця диференціація почалася. Лише з часом ідея *н а ч а л а*, першого члена ряду, стала домінуючою» [176, с. 19–20].

З огляду на те, що в окремих текстах інколи ідеться про другий і третій раз, то А. Темченко зазначав, що «семантика словосполучення “першим разом, ліпшим (святим) часом” пояснюється спробою замовити хворобу з першого разу, тому йому надають ознак “ліпшого”, “святого”, “Господнього”. Щоб посилити замовляння (подвоїти, потроїти і т. п.) текст промовляли декілька разів» [164, с. 108–109].

Як бачимо, аналізуючи часові особливості текстів замовлянь, ствердно вести мову про час, відображений у тексті, досить важко. Час у замовляннях здебільшого минулий або теперішній. Основна його особливість – замкнутість, «яка визначається тим, що внутрішня реальність замовляння не може мати якогось зовнішнього зв'язку зі світом, бо вона сама і є весь цей світ» [88, с. 84]. Така властивість провокує розмежування внутрішньотекстового часу та часу виконання обряду (промовляння тексту). Про обрядовий час переважно дізнаємося з коментарів респондентів. Реальний час виконання обряду завжди теперішній, однак часові вимоги до обрядодій формують умови теперішнього сакрального часу.

*З-1): А яка то молитва від того поганого? Шо Ви кажете?*

*То тільки на Святий вечір говориться ту молитву?*

*Р-1): Та, та.*

*З-1): А яка то молитва? Не скажете?*

*Р-1): Я би м ти повіла, але то не є Святий вечір.*

*Р-1): Від вроків? Я знаю, то я вже повідаю на Святий вечір.*

*Р-1): То передається на Святий вечір, не то що не передається, бо я і не тобі, то треба, щоб воно переписане було і то щоб хтось переписав і буде знав [2].*

## Висновки до розділу 2

Як бачимо, питання структури замовляльно-заклинальних текстів цікавило вчених ще у так званій збирацькій період, що врешті й позначилося на принципах укладання збірників та перших спробах наукового осмислення жанру. Хоча перші описи структури замовлянь дають уявлення лише про їхню найпростішу структуру (праці О. Потебні, Н. Познанського, Ф. Колесси), це водночас є й основою глибших спостережень, зокрема окреслення певних методологічних принципів аналізу тексту, розвій яких спостерігаємо у дослідженнях кінця ХІХ століття, а відтак і в концепціях наукових шкіл уже ХХ століття (культурно-історична школа, міграційна, антропологічна, символізм, структуралізм тощо).

Неабиякий внесок у вивчення цього питання зробили українські науковці. Дослідження замовлянь сприяло появі монографій В. Давидюка, О. Лабашук, І. Гунчика, О. Соляр – ці дослідники порушували й питання структури замовляльних текстів. Водночас, як показує досвід та багатство методологічної основи, структуру замовлянь сьогодні можемо досліджувати й з інших наукових позицій. Застосування принципів наративної семіотики А. Греймаса (зауважу, що цим методом послуговувалася О. Лабашук при вивченні натального наративу) [107] і розкриває такі перспективи.

Досвід аналізу замовлянь у литовській фольклористиці вченими дав змогу проаналізувати близько 200 текстів замовлянь, зафіксованих на Поліссі. В результаті дослідження дали змогу ствердити, що відповідним тематичним групам замовлянь притаманні певні різновиди наративних моделей, що чітко простежується у додатку Б.

Характеристика актантних ролей у замовляннях доводить, що це питання варто розглядати не лише в межах вербального тексту, а й враховувати обрядовий контекст.

У роботі вдалося простежити й певні моделі опису простору, а часові характеристики виявляються як у конкретних назвах (називаннях), так і в мовних конструкціях.

Основні положення розділу 2 апробовано у статтях «Основні методологічні принципи структурної характеристики текстів okazіонально-обрядової поезії» [132], «Наративні особливості та структурні моделі текстів замовлювально-заклинальної поезії (на матеріалі збірника «Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)» [131], «Суб'єктно-об'єктна специфіка наративних моделей у замовляннях» [134].

## РОЗДІЛ 3

### ПОЕТИКА ЗАМОВЛЯЛЬНО-ЗАКЛИНАЛЬНОЇ ПОЕЗІЇ У ТРАНСФОРМАЦІЙНОМУ ТА ФУНКЦІОНАЛЬНОМУ АСПЕКТАХ

#### 3.1. Формульність як проблема фольклористичної генології

Останнім часом увагу вчених все частіше привертають питання інтерпретації тексту, зокрема фольклорного. Водночас розуміння тексту передбачає не лише визначення семантичних особливостей тексту, а й виокремлення його структурних складових, осмислення їхньої ролі і функцій.

У цьому контексті в текстах замовляльно-заклинальної поезії свою специфіку мають формули-кліше – це «найвищою мірою стереотипні загальні місця, які часто набувають рис стабільних словесних формул» [156, с. 9], чи набір стійких стереотипних елементів, «які постійно використовують в однакових метричних умовах для вираження певної суті» [197, с. 30].

Н. Рошияну зазначав, що «будучи результатом складного творчого процесу, в якому брали участь десятки поколінь, загальні місця виступають як характерні елементи традиції в усній народній творчості і разом з іншими традиційними елементами утворюють загальний доробок носіїв фольклору», є «своєрідним опредметненим типом мислення <...>, який полегшує як процес утворення, так і процес сприйняття фольклорних форм мистецтва» [156, с. 9]. Такі формули-кліше у різних жанрах народної творчості М. Грушевський називав «постійними і типовими загальними місцями» [72, с. 289], Ф. Колесса [98, с. 29–30] та І. Денисюк [84, с. 28] – «*loci communes*», а М. Познанський визначив їх як «блукаючі формули» [143, с. 116].

Як зауважила А. Кулагіна, «проблема формульності та широти її семантичного спектру здавна привертала увагу вчених, які пов'язували її з фольклорною свідомістю, міфологічним мисленням, розмовною мовою і спілкуванням тощо. Формульність виявляється на різних рівнях: словесно-мовному (віршово-пісенному), образно-стилістичному, сюжетно-композиційному, ідейно-тематичному. Цим визначаються й різні види формул,

які мають характер схем і моделей, з одного боку, а з іншого – художньо-змістове, образне вираження» [105, с. 227].

Для вичерпної характеристики особливостей ролі формул-кліше у замовляльній традиції передусім треба їх виокремити у структурі замовлянь або замовляльного акту. Це непросто, бо «до кліше, по суті, варто віднести будь-який стереотип, усе, що відтворюється за стандартною, завчасно визначеною схемою дій. Такими частково можна вважати всі стереотипні форми поведінки (наприклад, обряди), будь-які шаблонні дії (наприклад, ремісничі та інші виробничі навички) і загалом будь-які дії, які виконуються автоматично. Один із видів таких дій – мовні штампи (і не лише фольклорні, а й газетні, літературні штампи)» [135, с. 208].

Сучасне розуміння проблеми формул-кліше дещо інше. Деякі науковці тексти формульного типу розглядають у контексті «малих» жанрових форм, вважаючи такими, «крім традиційних фольклорних жанрів пареміологічного типу (прислів'я, приказки, загадки), клішовані формули-примовки, які виконують роль так званих супровідних текстів, що залучені як вербальний компонент у склад ритуальної, ігрової, магічної чи виробничо-побутової практики» [64, с. 277].

На думку Л. Виноградової, «різновиди таких формул усе ж важко назвати жанрами, адже можливості їх групування і розмежувань визначають перш за все функціональна спрямованість і задіяність у визначених культурно-значущих ситуаціях». Відтак, на думку дослідниці, це мікрожанри або «малі» фольклорні форми [64, с. 277], а формули-примовки, формули-«повір'я», «пареміологічні кліше, які примикають до групи формул прогностично-дидактичної орієнтації, разом утворюють єдиний корпус так званих межових фольклорних «мікрожанрів» [64, с. 279].

За В. Харитоновою, тексти такого типу належать до жанрових різновидів замовляльно-заклинальної поезії. Фольклористка виділила формули та паремії як мікротексти, які належать до жанрової групи замовляльно-заклинальної поезії, що поруч із такими жанровими групами, як заклички та заклиральні

пісні, утворюють видове поняття заклинальна поезія [185, с. 434]. Дослідниця, на відміну від інших науковців, чітко розмежовує замовляльно-заклинальні паремії та формули за критерієм синтаксичної відкритості чи закритості конструкцій. На її думку синтаксична незавершеність, відкритість конструкцій характерна передусім замовляльно-заклинальним пареміям, – «це невеликі фразові об'єднання, в яких містяться погрози потойбічному персонажу; [...] вимога чи пропозиція піти геть; [...] прохання щось зробити, або не робити. Це можуть бути тексти оберегів. Схожі тексти переважно зустрічаються в прокльонах міфологічного характеру» [185, с. 399–400].

Замовляльно-заклинальними формулами дослідниця вважає вислови, сформовані на основі закритих, внутрішньо-замкнених, самодостатніх структур. В основі їх виникнення мислення за аналогією, а самі вони формуються за принципом уподібнення, порівняння чи зіставлення явищ [185, с. 400].

Сучасна дослідниця магичної поезії Оксана Лабашук, враховуючи диференціацію магичних жанрів у народній традиції, довела, що примовку як окремий жанр: «доцільно закріпити за формульними текстами, які включені в обряд чи оказіональну ситуацію і мають магичну природу» [108, с. 15]. Відтак, як висновок, на її думку, «примовки також є одним із жанрів магичної поезії» [108, с. 18].

Попри значну увагу до питання формульності у фольклористиці, воно все ж залишається не до кінця з'ясованим, а місце формул у текстах магичної поезії потребує спеціального розгляду. Це значною мірою спричинено амбівалентною природою формули: «з одного боку, будучи частиною словесної тканини тексту, вона є його інтегральною частиною, композиційним компонентом, елементом поетики тексту. З іншого боку, формула як базовий елемент традиції, за своєю природою не пов'язана з жодним конкретним текстом, тобто використовується при побудові різних текстів. Тож вона перебуває на перетині традиції і тексту, є посередником між ними як двома пов'язаними реальностями» [117, с. 71–72]. Отже, формули-кліше в межах замовляльних

текстів є складовими цих текстів, але водночас є й самими текстами. Враховуючи це, варто простежити, як ці формули-кліше поводять себе в окреслених двох випадках.

**3.1.1. Формули як «мікрожанр».** Словесні формули, які формують фольклорні «мікрожанри», мають спільні ознаки: «невеликий об'єм текстів, стійка формульність їх організації, здатність трансформуватися з одного типу формул в інший, майже універсальна двочленність структурних схем (текстових, або логічних), а також спільна парадигматика смислових елементів» [64, с. 279] та виконують більш-менш однакові функції:

1. Магічну.
2. Моделюючо-ситуативну із вказівками до дії.
3. Поетикальну.

4. «Однією з основних функцій формул є проєктивна, оскільки формула проєктує традицію на текст, залучає його таким способом у широкий універсум соціокультурних цінностей; у формулах традиція знаходить своє найповніше втілення» [117, с. 72].

Вважаю, що варто докладніше спинитися не лише на здатності формул трансформуватися з одного типу в інші, а й змінювати статус з елементів твору в мікрожанр, що зумовлює їх універсальність та варіативність побутування в межах традиційних зумовленостей. Одним із яскравих прикладів формул-кліше є формули відсилання, які наявні в більшості текстів. Тексти такого типу дуже короткі і мають формульний характер:

*Ба́ба, що шэ́пче дитэ́й, сэчэ́ на поро́зи ве́ника. Вы́тягнэ́ з  
ві́ника дэ́вять ро́зог и бье́ дытя́: «Нэ́ один, нэ́ два, и нэ́ три» – до  
дэ́вяти́. Пошэ́пче, ка́жной ро́зочкой бье́. Поруба́е на поро́зе и на  
доро́гу выно́сэ и прика́зывае: «Отку́ль крик пришо́ў, шоб туды́  
назад пошо́ў» [40, с. 76].*

*Кри́кксы, пла́ксы отсыла́е*

*На круты́е го́ры, на мхи, на боло́та, на вся́кие цвета́,  
Де ве́тер не ве́е, и со́нцэ не грее́... [40, с. 50].*

*Иди́тэ на сухэ́и дубы́ны, на ло́зы, на трено́зы,  
Де ви́тэр не ви́е,  
Де со́нцэ не све́тыть,  
Де пта́шкы не лэ́тають... [40, с. 64].*

Привертають до себе увагу і формули такого типу:

*...То ж я тэ́бэ́ выговара́ю, вымовля́ю,  
Из косте́й, из мо́щэй,  
Из рук, из ног,  
Из очэ́й, из плэ́чэй,  
Из румя́ного лы́ця,  
Из жо́втойи кості́... [40, с. 103].*

У науковій літературі це вважають формулами перерахунку частин тіла [87, с. 242], однак аналіз текстів показує, що вони мають подвійне навантаження: з одного боку, це формули відсилання, а з іншого, тип формул-кліше з різного роду перерахунками, багаточленими конструкціями. Як бачимо, тут мова про однорідні у певному сенсі елементи, що поєднані послідовно або розділені іншими словами. Найчастіше це перерахунок елементів однієї семантичної групи, що характеризує певний об'єкт або дію. Ось як, наприклад, у замовляннях описують хворобу, використовуючи різні принципи означення (предметна приналежність, часова, статева, акціональна):

*...Ляк от воды́,  
Ляк от травы́,  
Ляк от ба́тька,  
Ляк от ма́терь... [40, с.105].*

*...ранне́, полудньо́ве, вечоро́веє, полуно́чнеє... [7].*



*...зняти уроки женські, дівоцькі, парубоцькі, мужицькіє... [7].*

*...Поду́манная, пога́даныя,  
Насло́нэ, примы́сленэ,  
Примол́вленнэ, пригово́ренэ,  
Мужы́цке, жоно́че,  
Поробо́че, дево́че, недоро́сткове [40, с.46].*

Так, формули-кліше, що належать до формул перерахунку, також формують і різні семантичні групи, що дає змогу диференціювати їх за певними ознаками і означити як, наприклад, числові формули-кліше:

*Як ў жы́вотэ бо́літь, то то заво́й, трэ́б каза́ ты:  
От заво́и дэ́вьять брато́ў,  
От дэ́вьяти́ до восьми́,  
От восьми́ до семи́,  
От семи́ до шэ́сти,  
От шэ́сти до пяти́,  
От пяти́ до штэ́рох,  
От штэ́рох до трох,  
От трох до двох,  
От двох до о́дного,  
Дай нэ́ма́ ни о́дного [40, с. 329].*

Як бачимо, тут наявна ідея знищення, що має вигляд формули знищення і реалізується у числових формулах:

*«Ні дев'ять, ні вісім, ні сім, ні шість, ні п'ять, ні чотири, ні три, ні один, – тоді знов зачинаєте від дев'ять – ні дев'ять, ні вісім, ні сім, ні шість, ні п'ять, ні чотири, ні три, ні два, ні один». Так три рази. Пізніше уже, всі вуглі скинули і знову говорите, знов так одним духом, я вам кажу, одним духом «Отче наш» і тогди кажете: «Уроки чорних очей, уроки...» [9].*

Е. Олупе доводив, що, «будучи одним із формантів структури замовляння, формули знищення часто є елементом у різних і навіть протилежних за своєю спрямованістю та функцією замовляннях і магічних діях. Сам термін свідчить про те, що метою подібних формул є ліквідація, знищення причин зла і самого втілення зла, а також втручання в будь-які інші процеси з метою завадити їх дії» [125, с. 128]. На думку вченого, такі формули «характеризують сукупність уявлень і прийомів, які дають змогу проявитися ідеї знищення. Одночасно арсенал прийомів у їх вербальному вияві обмежує формульність замовлянь» [125, с. 128].

Ідею знищення формують й інші формули, які конкретизують просторово-часові умови подолання зла. До прикладу, формули відсилання маркують простір, деякі формули перерахунку маркують шлях виходу хвороби, а окремі (називні формули) виконують уточнюючу функцію.

Наявність у текстах формул-перерахунку утворює в замовляннях певну інерцію ритму, адже породжує нанизування однакових форм, моделей і конструкцій, яке слугує додатковим засобом «зв'язування» тексту всередині окремих блоків і фігур між ними. Це дає підстави вести мову про естетичні особливості формул-кліше. Такі формули утворюють, за словами І. Амроян, своєрідний епітет [52].

**3.1.2. Формули як елемент фольклорного тексту.** Формули-кліше як елементи фольклорного твору загалом зберігають усі ознаки «мікрожанру», що дещо розширює їхні функції. Як елементи більш складних творів вони можуть виконувати:

1. Структуротворчу та сюжетотворчу функції.

Такі функції можна виявити зокрема при аналізі композиції замовлянь: «Замовляльний текст переважно формується так, що його центральна частина охоплює основну смислову формулу (котра і є “ключем”). Проте основна формула може бути і вкінці замовляльного тексту. Ускладнення і нарощування обсягу замовляння зумовлює відтворення певної, нехай незначної, оповіді, яка

має сюжет чи сюжетну ситуацію. За таких умов треба вести мову про достатньо розроблену композиційну структуру, а на вербальному рівні – композицію тексту» [185, с. 405]. Відомо, що композиційна схема будь-якого замовляння включає певні усталені формули, які співвіднесені з відповідними частинами структури. З огляду на композиційні особливості замовлянь та спираючись на напрацювання Н. Рошияну, спробуємо виділити в замовляльних текстах ініціальні, медіальні та фінальні формули. Так ініціальними формулами можна вважати усталені конструкції такого типу:

*Господу Богу помолюся,  
Святой Пречистой Божой Матэры поклонюсь,  
Святá Прэчыста Божá Маты,  
Стáнь у пómочь нáшему дитяты* [40, с. 184].

*Пэ́ршим ра́зом,  
Лу́чим ча́сом ...* [40, с. 193].

*За пэ́ршим ра́зом, за Господним ука́зом,  
Господы, приступы́, поможы́.  
Вси святы́и, Кы́йивськии, Поча́йовськии ...* [40, с. 103].

У композиційній схемі замовлянь такі формули найчастіше виконують функцію зачину.

Наступний тип формул – фінальні.

*...Я словами, а Бог и с помочу* [40, с. 99].

*... Я слова́ми, а Господь и с пómoцью* [40, с. 100].

*... Я слова́ми, а Прачыста Ма́ти з духа́ми* [40, с. 101].

*...Сёго́дны святы́й четве́рг, прошу я тебе́,  
Дай пómoчы от себе́* [40, с. 106].

*... Нэ сама́ подува́ю, сам Господь подува́е,  
Прэчы́стая Божá Маты пómoч дава́е* [40, с. 108].

*...Нехай Бог дає поміч [40, с. 192].*

З погляду семантики це так звані легімітаційні формули, які у своїй основі мають тему «божественного узаконення»<sup>1</sup>.

Використання таких словесних конструкцій, на думку Н. Рудика, мало «посилити магічну дію на людину – ймовірно, у відведенні від людини, яка промовляє замовляння, можливих поганих наслідків його взаємодії з вищими силами» [157, с. 67].

В замовляльних текстах непросто відстежити присутність медіальних формул. Н. Рошияну зауважив, що через розкиданість таких формул по тексту, проблематичність визначення їхньої функціональної спрямованості, відсутність системи класифікації, науковці не приділяють їм належної уваги [157, с. 88–89]. Незважаючи на це, їх наявність у деяких зразках очевидна:

*– Пристрит сніданковий,*

*Пристрит обідній,*

*Пристрит вечірній,*

*Пристрит полунощний,*

*Пристрит вітряний,*

*Пристрит віхровий,*

*Пристрит степовий,*

*Пристрит межовий,*

*Пристрит чоловічий,*

*Пристрит жіночий,*

*Пристрит парубочий,*

*Пристрит дівочий,*

*Пристрит ломучий,*

---

<sup>1</sup> Термін – легімітаційна формула (divinelegitimation) ввів Г. Канінгем [Cunningham 1997; 2] за аналогією з «типом узаконення», який виділив А. Фалькенштейн для шумерських заклинань [Falkenstein 1931; 20]. У шумерських заклинаннях, які відповідають цьому типу, жрець легітимізує себе як представник богів (див. [Falkenstein 1931; 20–35]). Під «божественним узаконенням» Г. Канінгем має на увазі твердження, що заклинання належить богам, а не людині // Рудик Н. Г. О месопотамской заклинательной традиции // Заговорный текст. Генезис и структура. Москва, 2005. С. 67.

*Пристрит колючий,  
Морозом обкидав,  
В гарячку обсипав,  
Я тебе вимовляю,  
Я тебе викликаю,  
З семи десяти жил.  
Я тебе вимовляю,  
Я тебе висилаю  
На чорне море.  
На чорному морі  
Чорний чоловік сидить,  
Чорний вогонь горить.  
Чорна виделка, чорна тарілка,  
Чорний ніж, чорна печінка,  
Туди я тебе висилаю,  
Щоб ти там колов,  
Щоб ти там ламав,  
Щоб ти там шмигав,  
Червону кров хлебтав,  
Жовту кость ламав,  
Біле тіло труждав.  
Я тебе висилаю,  
Де ясне сонце не сходе,  
Де курячий слух не заносе,  
Там скоренися,  
Там звеселися,  
Од мене одчепися.  
Тьху! Згинь, пропади!  
Де взявся – туди йди! [29, с. 48–49].*

Є приклади того, що самі замовляння часто постають як медіальні формули в інших фольклорних жанрах. Так, Н. Рошияну в межах казки виводив підвид медіальних формул, називаючи їх магічними [157, с. 118–119]. Часто це окремі тексти замовлянь або невеличкі примовки типу «*Ловись, рибко, велика й мала!*» з казки про Вовка і Лисичку.

## 2. Формули як опорні точки.

Є. Кузьміна зазначала, що «у своїй структурі типові місця обов'язково мають набір опорних чи ключових слів, за якими їх можна розпізнати. Ці слова, зв'язані у стійкі словосполучення, згодом набували образності, являючи собою епічні формули, які функціонують у структурі епосу як у складі типових місць, так і самостійно. Загальні місця тісно пов'язані з поворотом сюжету і наче маркують собою важливі в сюжетному плані епізоди героїчного оповідання» [103, с. 5].

3. У своєму дослідженні структури фольклорного твору В. Кінцанс писав про «здатність своєрідно стискувати широкі семантичні поля відтворення певних текстів з допомогою економно містких, повторювальних формул, інваріантних елементів» [93, с. 68]. Таку функцію можна простежити на прикладі формул, які інколи трапляються в текстах замовлянь незалежно від контексту, але несуть у собі певне семантичне навантаження. Однією з таких формул є формула «уроки (уроки) на сороки».

## 4. Сприяють утворенню поетичних фігур і фольклорних явищ.

Як бачимо питання формульності текстів замовляльно-заклинальної поезії охоплює низку завдань, які варто дослідити. Зрозуміло, що пріоритетною має бути не лише мова про розробку принципів виокремлення таких формул та їх типізацію, а й проблему формульності фольклорного тексту загалом, зокрема дослідження того, як формули формують поетику замовлянь – образність та поетичний синтаксис. Цікавим є питання про те, чи зазнають змін формули в контексті побутування, як це виявляється і що зумовлює такі зміни.

### **3.2. Функціонально-семантичні особливості формул у замовляльно-заклинальних текстах**

Фольклорна традиція українців, як і інших народів, зберігає в собі великий пласт елементів архаїчної культури. Залишки давніх уявлень, пережитки минувшини, які вкорінилися у свідомості і повсякденному житті, все ще впливають на сучасний стан та розвиток культури. Саме це і є основною умовою, яка визначає актуальність наукової діяльності і визначення основної задачі пошуку генези ритуальних явищ, семантики архаїчних образів, символіки знакової системи фольклору. Таке завдання має й певні труднощі, зумовлені передусім синкретизмом первісного світосприйняття, який найвиразніше виявляється у процесі характеристики образної системи багатьох фольклорних жанрів. Найбільше ускладнює дослідження те, що ми маємо справу не лише з виявом світогляду певної епохи, а й нагромадженням різних пластів історії культури. Виходячи з цього, «основним науковим завданням є встановлення послідовності ступенів: необхідно розділити цю різноманітну і багатозначну масу на окремі пласти» [158, с. 4].

#### **3.2.1. Образність у формулі: проблема реконструкції значення.**

Сучасна фольклористика під фольклорним образом переважно розуміє дійову особу фольклорних творів, елемент чи частину художнього цілого, яка володіє самостійним значенням [54, с. 267]. На відміну від літературних образів, народнопоетичний образ є специфічною категорією, яка тісно пов'язана з особливостями фольклору як мистецтва слова: усність, діалектична взаємодія колективного та індивідуального, варіативність, синкретизм, традиційність та ін. [127, с. 34].

На особливості фольклорних образів звертали увагу дослідники минулого, зокрема М. Костомарова («Об историческом значении русской народной поэзии»), О. Потебня («Из лекций по теории словесности», «О некоторых символах в славянской народной поэзии»), М. Грушевський («Історія української літератури»). Саме теоретичні напрацювання

М. Грушевського стали теоретичним підґрунтям для виокремлення певних груп образів у працях Я. Гарасима:

- Символічно-міфологічні образи.
- Орнаментальні («позолочені», «посріблені») образи.
- Гіперболічно-фантастичні образи, казкові або такі, що стоять на межі фантастики.
- Малюнки, вільні від гіперболічного перевантаження, деталі яких узяті з навколишньої природи.

Незважаючи на те, що науковці часто звертаються до характеристики фольклорних образів, мало хто наважується їх класифікувати. Це питання докладно розглянув Я. Гарасим у монографії «Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору» [68, с. 281].

За висновком науковця, можна виділити три основні види образів:

- 1) Міфологічні образи.
- 2) Образи-символи.
- 3) Поетичні образи (образи, які формуються за допомогою поетичних засобів)<sup>2</sup>.

Проблему образності дещо по-іншому висвітлював І. Денисюк, котрий розглядав образ як засіб, який формує і впливає на фольклорний стиль. За його спостереженнями, треба вести мову про такі типи образності:

- 1) постійні епітети, порівняння, метафори, усталені засоби поетичного синтаксису – так звані *loci communes* (загальні місця);
- 2) рідкісні гіперметафоричні утворення, що їх можна назвати *loci raritates*;
- 3) слова і словосполучення, які виконують роль символів [83, с. 28].

Такий підхід дає змогу більш широко й різнобічно схарактеризувати поетичні особливості як фольклорного стилю, так і окремих народнопоетичних жанрів. Послугуючись такою класифікацією, дослідник не затискається у

---

<sup>2</sup>Гарасим Я.І. вживає поняття поетичного образу при описі механізму його творення у книзі Гарасим Я. Національна самобутність українського фольклору. Львів: НВФ «Українські технології», 2010. С. 287.



вузьких термінологічних межах, а має змогу висвітлити певне явище «дрібними інструментами», які допомагають проаналізувати образність, котра, своєю чергою, розкриває весь інструментарій фольклорного стилю.

Безперечно, міфологічні образи є і в замовляннях. Віктор Давидюк вважає, що не варто характеризувати окремі міфологічні образи у замовляннях, адже самі замовляння є рудиментами міфів. За його висновком, розглядаючи комплексно обряди і словесні тексти, можна віднайти не лише реінкарнальний, а й антропеїчний та дистанціальний, імітативно-імперативний міфи [79, с. 233–259].

На думку вченого, «у замовляннях потреба в реінкарнації диктується не віком, а утилітарною необхідністю, але і тут збережені атрибути ініціального переродження. Це може служити підтвердженням того, що реінкарнальний міф сформувався на ритуальній основі ініціального.

У реінкарнальних замовляннях відсутній мотив смерті, а уособленням попередження може виступати звичайний обмін.

У цих замовляннях не присутні космогонічні уявлення, числова символіка, не тільки ознаки кольору, а й поділ на світло й темряву [...]. Та й загальна кількість замовлянь із реінкарнальним змістом дуже обмежена» [79, с. 238]. Ця особливість у комплексі з іншими ознаками, за словами фольклориста, може свідчити про давнє походження міфів цього типу [79, с. 238].

На думку В. Давидюка, інший тип замовлянь приховує в собі основну функцію антропеїчного міфу – відлякування, яке в замовляннях простежується у відлякуванні або відсиланні персоніфікованої хвороби в інший світ [79, с. 238–244].

Зміна характеру персоніфікації недуг – «до них звертаються як до цілком реальних суб'єктів, чого не спостерігається ні в реінкарнальних, ні в антропеїчних міфах. Образи хвороби постають як повністю антропоморфні і навіть виступають суб'єктами діалогу з людьми» [79, с. 244–245]. На думку дослідника, це «переконливий доказ того, що в пору виникнення

дистанціальних міфів існувало уявлення про антропоморфних істот, які приносять хворобу» [79, с. 244–245].

За спостереженнями В. Давидюка, найчисельнішу групу «становлять замовляння, у змісті яких є елементи заклинань-наказів. За формою вони, на перший погляд, близькі до дистанційних, де також наявні ознаки імперативізму, але за змістом дуже відрізняються. Коли в попередній функціональній групі йшлося про відсилання недуги подалі від людей, за межі соціуму, то головним завданням цих міфічних утворень було вплинути на дотримання загального порядку. Типологічно цей мотив однорідний з мотивом упорядкування хаосу в чарівних казках. Однак там постать суб'єкта присутня в самому змісті, а тут у його ролі виступає виконавець замовляння. Тобто, казка з цим мотивом може сприйматися як переказ ситуації, яка в замовлянні розігрується наяву» [79, с. 246]. Оскільки додержання загального порядку, який порушує хвороба, є основним завданням імітативно-імперативних міфів, тому весь зміст цих міфічних утворень спрямований на відступ хвороби через «імітацію нею усталеної стабільності [...]. Головна його (тобто міфу) мета – обдурити, усовістити персоніфікацію хвороби і цим змусити її відступити. При цьому підкреслити свою рішучість у її видворенні формою імператива. За змістом такий міф можна визначити як імітативно-імперативний» [79, с. 246–247].

Спираючись на концепцію міфологічної школи, Ольги Соляр стверджує, що космогонічний міф впливає на структуру і зміст замовлянь: «ритуали заговорювання, що застосовуються у народній медицині та календарному обрядовому циклі, аналізуватимемо під кутом впливу космогонічного міфу на формування змісту та структури українських замовлянь як творів народної словесності» [160, с. 83]. Зазначу, що використання методології цієї школи дало можливість дослідниці описати низку міфологічних образів, які характеризують трирівневу структуру світу [160, с. 87–117].

Міфологічні образи, які часто зустрічаються у фольклорних творах і, за твердженням О. Фрейденберг, є основою для первісного мислення [181, с. 20], мають такі характеристики, як «без'якісність уявлень, так званий

полісемантизм, тобто смислове ототожнення образів. Це явище можна пояснити злитістю суб'єкта та об'єкта, світу, який пізнавали, і людини, яка пізнавала цей світ. Конкретне мислення, яке викликало міфологічне сприйняття світу, було таким, що людина могла уявляти собі предмети і явища лише в їх одиничності без узагальнення, і в зовнішній, фізичній наявності, без проникнення в їх якість. Ми і називаємо такі міфологічні уявлення “образами” з огляду на їхню конкретність (предметність) <...>. В колишньому міфологічному мисленні “властивості” предмета мислилися живою істотою, двійником цього предмета (промовляючи словами О. Потебні, ознака мислилася разом зі субстанцією)» [182, с. 182].

Зрозуміло, що «з виникненням художнього мислення починається нове конструювання світу. І старий образ – це образ міфологічний, конкретний, з одномірним одиничним часом, зі статичним простором, нерухомий, без'якісний і результативний, тобто “готовий” без причин і без становлення. Ось цей образ починає отримувати ще й друге значення “інше”: він, такий самий, з'являється у вигляді чогось іншого, з чим він і зливається і від якого, по суті, відрізняється. “Інше” трактування образу – інакомовність образу – носить понятійний характер: конкретність отримує абстрактні риси, одиничність – риси багатократності, без'якісність забарвлюється в різко окреслені, спершу монолітні якості; простір розширюється, вводиться момент руху від причини до її результату. Кожен міфологічний образ дістає ще один, “інший” смисл себе самого, своєї особистої семантики» [182, с. 189].

З набуттям «інакомовності» первинні міфологічні образи отримують нову здатність, яка виявляється не лише у формуванні інакомовності, а як її результат – здатність міфологізувати образи. Саме механізм перетворення образу на новому рівні – на рівні полісемантичності, дав підстави В. Петрову вести мову про міфологізацію образів. Дослідник зазначив, що в деяких замовляннях сформувався словесний образ «птаха, який клює», птаха, який викльовує уроки, наговори і, який несе їх за собою за синє море. В замовлянні від запалення легень (рос. усовья), яке навів Л. Майков, фігурують такі ж птахи:

«Есть море золото, на золотое море золото древо, на золотое древо золоты птицы, носы железны и ногти железны дерут, волочат от раба божья (имярека) на мха, на болота» [137, с. 103].

Спостереження над групою таких замовлянь дали змогу В. Петрову твердити, що ці «замовляння показують, як поступово простий і буденно-побутовий нескладний образ “птахів, які викльовують”, який одночасно є образом птахів, які відносять хворобу, врешті-решт розростається до фантастичного образу “грифа”» [137, с. 103], зазнаючи міфологізації.

Процес «інакомовності» не стоїть на місці і разом із міфологізацією образів відбувається конструювання символічної реальності. Ось що писав з цього приводу О. Лосєв: «На перший погляд може здатися, що будь-який символ обов’язково міфічний, тому що міфологічний символ якраз найпростіше відрізнявся б від звичайного поетичного образу. Однак питання набагато складніше. Річ тут не в наявності предметної дійсності, на яку вказує символ і поетичний образ, цей зміст може бути будь-яким, – і реалістичним, і фантастичним, – а у співвідношенні ідейної образності речей із самими речами. Якщо ідейна образність речей є їх поетичним відображенням, перед нами реалістичний образ або тип. Якщо цю ідейну образність розглядають саму собою як самодостатню дійсність, – перед нами метафора. Якщо вона тільки лише принцип породження певної дійсності, не даної прямо і безпосередньо, але лише такої, що виводиться й утворює велику смислову перспективу, – перед нами символ. Якщо ж, врешті, ця ідейна образність субстанційно втілена в самих речах і від них невід’ємна, – перед нами міф» [113, с. 168]. Довгі роздуми й обґрунтування дали авторів підстави для висновків про те, що «усякий міф є символом, але не всякий символ є міфом» [113, с. 174–175].

Отже, є підстави стверджувати, що деякі міфологічні образи за певних умов можна трактувати як образи-символи.

У науковій літературі типи символів виділяють за різними ознаками: походженням (наприклад, міфопоетичні, індивідуально-авторські), сферою функціонування (до прикладу в певному ідіостилі) тощо. У той же час, як

виявилось, розроблені класифікації враховують не всі типологічні ознаки символу. Зокрема поза увагою залишилась така особливість поетичної символіки, як можливість синонімічного варіювання компонентів змістової структури символу, яка визначає особливості зв'язку символу з контекстом [122, с. 108].

Така синонімія, її вираження спричиняють проблему розмежування фольклорної образності. В цьому випадку треба враховувати контекст (не лише текстовий, а й обрядовий та предметний), адже той же образ в різних ситуаціях матиме різне навантаження: поетичне, міфологічне, символічне.

Особливості цієї контекстної обумовленості та взаємодії символічних кодів традиції добре простежив Нікіта Толстой у розвідці «Из “грамматики” славянских обрядов». Так, пишучи про обрядовий текст (обряд), який реалізується як певна послідовність символів, виражена за допомогою обрядового синтаксису, вчений зазначив, що «обрядовий символ може виражатися в трьох основних образах (подобах): реальному (предметному), акціональному (діючому), вербальному (мовному).

Ці коди чи “мови” в повсякденному узусі, спілкуванні одночасно не використовували і не використовують (лише у виняткових та фрагментарних випадках), їх перекодовують один в іншого, “взаємопереводять“, бо в людській комунікації практично використовується лише один код, а не всі одразу» [170, с. 57–58].

Особливістю обрядової «мови», на відміну від звичайної, і є ця одночасна різнокодовість, зумовлена загальною тенденцією до максимальної синонімії, до повтору одного й того ж смислу, одного й того ж змісту різними можливими способами [170, с. 58]. На думку дослідника, окреслена особливість породжує таке явище, як синонімічні символи, які в «обряді не можуть бути або рідко бувають абсолютними. Більше того, символічні синоніми на мовному рівні, як правило, зовсім такими не є» [170, с. 58]. Яскравим прикладом цього є апокрифічні списки імен Христа і Богородиці або назви нареченого і нареченої в поліській пісенній традиції за збірником М. В. Довнара-Запольського [170,

с. 58]. Найголовніше в розвідці Н. Толстого – це пояснення символів, які зафіксовано при обряді биття освяченою вербою, або баською на Вербну Неділю. Такі тексти «говорять про ритуальність биття (не я б'ю – верба б'є), той, хто б'є, тут актор, б'є не він, а вербна сила. В ньому ж означений час – найбільш сакральний (“Великдень”), а час проведення обряду – за тиждень до нього (в останню неділю посту). Нарешті, текст містить заклинання плодючістю = багатством (“як земля”) і чистотою, здоров'ям (“як вода”). А сам символ плодючості виражений у самій вербі (гілочці)» [170, с. 65–66].

**3.2.2. Формула «уроки на сороки» як елемент фольклорного твору: від міфологічного образу до поетичної формули.** Дослідник, який займається вивченням семантики образів, часто стикається з проблемами їхнього функціонування в усній народній традиції та побудови зв'язків між ними. Це зумовлено тим, що фольклорний текст нерідко ховає у собі настільки незвичні смисли, що для їхньої інтрепретації потрібен аналіз широкого спектру фольклорного та етнографічного матеріалу, який розкриває перед дослідником нове розуміння образності, механізмів її творення та взаємодії, а інколи й навпаки. Відтак, лише поглиблений аналіз різномірних елементів народної культури доводить їхню пов'язаність у просторі та часі.

Як приклад можна назвати замовляльну формулу «уроки на сороки», яка зацікавлює своєю текстовою зумовленістю.

*«За першим разом, за Божим приказом прийшла  
перехрестила, Господа Бога спросила, і всіх святих: допоможіте  
мені знати уроки: женські, дівоцьке, парубоцькі, мужескія. Уроки  
на сороки. Місяць молоденький, рожки золотенькі...» І тоже  
три рази тре сплювати» [7].*

*За пэрышым разом,  
За Божым розказом  
Ишла Божя Маты*

Иванку врокы шыптаты.  
 Идйтэ, врокы, на сорокы,  
 Чы вы жоноцкы,  
 Чы вы дывоцкы,  
 Чы вы паробоцкы,  
 Жоноцкы — пуд чыпэц,  
 Дывоцкы — пуд вынэц,  
 Паробоцкы — пуд кузырэц,  
 Выхряны, водяны, зымляны,  
 Подуманы, погаданы,  
 Там вам гуляты,  
 Пасынкив ны пускаты,  
 А нашему Иванку спаты  
 и прыбуваты [40. с. 139].

Дослідження семантики цієї формули спонукало звернути увагу на один із популярних жіночих образів, який має безпосередній зв'язок із замовляльною традицією – на образ відьми.

У фольклорі зустрічаємо численні описи відьми. Не деталізуючи їх, зазначу, що більшість її характерних зовнішніх ознак і рис характеру можна відстежити в коротких текстах народних вірувань та переказів, на чому наголошують дослідники поліської демонології: «Майже відсутнє в поліських повір'ях повідомлення про зовнішні особливості цього персонажа. Найчастіше трапляються свідчення про те, що, коли відьма виходить уночі з дому шкодити людям, вона виглядає як простоволоса жінка в білому (або повністю гола). З-поміж інших зовнішніх ознак інколи відзначають, що в неї на переносиці зрослі брови; ледь помітні вусики над верхньою губою; від звичайних жінок вона відрізняється похмурим поглядом, або те, що вона ніколи не дивиться людям прямо в очі. Поодинокі записи вказують, що відьму можна розпізнати за наявністю маленького хвостика або захованих під хустиною ріжків» [30, с. 37].

«Ось як описує, зі слів селянки, зовнішність відьми вчитель початкового училища в сл. Кабаньей П. Мурасов: старша жінка, найчастіше стара баба, висока, тоненька, худа, кістлява, трішки згорблена, розтріпані або з вибитим з-під хустки волоссям, великі, зі сердитим виразом очі, жовті або сірі, косий з-під насуплених брів погляд, завжди вбік, і ніколи іншій людині в очі; в очах «хлопчики» головою донизу (сл. Араповка); рот широкий, губи тоненькі, підборіддя виступає вперед, руки довгі. Такий портрет старої відьми, намальований селянкою» [98, с. 438]. В. Галайчук зазначав, що «ще одна риса образу – це загальноукраїнська віра у здатність відьом до перевертництва. Найчастіше їм притаманні подоби жаби, kota, собаки, свині, теляти, змії, сороки, колеса від воза, копички сіна, полотнинки, праника, яким збивають білизну, клубка ниток тощо» [67, с. 204].

Цікаву інформацію для характеристики образу відьми містить вірування про її перетворення у сороку. Зазначу, що такі вірування побутують майже у всіх слов'ян. Так, Олександр Гура зазначав: «Відьми часто перетворюються в сорок. Повір'я про це зустрічається у східних слов'ян, у поляків і лужан (Кл.ЖАСС: 90, Чулк.ФРС: 79, Kolb.DW53: 406)» [77, с. 556]. Далі дослідник написав: «В Тульській і Чернігівській губерніях вірять, що відьми прилітають сороками у двір до сусідів і видоюють молоко у корів» [77, с. 556–557].

В. Іванов зафіксував інформацію про те, що, коли якась жінка захоче навчитися відьомству, то іде до відомої природної відьми, знявши з себе перед цим хрест; та маже її осиковою корою під руками і змушує перевернутися через шнури, які в неї протягнуті через усю хату. Відразу вона перетворюється у сороку і далі разом з господинею-наставницею вони летять у Київ на Лису гору для пізнання усіх таємниць відьомства [89, с. 445].

Сороку у народі вважають нечистим птахом. Згідно із сербською легендою, яку навів О. Потебня, сорока виникла зі слини диявола: «Коли дияволи, – каже сербська казка, – відпали від Бога і бігли по землі, то забрали з собою і сонце. Диявольський цар набив його на спис і носив на плечі. Зглянувшись на благання землі, Бог послав Архангела, щоб якимось здобути



сонце. Для цього Архангел подружився з диявольським царем. Одного разу вони разом купалися в морі. “Давай подивимося, – каже Архангел, – хто глибше пірне!”. Пірнув і виніс в зубах морський пісок. Треба було пірнути дияволу, а страшно, щоб тим часом Архангел не забрав сонце. Ось він плюнув, і зі слюни (слюна = мова, слово) стала сорока (“птаха зловісниця”, птаха, що говорить, *вештица*), яку він попросив стерегти сонце. Коли він пірнув, архангел покрив море льодом у 9 аршинів, схопив сонце і побіг. Сорока здійняла крик, диявол почув, пробив лід і навздогін. Він наздогнав архангела, коли той однією ногою стояв вже на небі, і встиг лише вирвати нігтями з підшви другої ноги великий кусень м’яса. Щоб догодити скаліченому архангелу Бог зробив у всіх людей на підшві виїмку (Карацїћ, 1841–1865, II, 84)» [146, с. 273–274].

Зв’язок відьми і сороки простежується й через іншу демонічну істоту – сербську вештицу, однак не зрозуміло, чи це також птах. У відповідній статті в енциклопедії «Славянские древности» читаємо: «у півд[енних] слов’ян міфологічний персонаж, який увібрав у себе властивості реальної жінки і демона. У порівнянні із західно- і східнослов’янською відьмою В[ештица] більшою мірою виявляє свою демонічну природу, зближуючись з такими міфологічними персонажами, як мара, стрига, віла, вампір та ін.» [59, с. 367].

Сербський дослідник, І. Попович писав: «У нашій літературній мові слово *вештица* поряд зі своїм звичним значенням має і значення *метелик*, *нічний метелик*, який летить на світло. Це значення у Словнику Вука окремо не подано; але його можна знайти у словнику Рістича і Кангрге, а також воно фігурує й у письменників з різних країв: у М. Дж. Мілічевича: *вештица* “нічний метелик” (переклад: Еміло дев’ятнадцятого століття від Ескіроса, 1872, ст. 37), *вештица*, так само у Д. Шимуновича (З Крки і з Цетіни, СКЗ 221, ст. 109) і І. Горана-Ковачича (Дні гніву, Загреб 1936, 159). Також і біолог Й. Панчич вживає це слово як термін (Природничі науки, I Зоологія, Белград 1872, 261).

У діалектах, і на сході, і на заході, знаходимо підтвердження цього значення слова *відьма* (*вештица*): біля Нішу (Т. Цветанович у побудові САН), в Сремі (Шкарїч, СЕЗБ LIV, 136); *вештица* “нічний метелик” у Верхній Далмації

(С. Сімич, побудова САН), а також *višćica, viška*, означає те саме в ікавському діалекті в Істрі (згідно з моїми нотатками), *veščica* у чакавському діалекті (Неманич, *Šakavisch / kroatische Studien* II, 36); у Врані *вештица* означає «якийсь великий чорний метелик» (за Т. Дімітрієвичем у побудові САН).

Як значення *вештица* – «жінка, яка має в собі якийсь диявольський дух», (Вук) перейшло у значення *нічного метелика*, пояснити не складно. Ще у Вука знаходимо пояснення у нашому фольклорі. «Відьмою називають жінку, веде Вук, яка (за народними повір'ями) має в собі якийсь диявольський дух, який виходить з неї уві сні, летить по хатах і поїдає людей...» І далі: «Коли увечері бачиш якогось метелика, що літає по хаті, найчастіше думається тобі, що це відьма, якщо можеш, спіймай його і трохи підпали над свічкою чи вогнем...». Таке ж значення нам підтверджує і Л. Зоре з Дубровника: *У народі кажуть, що відьми перетворюються на метеликів*, написав він у своїй книзі «Про риболовлю у дубровницькому середовищі» (Загреб 1869, 25)» [198, с. 344–345].

«У чеській мові – в діалектах – *věštice* означає *птаху зозулю* (Ott. Slovn.), а в російських народних діалектах *вещица, вещунья* – *ворону і сороку і загалом “зловісну птаху”, вещун ворон* (Даль). Це звичайно схоже на те, що це слово означає у нас й у словенців: у всіх випадках ідеться про *літаючу тварину*, все ж поза Балканами розвиток значення відійшов переважно в іншому напрямі, хоча польське *wieszczusa* вказує на те, що і на заході (і півночі) все ж у минулому було розвинене значення “метелик”. Врешті і наше слово *вештица*, крім значення “метелик”, може мати і значення “нічна пташка” (Ристич-Кангрґу)» [198, с. 346].

Словенський дослідник Л. Раденкович писав: «Серед сотні наведених назв на означення відьми серед балканських слов'ян особливе значення мають чотири, які ділять балканський культурний простір на чотири зони: центральну (здебільшого у сербів, частково у хорватів, болгар і македонців) переважно тут поширена назва *вештица*, яка відома і в інших південно-східних слов'янських мовах; у південно-східній частині Балкан (Македонія і Болгарія) поширена, запозичена від греків назва *мађосница*; у північно-західних краях (Словенія,

Хорватія і хорвати в Угорщині) поширена назва *цоприница*, яка має німецьке походження; на узбережжі Хорватії та в Чорногорії вживається назва романського походження – *штрига*» [198, с. 385].

Доповнення цієї характеристики знаходимо у праці А. Плотнікової «Этнолингвистическая география Южной Славии»: «Серед південнослов'янських назв, які означають відьму, перш за все виділяються терміни, пов'язані з надприродними властивостями людини (від слов. *věšť*) або чаклунство (від гр. *μαγία*; нім. *Zaubern* "чаклувати") [...] назви пов'язані з *věšť*, відомі на всій території південнослов'янських діалектів, переважно як серб., хорв. *вештица*, болг. *вещица*; на заході південнослов'янського континууму відзначається модифікація типу словен. *věščā* (Толмин [Kelemina 1997: 86]), хорв. *věščā* (Катавський край [Jardas 1957: 102]), ср. босн.-мусульман. аналог *вишћа* (Сараєво [Лилек 1894:669]) на сході можливі також діалектні назви як макед. *вештерица* (Скопска Црна Гора [Петровић 1907: 503]), Скопска Котлина [Филиповић 1939: 520]), *вештерка* (с. Слєпче около Крушева [Борђевић 1953: 5]), *вештерка* (БМ: 59). Отже, слов'янська назва відьми від *věšť* певною мірою відома всім південним слов'янам, і, очевидно, є давнім культурним терміном...» [142, с. 221–222].

За даними авторів відповідної статті в етнолінгвістичному словнику «Славянские древности», «за межами Балкан поодинокі свідчення про вештицю зустрічаються у моравсько-словацькій та карпатській традиціях, де "вещицею" називали нічного метелика, міфічну істоту або відьму, яка лікувала хвороби, допомагала повернути вкрадені речі, на прохання дівчат приворожувала до них наречених і т. ін. В районах Уралу і південного Сибіру "вещицею" називали нечисту силу, відьму, яка літала у вигляді сороки і шкодила вагітним і дітям» [59, с. 368]. Цей факт підтверджує і Л. Виноградова, цитуючи В. Зіновєва: «в повір'ях російського населення східного Сибіру терміном *вещейка* або *вещица* називали відьом, які у вигляді сорок проникали ночами у будинки і виймали з утробы вагітних жінок дитину, з'їдаючи її. При цьому в більшості сибірських биличок з цим мотивом шкідливою вещьцею виступає

свекруха вагітної невістки, тобто мати шкодить своєму сину, залишаючи його без спадкоємців» [62, с. 198–199].

Як бачимо, усе це дає підстави вести мову про певне семантичне поле, яке об'єднує образ відьми з вештицею через доміную здатність до перетворення (в цьому випадку у сороку) і зв'язок її з нічним метеликом («у слов'янській традиції досі є ареальні уявлення про метелика, часто “нічного”, як знаючої (:věd-) і злої душі, яка може покидати тіло відьми (і/чи персонажів близьких класів), тобто відлітати і шкодити людині; метелик також вважається однією з метаморфоз відьми») [94, с. 118], а також поодинокі свідчення про те, що відьма також перетворюється на сороку.

Така семантична спорідненість визначає й іншу особливість – зв'язок з дітьми. За спостереженнями Т. Агапкіної, яка вважає, що «найпомітніше місце в слов'янській календарній міфології займає, звичайно ж, відьма, а також ряд персонажів, які близькі до відьми, або є її варіантами (вештиця, чарівниця, босорка, стрига, магьосниця та ін.)» [48, с. 380], «на масляницю актуалізуються інші, специфічні південнослов'янські, функції вештиці, перш за все те, що зближує відьму з вампіром. Об'єктом посягання вештиці стає людина і особливо маленькі діти: серби вважали, що вештиця поїдає немовлят і людські серця...» [48, с. 382].

Дослідники писали, що були різні способи уникнути впливу вештиці, один із яких передбачав її задобрення: «В Бачке (Воєводина) вештиць не лише задобрювали і “прикормлювали”, кидаючи їм голову від зарізаної напередодні курки, а також гойдали дітей на гойдалках...» [48, с. 384]. У контексті цього розгляду вкажемо й на розвідку В. Коршункова «Обрядовые основы некоторых текстов восточнославянского детского фольклора» [101, с. 143–146], котрий небезпідставно вважав, що для реконструкції східнослов'янських календарних обрядів варто проаналізувати деякі тексти дитячого фольклору.

Розглянемо зміст та особливості дитячої забавлянки «Сорока», головний персонаж якої варить діткам кашку. Ще й сьогодні цю забавлянку можна часто почути при грі з маленькими дітьми.

Сорока-ворона  
 Дітям кашку варила,  
 На припічку сиділа,  
 Діткам кашку варила.  
 Цьому дала, цьому дала,  
 Цьому дала, цьому чик.  
 Шу-шу-шу-шу-шу  
 На бабину грушу.

*Р-2).*: От я таке пам'ятаю, бо малим гралися баба з дідом і таке говорили. Отако сорока-ворона, бо діти не знають, що то таке та й діткам кашку варила не, на припічку сиділа діткам кашку варила і все тако пальці. Нащо? Цьому дала, цьому дала, цьому чик головку зняла. Примовки дитячі [24].

Сорока-ворона на припічку сиділа	– пальчиком водиш по долоні.
Діткам кашку варила	– загинаєш пальчик
Тому дала,	– другий пальчик
Тому дала,	– третій
Тому дала,	– а грубий палець береш так ніби
А тому головку відірвала!	– Махаєш руками дитячими і кажеш:

*Кра-кра-кра-кра-кра! Полетіла, куда хтіла! [27]*

Сорока-ворона  
 Дітям кашу варила,  
 На порозі студила.  
 «Ідіть, діти, по тріски,  
 Дам вам каші по трішки».  
 Тому дала, бо маленький,  
 Тому дала, бо гарненький,  
 Тому дала, бо прудкий,

*Тому дала, бо швидкий.  
А тому, малому, вредному  
Голову відірвала!  
Гай-гай, полетіла у гай,  
Сіла на дубочку,  
Вишиває Іринці сорочку [25].*

Хоча автор у статті робить акцент на наявності в цій забавлянці замовляльних формул, які описують «інший світ», або формул відсилання хвороби, нас найбільше цікавить кашка, яку варила Сорока. Автор статті вважає, що «в сороці бачили зловісну відьму. Це чарівниця-перевертень, вона може – наприклад, перетворюватися в повивальну бабку – виймати плід у вагітних жінок і поїдати його, сидячи на припічку. Повитуху загалом уподібнювали з сорокою, а сороку – з повитухою» [100]. Вважаючи цю забавлянку обрядовим закликком весни, В. Коршунков більш детально розглянув іншу потішку «Ладусі», яка несе таке ж обрядове навантаження: «за припущенням В. Головіна, на текст “Ладусь” також могли повпливати деякі реалії обряду “бабина каша” – свята повивальних бабок і рожаниць» [101, с. 149].

«Коли приходили на одвідки, усе принесене віддавали породіллі та бабі-повитусі; на родинях же влаштовували гостину з обов’язковою стравою – кашею. Першою їла кашу породілля, потім баба-повитуха, а далі й усі присутні, немовби демонструючи прилучення до спільних жіночих справ. Останнє особливо яскраво виявилось у звичаї першого годування новонародженого тією з присутніх жінок, котра мала своє немовля. Цей звичай сягає давніх часів матріархату, коли жінки по лінії матері становили ядро однієї общини» [150, с. 168].

Функцію каші в родильній обрядовості докладно схарактеризувала Олена Боряк у монографії «Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним» [56]. Дослідниця зазначила, що «чи не головною стравою, якою зазвичай повитуха частувала присутніх на родинях/хрестинах,

була каша. Її приготування для споживання на післяпологових трапезах було стійкою поліською традицією, а отже спостерігалось на Волинському, Рівненському, Житомирському, Київському, Чернігівському та Сумському Поліссі». Очевидно, враховуючи досвід Н. Гаврилюк, дослідниця додала, що «подібний обряд мав місце також у білорусів, росіян, поляків, литовців, латишів» [56, с. 184]. Цю кашу готували повитухи для післяпологових відвідин, вона переважно фігурувала на хрестинах або і на родинях, і на хрестинах: «Найпростіший варіант дій з кашею припадає на родини: повитуха (а з часом уже так звана “назначена баба”, яка лише виконувала обрядові функції справжньої повитухи) приносила на родини (або, додатково, – на спеціальний обід під назвою “каша”) свою кашу, виставляла її на стіл і сама роздавала/частувала нею всіх присутніх жінок.

На хрестини обрядове дійство з “бабиною кашею” відзначалося більшою складністю. До обов’язків повитухи входило зварити кашу у себе вдома, принести цей кулінарний дар до породіллі, під кінець гостини самій виставити кашу на стіл, підготувати горщик до розбиття – для цього вона накривала його хусткою, клала зверху хліб із сіллю (або млинець), яйця, калину або квітку – як народилася дівчинка, з часом цукерки, навіть книжку, або олівець – як, відповідно, – хлопець; встромляла в кашу руба ложку – “щоб швидше розбилася”; запропонувати розбити горщик із кашею тому, хто кине на спеціально поставлену тарілку (або велику дерев’яну ложку) більше дрібних грошей: “За кашу платить треба”. Зазвичай це був хресний тато дитини, натомість повитуха неодмінно власноручно виставляла кашу на стіл і розподіляла її серед присутніх» [56, с. 186].

Розбивання горщика, яке продовжувало цей обряд, на думку дослідників (О. Боряк, Є. Левкієвская), варто розглядати з погляду ритуально-магічної агресії поряд із такими діями, як закопування, спалення, шматування, з’їдання, проколювання тощо. У цьому випадку, биття горщика – це спосіб очищення, знешкодження небезпеки та захисту як дитини, так і всіх присутніх від потенційного зла [56, с.186].

Частування кашею всіх присутніх, зокрема і дітей, перегукується з ритуальним годуванням кашею дітей у забавлянці про Сороку, яка варить кашку для діток. Однак тут не все так просто. З тексту зрозуміло, що Сорока варить кашку для діток, але нема чіткої вказівки на те, кого вона нею пригощає. Фомулювання “тому дала, тому дала” досить нейтральне. Залишається відкритим питання, чому вона “тому не дала”. Зазвичай, це пояснюється через вказівку на лінощі. Як зауважив В. Коршунков, «цікаві особливості виконання деяких українських варіантів пісеньки-забавлянки “Сорока”. Під кінець виконання забавлянки дорослий, який грає з малечею, починає крутити мізинець. Мізинець у “Сороки” – це лінивий молодший брат, якого треба покарати. Покарання не на жарт: дорослий розповідає, що сорока лінивцю голову скрутила, і так крутить палець дитини, що та починає плакати (відомі і слова, якими дитя потім заспокоюють). «Такі дії наче суперечать самій суті забавлянки як гри. Зміст їх стає зрозумілим, коли допустити обрядове походження “Сороки”. Етнографи зауважували, що обрядові “пташки” часто робили з надвеликою головою (очевидно для того, щоб її легко було відламати). З головою гралися по-особливому, насаджували її на кіл, з’їдали окремо і в інший час або ж давали худобі» [101, с. 152].

Залишається незрозумілим, чому сорока голову відірвала лінивцю, а також чому обрядовим пташкам взагалі відривали голови? Якщо цю ситуацію розглядати з погляду основних ідейно-семантичних принципів, які побутують у фольклорі, то можна припустити, що тут реалізується ідея знешкодження чужого, чогось іншого, того, що може нести загрозу. Про те, що це дійсно хтось інший, свідчить опис бездіяльності «того», кому не дали каші, адже ж він «ні води не носив, ні дров не рубав, ні каші не варив».

Якщо брати до уваги семантику у широкому значенні і враховувати усі семантичні зв’язки між різними об’єктами, то можна припустити, що ця формула приховує не лише певну ідею, семантичний зміст, а й демонструє механізм збереження, розкриття і функціонування відповідної інформації. Богаторівнева «еволюція» і трансформація образу «відьми» знайшли своє



втілення у короткій формулі, яка реалізує ідею відсилання «звідки прийшов, туди і йди». Більше того, високий рівень поетичності цієї формули простежується у трансформації від міфологічних уявлень про відьму, бабуповитуху до сороки, зрештою, до римованої короткої словесної формули, вбираючи усі закони поетичного мислення, крокуючи до закону «економії думки».

Така формула містить ідею розпорошення вроків, ідею неможливості – тут використано принцип аналогії: вроки розлетяться, як тріскотіння сороки.

Формула «уроки на сороки» у фольклорних текстах сьогодні є суто поетичною, оскільки має ідеальну ритмічну форму.

**3.3.3. Локальна традиція та варіативність у поезиці замовляльно-заклинального жанру.** Починаючи з 2008 року, кафедра української фольклористики імені Філарета Колесси ЛНУ організувала низку експедицій на терени Західної Бойківщини. Матеріали експедицій зберігаються в архіві кафедри української фольклористики.

У час фольклористичного обстеження цього етнографічного регіону учасники п'яти останніх експедицій велику увагу приділяли замовляльно-заклинальній традиції. Завдяки роботі волонтерів та членів експедиції було простежено стан її збереження у 59 селах Турківського та Старосамбірського районів Львівської області, а також опитано близько 25 респондентів.

Замовляння найактивніше побутують у Турківському районі. Так, у селах Вовче, Жукотин, Лімна, Хащів, Лопушанка вдалося зафіксувати локальні особливості та жанрово-тематичне розмаїття замовляльних текстів.

Звернемо увагу на те, що респонденти переважно без застережень розповідали про замовляльну традицію, охоче відповідали на поставлені запитання. Наприклад, на запитання «як ви отримали певні знання?», ми почули такі відповіді:

*Збирач: Скажіть, пані Ганю, як ви навчилися цьому?*

*Інформант: Мене тітка моя, небіжка, навчила. Я в неї копала бульбу, получила уроки, ми на хуторі жили, каже: «Будеш бігати кудась, то я тебе навчу молитву»...*

*Збирач : То як ви кажете, що ви є хто? Ото останнє?*

*Інформант: Мизильник – остання роджена. Ну, в мене брат був, три місяці прожив і помер, на п'ятнадцять років старший від мене, мама раптом мене мала і всьо.*

*Збирач: Як називається?*

*Інформант: Мизильник.*

*Збирач : Скажіть, от ви знаєте, а як то передати комусь?*

*Інформант: Як би передати комусь, то я вже вам повіла і ви вже знаєте.*

*Збирач: Може, шось говорити?*

*Інформант: Я не знаю, то є справа ваша. Хіба я вже би вмирала, то так ся передає, а так то ше не передається [10].*

*Збирач: Ви можете передавати внучці чи ше комусь?*

*Інформант: Кому-небудь, я можу вам передати.*

*Збирач: А як то передавати?*

*Інформант: Як то передавати? Ну, я би передала вам [3].*

Таку лояльність можна пояснити тим, що респонденти переконані: щоб допомогло замовляння, потрібно виконати певні вимоги:

1. Майже всі опитані вказують на основну умову – піст. Оскільки випробування постом не всі витримують, то й не всі можуть допомогти людині.

*Інформант: Так шо, правда, я постила, я своїй невістці кажу, як буду вмирати, а ти перебери, я постила сім п'ятниць, тобі вже даю хіба три.*

*Збирач: То шоб перебрати уроки треба постити три?*

*Інформант: Три п'ятниці [3].*

*Збирач: А чому то треба постити?*

*Інформант: Піст дуже на всьо помагає відпущення. Так як Ісус Христос воздоровляв сліпих, калік во таких [5].*

*Треба п'ятниці постити, от Знесінньо треба в п'ятницю постити, перед Пасков, перед Різдом, коли найбільше свято – треба постити. І піст треба постити, і пилипове треба постити, п'ятниці [22].*

2. Найкраще допомагають замовляння так званого «мизильника – остання роджена».

3. Передається під час відчуття близької смерті.

4. Передається в часі Різдва.

*Збирач: А яка то молитва? Не скажете?*

*Інформант: Я би м ти повіла, але то не є Святий вечір [2].*

Матеріал, який був зафіксований у межах цієї території, засвідчує й тематичне розмаїття зразків замовляльно-заклинальної поезії. Лікувальні та оберегові тексти використовують переважно для лікування людини чи худоби.

Загалом переважають такі групи лікувальних замовлянь людині:

- від вроків;
- від рожі;
- від ячменю;
- від поганого (укусу змії).

Враховуючи переконання респондентів, що вроки можуть переходити і на людину, яка відмовляє, вдалося записати замовляння і «для себе» або «від себе». Найчастіше ми фіксували замовляння від вроків та від рожі, в окремих випадках навіть із детальним описом обряду.

Щодо скотарських замовлянь, то, за твердженням Настуні Савчин зі села Вовче, худобу лікують тими ж методами, що й людину: «Так само, як людині, хіба худобині кажеться чи Крása, чи Лиса» [3]. Інші респонденти засвідчили

метод підкурювання травами, які збирають на свято Купала. Однак у селах Турківського району трапляються згадки про заклинання від «кордюка»:

*Збирач 1: Шо таке кордюк?*

*Інформант: Шо слина точит.*

*Збирач 2: То в корови?*

*Інформант: В корови або в коня, шо слина тече, ну слюна йде, то називається кордюк.*

*Збирач 2: І як то лікували?*

*Інформант: Я не знаю. Тожє мали молитви, но я тото не знаю. Шо знаю, то вам повіла, а шо не знаю [10].*

Вдалося зафіксувати таке заклинання, проте сьогодні ним вже не користуються.

*Інформант: Кордюк, то я переписала. То в нас був тут во сусід, Савка Степан, нє, Савка Микола, а по батькові я не знаю.*

*Збирач 2: Він вже помер?*

*Інформант: Вже помер давним-давно. Потім син мені приніс його зошит, навіть не син, а внук, і я собі децю виписала, вот маєте від кордюка. «Ішла Божса Мати по водах, по бродах, зле заклінала, а добре заховала. Як я тебе, кордюк, заклінаю Божой Матері словами, не маєш вертіти, не маєш точити, можеш іти, вертіти в ліси, в дебрі, там будеш вертіти, там будеш точити, не маєш бути в сирім, не маєш бути в ніздрі, не маєш бути в голові, ногах, зубах, губах і зубах, язиці, під язиком». Розумієте, то говориться «Отче наш» і «Богородице Діво», а потім ця молитва ся говорит.*

*В голові, в очах, і в губах, і в зубах, і в язиці і під язиком. То є від кордюка молитва, то він мені так дав, а чи то точно так.*

*Збирач 2: А чи шось робилося не знаєте?*

*Інформант: Не знаю, я то ніколи не відмовляла, розумієте, просто так [11].*

Дещо інша традиція побутує у селах, які окреслюють гілку Галівка, Мшанець, Плоске, Грозьово, Виців, Бабино, Головецько, Дністрик, Ріп'яна, Смеречка, Гвоздець, Тисовиця. В окремих селах цієї групи замовляльно-заклинальна традиція відсутня (Галівка, Плоске, Виців, Бабино, Дністрик, Гвоздець). В інших селах традиція зазнала змін. У шести селах респонденти відмовилися проказувати тексти замовлянь, хоча й розповідали про свої знання. На їхні переконання, молитви треба передавати перед смертю, бо не будуть допомагати:

*Збирач: Шкода. Може, ви скажете ту молитву?*

*Інформант: Ні, то я не скажу нікому [сміється].*

*Збирач: А ми то так збираємо, як то колись люди лікували, чи то...*

*Інформант: Як буду я стара вже, старша вже, така, що буду мати вмирати – повім своїм дітям.*

*Збирач: Ну, а ті діти знов нікому не повідатимуть.*

*Інформант: Неа, не повідатимуть, поки самі не будуть старі. Бо то не мож, то пропаде всьо, що не буде не помагати. Би я вам повіла, вам не буде помагати, й мені не буде помагати [шум].*

*[розмовляють про внучку респондента]*

*Збирач: А то ви кажете, що не можна повісти, а може, можете записати ту молитву?*

*Інформант: Не, та я не повім нікому. То навіть не просіт, бо то людям... й мені траба самій, бо, бо й ми не від того, корову може вкусити, чи во де-небудь піти, чи шо, тото...*

*Збирач: То ви просто кажете, воно як сказати – не буде помагати, і тому не можете сказати?*

*Інформант: Так.*

*Збирач: А так, якби так інакше було, ви би сказали, правда?*

*Інформант: Ну. Та чому би вам не сказала. [сміється] А то не буде не, не вам, ни мені – нікому. І то пропаде, а то трапляється таке, що такі бувають випадки, що людина помирає – треба ради давати. Чи корова, чи що-небудь [1].*

Респондентка зі села Ріп'яно вважає, що замовляння – це Божі слова, якими не можна «розкидатися», тому й передавати їх будь-кому не можна:

*Збирач: А чому то не можна передавати так, а тільки дочці?*

*Інформант: Можна. Можна передавати. Чому? Можна! Але... не хочу, бо то не іграшка.*

*Збирач: А, ну то поясніть мені, просто цікаво, чому то одні говорять, а інші не розказують, кажуть, що то не іграшка?*

*Інформант: Так, то не іграшка, то ся... то не треба того говорити, бо тому, що то є Божі слова... Божими словами не треба ся розмітувати, треба знати, що то є такий талант [21].*

У селі Грозьово донька, розповідаючи про свого батька, повідомляє:

*Збирач: Пані Любо, от ви кажете, що то не можна говорити іншим?*

*Інформант: Нє.*

*Збирач: А чому?*

*Інформант: Ну, не можна, тому що, той, може друга людина захворіти.*

*Збирач: Друга, то яка?*

*Інформант: Ну, та, що буде читати ті молитви.*

*Збирач: А що, вона не може себе оберезти?*

*Інформант: Нє, та людина, шо робить – і вна знає від себе, шоб оберегти себе, а та друга людина, шо буде читати – то вона не знає.*

*Збирач: А може вона не буде читати, а просто...?*

*Інформант: Ну а як?*

*Збирач: Ну, просто записує – і все.*

*Інформант: Ну а записувати не можна.*

*Збирач: А чого не можна?*

*Інформант: Ну а не можна. То як записується, то... Як, йде по наслідству, передається з покоління в покоління та молитва і то треба робити, а так, шоби переписувати, би ходили, тото... [19].*

Загалом тематика замовлянь майже не змінюється, хіба з'являються замовляння від «міхирів у дитини», «кров зупинити» (с. Мшанець). У селі Ріп'яно ми зафіксували оберегову традицію відмовляти «від себе»:

*Збирач: А от як ви примовляєте, вам потім погано, чи так собі, нормально?*

*Інформант: Та нііі, мені не погано, мені нич не било.*

*Збирач: А як, ви себе якось захищаєте, шоб ті вроки на вас не йшли, чи як?*

*Інформант: Ну, то на Святий Вечір треба себе замовляти.*

*Збирач: А як то замовляти?*

*Інформант: Ну та так.*

*Збирач: Себе саму?*

*Інформант: Самому себе треба замовити, таку молитву. Від вроків окремо себе замовити на воді, потім окремо од поганого замовити себе, своє ім'я назвати. Цілий вечір треба постити, а вже як вечеря, тоді вже промовити ті про себе, які ви думаєте цілий рік промовляти.*

*Збирач: То треба теж воду брати? І ту воду потім зберігати, чи нє?*

*Інформант: Ну та йой, як зробите. Але таде вода буде стояти? Таде! Я м нігде не зберігала, промов'ю си, тай... [20].*

Загалом така традиція зустрічається дуже рідко, однак у цьому випадку поєднуються два явища: з одного боку, респондент замовляє себе на цілий рік, а з іншого – повторює всі молитви, наче оновлюючи їхню силу. Про таке оновлення писала Т. Агапкіна: «На Пінезі (рос. Пинега ком. мій) в Страсний четвер, наприклад, “правили” замовляння, щоб вони мали велику силу протягом року, тобто перечитували замовляння, які були записані на папері, які, як вважали, поступово втрачали силу» [48, с. 164].

Дещо іншу традицію можна спостерігати в околицях міста Хирів. У селах Старява, Розсохи спалюють ружу, лікують вроки хлібом, виганяють страх – «зливають на олово» (у с. Мигове страх зливають на віск). Багатою є замовляльно-заклинальна традиція у селі Терло. Жителька цього села, Анна Коваль, розповіла, як вона лікує «від протягу», «від пристріту», «від укусу змії», як спалює «рожу», «виливає на олово». Вдалося записати цікаві обрядові дії та їх пояснення, які супроводжують заклинання від «кордюка»:

*Збирач: А шо таке курдюк?*

*Інформант 1: Курдюк – воно має на язиці ранку, або ту, під тими котиками ранка. Ну і кінь юж не йде, Ну а як на язиці має – не їст. Вони сі дивят, як на язиці має, приносять мені серсть. А тільки то сі вночи курдюка замовляє.*

*Збирач: А чому?*

*Інформант 1: Би сі ніхто до мене не обизвов, і би мене ни прострітив. То я си кладу серсть і вночи встаю.*

*Збирач: Шо ви кладете?*

*Інформант 2: Ну на бумажке шерсть хто принесе.*

*Збирач: Ааа, шерсть! Коня шерсть?*



*Інформант 1: Та, ну і тоді чи з корови, чи з коня, ну і тоді я то замовляю:*

*Курдюк, курдюк, курдюком ті зву, втихомирисі, вгасисі! Не йди в коньові жили, в Бозі сили, Бог ті переможе, зувсім тебе переможе.*

*Інформант 1: Три рази замовлю, ну і пруходит курдюк. Чи то худоба має, коні дуже мають.*

*Збирач: Пані Ганно, а чому то тільки вночі можна? Чому шоб ніхто з вами не говорив?*

*Інформант 1: А видите, биз ніхто зу мнов не говорив, би сі не обзивов, чого ти встала, шо ти робиш, бо ни поможе. І треба би зти знали гроші, в серсть покласти гроші.*

*Інформант 2: Якишо нема в шерсті – не помагає.*

*Інформант 1: Не покладете гроший в серсть – не поможе.*

*Інформант 2: Хоть там копійки, хоть шось трохи.*

*Збирач: А чому?*

*Інформант 1: Ну то таяк би сі продавало того курдюка. Єдна ту жінка принесла, а я ї не посьміла казати, знаєте, подивиласі – серсть є, копійок нема. Ну я ї так юж замовила. Вона каже шось не помагало, не помогло. Я кажу, знаєте п'ять копійок, то тинер не є нийкі гроші, положіт хоть п'ять копійок в серсть і принесіть другу серсть. Принесла, пулужила ті копійки в серсть, сходу помогло.*

*Збирач: А ви скажіть, а того курдюка треба де, в дванадцятій, чи ввечері чи зранку? Коли то треба?*

*Інформант 1: Ні, ні, і зранку ні, і звечера ні. Треба заспати, ну дись коло другуї гудини встати, замовити того курдюка. Тоді ше тре заспати до ранку.*

*Збирач: А з тою шерстю? Шо робити з тою шерстю? Так і лишити?*

*Інформант 1: Та ту серсть мож спалити, спалити можеш.*

*Збирач: А ті гроші? Шо ті п'ять копійок?*

*Інформант 1: А ті гроші то сі на Боже дає, ду церкви.*

*Збирач: Ага, до церкви! І треба заспати, та?*

*Інформант 1: Заспати, би заспати, ну і туді всьо, на рано помагає. То курдую [17].*

У селі Мигове нам докладно розповіли про те, як «зливають на віск»:

*Інформант: Я такво, вмію віск зливати!*

*Збирач: Таааа... А від чого то зливати віск?*

*Інформант: Як перестрах, як сі людина боїт!*

*Збирач: А можете розказати як ви то робите?*

*Інформант: Ну та можу розказати! Беру віск, віск бересі з церкви, або від Світого вечера тане свічка. І беру воду з ріки, зачірам з гори на діл! І потому маю такий....*

*Збирач: А воду з ріки... то як має бути? Просто з ріки чи...?*

*Інформант: З ріки беру, так за течов зачіркаю і всьо. Ну і пізніше беру солому, а я маю зі світого вечера того “діда”, тримаю!*

*Збирач: А шо то за “дід”?*

*Інформант: То вівсяний такий, кладут в куті!*

*Збирач: І шо то за “дід”? Де його беруть той “дід”?*

*Інформант: Та то з вівса сі бере того “діда”, а потому сі кладе такво в куті, як вечеріют на Світий вечір!*

*Збирач: Ви ту солому берете, і шо?*

*Інформант: Роблю хрест, і лею без шлюбний перстень і кажу так!*

*Збирач: А чому без шлюбний перстень треба?*

*Інформант: Ляти шоби було помічне!*

*Збирач: А то через ваш шлюбний чи через чийсь?*

*Інформант: Любий, аби шлюбний був!*

*Збирач: А хрестик де кладете?*

*Інформант: На воду!*

*Збирач: На воду, так?*

*Інформант: До миски на воду!*

*Збирач: І той віск лиєте через....*

*Інформант: Без перстень сі лєє і сі каже каже сі такво:*

*Від русявого волоса, [1] від карих вочий, від рум'яного лиця, сирого серці, чорної крові, білої кости виливаю перестрах [2] чи сі уляк, на сухії ліса, на бистрі води, йди уляк, де вітер не віє, де сонце не гріє.*

*[1] Інформант: Який волос, русявий, чи чорний.*

*[2] Інформант: Як там як сі назива, чи хлопець чи дівча, чи Маруся, чи Іван, хлопець, знаєте...*

*Інформант: Ооо, і лєю без то і всьо потом три рази над головов, над руками і три рази над ногами! Ну і так без три дни...*

*Збирач: І так три дні! Три дні підряд?*

*Інформант: Так. Жіночий то є середа, п'єтника, субота, а хлопець – понедільок, віторок, четвер!*

*Збирач: Ага, ясно! А ви мені скажіть, а «Отче наш», там кажете?*

*Інформант: Неєє...тільки ото...*

*Збирач: А можете ше раз то шо ви казали, тільки поволеньки?*

*Інформант: Як хлопець, то сі каже то сі каже хлопцю...і яке волосі має, чи чорне, то кажут:*

*Від чорного волоса, від чорних вочий, від рум'яного лиця, сирого серці, від червоної крові, білої кости, від синих жил, уговорюю. [1] Може від мужа, може від жінки, може від*

*коняче, свиняче, коров'яче, овече, собаче, котяче, куряче. Може вогняний, може водяний, може громовий, а може від якого небіщика. Лічися ляк на сухі ліса, на бистрі вода, іди ляк де сонце не гріє, де вітер не віє, де люди не ходят.*

*[1] Інформант: Як там сі називає, чи Марусі, чи як.*

*Збирач: І де ви ту воду діваєте?*

*Інформант: А по тому, на то місце звідки брала, тудя і несю і люю, а віск лишим.*

*Збирач: А хрестиком шо робите?*

*Інформант: Хрестик сі кладе на воду і сі там по нім віск.*

*Збирач: А там лице, не маєте нічо?*

*Інформант: Миїсі такво лівов руков згори на діл!*

*Збирач: Лівою рукою, а чого лівою?*

*Інформант: Та я там знаю, мені так казали і я так кажу [18].*

Польові дослідження замовляльно-заклинальної традиції на теренах Західної Бойківщини засвідчують активне побутування цієї традиції і сьогодні. Попри «загальні» правила застосування і передачі замовлянь у цьому регіоні простежується як традиційний підхід до умов використання, так і відхилення від «загальних» норм. Якщо в одних селах чітко регламентуються час, особа, якій можна розказати чи передати традицію, то в інших селах це перебуває під суворим табу. Побутування замовляльно-заклинальної традиції відображено на картах (додаток Г). Тематична сітка представлена замовляннями від вроків, протягу, ячменю, укусу змії, кордюка, плачу дитини, страху, рожі. Основний масив становлять замовляння від вроків (близько 9 варіантів), які характерні лише для цієї території. Цей факт може бути підґрунтям для порівняльного аналізу як текстів з інших етнографічних регіонів, так і характеристики різних текстових варіантів у межах однієї етнографічної групи.

Аналіз зібраного матеріалу на теренах Західної Бойківщини свідчить не лише про проблему фіксації, систематизації фольклорних текстів, а й

функціональні особливості окремих фольклорних зразків. Перш за все хочу звернути увагу на текст замовляння від вроків. Польові фольклористичні дослідження, проведені на вказаній території, як уже йшлося, засвідчують 9 варіантів цього замовляння. Хоча така порівняно невелика кількість записів не дає змоги для обґрунтованих узагальнень, проте, думаю, коментарі до них доповнять розгляд проблеми функціонування та варіативності фольклорних творів.

Олександра Бріцина, торкаючись цієї проблеми у монографії «Українська усна традиційна проза: питання текстології та виконавства», лаконічно окреслила суть самого поняття, його особливості, і, що найголовніше, основні завдання та принципи фіксації варіантів фольклорних текстів: «Варіативність є однією з найістотніших рис фольклору. Адже традиційні твори в кожному новому виконанні актуалізуються по-іншому, водночас зберігаючи змістову та поетичну традиційну спадкоємність, що дає підстави визначити їхні взаємини як варіантні. Оскільки жоден з варіантів не може бути визначений як такий, що єдино правильно відбиває твір, а кожен із численної їх сукупності є рівноправним його втіленням, варіантна різноманітність фольклору має максимально відтворюватися записами. Тактика пошуку та фіксації лише «кращих», «найдовершеніших» небездоганна із огляду на варіантну природу фольклору. Водночас при перших спробах запису збирачі орієнтувалися передусім на запис найдовершеніших зразків» [57, с. 100].

Хоча варіативність найчастіше досліджували на прикладі повторних фіксацій після окремих збирачів чи експедицій (так званий діахронний ракурс) (на це звертали увагу, зокрема, К. Чістов та О. Бріцина), цей матеріал дає змогу простежити й інші тенденції при розгляді поставленої проблеми. Справа в тім, що маємо фіксації варіантів певного зразка від носіїв традиції у певний час, в межах окресленої території (так званий синхронний ракурс), про що писав Б. Путілов у праці «Фольклор і народна культура». Вчений стверджував, що «фольклорна традиційна культура у своєму конкретному наповненні завжди регіональна і локальна. Її природне, нормальне життя пов'язане з життям

певного, обмеженого тими чи іншими рамками колективу, включене в його діяльність, необхідна йому і регулюється характерними для нього соціально-побутовими нормами» [154, с. 156].

Дещо по-іншому розумів специфічні риси фольклору певної територіально окресленої культурної групи К. Чістов, який писав про так званий «фольклорний діалект»: «Фольклорний діалект утворюють “специфічні” ареали, які не вписуються в етнічні межі і які не покривають всю етнічну територію» [190, с. 41]. Цю думку розвинула й Т. Агапкіна, ведучи мову про ареальну маркованість певних мотивів та сюжетів. У розвідці «Тема родства в восточнославянских лечебных заговорах», досліджуючи мотив встановлення сімейних зв'язків з хворобою, дослідниця зауважила: «в цьому випадку важливо наголосити, що цей сюжет (ідеться про сюжет замовляння від дитячого безсоння *посватаймося, побратаймося.*– У. П.) відомий у східних слов'ян на доволі обмеженій території [...], а в основному в Україні (на цей момент нам відомо близько 40 його варіантів), причому на всій території – від східних областей до Карпат і Буковини» [49, с. 217].

Межі фольклорних діалектів проходять на перетині областей «свій»/«чужий». Носії традиції часто усвідомлюють свою несхожість із сусідами. Природа фольклорного діалекту неоднорідна: у ньому є ядерна і периферійна області, відмінність їхньої природи помітна для дослідника, але не суттєва для носіїв традиції. Отже, аналізуючи фольклорний матеріал зазначених експедицій, можна стверджувати, що певна тематична група замовляльно-заклинальних текстів (зокрема від вроків), які були зафіксовані в названих селах, утворюють такий «специфічний ареал» їх побутування. В селах Старосамбірського району Грозьове, Головецько, Мшанець замовляльно-заклинальна традиція хоч і побутує, але тексти від вроків інші, а ті варіанти, які можна долучити до текстів «специфічного ареалу», мають значні варіативні особливості. Хочу зауважити, що в цьому випадку йдеться про вузьку тематичну групу замовляльно-заклинальних текстів.

На мою думку, саме такі фіксації та аналіз матеріалу в межах певних жанрових груп дають змогу найкраще «виділити (на рівні тексту) одиниці варіювання, різні за об'ємом, і з'ясувати закономірності їх варіювання; визначити співвідношення предикативних одиниць і формальний поділ тексту (рядок, строфа, абзац і т. д.) у їх варіюванні, з'ясувати закономірності співвідношення формульних і неформульних сегментів тексту в різних жанрах (у нашому випадку в межах одного жанру. – У.П.), різні варіювання закритих і відкритих структур, структур з домінуючою естетичною чи іншою функцією» [189, с. 81], а також дають підстави ширше говорити про «причини, які породжують варіанти, і про принципи, які визначають відношення між ними, що веде нас до природи фольклорної творчості і законів виникнення фольклорного твору, які є спільні для фольклорної культури різних типів» [153, с. 193].

У контексті розгляду цієї проблеми, залишається відкритим питання термінологічного окреслення явищ, пов'язаних із варіативністю, а тому на цьому варто спинитися спеціально.

Найширше потрактував це явище К. Чістов, котрий докладно проаналізував поняття варіативності та варіювання тексту. На відміну від Б. Путілова, розгляд окремого тексту як незалежного фольклорного твору виводить вченого за межі теорії «інваріантності», в якій основне місце відведено інваріанту – це гіпотетичний текст, що містить усі елементи, які зустрічаються хоча б в одному із варіантів. У межах цієї теорії фігурує і термін «мінімальний варіант» – текст, який містить лише елементи, наявні в усіх варіантах. До мінімальних варіантів не внесено неповні тексти, в яких опущено логічну кінцівку або перерваний наратив [110, с. 311–312].

На думку К. Чістова, «варіанти принципово рівноцінні, і поза ними немає ніякого “унікального” твору», який можна було б реконструювати. Текст фольклорного твору динамічний. Словесні втілення, в яких його відтворюють виконавці, варіюють відносно один до одного, а не до якогось вигаданого «первинного» чи «нормального» тексту» [189, с. 79].

Отже, «варіант» – це зовсім не антонім терміна «інваріант». Це терміни різного рівня, оскільки інваріантом варто вважати «глибинну», а не «поверхневу» структуру тексту. Водночас уявлення про варіант складається при виділенні не лише відносно стабільних елементів, а й варіативних елементів [189, с. 79].

Загалом дослідження варіативності тексту може відбуватися у двох площинах: 1) розчленування процесу варіювання на рівні: закономірності побудови сюжетів окремих жанрів і міжжанрова дифузії сюжетів, композиція, мотивування сюжетних ходів, оборотні заміни однофункційних епізодів (мотивів) і зрештою словесний рівень тексту (його словесне полотно); 2) виділення (на рівні тексту) одиниць варіювання, різних за об'ємом, і з'ясування закономірностей їх варіювання; виявлення співвідношення предикативних одиниць і формального членування тексту (рядок, строфа, абзац і т. д.) в їх варіюванні, з'ясування закономірностей співвідношення формульних і неформульних сегментів тексту в різних жанрах, відмінності варіювання відкритих та закритих структур, структур з домінуючою естетичною чи іншою функцією [189, с. 80–81].

Варто додати, що дослідника здебільшого цікавить сам механізм варіювання, а тому він навіть вивів типи варіювання:

- варіювання, яке зумовлює суттєві зміни, що мають риси історичних інновацій;
- так зване «вібрування», тобто варіювання як чергування оборотних елементів з однаковими функціями;
- варіювання як чергування редукції та ампліфікації (згортання та розгортання);
- варіювання і так зване перекодування;
- специфіка варіювання явищ, які мають відкрито комунікативний характер, і звідси специфіка варіювання сприйняття і відтворення і т. д. [191, с. 17].



Дещо іншим є погляд Б. Путілова, котрий вважав, що при вивченні варіативності варто звертати увагу на реконструкцію інваріанта. Для нього інваріант – категорія операційна, і через цю свою особливість вона важлива для дослідника. Та модель, яка реконструюється з парадигми, відображає певну домінуючу реальність, що приховує закономірну структуру, свою глибинну семантику, пучок значень і зв'язків.

Глибинна семантика інваріанта тісно пов'язана із замислом (термін В. Проппа, Б. Путілов вживав термін «семантичне ядро») [153, с. 194], в якому закладено семантичне начало. Інваріант – більш формальний, адже пов'язаний чисто зі змістовними моментами. Замисел обумовлений генетично, бо лежить біля витоків творчого життя твору, однак між ним і парадигмою – велика дистанція. Інваріант як результат значного розвитку перебуває, порівняно зі замислом, у протилежному пункті шляху, і обидва все ж перебувають у стані перегукування. Можна б було визначити інваріант як задум, втілений у парадигмі [153, с. 199].

У самому процесі варіативності Б. Путілов виділив чотири ступені: перший ступінь, який не містить значних відмінностей, науковець визначив як ступінь варіативних відмінностей, близьких до нуля. Власне *варіанти* утворюються від помітних розбіжностей. Наступний ступінь стосується текстів, у яких відмінності більш значні, що дає підстави вести мову про *редакції* твору, тобто про відмінності у трактуванні чи передачі замислу. Значніші відмінності призводять до виникнення *версій*. І нарешті варіювання може досягнути такого ступеня, коли виникає *новий твір*.

Для більш адекватного аналізу текстів введемо поняття *модель варіативності*, яка характеризує корпус текстових варіантів, де в межах однієї структурної схеми протиставлено постійні та змінні елементи. У нашому випадку в записаних зразках можна виділити основну умовну *модель варіативності*: «як щось відпадає, так би уроки відпадали». Вона втілюється двома способами:

*«Божя Мати на престолі стояла волоссе чесала, як то волоссе на ній відлітало, так від такого то до такого всьо зле пропало» [2];*

*«Сиділа Божя Мати за золотим столом, на золотім кріслі, мала золоту сіточку, чесала золоте прядівце, як від того прядівця відпало паздерце, так би відпали вроки ци там Касі, ци Маріці, то ім'я» [2].*

Аналіз 9 текстів замовлянь засвідчив також «ідею синонімічних і зворотних замін» К. Чистова [189,с. 85]. Ось наприклад:

*Золоте волоссячко чесала – чесала золоте прядівце (див. додаток В).*

*Відпали вроки – зле пропало / заздрість відлітала (заздрість в розумінні вроків, бо кажуть, що вроки є і від заздрості) / вроки розсипали / урочища відлетіло / вроки відлітали (див. додаток В).*

*Божя Мати на престолі стояла / Сиділа Божя Мати за золотим столом, на золотім кріслі / Сиділа Божя Мати за золотим столом / Море, море, на білім камені, на тім камені золотий пристіл стоїть за тим пристолом Божя Матінка сидит / Пресвята Діва Матір Божя на Світий вечір по водах ходила, воду збирала, людей вмивала на золотім стільчику сідала / На синьому морі, на синьому камені, там сиділа Божя Матіночка на золотім стільчику / Сиділа Божя Мати на золотім стільчику (див. додаток В).*

В окремих текстах можна також виділити характерні для замовляльно-заклинальної поезії формули перерахунку (зокрема ті, що описують просторові локуси відсилання, що називають причини вроків, місце перебування хвороби):

*З голови, гартанок, серця, печінок і з кожної кістки на самий перед /від її краси, від тіла, від росту, від тлустости пропади на ліси, на вертепи (див. додаток В).*

*Як мужицькі, так женські, як бабівські, так жидівські, як парубоцькі, так дівоцькі, як циганські, так жидівські / чи мужський, чи бабський, чи*

дівочий, чи парубочий, чи дитинські чи дневні, чи полуднені, чи нічні (див. додаток В).

Варіативність простежується і на рівні перифрази:

*Божя Мати / Божя Матінка / Божя Матіночка / Матір Божя / Пресвята Діва Матір Божя / Пречиста Діва* (див. додаток В).

Однак ці тексти для нас цікаві і тому, що їхня версія наявна в Олонецькому збірнику XVII століття, коротку історію якого подав А. Топорков у статті «Эпитеты в Олонецком сборнике заговоров XVII века» [172, с. 339–340]. Зауважу, що цей збірник описав і частково видав син Ізмаїла Срезневського В'ячеслав Срезневський у 1913 році. Ось який текст подав А. Топорков:

*Во имя Отца и Сына и Святаго Духа*

*Стоит ступа железная,*

*на той ступе железной*

*стои[т] стул железный,*

*на стуле железном*

*седит баба железная,*

*и прялица у ней железная,*

*и веретена у ней железные;*

*прядет она кужель железной,*

*и зубы, ы глаза железные,*

*и вся она в железе.*

*И подле той ступе железной*

*стоит ступа золотая,*

*и на той ступе золотой*

*стоит стул золотой,*

*на стуле золотом*

*седит девушка золотая;*

*и зубы золотья,*

*и вся в золоте,*

*и прялица у ней золотая,  
и вертена у ней золотые;  
прядет она кужель золотой.  
Ой если ты, девица,  
дай ты мне иголку золотую  
зашишь и запечатать  
всякие раны кровавые,  
щепотные и болезни,  
и всякую язву от всякого человека,  
и от мужика и от женки,  
от отрока и от отроковицы,  
от черныца и от черниц[ы] [172, с. 363].*

Учений зазначив, що «за матеріалами, з яких вони “зроблені“, і за статуарною позою, і розташуванням у просторі (сидіння поставлене на основу у вигляді ступи), вони нагадують язичницьких ідолів. Ці образи мають широкі паралелі в міфологічних уявленнях і фольклорних текстах народів Росії.

Так, у XV–XVI століттях був відомий переказ про Золоту бабу; його багаторазово повідомляли іноземці та вносили у російські літописи. Наприклад, С. Герберштейн писав у своїх “Записках о Московии”: “Золота баба (Slatababa), – це статуя у вигляді старої жінки, яка тримає на колінах сина, і там вже знову видно дитину, про яку кажуть, що це її внук [Герберштейн 1988, 160]» [172, с. 364]. В іншій розвідці «Заговори в русской рукописной традиции XV–XIX вв.» А. Топорков зауважив щодо походження цього сюжету. Свої спостереження він підтверджує словами В. Євсєєва, «міф про золоту діву, яку викували в кузні, міг зародитися серед предків карелів, фінів, іжор та естонців задовго до прийняття ними християнства, при військово-племінній демократії прибалтійсько-фінських племен, можливо в умовах контактів їх представників під час походів до древньої Великої Пермі, де їм доводилося бачити скульптури язичницьких божеств» [171, с. 322].

Цікаво, що в «карело-фінському епосі зустрічається і образ старої жінки, яка “тче залізною ниткою”. Вельми популярні персонажі, викувані з заліза[...] серед них зустрічаються і жінки: “Донька залізна Туоні – / Пальці, нігті зі заліза – / Нитку залізну тягнула, / Нитки мідні відлітали...” [172, с. 322]. Тож, на думку дослідника, наявність такого унікального замовляння в Олонецькому збірнику зумовлена впливом карело-фінського фольклору.

Аналіз текстів Олонецького збірника дав підстави А. Топоркову зробити такі висновки: «порівняння текстів допомагає вловити певну динаміку традиції і простежити один із напрямів, процесів, які в ній протікали: “вростання” книжно-християнських текстів у фольклорні замовляння.

Поява Богородиці поряд із красною дівцею є характерним для пізнішої традиції (див. Фадеева Л. “Заговори с мотивом целительного рукоделия: традиционные образы и их книжно-религиозные параллели” [178, с. 37–50]) при тому, що самі формули будуються так, що факт вторинної інтерполяції в них Богородиці не викликає сумніву» [171, с. 332].

Усі ці варіативні зміни можна чітко розмежувати на певні групи.

До першої групи належать дрібні зміни, які виявляються у різночитанні імен персонажів. Вони можуть бути зумовлені особливостями традиції, особистими смаками респондентів або випадковими причинами.

Ці дрібні зміни у нашому випадку стосуються також і номінації локацій, предметної сфери замовляння.

Дещо по-іншому можна дивитися на зміни, які зумовлюють інтерполяцію образів, зміщують змістове навантаження, яке призводить до зміни функціонального змісту замовляння. Внаслідок цього, з погляду теорії варіативності, ми вже маємо справу не з варіантами, а з різними творами.

Окрім того, «традиційність і варіативність різних жанрових текстів тісно пов'язана з ознаками доцільності, цілісності загальножанрового змістового континууму, що ґрунтується на принципі антропоцентризму. Кожен фольклорний жанр, який реалізується через кількість варіантів і має свою змістову основу, яка об'єктивується через жанрову своєрідність вербального

коду, все ж “живиться” також сюжетами і мотивами з інших жанрів. Тобто, жанрові тексти певною мірою варіантно “перетікають” один в одного утворюючи загальнофольклорний текстовий масив і при цьому не порушуючи рамки традиції» [159, с. 608].

### **Висновки до розділу 3**

Вивівши формульність замовлянь як основну ознаку, Філарет Колесса декларував: «замовляння – це формули побажання...» [97, с. 289]. Отже, аналіз основних підходів у вивченні цієї ознаки фольклору підтверджує, що формульність замовляльно-заклинальних текстів є не лише їх основною ознакою, а й впливає на структуру та поетичні особливості цих творів.

Проаналізований матеріал дає підстави в межах тексту вести мову про певні типи формул та виокремити їх як текстотворчі або враховуючи умови обрядової ситуації, досвід виконавця, «перенести» ті ж формули в розряд мікрожанру. Статусне взаємоперетікання формульних елементів сприяє гнучким структурним трансформаціям, які відображуються і на поетиці замовлянь.

Формульна основа текстів сприяє виокремленню й семантичних формул-кліше, які приховують механізм трансформації фольклорної образності.

Концентруючи у своєму змісті широкі семантичні поля, формули-кліше містять інформацію, яка за необхідності здатна розширюватися в ширші мовні одиниці. Отже, через клішовані форми можемо, за словами О. Потебні, «заміщати безліч різноманітних думок відносно невеликими розумовими величинами» [145, с. 520]. Власне ця особливість виражає й окремі принципи естетичного впливу, які охарактеризував Отто Ранк і назвав «економією думки», що є основою внутрішніх засобів естетичного впливу [155, с. 125–126].

Розгляд формул у межах текстів, зафіксованих на певній території (Західна Бойківщина), дає можливість простежити явище варіативності, зафіксувати територію побутування замовляльної традиції та підтвердити

теорію «фольклорних діалектів» і ареальне розповсюдження певних явищ у межах однієї етнографічної групи.

За результатами розділу 3 апробовано статті «Особливості побутування замовлювально-заклинальної традиції в селах Західної Бойківщини (географія побутування)» [129], «Варіативність замовлювально-заклинальних текстів у селах Західної Бойківщини» [128], «Семантика замовляльної формули “уроки на сороки”» [130].

## ВИСНОВКИ

Замовляльно-заклинальна поезія становить особливу сферу побуту українців – магічну реальність, яка є частиною життя і сьогодні. Попри великий цивілізаційний стрибок, і в епоху новітніх комунікаційних технологій людина відчуває потребу в іншій надреальній комунікації через віру в силу слова та її здатність змінити реальність. Те, що колись здавалося чаклунством (перший автомобіль, телефон, літак, комп'ютер, Інтернет і т.д.), сьогодні є невід'ємною реальністю, свідченням великих відкриттів та досягнень. Водночас попри це залишається якась певна недосяжна межа, за яку людина не може заглянути. І з цього всього «магічного» досвіду незмінним і незбагненим залишається віра, захована в християнську й народну молитву, замовляння, обряд на добро тощо. Нам залишається лише спробувати зрозуміти що це.

Наукове зацікавлення замовляннями спостерігається з початку ХІХ століття. Одним із перших твори цього жанру розглянув І. Срезневський в огляді пам'яток усної словесності – він фактично розпочав фіксацію та вивчення замовлянь. Протягом наступних десятиліть замовляння з'являються в різних виданнях, хоча є лише кілька публікацій корпусу таких текстів – це перший том матеріалів етнографічно-статистичної експедиції в південно-західні регіони, які видав П. Чубинський (близько 146 текстів) та велика збірка українських замовлянь П. Єфименка. Сучасний дослідницький період представлено працею російських вчених – це збірка замовлянь з етнографічного Полісся, яка стала результатом експедицій Відділу етнолінгвістики та фольклору Інституту слов'янознавства АН ССРСР. Для нас вона цінна 300 текстами замовлянь з території українського Полісся. 1990-ті роки відзначились публікаціями нового фольклорного матеріалу здебільшого також із Полісся. Отже, як бачимо, сьогодні все ще залишається відкритим питання видання корпусу текстів замовлянь.

Паралельно з фіксацією замовлянь відбувається й наукове осмислення цих творів та усього того, що їх супроводжує. Так, у ХІХ столітті вчені основну



увагу приділяли питанню походження замовляльних формул, адже переважно саме в них в них вбачали залишки язичницьких молитов із трансформованою образною системою на користь християнських образів. Зосередженість на питаннях генези сприяла аналізу форми замовлянь, їх образної системи та поетичних особливостей.

Найбільш дискусійним та водночас актуальним і сьогодні залишається питання жанрової диференціації цього пласту фольклору. Термінологічна синонімія, яка бере свій початок з народної традиції, зумовила виокремлення, розмежування й дискусію щодо класифікації замовляльних текстів. Таким чином, маємо два домінуючі типи класифікації: перший – тематичний, другий, найбільш дискусійний, – жанровий. Власне жанровий принцип диференціації фольклорних текстів сприяв виокремленню корпусу замовлянь у видове поняття «магічна поезія» (релігійно-магічні тексти / okazіональна поезія / закликальна поезія) та опису його жанрових різновидів.

Питання опису структури замовлянь розглянуто з урахуванням досвіду попередників, який систематизовано, зважаючи на конститутивні принципи аналізу структури цього пласту фольклору. Таким чином, структуру замовлянь, на мою думку, можна описати, використовуючи композиційний, семантичний, логіко-синтаксичний та модальний принципи. Думаю, є підстави твердити, що застосування композиційного принципу аналізу найбільш зрозуміле та звичне, хоча й досить непросте, адже треба чітко збагнути зміст тексту і побачити елементи композиції. Одна річ, коли текст композиційно повний, інша – коли відсутні окремі елементи. Наступним за складністю застосування є модальний принцип, що передбачає визначення типу тексту (сюжетний чи безсюжетний текст), а відтак виокремлення основних типів формул, які є основою їхньої структури. Якщо модальний принцип передбачає виділення формул-одиниць, то логіко-синтаксичний дає можливість зрозуміти функціонування структурних одиниць, умови, логіку і характер поєднання. Застосування цього принципу дало змогу розробити логічну узагальнену та наскрізну класифікацію

замовляльних текстів. Виокремлення використання формул як основної текстової одиниці наочно доводить формульний характер замовлянь.

При аналізі замовлянь не просто використовувати семантичний принцип, адже це означає, що треба працювати не лише зі змістом, а й зі смислами, які передбачають виділення певної інваріантної смислової формули (умовної схеми) та її виявлення в текстах замовлянь.

Більш складна процедура аналізу тексту виникла при застосуванні наративного методу, сама назва якого вказує на те, що тексти повинні мати певний ступінь наративності. Хоча замовляння наративного характеру, зважаючи на функціональну спрямованість та об'єм окремих текстів, оповідь подекуди може виходити за межі тексту і ховатися в обряді або предметах. Відтак, застосовуючи наративний метод при аналізі замовлянь, варто враховувати ступінь їхньої наративності. Безперечно, найбільш зручно аналізувати тексти з повною наративністю, але й короткі тексти зберігають основну трансформаційну формулу і можуть представляти наративну модель.

Аналіз близько 200 текстів демонструє типи повної та неповної наративної моделі, а також їхніх різновидів. Застосування досвіду аналізу структури замовлянь литовських вчених на українському матеріалі дало змогу ствердити, що відповідним тематичним групам замовлянь характерні певні різновиди наративних моделей, що чітко простежується у таблиці додатку Б.

Окремої уваги заслуговує питання суб'єктно-об'єктних відношень, що є основою побудови трансформаційної формули. Дискусійним є визначення об'єкта – на кого спрямована дія тексту – на людину, хворобу або здоров'я. Текстовий наратив акцентує на хворобі або здоров'ї, формуючи таким чином трансформаційну модель, за якою в початковій ситуації суб'єкт (хворий) тісно пов'язаний з негативним об'єктом (хворобою), а в кінцевій ситуації суб'єкт повертає собі здоров'я (позитивний об'єкт). Отже, варто бути уважним при визначенні актантних ролей у тексті та обряді. Виявляється, що на текстовому рівні реципієнт (той, на кого спрямована дія) може виражатися як суб'єкт, як негативний об'єкт і як позитивний об'єкт, а в центрі обряду завжди буде

суб'єкт. Відмінність між текстовим та обрядовим рівнем простежується й щодо відправника тексту – якщо в обряді він завжди наявний (бо текст хтось промовляє), то в межах тексту гіпотетичний. Окрім того, коли на текстовому рівні дію чітко виконують над негативним об'єктом (адресат і реципієнт утворюють цілісність), то на рівні обряду реципієнт (суб'єкт) – це людина (худоба), а адресат (негативний об'єкт/ позитивний об'єкт) – хвороба/здоров'я.

Неабияке значення для розуміння структури замовлянь має усвідомлення просторово-часових характеристик таких текстів. У межах дослідження вдалося виокремити кілька моделей опису простору, які за своєю суттю формують єдину систему відображення картини світу за посередництва різних семіотичних втілень. Отже, у деяких текстах можна простежити «універсальну модель світу», яка захована в образі «світового дерева». Коли в окремих текстах чітко бачимо триступеневість цього образу (вертикальна вісь), то в інших певних тематичних замовляннях виноситься його основна ознака – центр світу. В замовляннях простір має й інші параметри та описує горизонтальну вісь, у межах якої переміщується герой. Такі переміщення часто мають два «напрямки»: один описує рух героїв до місця здійснення ритуалу, а інший відображає ідею відвідин «чужого світу». Відтак такий простір відтворено за двома схемами. Перший спосіб переміщення героя до визначеного місця демонструє так зване ступеневе звуження простору (за аналогією до «ступеневого звуження образу», на яке вказував О. Дей) і сприяє фокусуванню простору. Інший демонструє перехід межі, розбиваючи простір на свій/чужий, який конкретизується за допомогою мовних конструкцій «тут» і «там», «...туди, де...» тощо. Характерно, що наявність таких мовних конструкцій зближує замовляння з текстами похоронної обрядовості. Якщо в одних текстах можна виокремити структуру простору, то в інших бачимо «нівелювання» меж світів. Це часто відбувається внаслідок певних прийомів: олюднення об'єкта природи; «перенесення» божеств на землю; вживання лексики на означення сімейно-родових відношень тощо.

Через мовні конструкції відбувається і маркування часу. Питання часових особливостей замовлянь окреслює не лише прийоми їх вираження, а й поділ часу на сакральний і буденний. З одного боку, все вказує на те, що замовляння завжди перебувають у сакральному часі і ця сакральність відображена у текстах за допомогою уособлення свят чи закликанням святих, проте опосередкована вказівка (вітання, звертання до небесних світил, означення хвороби) часто дає уявлення про конкретний час доби. Зауважу, що коли на текстовому рівні бачимо ознаки сакрального та буденного часу, то час замовляльних обрядодій має ознаки оказіональності і наближається до сакральної сфери.

Вивчення текстів замовлянь дає можливість простежити окремі принципи означення народною свідомістю простору і часу. Мовні конструкції, які тут використовуються, окреслюють й особливості поетичного мислення. Народна традиція часто послуговується набором сталих конструкцій, які набувають ознак формул і стають характерною особливістю поетичної стилістики. У випадку замовлянь питання формульності більш масштабне. Особливості функціонування та збереження замовляльно-заклинальної традиції сприяло становленню текстів замовлянь як магічних формул, що дає підстави вести мову про явище «перетікання», тобто зміну статусу. Таке явище простежується на двох рівнях: перехід формул з одного типу в інший (наприклад, формули перерахунку часто набувають статусу формул відсилання) та перехід зі статусу формул-кліше у мікрожанр. Усе це розкриває перед дослідниками можливість у вирішенні питань текстоутворення, структури тексту, виокремлення текстових утворень у певні жанрові різновиди.

Аналіз доводить, що за допомогою формул, які відповідають відповідним частинам композиційної схеми замовлянь, можна творити більш або менш розгорнуті тексти. Такий підхід дав змогу В. Харитоновій вести мову про жанрові типи замовляльно-заклинальної поезії, а О. Лабашук виокремити примовку в окремий жанр.

Дослідження стану збереження локальної традиції Західної Бойківщини дозволило ствердити, що в межах окремого фольклорного діалекту

функціонують однотипні тексти. Дев'ять текстів про Божу Матір, яка пряде, реалізують модель варіативності «як щось відпадає, так би вроки відпали», підтверджуючи висловлену ідею синонімічних та зворотних замінів (К. Чістов), а також варіативність усталених та змінних елементів зафіксованих зразків. Порівняння цих замовлянь із текстом з Олонецького збірника замовлянь XVII століття доводить давність цих текстів та образну трансформацію.

Трансформацію поетичної образності простежено на прикладі замовляльної формули «уроки на сороки». Дослідження семантики цієї формули дало змогу проаналізувати шлях перетворення міфологічних уявлень про відьму у поетичну формулу й окреслити певне семантичне поле, в якому через семантичну спорідненість і смислові зв'язки у різний спосіб закодовано інформацію. Пошуки семантики цієї формули привели до уявлень про здатність відьми перетворюватися в сороку, до дитячої забавлянки, в якій Сорока діткам кашку варить і, зрештою, через обряд «бабина каша» до особливого статусу бабки-повитухи, якій, як і відьмі, притаманна надзвичайна сила. Пошуки семантичних зв'язків справа нелегка й дискусійна, однак потрібна для формування принципів національної самобутності.

Дослідження жанру замовляльно-заклинальної поезії доводить, що і сьогодні ця традиція активна і потребує уваги науковців.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### I. 1. Неопубліковані джерела

1. Запис Парубій Уляни 12.07.2010 р. у с. Тисовиця Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Сигінь Стефанії, 1948 р. народж.
2. Запис Парубій Уляни 23.05.2009 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл. від Ксенів Ганна 1923 р. народж.
3. Запис Парубій Уляни 23.05.2009 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл. від Савчин Настуні Федорівни 1927 р. народж.
4. Запис Парубій Уляни 23.05.2009 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл. від Савчин (Розлуцької) Ганна 1936 р. народж.
5. Запис Парубій Уляни 23.05.2009 р. у с. Жукотин Турківського р-ну Львівської обл. від Мурань Настуні Семенівни 1938 р. народж.
6. Запис Парубій Уляни 27.07.2006 р. у с. Затишся Шацького р-ну Волинської обл. від Яльницької Меланії, 1940 р. народж.
7. Запис Парубій Уляни 28.07.2006 р. у с. Ростань Шацького р-ну Волинської обл. від Півнюк Олександри Марківни, 1914р. народж.
8. Запис Парубій Уляни 29.07.2006 р. у с. Острів'я Шацького р-ну Волинської обл. від Бакун Тетяни Володимирівної 1932 р. народж.
9. Запис Парубій Уляни 7.07.1999 р. у с. Космач Крцівського р-ну Івано-Франківської обл. від Багрійчук Марії Данилівни 1932 р. народж.
10. Запис Парубій Уляни, Вовчака Андрія 23.05.2009 р. у с. Хашів, Турківського р-ну Львівської обл. від Манюк Ганни, 1957р. народж.
11. Запис Парубій Уляни, Вовчака Андрія 24.05.2009 р. у с. Лопушанка, Турківського р-ну Львівської обл. від Жук Марії Трохимівни, 1951 р. народж.
12. Запис Парубій Уляни, Вовчака Андрія 24.05.2009 р. у с. Хашів Турківського р-ну Львівської обл. від Манів Ганни 1957 р. народж.
13. Запис Парубій Уляни, Вовчака Андрія 24.05.2009 р. у с. Хашів Турківського р-ну Львівської обл. від Гамзьяк Насті 1942 р. народж.

14. Запис Парубій Уляни, Вовчака Андрія 24.05.2009 р. у с. Хащів Турківського р-ну Львівської обл. від Васильків Катерини 1931 р. народж.

15. Запис Парубій Уляни, Вовчака Андрія 24.05.2009 р. у с. Хащів Турківського р-ну Львівської обл. від Дригинич Марії Іванівни 1954 р. народж.

16. Запис Парубій Уляни, Папіш Марії 11.07. 2011 р. у с. Волошиново Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Золотушки Дарії Константинівни 1939 р. народж.

17. Запис Парубій Уляни, Цястун Оксани 8.07.2011 р. у с. Терло Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Коваль Анни, 1926 р. народж. та Тризни Марії 1936 р. народж.

18. Запис Парубій Уляни, Цястун Оксани 9.07.2011 р. у с. Терло Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Войтович Катерини Миронівни, 1939 р. народж.

19. Запис Парубій Уляни, Шуми Лілії, Мартиник Соломії, Вовчака Андрія 10.07.2010 р. у с. Грозьово Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Волощак Любові, 1977 р. народж.

20. Запис Парубій Уляни, Шуми Лілії, Мартиник Соломії, Вовчака Андрія 6.07.2010 р. с. Ріп•яно Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Патак Катерини, 1934 р. народж.

21. Запис Парубій Уляни, Шуми Лілія, Мартиник Соломії, Вовчака Андрія 10.07.2010 р. у с. Ріп•яно Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Ванжі Катерини, 1939 р. народж.

22. Запис Парубій Уляни 23.05.2009 р. с. Жукотин Турківського р-ну Львівської обл. від Тирик Катерини Степанівни, 1931 р. народж.

## **I. 2. Архівні джерела**

23. Лист В. Петрова до Ф. Колесси від 21.09.1940 р. // Приватний архів академіка Філарета Колесси у Львові. – Папка 135 (Листування).

24. Фольклорний архів кафедри української фольклористики імені Філарета Колесси. Одиниця зберігання ЕК\_02ІН20170702\_Petryciuk\_seans19\_text19

25. Фольклорний архів кафедри української фольклористики імені Філарета Колесси. Одиниця зберігання ІЕК\_HS\_20140805bobyk\_seans03\_text01

26. Фольклорний архів кафедри української фольклористики імені Філарета Колесси. Одиниця зберігання ІЕК\_HS\_20140805bobyk.

27. Фольклорний архів кафедри української фольклористики імені Філарета Колесси. ІЕК\_20120707baran\_seans02\_text01

### **I. 3. Опубліковані джерела**

28. Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. Варшава, 1907. 522 с.

29. Ви, зорі-зориці...: Українська народна магічна поезія: (Замовляння) / упоряд. М. Г. Василенка, Т. М. Шевчука; передм. М. Г. Василенка. Київ: Молодь, 1991. 336 с.

30. Виноградова Л. Н. Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т.1: Люди со сверхъестественными свойствами. Москва: Языки славянских культур, 2010. 648 с.

31. Гладкий М. Скотарські замовляння поліщуків // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Львів, 1999. Вип. 2. Овручина. 1995. С. 273–292.

32. Головацький Я. Ф. Русские народные песни в Буковине // Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. Часть III. Разночтения и дополнения. Отделение II. Обрядные песни. Москва, 1878. С. 539–540.

33. Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876. 436 с.

34. Ефименко П. Сборник малорусских заклинаний. Москва, 1874. 70 с.

35. З уст народу. Прислів'я, приказки, заклинання, примовки, загадки і приповідки Закарпаття / уклад Є. Недзельський. Пряшів: Видавництво культурної спілки трудящих, 1955. 363 с.



36. Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі / упорядкування, передмова та переклади М. Москаленка. Київ: Дніпро, 1988. 296 с.
37. Майков Л. Н. Великорусские заклинания. Санкт-Петербург, 1869. 164 с.
38. Мойсієнко В. Поліські замовляння // Древляни: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. Львів: Вид-во Інституту народознавства НАН України, 1996. Вип. 1. С. 121–165.
39. Новицький Яків. Твори: у 5 т. Т. 2 / упорядники тому Людмила Іваннікова. Запоріжжя: Тандем, 2007. 510 с.
40. Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.). Москва, 2003. 752 с.
41. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших / уклад М. Номис; [упор. прим. та вст. ст. М. М. Пазяка]. Київ: Либідь, 1993. 766 с.
42. Українські замовляння / упоряд. М. Н. Москаленко; авт. передм. М. О. Новикова. Київ: Дніпро. 1993. 309 с.
43. Українські чари / упоряд. О. М. Таланчук. Київ, 1992. 96 с.
44. Фольклорні матеріали з отчого краю / зібрали Василь Сокіл та Ганна Сокіл. Львів, 1998. 619 с.
45. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Санкт-Петербург, 1872. Т.1. 468 с.
46. Шкарбан А. Матеріали з народної медицини Житомирського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. Вип. 2. Овруччина. 1995. С. 211–224.
47. Шкарбан А. Народна медицина Київського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Львів: Інститут народознавства НАН України, 1997. Вип. 1. Київське Полісся 1994. С. 204–216.

## II Література

48. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва: Индрик, 2002. 816 с.
49. Агапкина Т. А. Тема родства в восточнославянских лечебных заговорах // Категория родства в языке и культуре: сборник науч. статей. Москва: Индрик, 2009. С. 212–244.
50. Агапкина Т. А. Эпитет в белорусских лечебных заговорах // Признаковое пространство культуры: сборник науч. статей. Москва: Индрик, 2002. С. 301–337.
51. Агапкина Т., Топорков А. К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры: сборник науч. статей. Ленинград, 1990. С. 67–76.
52. Амроян И. Ф. Типология цепевидных структур: [монография]. Тольятти: Междунар. акад. бизнеса и банк. дела, 2000. 122 с.
53. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Санкт-Петербург: Наука, 1993. 240 с.
54. Беларускі фальклор: Энцыклапедыя: у 2 т. Т. 1. Акапела-Куця / рэдкал.: Г. П. Пашкоў і ін. Минск: Бел. Эн., 2005. 766 с.
55. Болтарович З. Українська народна медицина. Київ, 1994. 320 с.
56. Боряк О. О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2009. 400 с.
57. Бріцина О. Ю. Українська усна традиційна проза: питання текстології та виконавства. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. 395 с.
58. Вайтквявичене Д. О наративной структуре литовских заговоров // Заговорный текст. Генезис и структура: сборник науч. статей. Москва: Индрик, 2005. С. 375–384.
59. Вештица // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. Т. 1 / под ред. Н. И. Толстого). Москва, 1957. С. 367–368.

60. Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасательные молитвы и прочие. Санкт-Петербург, 1910. Вып. 3. С.29.
61. Виноградова Л. Н. Архаические формы полесских магических приемов и оберегов, связанных с уходом за ребенком // Полесье и этногенез славян: тезисы и докл. Москва: Наука, 1983. С. 100–103
62. Виноградова Л. Н. Близкие родственники как объект вредоносных действий ведьмы // Категория родства в языке и культуре / отв. редактор С. М. Толстая. Москва: Индрик, 2009. С. 191–201.
63. Виноградова Л. Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // Славянский и балканский фольклор. Москва, 1978. С. 7–26.
64. Виноградова Л. Н. Отражение древнеславянских мифологических представлений в «малых» формах // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X международный съезд славистов: доклады советской делегации. Москва: Наука, 1988. С. 277–288.
65. Восточнославянские заговоры: Аннотированный библиографический указатель / составители Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков. Москва: ПРОБЕЛ-2000, 2001. 172 с.
66. Галайчук В. Особливості побутування і прикметні структурно-семантичні риси середньополіських замовлянь хвороб (на матеріалі текстів з Олевського району Житомирської області) // Вісник Львівського університету. 2003. С. 113–131. (Серія філологічна; вип. 31).
67. Галайчук В. Українська міфологія. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 288 с.
68. Гарасим Я. І. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів: НВФ «Українські технології», 2010. 376 с.
69. Гінда О. Фольклорний твір крізь призму жанру (теоретичний аспект проблеми) // Українська філологія: школи, постаті, проблеми. Львів: Світ, 1999. Ч. 2. С. 495–500.

70. Греймас А. В поисках трансформационных моделей // Зарубежные исследования по семиотике фольклора: сборник науч. статей. Москва, 1985. С. 87–108.
71. Греймас А. В. Структурная семантика: Поиск метода / перевод с французского Л. Зиминной. Москва: Академический Проект, 2004. 368 с.
72. Грушевський М. Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. Т. IV; Кн. 1 / М. Грушевський; упоряд. О. М. Таланчук; приміт. С. К. Росовецького. Київ: Либідь, 1994. 336 с.
73. Грушевський М. Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. Т. 1. / упоряд. В. В. Яременко; авт. передм. П. П. Кононенко; приміт. Л. Д. Дунаєвська. Київ: Либідь, 1993. 392 с.
74. Гунчик І. Optationes у народній сакральній-оказіональній традиції (Методологічний аспект проблеми) // Вісник Львівського університету. Львів, 1999. С. 22–31. (Серія філологічна; вип. 27).
75. Гунчик І. Український магічно-сакральний фольклор: структура тексту та особливості функціонування: монографія. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2011. 232 с.
76. Гунчик І. В. Український okazіонально-обрядовий фольклор: структурно-функціональний аспект: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.07 «фольклористика». Львів, 2005. 20 с.
77. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик, 1997. 912 с.
78. Давидюк В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Вежа, 1997. 296 с.
79. Давидюк В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. 310 с.
80. Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ: сборник статей / пер. с англ.; сост. А. С. Архипова. Москва: Вост. лит., 2003. 279 с.
81. Данилюк Н. О. Поетичне слово в українській пісні: монографія. Луцьк: Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2010. 512 с.

82. Дей О. Поетика української народної пісні. Київ: Наукова думка, 1978. 251 с.
83. Денисюк І. Літературознавчі та фольклористичні праці: у 3-х томах, 4 книгах. Т. 3. Львів, 2005. 404 с.
84. Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору // Денисюк І. Літературознавчі та фольклористичні праці: у 3 т., 4 кн. Т. 3: Фольклористичні дослідження. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2005. С. 15–42.
85. Ефименко П. О заклинаниях // Труды Архангельского статистического комитета за 1965 год. Архангельск, 1866. Книга 1. Отдел этнографический. С. 3–11.
86. Ефименко П. Обереги и подходы // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год. Архангельск, 1864. С. 9–11.
87. Завьялова М. В. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира. Москва: Наука, 2006. 563 с.
88. Зварич І. Міф у генезі художнього мислення. Чернівці: Золоті литаври, 2002. 235 с.
89. Иванов В. П. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ: Либідь, 1991. С. 430–497.
90. Иващенко П. С. Следы языческих верований в южно-русских шептаниях // Труды Третьего Археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 года. Киев, 1878. Т. 1. С. 313–326.
91. Кагаров Е. Г. Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики. Ленинград: Наука, 1971. С. 66–77.
92. Кисилева Ю. М. Средства закрепления и усиления магического воздействия в русских заговорах // Художественный мир традиционной культуры: сборник статей к 75-летию В. Г. Смолицкого. Москва, 2001. С. 239–249.
93. Кінцанс В. П. До питання сприйняття структури фольклорного твору // Народна творчість та етнографія. 1986. № 4. С. 66–69.

94. Клепикова Г. П. Семантика карпато-балканского +StrIg- в свете характеристики некоторых мифологических персонажей («компонент движения») // Концепт движения в языке и культуре / отв. ред. Т. А. Агапкина. Москва: Индрик, 1996. С. 114–126.

95. Кляус В. Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. К постановке проблемы. Москва: ИМЛИ РАН «Наследие», 2000. 191 с.

96. Колдовство (документы, процессы, исследования В. Б. Антонович) // Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Санкт-Петербург, 1872. Т. 1. С. 319–459.

97. Колесса Ф. Музикознавчі праці. Київ: Наукова думка, 1970. 592 с.

98. Колесса Ф. Українська усна словесність (Загальний огляд і вибір творів). Львів: Накладом фонду «Учітеся, брати мої», 1938. 646 с.

99. Колесса Ф. Усна словесність. Тернопіль: Підручники та посібники, 1996. 40 с.

100. Коршунков В. А. Мифоритуальные основы восточнославянского детского фольклора: Заговорная формула в потешке «Сорока». URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/korshunkov1.htm>.

101. Коршунков В. А. Обрядовые основы некоторых текстов восточнославянского детского фольклора // Фольклор: текст и контекст: сборник статей. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 143–159.

102. Крушевський Н. В. Заговори как вид русской поэзии // Крушевський Н. В. Избранные статьи и работы по языкознанию / РАН. Отделение лит. и яз. Комис. По истории филол. наук; сост. Ф. М. Березин. Москва: Наследие, 1998. С.25–47

103. Кузьмина Е. Н. О систематизации типических мест героического эпоса народов Сибири. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/kuzmina29.htm>

104. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): Эксп. изд. / Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т филологии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. 1383 с.
105. Кулагина А. В. Общеславянские балладные формулы // Художественный мир традиционной культуры: сб. статей к 75-летию В. Г. Смолицкого. Москва, 2001. С. 227–238.
106. Куліш П. Повне зібрання творів. Наукові праці; Публіцистика. Київ: Критика, 2015. Т.ІІІ: Записки о Южной Руси: [у 2 кн.] / упоряд., комент. Василя Івашківа. Кн. 2. 384 с., іл.
107. Лабашук О. Натальний наратив і усна традиція: синтаксис, семантика, прагматика. Тернопіль, 2013. 320 с.
108. Лабашук О. Українська примовка: структура, побутування, функції. Тернопіль, 2004. 156 с.
109. Лановик М., Лановик З. Українська народна творчість: підручник. 3-тє вид., стер. Київ: Знання-Прес, 2005. 591 с.
110. Левинтон Г. К. К проблеме изучения повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору: сб. статей памяти В. Я. Проппа. Москва: Наука, 1975. С. 303–319.
111. Література. Теорія. Методологія / пер. з польс. С. Яковенка; упорядкув. і наук. ред. Д. Уліцької. 2-ге вид. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 543 с.
112. Літопис руський / пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; відп. ред. О. В. Мишанич. Київ: Дніпро, 1989. XVI+591 с.
113. Лосев А. Ф. Проблемы символа и реалистическое искусство. Москва: Искусство, 1976. 367 с.
114. Лукашевич П. А. Малорусские и Червонорусские народные думы и песни. Санкт-Петербург, 1836. 170 с.
115. Лукінова Л. Б. Мовна архаїка слов'янських замовлянь // Мовознавство. 1998. № 2–3. С. 47–61.

116. Маєрчик М. Бінарна семантична опозиція «тут» і «там» в конструюванні візії потойбічного світу (фаза переходу) (карпатський ареал) // Крайнка. 1995. Ч. 1. С. 54–58.

117. Мальцев Г. И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики (Исследование по эстетике устно-поэтического канона). Ленинград: Наука, 1989. 168 с.

118. Маранда П., Кенгас-Маранда Э. Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора: сборник науч. статей. Москва, 1985. С. 194–260.

119. Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. Москва, 2010. 285 с.

120. Мойсієнко В. Золотник – поліський варіант ангела-хранителя // Діалектологічні студії 2: Мова і культура / відповід. ред. Павло Гриценко, Наталя Хобзей. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2002. С. 145–149

121. Народна поетична творчість: навчальний посібник / ред. М. Т. Рильський. Київ: Радянська школа, 1965. 417 с.

122. Нестеренко К. В. К проблеме классификации поэтических символов // Наукові записки Харківського державного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. Харків, 1998. С. 108–111. (Серія літературознавство; вип. 7 (18)).

123. Ніколаєва А. В. Антропеї та нормативи у повсякденному житті українців Полісся (кін. XIX – початок XXI століття) [Текст]: автореф. дис. канд. істор. наук: 07.00.05 «Етнологія» / М-во освіти і науки України, Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 2014. 19 с.

124. Новикова М. Прасвіт українських замовлянь // Українське замовляння / упоряд. Москаленко М. Н. Львів, 1993. С. 7–29.

125. Олупе Э. Формулы уничтожения в латышских заговорах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Москва: Наука, 1993. С. 128–139.



126. Павлов О. В. Замовляння як вербальна магія: автореф. дис. на здобуття наук. Ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.07 «фольклористика» / О. В. Павлов. Київ, 1999. 28 с.

127. Павлова Е. К проблеме изучения фольклорного и литературного образа // Вісник Львівського університету. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2014. С. 33–36. (Серія іноземна філологія; вип. 126, ч. 2.).

128. Парубій У. Варіативність замовлювально-заклинальних текстів у селах Західної Бойківщини // Україністика – минуле, сучасне, майбутнє: збірник наукових праць «Ukrainistika: minulost, přítomnost, budoucnost» III. Brno, 2015. С. 463–470.

129. Парубій У. Особливості побутування замовлювально-заклинальної традиції в селах Західної Бойківщини (географія побутування) // Lemkowie, Wojkowie, Rusini historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. Zielona Góra, 2015. С. 683–693.

130. Парубій У. Семантика замовляльної формули «уроки на сороки» // Міфологія і фольклор. Український науково-освітній журнал. Львів, 2017. № 1–4. С. 46–52.

131. Парубій У. Ю. Наративні особливості та структурні моделі текстів замовлювально-заклинальної поезії (на матеріалі збірника «Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)» // Фальклорная спадчына Р. Шырмы і Г. Цітовіча: вопыт збіральніцкай, наукавай і папулярызатарскай дзейнасці у кантэксце праблем адраджэння традыцыйнай культуры вёскі: матэрыялы ІХ Міжнар. навук. канф., (29–30 лістап. 2007 г., г. Мінск) / Бел. дзярж. ун-т; рэдкал. І. С. Роуда [і інш.]; уклад. Т. А. Марозава. Мінск: Паркус плюс, 2008. С. 155–159.

132. Парубій У. Ю. Основні методологічні принципи структурної характеристики текстів okazіонально-обрядової поезії // Вісник Львівського університету. Львів, 2007. С. 232–239. (Серія філологічна; вип. 41. До 190-ліття від дня народження М. Костомарова і 110-ліття від дня смерті П. Куліша).

133. Парубій У. Ю. Українська оказіонально-обрядова поезія: проблема жанрової диференціації // Мандрівець. Тернопіль, 2005. №2 (55). С. 34–39.

134. Парубій У. Ю. Суб'єктно-об'єктна специфіка наративних моделей у замовляннях // Вісник Львівського університету. Львів, 2010. С. 315–320. (Серія філологічна; вип. 43).

135. Пермяков Г. Л. Разрозненные заметки // Пермяков Г. Л. Основы структурной паремиологии. Москва, 1970. С. 207–221.

136. Петров А. Угорские заговоры и заклинания конца XVIII в. // Киевская старина. 1891. № 4. С. 122–130.

137. Петров В. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Ленинград: Наука, 1981. С. 77–142.

138. Петров В. Розвідки. Т. 3. // Петров В. Твори / упорядкування, передмова та примітки В'ячеслава Брюховецького. Київ: Темпора, 2013. 536 с.

139. Петров В. Український фольклор (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народнопоетичного циклу) // Берегиня. Київ, 1996. № 1□2. С. 114□132; № 3–4. С. 87–101.

140. Петров В. Український фольклор (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народнопоетичного циклу). На правах рукопису. Український вільний університет. Мюнхен.

141. Петроченко М. Н. Семантический компонент «свой/чужой» в фольклорном и диалектном бытовом текстах: дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук: 10.02.01. Томск, 2005. 220 с., ил.

142. Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. Москва: Индрик, 2004. 768 с.

143. Познанський Н. Заговори. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Репринт издания 1917 года. Москва: Индрик, 1995. 352 с.

144. Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Санкт-Петербург, 1903. 404 с.

145. Потебня А. А. Из лекций по теории словесности // Эстетика и поэтика. Москва: Искусство, 1976. С.464– 560.
146. Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре / сост., подг. текстов, коммент. А. Л. Топоркова. Москва: Лабиринт, 2007. 480 с.
147. Потебня А. А. Слово о Полку Игореве; Объяснения народная песня, по списку XVI века: текст и примечания: с доп. из черновых рукописей «О Задонщине». 2-е издание: Харьков: «Мирный Труд», 1914. С. 181–233.
148. Потебня А. А. Теоретическая поэтика. Москва: Высшая школа, 1990. 342 с.
149. Предмет і проблематика філософії / за загальною ред. М. А. Скринника і З. Е. Скринник. Львів: Львівський банківський інститут Національного банку України, 2001. 485 с.
150. Провідування // Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник. 2-ге вид. / А. П. Пономарьов, Л. Ф. Артюх, Т. В. Косміна та ін. Київ: Либідь, 1994. С. 168.
151. Пропп В. Фольклор и действительность. Москва, 1976. 327 с.
152. Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки / науч. редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова. Москва: «Лабиринт», 2001. 192 с.
153. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. Санкт-Петербург: Наука, 1994. 239 с.
154. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2003. 457 с.
155. Ранк О. Миф о рождении героя. Київ, 1997. 252 с.
156. Рошияну Н. Традиционные формулы сказок. Москва, 1974. 216 с.
157. Рудик Н. Г. О месопотамской заклинательной традиции // Заговорный текст. Генезис и структура. Москва: Индрик, 2005. С. 52–72.
158. Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. 1974. №1. С. 3–30.

159. Соколова Т. С. Фольклорный вербальный код в русле проблемы традиционности и вариативности // III Международный конгресс исследователей русского языка «Русский язык: исторические судьбы и современность»: сборник тезисов, МГУ. Москва, 2007. С. 608. URL: <http://www.philol.msu.ru/~rlc2007/pdf/19.pdf>

160. Соляр О. Мова магії – магія мови. Символіка українських заговлянь. Перемишль, 2011. 301 с.

161. Срезневский И. Взглядъ на памятники Украинской народной Словесности // Записки Императорского Московского Университета. Москва, 1834. Ч. VI. С.134–150.

162. Сумцов М. Пожелания й проклятия (приемущественно малорусские). Харьков, 1896. 26 с.

163. Темченко А. Історія вивчення традиційних заговлянь // Матеріали до української етнології. 2014. Вип. 13 (16). С. 59–71.

164. Темченко А. Категорія часу в народній медицині українців // Народна творчість та етнографія. 2003. № 1–2. С. 106–112.

165. Темченко А. І. Традиції□ні заговляння: семантичні трансформації□ та обрядові парадигми: монографія. Черкаси: Інтроліга ТОР, 2014. 572 с.

166. Тичер С., Мейер М., Водак Р., Веттер В. Методы анализа текста и дискурса / пер. с англ. Харьков: Изд-во Гуманитарный центр, 2009. 356 с.

167. Ткачук О. Наратологічний словник. Тернопіль: Астон, 2002. 173 с.

168. Толстая С. М. Заговоры // Славянские древности. Москва, 1999. Т. 2. С. 239–244.

169. Толстая С. М. Формулы самоотречения в заговорах // «Кирпичики»: Фольклористика и культурная антропология: сборник статей в честь 65-летия С. Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности / сост. А. С. Архипова, М. А. Гистер. Москва: РГГУ, 2008. С.382–389.

170. Толстой Н. И. Из «грамматики» славянских обрядов // Ученые записки Тартурского университета. Тарту, 1982. Вып. 576. Труды по знаковым системам. Т. 15. С. 57–71.

171. Топорков А. Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. Москва: Индрик, 2005. 480 с.
172. Топорков А. Л. Эпитеты в Олонецком сборнике заговоров XVII века // Признаковое пространство культуры. Москва: Индрик, 2002. С. 339–376.
173. Топоров В. Н. «Світове дерево» – універсальний образ міфопоетичної свідомості // Всесвіт. 1977. № 6. С. 176–193.
174. Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. 448 с.
175. Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. Москва, 1980. С. 3–58.
176. Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. Москва, 1993. С. 3–103.
177. Топоров В. Н. Числовой код в заговорах. По материалах сборника Л. Н. Майкова // Заговорный текст. Генезис и структура. Москва: Индрик, 2005. С. 194–246.
178. Фадеева Л. В. Заговоры с мотивом целительного рукоделия: традиционные образы и их книжно-религиозные параллели // Славянская традиционная культура и современный мир. Москва, 1997. Вып. 1. С. 27–38.
179. Франко І. Гуцульські примівки // Франко І. Додаткові томи до Зібрання творів у п'ятдесяти томах / рекол.: М. Г. Жулинський (голова) та ін. Київ: Наукова думка, 2006–2010. Т. 54: Літературознавчі, фольклористичні, етнографічні та публіцистичні праці. 1896–1916 / ред. тому Є. К. Нахлік. 2010. 1216 с.
180. Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / пер. с франц. сост. вступ. ст. Г. К. Косикова. Москва: ИГ Прогресс, 2000. 536 с., ил.
181. Фрейденберг О. Введение в теорию античного фольклора // Миф и литература древности. Москва: Наука, 1978. С. 9–169.

182. Фрейденберг О. Образ и понятие // Миф и литература древности. Москва: Наука, 1978. 605 с.
183. Харитонова В. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян: конспект лекций. Львов: ЛГУ им. И. Франка, 1992. 100 с.
184. Харитонова В. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. Москва, 1999. Ч. 1. 292 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т.3, в 2-х частях).
185. Харитонова В. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. Москва, 1999. Ч. 2. 310 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 3, в 2 частях).
186. Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира / Ин-т славяноведения и балканистики; отв. ред. В. Н. Топоров. Москва: Наука, 1990. 207 с.
187. Чернов И. О структуре русских любовных заговоров // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. С. 159–172
188. Чистов К. Специфика фольклора в свете теории информации // Вопросы философии. 1972. № 6. С. 108–118.
189. Чистов К. В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // Фольклор. Текст. Традиция: сборник. Москва: ОГИ, 2005. С. 77–104.
190. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Ленинград: Наука, 1986. 304 с.
191. Чистов К. В. Традиция и вариативность // Советская этнография. 1983. №2. С. 17–22.
192. Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция: сборник статей. Москва: ОГИ, 2005. 272 с.
193. Шиндин С. Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской народной культуры. Заговор. Москва: Наука, 1993. С. 108–127.

194. Шмид В. Нарратология. 2-е изд., испр. и доп. Москва: Языки славянской культуры, 2008. 304 с.
195. Шухевич В. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5. 256 с.
196. Щербаківський Д. М. Сторінки з української демонології (вірування про холеру) // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 540–553.
197. Lord A. V. The Singer of Tales. New York, 1971. 307 p.
198. Поїовић И. Вештица = штрига “лептирица” // Наш језик. Нова серија. Књ. IV св. 9–10. Београд, 1956. С. 344–347.
199. Раденковић Љ. Називи *вештице* код балканских Словена // Славянские этюды: сборник к юбилею С. М. Толстой. Москва, 1999. С. 379–388.

## ДОДАТКИ

## Додаток А

## Список публікацій здобувача за темою дисертації

## Праці, в яких опубліковано основні наукові результати дисертації

*Статті у наукових фахових виданнях*

1. Парубій У. Ю. Українська okazіонально-обрядова поезія: проблема жанрової диференціації // Мандрівець. Тернопіль, 2005. №2 (55). С. 34–39.

2. Парубій У. Ю. Основні методологічні принципи структурної характеристики текстів okazіонально-обрядової поезії // Вісник Львівського університету. Львів, 2007. С. 232–239. (Серія філологічна; вип. 41. До 190-ліття від дня народження М. Костомарова і 110-ліття від дня смерті П. Куліша).

3. Парубій У. Ю. Суб'єктно-об'єктна специфіка наративних моделей у замовляннях // Вісник Львівського університету. Львів, 2010. С. 315–320. (Серія філологічна; вип. 43).

4. Парубій У. Семантика замовляльної формули «уроки на сороки» // Міфологія і фольклор. Український науково-освітній журнал. Львів, 2017. №1–4. С. 46–52.

*Публікації в іноземних виданнях*

5. Парубій У. Ю. Наративні особливості та структурні моделі текстів замовлювально-заклинальної поезії (на матеріалі збірника «Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)» // Фальклорная спадчына Р. Шырмы і Г. Цітовіча: вопыт збіральніцкай, наукавай і папулярызатарскай дзейнасці у кантэксте праблем адраджэння традыцыйнай культуры вёскі: матэрыялы ІХ Міжнар. навук. канф., (29–30 лістап. 2007 г., г. Мінск) / Бел. дзярж. ун-т; рэдкал. І. С. Роуда [і інш.]; уклад. Т. А. Марозава. Мінск: Паркус плюс, 2008. С. 155–159.

6. Парубій У. Особливості побутування замовлювально-заклинальної традиції в селах Західної Бойківщини (географія побутування) // Lemkowie,



Bojkowie, Rusini historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. Zielona Góra, 20015. С. 683–693.

7. Парубій У. Варіативність замовлювально-заклинальних текстів у селах Західної Бойківщини // Україністика – минуле, сучасне, майбутнє: збірник наукових праць «Ukrainistika: minulost, přítomnost, budoucnost» III. Brno, 2015. С. 463–470.

### **Відомості про апробацію результатів дисертації**

1. Українсько-польська конференція «Психологічні проблеми суспільства епохи трансформації» (19–21 вересня 2003 р., Львів, очна форма участі);

2. Всеукраїнська науково-практична конференція «Микола Костомаров і Пантелеймон Куліш та актуальні питання української фольклористики (до 190-ліття від дня народження М. Костомарова і 110-ліття від дня смерті П. Куліша)» (20–21 червня 2007 р., Львів, очна форма участі);

3. IV Міжнародная навуковая фальклорна-етнолінгвістычная канферэнцыя, прысвечаная 115-годдзю з дня народжэння Р. Шырмы «Фальклорная спадчына Р. Шырмы і Г. Цітовіча: вопыт збіральніцкай, навукавай і папулярызатарскай дзейнасці ў кантэксце праблем адраджэння традыцыйнай культуры вёскі» (29–30 лістапада 2007 г., Мінск, Білорусь, очна форма участі);

4. Всеукраїнська науково-практична конференція «Світові виміри української культури» До 95-річчя від дня народження Григорія Нудьги (30 січня 2008 р., Львів, очна форма участі).

5. Міжнародна наукова конференція IV Оломоуцький симпозіум україністів «Сучасна україністика: проблеми мови, літератури і культури» (28–30 серпня 2008 р., Оломоуц, Чехія, очна форма участі).

6. Треті Колессівські Читання «Родина Колессів – спадкоємність науково-мистецьких традицій (до 140-річчя від дня народження Філарета Колесси)» (20–22 жовтня 2011 р., Львів, очна форма участі);

7. Міжнародна наукова конференція «Лемки, бойки, гуцули, русини – історія, сучасність, матеріальна та духовна культура (з нагоди 120-ї річниці

заснування Словацького національного музею)» (14–15 червня 2013 р., Свидник, Словаччина, очна форма участі);

8. П'яті Колессівські Читання приурочені 115-й річниці початку звукового документування фольклору в Галичині (22–23 жовтня 2015 р., Львів, очна форма участі).

Додаток Б

Аналіз текстів замовлянь за матеріалами збірника «Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)»

	Типи	Повна наративна структура						Неповна наративна структура		Мішана наративна структура		
		Засилання Аа					Аб знищення		В1		В2	
		Аа1	Аа2	Аа3	Аа4	Аа5	Аб1	Аб2				
1.	від безсоння	72	43, 45, 52, 71, 73, 75, 76, 78, 81, 83, 96, 99, 103				57, 95	42, 88, 90		87, 102 колискова	36, 37, 39, 50, 53, 54, 62, 94	38, 40, 41, 46, 69, 70, 83
2.	сухоти							109, 110		111	105, 106	
3.	знос						113, 114	115, 118		119, 120, 122, 124, 130, 131		
4.	переляк	143, 148, 151, 153, 155	141, 142, 144, 145, 146, 149, 152, 156, 157, 158, 160, 161, 162				163			159, 165	164	140, 147, 150
5.	порча		200, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221							197, 198, 199, 211, 202	195, 196, 209, 210, 218	204
6.	кровотеча				276, 277, 295, 297, 284, 300, 303, 307					281, 282, 305, 310		
7.	вивих		387, 397		370, 371, 372, 373, 401			379, 386			381, 382, 394, 403, 404, 404	396
8.	шкірні захворювання	320,	359, 367, 340, 341					339, 356	354	318, 323, 355, 364	347, 366	317, 353
9.	хвороби очей		412							408, 410, 414, 415, 418		
10.	епілепсія	442	440, 443, 467							470, 449, 462, 463	441, 444, 447, 448, 451, 452, 453, 455, 456, 461, 464	
11.	зубний біль		527							497, 524, 533, 509, 513, 515, 517, 518, 520, 523, 536, 545	478, 530, 534, 539, 547, 481, 482, 479, 490, 491, 495, 508	526, 514
12.	лихоманка								548, 549		562, 563	
13.	золотник		604, 605	600				603		606, 608	607	
14.	грижа			579						577	576	
15.	від укусу змії		691	697						703 не від хвороби		690

## Додаток В

## Порівняльна таблиця структурно-нарративних елементів замовляльно-заклинальних текстів записаних у селах Турківського району Львівської області

	Текст №2[3]	Текст №2[4]	Текст№3[2]	Текст №4[5]	Текст №5[12]	Текст №6[13]	Текст №7[14]	Текст №8[15]	Текст №9[11]
Звертання до помічників						Буду Матір Божу просити і Бога благи, шоби мені допомогли від вроків давати.		Буду Пречисту Діву просити і Бога благи, шоби мені допомагала від вроків давати.	
Місце дії				Море, море, на білім камені, на тім камені золотий пристіл стоїть		На синім морі, на синім камені		На синьому морі, на синьому камені,	
Назва суб'єкта	Сиділа Божа Матіночка	Сиділа Божа Мати	Сиділа Божа Мати	за тим пристолом Божа Матінка сидит	Сиділа Божа Матіночка	там сиділа Божа Матіночка	Пресвята Діва Матір Божа	там сиділа Божа Матіночка	Сиділа Божа Мати
Час дії							на Святий вечір		
Місце дії	на золотім камені,	на золотім кріслі	за золотим столом,		на золотім камені,	на золотім стільчику,	по водах ходила, воду збирала, людей вмивала на золотім стільчику сидала,	на золотім стільчику,	на золотім стільчику,
Атрибутивність суб'єкта		мала золоту сіточку,	мала золоту сіточку,						
Дія суб'єкта	золоте волоссячко чесала.	чесала золоте прядівце.	чесала золоте прядівце.	своє волоссячко чесала.	золоте волоссячко чесала.	чесала золоте прядівце.	золоте прядівце чесала.	чесала золоте прядівце на золотій щіточці.	чесала золоте прядівце.
Побажання	Як її волоссячко розсипало,	Як від того прядівця відпало паздерце,	Як від того прядівця відпало паздерце,		Як її волоссячко розсипало,	Як від того прядівця пастрія відпаде,	Як то-то пазирия відлітїт,	Як від того прядівця паздрійко відлятає,	Як від того прядівця паздрічко відліте,
	би ся тій людині, ім'я, вроки розсипали	так би відпали вроки там Касі, ци Маріці, то ім'я	так би відпали вроки ци від Касі, ци від Маріці	Би тов. від тої людини, шо як і ім'я би споминати, задрість відлітала.	би ся тій людині, ім'я, вроки розсипали.	так, кому там ся відмовляє, вроки відпадут.	так то-то урочища відлетіло від тої людини, яке там ім'я.	щоб так від того так від тої дитинки, чи там чоловіка, чи жінки, вроки відлетіли.	так від тої, називаю ім'я чи Катерина, чи Ганна, чи Марія, вроки відлітали.
Місце перебування об'єкта				Від її краси, від тіла, від росту, від тлустости.			З голови, гартанок, серця, печінок і з кожної кістки на самий перед.		
Ознака об'єкта			ци хлопські, ци дівські, ци бабські, ци руські, ци польські, ци німецькі, всякі відпали	Чи мужський, чи бабський, чи дівочий, чи парубочий, чи дитинські, чи днєвні, чи полуднені, чи нічні.					Як мужицькі, так женські, як бабівські, так жидівські, як парубоцькі, так дівоцькі, як циганські, так жидівські і всьо.
Місце відслання суб'єкта							Та й тогди шезни, пропади на ліси, на вертепи.	Шезніте, пропадіте в річища, в скалища. Бабські під чепіт, хлопські під капелюх, жидівські під барлїта.	
Кінцева дія				Амінь				Там вам вінець, де воді кінець	



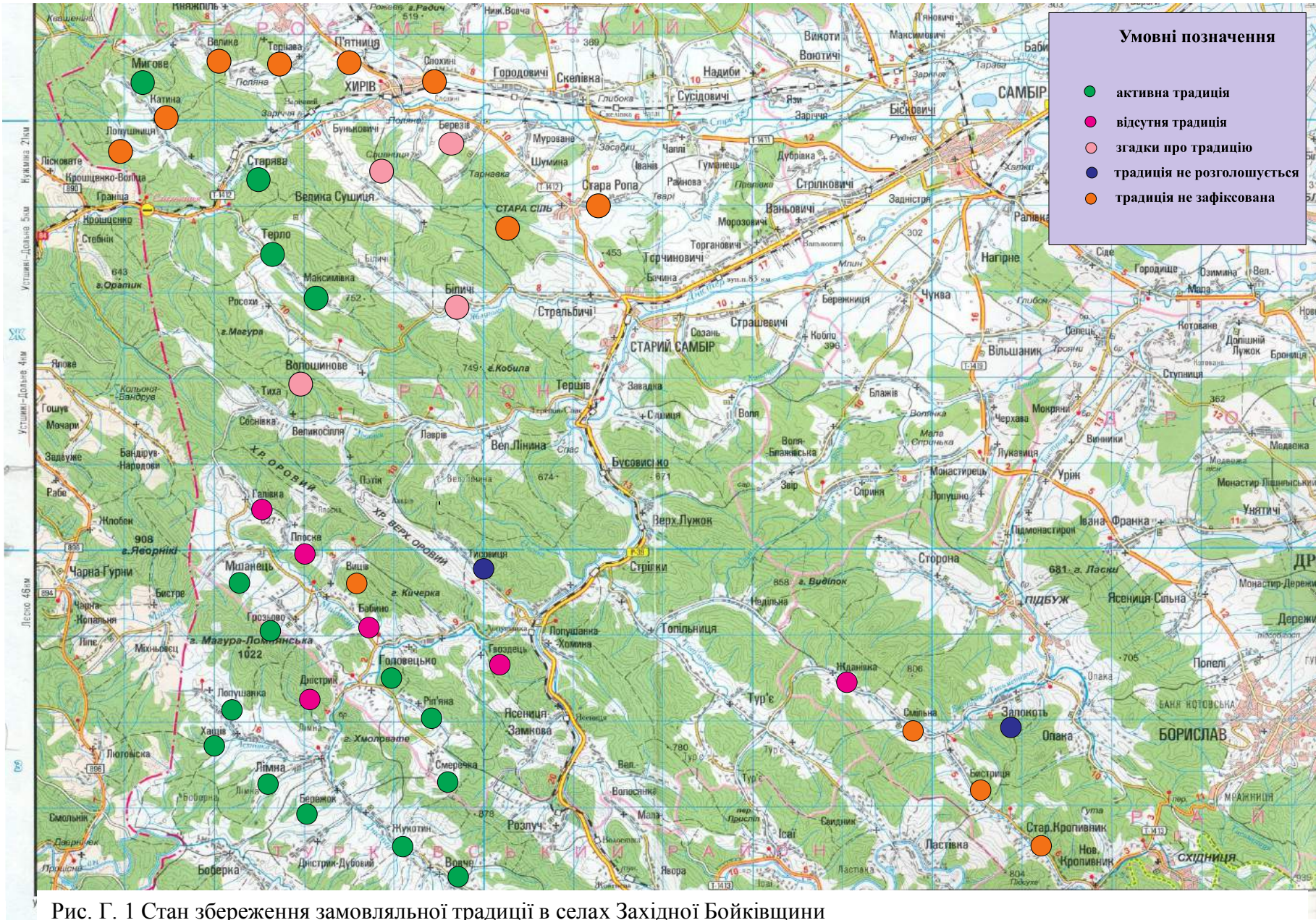


Рис. Г. 1 Стан збереження замовляльної традиції в селах Західної Бойківщини



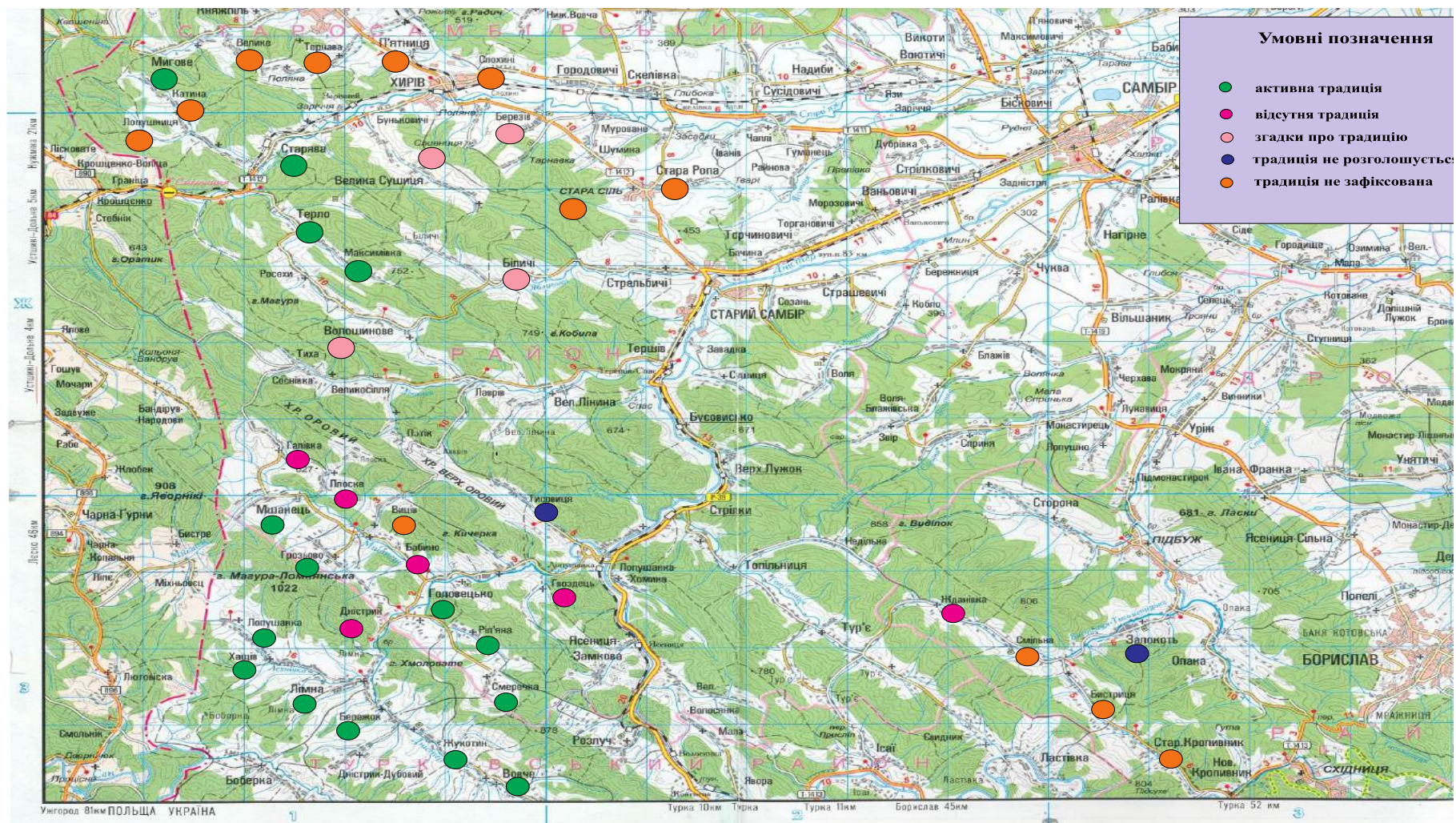


Рис. Г. 2 Стан збереження замовляльної традиції в селах Західної Бойківщини