

ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Левчук Оксана Іванівна

УДК 398(477):636.1

ДИСЕРТАЦІЯ
ОБРАЗ КОНЯ В СИСТЕМІ ЗООМОРФНОЇ СИМВОЛІКИ
УКРАЇНСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ

10.01.07 – фольклористика

Подано на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають покликання на відповідне джерело _____ О. І. Левчук

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

Львів – 2021

АНОТАЦІЯ

Левчук О. І. Образ коня в системі зооморфної символіки українського фольклору. – *Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.*

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук зі спеціальності 10.01.07 – фольклористика. – Львівський національний університет імені Івана Франка Міністерства освіти і науки України. Львів, 2021.

Дисертаційна робота є першим комплексним і цілісним дослідженням образу коня в системі зооморфної символіки української уснопоетичної традиції.

У *вступі* обґрунтовано актуальність теми, визначено об'єкт і предмет дослідження, сформульовано мету, завдання, окреслено теоретико-методологічні засади, основні методи, розкрито наукову новизну, теоретичне та практичне значення роботи, зазначено її зв'язок із науковими програмами, планами, темами та відомості про апробацію результатів.

У *першому розділі* проаналізовано та узагальнено історію дослідження тваринних образів у слов'янській фольклористиці загалом та в українській зокрема. Вивчення символіки зообразів започатковане ще в II ст. н. е. (александрійський «Фізіолог», «Ієрогліфіка» Горуполона) та продовжене в середні віки виданням бестіаріїв. Уперше реконструкцію символічного значення тваринних образів у 30-40-их рр. XIX ст. здійснили І. Вагилевич у рукописній праці «Слов'янська міфологія» та М. Костомаров у магістерській розвідці «Об историческом значении русской народной поэзии». Якісно новою серед сучасних тваринознавчих досліджень є монографія О. Гури «Символика животных в славянской народной традиции». Українська сучасна фольклористика теж представлена ґрунтовними працями, у яких проаналізовано конкретні

зообрази. Зокрема, це дисертація, а пізніше й монографія Н. Пастух про образ зозулі та дисертація В. Пономаренко, присвячена аналізу хтонічних образів в українському фольклорі.

Виявлено специфіку методологічних засад аналізу зооморфної образно-символічної системи фольклору. З'ясовано, що методологія дослідження зооморфних образів-символів закладена ще в працях І. Вагилевича, М. Костомарова, М. Сумцова, Е. Маєвського. Охарактеризовано універсальність тваринного коду в українських фольклорних текстах, досліджено правила відбору елементів образу коня в символічну систему народної словесности. На основі вже відомих у слов'янській науці методик опису тваринних персонажів (О. Гури, А. Нікітіної та Н. Пастух) розроблено власну схему опису зооморфного образу коня та його символіки в українському фольклорі. Міфологічний образ коня проаналізовано через його специфічні характеристики на морфологічному, акціональному й «соціальному» рівнях часто зі застосуванням методу бінарних опозицій. Символічне значення окремих елементів цілісного образу тварини з'ясовано за функціональним принципом (функціональною спільністю виявлення образу і символу (методологія А. Нікітіної)), а також на мовному рівні. Особливістю методики дослідження образу-символу коня є відбір матеріалу, при якому структура роботи не базується на жанровій приналежності текстів, а передбачає залучення до аналізу й великого обсягу етнографічних даних.

Вивчено наявну інтерпретацію образу-символу коня в працях слов'янської фольклористики та встановлено, що, незважаючи на неоднозначність трактування символічного зообразу, амбівалентну сутність тварини, усі науковці не заперечують, що домінує позитивне сприйняття коня як вірного товариша, самовідданого, чарівного помічника парубка, козака, воїна, як уособлення степу, волі.

Виокремлено за розробленою схемою характерні риси образу коня в українських фольклорних текстах, розкрито суть та природу міфологічного

значення аналізованого зообразу, висвітлено семантику базових мотивів та сюжетних елементів за участю коня крізь призму жанру з акцентом на первісному міфологічному значенні цього образу.

У *другому розділі* з'ясовано, що однією з найвагоміших для розуміння міфологічного значення образу коня є його морфологія – характеристика за зовнішніми ознаками. Компонентами «портрету» аналізованого зообразу є колірна символіка, представлена багатими на міфологічні смисли білою, чорною та червоною барвами, золотою та срібною атрибутикою, неоднорідним забарвленням шерсти (ряба та булана масті); статеві ознаки зообразу та їх чоловіча й жіноча символіка; характеристика за ознаками «красивий» / «потворний», що виявляються як у цілісному образі коня, так і в частинах його тіла, елементах атрибутики, зримих та прихованих аномаліях; вікові критерії обраності тварини, що найчастіше виявляються полярними характеристиками «молодість» / «старість», та пов'язані з ними уявлення про зріст, розмір коня, про відсутність чи наявність у нього фізичної або ж надприродної сили; запахові відчуття, що виявляються через тексти фольклорних творів.

Доведено, що портрет тварини часто виступає основою вибудовування всього зообразу. Особливості зовнішнього вигляду тварини, її розмір, вік, стать, тілесні аномалії зумовлюють роль зооморфного персонажа, яку він виконує в тому чи іншому фольклорному тексті, його символічне значення. Іноді ж, навпаки, вироблена в народній свідомості символічно-міфологічна роль зообразу в певному фольклорному жанрі має значний вплив на створення портретних характеристик цієї тварини словесними засобами. Якщо в уявленнях давніх українців кінь допомагає долати етапи переходу з одного світу в інший, отже, наділений надприродними можливостями, має значення божественного або хтонічного посередника, то й зрозуміло, що зовнішній вигляд такого зооперсонажа далекий від реального.

Розкрито акціональні можливості образу коня в уснопоетичному корпусі українців. Установлено, що основне місце перебування тварини як репрезентанта міфічного світосприйняття в текстах народних творів – нежитловий простір, найчастіше ліс, поле, степ, гори, дорога, тобто «чужі» локуси. У більшості найдавніших жанрів українського фольклору кінь виконує роль медіатора між світами, а час, тривалість, швидкість його переміщення не мають чітких меж. Серед акустичних проявів образу коня виявлено як зооморфні (іржання), так і антропоморфні (людське мовлення). Кінь може перевтілювати свого господаря та й сам теж уміє перевтілюватися, зокрема, в орла, бо спорідненість образу коня та образу птаха сягає глибокої давнини й відображає світоглядні уявлення українського народу про подолання межових ситуацій. Тварина володіє даром передбачення, що нерідко дає можливість врятувати господаря від небезпеки, а часом і смерті.

Досліджено проблему «соціалізації» образу коня у фольклорній картині світу. Тварина є складовою різних «суспільних» відносин – родинних, релігійних, етнічних, виробничих – і найчастіше займає визначене становище в ієрархії всієї зоосистеми або ж навіть світобудови. Наголошено на тому, що походження коня у творах українського фольклору переплітається з його належністю до певного світу. Виявлено кілька мотивів появи чарівного коня в українських народних казках та міфологічних переказах: кінь народжується в один день із царським сином; з'являється з могили батька як подарунок; герой обирає коня зі стада спійманих або подарованих незвичайних тварин; герой здобуває новонароджене лоша в потойбічному світі; герой купує коня на ярмарку за порадою сторонньої людини; герой здобуває коня в поєдинку зі змієм або викрадає його з потойбічного світу; герой вислужує коня в Баби-Яги, чорта тощо; в коня перетворюється інша тварина (здебільшого вовк) та демонічна істота. Народні повір'я підтверджують демонічне походження тварини (чорта перетворюють на коня), обрядові ж пісні, навпаки, засвідчують, що кінь має

божественне походження – це дар Матері Божої чи самого Господа парубкові за певні заслуги чи у вияв поваги. Характеризує українська фольклорна творчість образ коня й за національними ознаками, що нерідко виявляється через ототожнення тварини з ворожими для українців народностями в певну історичну епоху: татарами, турками або євреями. Контакти та взаємозв'язки зооморфного образу у фольклорних текстах виявляються через комунікацію «тварина – тварина», «тварина – людина», «тварина – міфологічний персонаж». Констатовано, що найтісніші взаємини в текстах українського уснословесного корпусу кінь налагоджує з людиною, що виявляється через чотири форми «єднання» людини з твариною як істотою сакральною чи навіть божеством: 1) поїдання священної тварини; 2) статеве єднання з твариною; 3) народження дітей від тварини; 4) зовнішнє наслідування тварини.

Міфологічний образ коня по-різному виражено в різножанрових текстах. Зовнішній вигляд, акціональні характеристики тварини варіюються від реальних до незвичайних, фантастичних. Соціальний статус теж виявляється через амбівалентну сутність зообразу: перевізника між божественним ареалом, світами живих та мертвих, тварини, що з'являється майже в усіх межових ситуаціях життя господаря, віщує смерть господаря чи стає її безпосереднім свідком. Попри це найчастотнішими функціями тварини в народному світоглядному уявленні є функції помічника, супутника, друга чи порадирика; кінь слугує ознакою досвіду, зрілості, багатства, статусу в суспільстві господаря; це сакральна істота.

У *третьому розділі* простежено символічне значення аналізованого зообразу, виявлено значеннево-функціональне наповнення образу-символу коня в українському фольклорі, здійснено інтерпретацію художніх фольклорних текстів з огляду на перехід міфологічно-символічного начала в естетичне, визначено місце образу коня в системі зооморфної символіки в аспекті етностетики українського фольклору.

Потраковано символічне навантаження основних функцій, які кінь виконує у фольклорних творах. Проаналізовано поетику образу коня як символу лицарства (кінь частіше власність воїна, аніж землероба, а тому співвідноситься з уявленнями про волю, безмежні степові простори, військові походи та козаків, є обов'язковим атрибутом зрілого чоловіка-воїна, символізує лицарську вдачу господаря, його незламний дух, прагнення свободи та незмінне бажання за неї боротися, є символом духовної чоловічої міці та лицарського благородства, чоловічого ества загалом), вірності та відданості господареві (козак звертається до коня як до побратима, товариша, просить розрадити, допомогти, розділити його радість, передати вісточку близьким та рідним про його долю). Зосереджено увагу на аналізі функції тварини – вісника смерті. Народна пісня естетизує провісницьку функцію коня, деміфологізуючи її. Символічне значення вісника смерті виникає як продовження медіаторної функції коня, який замикає колообіг у житті людини: подарована предком тварина сповіщає про смерть господаря, повертаючи його до «того» світу.

Зауважено, що еротична символіка коня тісно пов'язана з процесом створення нової сім'ї. У поетичному мотиві напування чи годування коня, що розповсюджений у баладах, піснях про кохання, весільній поезії, тварина виступає посередником між хлопцем та дівчиною, вказує на взаємну прихильність між молодими людьми.

Встановлено, що аналіз символічного значення фольклорних образів не можливий без лінгвістичного аспекту. Зокрема, важливим є етап з'ясування етнокультурних фольклорних символів на основі їх вербального вираження в конкретних мікротекстах. Серед основних позитивних компонентів символічного значення етноніма кінь в українському фольклорному мовленні виділено «працьовитість», «досвідченість», «волелюбність», «нескореність», «швидкість», «силу», «вірність» тощо. Серед негативних символічних значень зоолексеми кінь у фольклорному мовленні виокремлено «незграбність», «ледачість»,

«норовитість, неслухняність», «ненажерливість», «тупість, недоумкуватість». Більшість негативних конотацій виражено в пареміях іронічного та сатиричного характеру, де різко чи завуальовано висміюються риси характеру чи поведінка людей.

Узагальнено, що серед тваринної образно-символічної системи пісенного фольклору зображення коня відзначається найвищим рівнем естетизації. Цей образ є різностороннім як на формальному, так і на смислово-рідних. Навіть незвичайні морфологічні, акціональні та «соціальні» характеристики коня сприймаються як засоби естетизації народної пісні. Ознаки «золота грива», «срібні копита», «шовковий хвостик» стають постійними епітетами, а міфологема трансформується в поетичний образ. Образ коня наявний у всіх родах і жанрах української народної творчості, але кожен жанр словесного мистецтва вимальовує якісь нові риси цього зообразу, котрі згодом, як частинки мозаїки, утворюють цілісну картину народного бачення, світоглядних, міфологічних та естетичних уявлень українців.

У висновках узагальнено результати дисертаційного дослідження, а також наголошено, що образ коня займає одне із найвагоміших місць в образно-символічній системі українського фольклору. Дослідження згаданого зообразу має ще великі перспективи, адже в спеціальних наукових студіях може бути розглянута природа та функціональне символічне навантаження на матеріалі текстів одного жанру або ж розгорнуте компаративістичне дослідження образу коня на основі різних культур.

Ключові слова: кінь, образ, символ, образно-символічна система, зооморфний персонаж, етноестетика, мовний образ.

ABSTRACT

Levchuk O. I. The Image of a Horse within the System of Zoomorphic Symbolism of the Ukrainian Folklore. – *Qualification scientific work as a manuscript.*

Thesis for a Candidate Degree in Philology in specialty 10.01.07 – Folklore Studies. – Ivan Franko National University of Lviv, Ministry of Education and Science of Ukraine, Lviv, 2021.

The thesis is the first comprehensive and holistic study of the image of a horse within the system of zoomorphic symbolism of the Ukrainian oral poetic tradition.

Introduction substantiates the relevance of the topic, defines the object and subject of the research, formulates its goal, objectives, outlines theoretical and methodological principles, basic methods, reveals scientific novelty of the research, theoretical and practical significance of the work, indicates its relevance to the scientific programs, plans and topics, as well as information about approbation of the research findings.

The *first chapter* analyzes and summarizes the history of the study of animal images in Slavic folklore in general and in Ukrainian folklore in particular. The study of the symbolism of images began in the second century A.D. (Alexandrian «Physiologist», «Hieroglyphics» by Horapollo) and continued in the Middle Ages with the publication of bestiaries. For the first time reconstruction of the symbolic meaning of animal images in the 30-40s of the 19th century was carried out by I. Vahylevych in the manuscript «Slavic Mythology» and M. Kostomarov in the Master's Study «On the Historical Significance of the Russian Folk Poetry». Among modern animal studies there is the qualitatively new monograph by O. Hura «Symbolism of Animals in the Slavic Folk Tradition». Ukrainian modern folklore is also represented by thorough works, where specific images are analyzed. In particular, it is the PhD thesis, and later a monograph by N. Pastukh on the image of a cuckoo and the

PhD thesis by V. Ponomarenko that provides analysis of chthonic images in the Ukrainian folklore.

The specificity of methodological bases of zoomorphic figurative and symbolic folklore system analysis is revealed. It was found out that research methodology of zoomorphic images-symbols is laid down in the works of I. Vahylevych, M. Kostomarov, M. Sumtsov, E. Mayevsky. Universality of the animal code in the Ukrainian folklore texts is characterized; the rules of selection of elements of a horse image within the symbolic system of national literature are investigated. On the basis of the methods of animal characters description already known in Slavic science (by O. Hura, A. Nikitina and N. Pastukh) the researcher's own scheme of a horse zoomorphic image description and its symbolics in the Ukrainian folklore is developed. The mythological image of a horse is analyzed on the basis of its specific characteristics at the morphological, actional and «social» levels, often using the method of binary oppositions. The symbolic meaning of individual elements of the integral image of the animal is clarified on the basis of the functional principle (functional common features of image and symbol identification (methodology by A. Nikitina), as well as at the linguistic level. The peculiar feature of the methodology to study the image-symbol of a horse is the selection of material, where the structure of the work is not based on the genre of the texts, but presupposes the usage and analysis of a large amount of ethnographic data.

Existing interpretation of the image-symbol of a horse in the works of Slavic folklore is studied and it is established that, despite the ambiguity of interpretation of the symbolic zoomage, the ambivalent essence of the animal, all the scholars agree about the positive perception of a horse as a faithful companion, devoted magic assistant of a young man, a Cossack, a warrior, horse personifying steppe, freedom.

Characteristic features of a horse image in Ukrainian folklore texts are singled out according to the developed scheme, the essence and nature of the

mythological meaning of the analyzed image are revealed, semantics of basic motives and plot elements with participation of a horse are highlighted through the prism of the genre with the emphasis on the primary mythological meaning of this image.

The *second chapter* proves that one of the most important aspects for understanding of the mythological significance of a horse image is its morphology – characteristics on the basis of external features. The components of the «portrait» of the analyzed image are color symbolism, represented by white, black and red colors, which are rich in mythological meanings, gold and silver attributes, inhomogeneous color of coat (piebald and cream coloured one); sex-related features of the image and their male and female symbols; characteristics on the grounds of «beautiful» / «ugly», which are manifested both in the holistic image of a horse and in parts of its body, elements of attributes, visible and hidden anomalies; age-related criteria of animal selection, which are most often manifested by polar characteristics «youth» / «old age», and related ideas about the height, size of a horse, absence or presence of physical or supernatural strengths; olfactory sensations expressed through the texts of folklore works.

It is proved that the portrait of an animal is often the basis for the construction of the whole image. Features of animal appearance, its size, age, sex, body anomalies determine the role of the zoomorphic character, which it performs in a particular folklore text, its symbolic meaning. Sometimes, on the contrary, the symbolic and mythological role of the image in a certain folk genre developed in the people's consciousness has significant influence on the creation of portrait characteristics of this animal by verbal means. If in the minds of ancient Ukrainians a horse helps to overcome the stages of transition from one world to another, and, therefore, is endowed with supernatural abilities, has the meaning of a divine or chthonic mediator, it is clear that the appearance of such a zoo character is far from real.

The actional possibilities of a horse image in the oral poetic corpus of Ukrainians are revealed. It is established that the main location of the animal as a representative of the mythical worldview in the texts of folk works is non-residential space, often forest, field, steppe, mountains, road, i.e. «foreign» loci. In the majority of the oldest genres of Ukrainian folklore, a horse acts as a mediator between the worlds, and the time, duration, and speed of its movement have no clear boundaries. Among the acoustic manifestations of the image of a horse there are both zoomorphic (neighing) and anthropomorphic (human speech) ones. A horse can reincarnate its owner and also knows how to reincarnate itself, in particular, into an eagle, as the relationship between the image of a horse and the image of a bird dates back to antiquity and reflects the worldview of the Ukrainian people to overcome borderline situations. The animal has the gift of foresight, which often makes it possible to save its master from danger and sometimes death.

The problem of «socialization» of a horse image in the folklore picture of the world is investigated. The animal is a component of various “social” relations – family, religious, ethnic, industrial ones - and often occupies a certain position in the hierarchy of the entire zoo system or even the universe. It is emphasized that the origin of a horse in the works of Ukrainian folklore is intertwined with its belonging to a certain world. Several motives for the appearance of a magic horse in Ukrainian folk tales and mythological legends have been revealed: a horse is born on the same day as the king’s son; appears from his father’s grave as a gift; the hero chooses a horse from a herd of captured or donated unusual animals; the hero gets a newborn foal from the other world; the hero buys a horse at the fair following the advice of a stranger; the hero gets a horse in a duel with a dragon or steals it from the other world; the hero gets the horse by serving the witch Baba Yaga, the devil, etc.; another animal (mostly a wolf) and a demonic creature turns into a horse. Folk beliefs confirm the demonic origin of the animal (the devil is turned into a horse), while ritual songs, on the contrary, testify that a horse has a divine origin – it is a gift

of the Mother of God or the Lord to a young man for certain merits or as a sign of respect. Ukrainian folklore characterizes the image of a horse according to the national characteristics, which often manifest through the identification of the animal with hostile to Ukrainians nationalities in a certain historical epoch – Tatars, Turks or Jews. Contacts and relationships of this zoomorphic image in folklore texts are revealed through communication «animal – animal», «animal – man», «animal - mythological character». It is stated that in the Ukrainian oral corpus texts a horse establishes the closest relations with a man, which is manifested through four forms of «union» of man with an animal as a sacred being or even a deity: 1) eating a sacred animal; 2) sexual intercourse with an animal; 3) the birth of children from an animal; 4) external imitation of the animal.

The mythological image of a horse is expressed differently in the texts of different genres. Appearance, action characteristics of the animal vary from real to unusual and fantastic ones. Social status is also reflected through the ambivalent essence of the zoo image: the carrier between the divine area, the worlds of the living and the dead, the animal that appears in almost all borderline situations of the master's life, foretells the death of the master or becomes its direct witness. Nevertheless, the most frequent functions of the animal in the popular worldview are the functions of helper, companion, friend or adviser; a horse serves as a sign of experience, maturity, wealth, status in the society of its master; it is a sacred being.

The *third chapter* traces the symbolic meaning of the image under research, reveals semantic and functional content of the image-symbol of a horse in Ukrainian folklore, interprets artistic folklore texts regarding the transition from mythological and symbolic beginning to the aesthetic one, determines the place of the image of a horse within the system of Ukrainian folklore.

The symbolic load of the main functions that a horse performs in folklore texts is interpreted. The poetics of a horse image as a symbol of chivalry is analyzed (a horse is more often owned by a warrior rather than a farmer,

therefore, it is associated with the desire for freedom, unlimited steppe, military campaigns and Cossacks, it is an inseparable attribute of a mature man-warrior, it symbolizes chivalry spirit of its master, his strong moral, desire for freedom and constant desire to fight for it, is a symbol of spiritual masculine power and chivalrous nobility, masculine nature in general), loyalty and devotion to the master (a Cossack addresses a horse as a brother, a friend, asks to comfort him, help him, share his joy, pass news to relatives and friends about his fate). The focus is on the analysis of the function of the animal as the herald of death. Folk songs aestheticize the prophetic function of a horse, demythologizing it. The symbolic meaning of the herald of death arises as a continuation of the mediating function of a horse, which closes the cycle in human life: an animal donated by an ancestor, announces the death of the master, returning him to «that» world.

It is indicated that the erotic symbolism of a horse is closely related to the process of creating a new family. In the poetic motif of feeding a horse or giving it water, which is common in ballads, love songs, and wedding poetry, the animal acts as a mediator between a boy and a girl, indicating mutual affection between young people.

It is established that the analysis of the symbolic meaning of folklore images is not possible without the linguistic aspect. In particular, the stage of elucidating ethnocultural folklore symbols on the basis of their verbal expression in specific microtexts is important. Among the main positive components of the symbolic meaning of the ethnonym horse in Ukrainian folklore speech are «diligence», «experience», «love of freedom», «invincibility», «speed», «strength», «loyalty», etc. Among the negative symbolic meanings of the zoolexeme horse in folklore works are «clumsiness», «laziness», «stubbornness, disobedience», «greed», «stupidity, ignorance». The majority of negative connotations are expressed in pemiias of an ironic and satirical nature, where character traits or behavior are ridiculed in an open or hidden way.

It is generalized that among the animal figurative and symbolic system of song folklore the image of a horse is marked by the highest level of aestheticization. This image is diverse on both the formal and semantic levels. Even the unusual morphological, actional and «social» characteristics of a horse are perceived as a means of aestheticizing folk songs. Such signs as «golden mane», «silver hooves», «silk tail» become permanent epithets, and the mythology is transformed into a poetic image. The image of a horse is present in all genera and genres of Ukrainian folklore art, but each verbal genre reflects some new features of this image, which later, like pieces of a mosaic, form a holistic picture of folk vision, worldview, mythological and aesthetic ideas of Ukrainians.

The *conclusions* summarize the results of the thesis, and also emphasize that the image of a horse plays one of the most important roles within the image-symbolic system of the Ukrainian folklore. The study of this image has great prospects, as special scientific studies can concentrate on the nature and functional symbolic load on the basis of the texts belonging to one genre or a one can talk about comprehensive comparative study of the image of a horse based on different cultures.

Key words: horse, image, symbol, figurative and symbolic system, zoomorphic character, ethnoaesthetics, linguistic image.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ:**Статті у наукових фахових виданнях України:**

1. Левчук О. Інтерпретація образу-символу коня в дослідженнях фольклористів. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 37. Українська фольклористика. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2007. С. 388–393.
2. Левчук О. Символічне значення зооніма *кінь* (на матеріалі українських народних паремій, загадок та фразеологічних одиниць). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 46. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2009. С. 267–273.
3. Левчук О. Образ чарівного коня в українському казковому епосі. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Літературознавство: За ред. д.ф.н., проф. М. П. Ткачука*. Вип. 28. Тернопіль: ТПНУ. 2009. С. 373–384.
4. Левчук О. Зооморфні образи українського фольклору: історія і методологія дослідження. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства: Зб. наук. праць*. Вип. 15. Відп. ред. І. В. Сабадош. Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла». 2011. С. 173–178.
5. Левчук О. Мовний образ коня та його атрибутивні характеристики в українському пісенному фольклорі. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 57. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2012. С. 136–146.
6. Левчук О. Атрибутивна характеристика коня в говорі батюків (на матеріалі діалектних записів І. Верхратського). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 64, част. II. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2017. С. 222–227.

7. Levchuk O. Verbalization of the functions of the horse in the Ukrainian folk song. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 68.* Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2018. С. 281–292.
8. Левчук О. І. Генеза та соціальна сутність образу коня в українській фольклорній картині світу. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації.* Вип. 30 (69). № 3. Част. 2. Київ. 2019. С. 171–176.
9. Левчук О. І. Окремі аспекти «соціального статусу» коня в українській уснословесній традиції. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика.* Т. 32 (71). № 4. Част. 3. Київ: Вид. дім «Гельветика». 2021. С. 127–132.

Статті в закордонних виданнях:

Левчук О. Етноестетика образу коня в українських народних піснях. *Ukrajnistika: minulost, současnost, budoucnost III. Україністика: минуле, сучасне, майбутнє III. Literatura a kultura. Література та культура. Kolektivní monografie věnovaná 20. výročí zahájení výuky ukrajinštině jako studijního oboru na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně.* Колективна монографія, присвячена 20-річчю україністики на Філософському факультеті Університету імені Масарика в Брно. Brno. 2015. S. 425–433.

Додаткові публікації:

1. Левчук О. Тваринна символіка в інтерпретації Миколи Костомарова. *Український смисл. Науково-популярний лінгвокультурологічний щоквартальник.* Дніпропетровськ: Вид-во ДНУ. 2008. С. 93–98.
2. Левчук О. Колірний код фольклорного образу коня та його символічне значення в українській народній творчості. *Міфологія і фольклор: Загальноукраїнський науково-освітній журнал.* № 1 (2). Львів. 2009. С. 29–36.

3. Левчук О. Диво-кінь в українських обрядових піснях. *Народна творчість українців у просторі та часі: Матеріали Міжнародної наукової конференції в рамках VI Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня»*. За заг. ред проф. Г. Аркушина. Луцьк: Мистецька агенція «Терен». 2010. С. 332–338.
4. Левчук О. Колірні характеристики мовного образу коня в українському фольклорі: семантика та символіка. *Україноцентризм наукового сумління: Зб. наук. праць на пошану професора Зеновія Терлака*. Львів: Ліга-Прес. 2014. С. 312–332.
5. Левчук О. «Чом у мене коней вороних нема?»: народнопоетична символіка образу коня в поезії Тараса Шевченка. *Тарас Шевченко: Апостол правди і науки: матеріали Міжнародної наукової конференції*. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2015. С. 561–571.
6. Левчук О. «Релікт найзницького способу життя» та атрибут «hightlife’у»: образ коня в записах та інтерпретації професора Івана Денисюка. *Іван Денисюк: Не попів слів, а серця жар... : зб. наук. праць та матеріалів*. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2017. С. 173–180. (Серія «Українська філологія: школи, постаті, проблеми»; вип. 17).
7. Левчук О. Образ коня в піснях «з-над берегів Турського озера». *Народна творчість українців у просторі та часі. Наук. зб. / упр-ня культури, з питань релігії та національностей Волин. ОДА; Волин. краєзн. музей; Обл. наук.-метод. центр культури; Вол. обл. орг. Нац. спілки краєзнавців України. Упоряд. А. Силюк. Наук. ред. В. Зубович*. Луцьк. 2018. С. 323–329.
8. Левчук О. Принципи та мотиви номінації сучасної української гіпонімії. *Вісник Львівського університету*. Серія філологічна. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2019. Вип. 71, част. II. С. 420-425.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	21
РОЗДІЛ 1. ВИВЧЕННЯ ТВАРИННИХ ОБРАЗІВ У СЛОВ'ЯНСЬКІЙ ФОЛЬКЛОРИСТИЦІ	29
1.1. Історія дослідження символіки зообразів	29
1.2. Методологія аналізу тваринних образів.....	43
1.3. Інтерпретація образу-символу коня у фольклористичних працях.....	55
Висновки до розділу 1.....	67
РОЗДІЛ 2. МІФОЛОГІЧНИЙ ОБРАЗ КОНЯ: СТРУКТУРА Й ПОЕТИКА.....	71
2.1. Морфологія фольклорного образу коня.....	72
2.1.1. Колірний код тваринного образу.....	76
2.1.2. Чоловічий – жіночий. Стать зооморфного образу.....	91
2.1.3. Краса – потворність. Тілесні аномалії, знаки на тілі.....	94
2.1.4. Вік та розмір тваринного образу.....	101
2.1.5. Інші особливості міфологічного портрета коня у фольклорі.....	105
2.2. Акціональні характеристики образу коня в українському фольклорі.....	107
2.2.1. Часопросторова характеристика та способи руху коня у фольклорних текстах.....	108
2.2.2. Надзвичайні здібності коня в уснопоетичній творчості українців (акустичні прояви, метаморфози, дар передбачення тощо).....	115
2.3. «Соціалізація» фольклорного образу коня.....	124
2.3.1. Генеза міфологічного образу коня у фольклорних творах.....	126

2.3.2. Дикий – домашній, земний – хтонічний – божественний. «Національність» коня.....	130
2.3.3. Контакти та взаємозв'язки зооморфного образу у фольклорних текстах («тварина – тварина», «тварина – людина», «тварина – міфологічний персонаж»).....	136
Висновки до розділу 2.....	149
РОЗДІЛ 3. ПОЕТИЧНА СИМВОЛІЗАЦІЯ ОБРАЗУ КОНЯ В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ.....	154
3.1. «Козак без коня – як воїн без зброї». Кінь – символ лицарства.....	155
3.2. Кінь – товариш та порадник. Символізація вірності та відданості.....	162
3.3. Кінь – вісник смерті.....	164
3.4. Кінь – свідок почуттів ліричного героя. Еротична символіка образу коня.....	167
3.5. Мовний образ коня в системі народних уявлень українців.....	178
3.6. Етноестетика фольклорного образу коня.....	190
Висновки до розділу 3.....	200
ВИСНОВКИ.....	203
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	209
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	234
ДОДАТКИ.....	235

ВСТУП

Міфопоетичний світогляд кожного народу виявляється в образній системі його народної творчості. Реконструкція давніх міфопоетичних уявлень дає можливість простежити шляхи розвитку ментальності народу. Образи та символи – це одиниці національні, які віддзеркалюють специфіку усної народної творчості, передають особливості народного світосприймання, тому саме їх першочергове дослідження допомагає виявляти самобутність українського фольклору, його етноестетичні цінності. На думку Я. Гарасима, еталонна національна естетосфера фольклорно-пісенної образности «наповнюється семантично майже тотожними, але формально дискретними поетичними символами»¹.

За твердженням Ж. Янковської, «національний характер, ментальність, вдача заховують у собі ті архетипні риси, які проявляються на особистісному та образному рівнях, а пізніше відображаються у фольклорі»². Символіка народного світобачення, зафіксована в уснопоетичних творах, має здатність відображати різні хронологічні пласти культури, пронизує їх наскрізь і передає інформацію в майбутнє. Крім того, найархаїчніша група символів може слугувати одним із основних ідентифікаторів національної своєрідності фольклорних «полотен», виражає народну філософію, розкриває глибинний зміст міфологічного світосприйняття. Народнопоетичні символічні образи постають «надійним, а інколи навіть єдиним джерелом репрезентації та витлумачення архаїчного світогляду, позаяк кондексують та консервують у

¹ Гарасим Я. І. Етноестетика українського пісенного фольклору: автореф. дис. ... докт. філол. наук.: 10.01.07. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ: НВФ «Українські технології». 2010. С. 13.

² Янковська Ж. Парадигма фольклорно-літературної архетипності. *Studia Ukrainica Posnaniensia*. 2017. vol. V. p. 270. Електронний ресурс. https://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_14746_sup_2017_5_32

собі базові елементи культури, об'єднують і узгоджують різночасові уявлення»¹.

Актуальність теми дослідження. Символіка – це феномен, на який люди «наштовхуються» у своєму повсякденному житті, незалежно від того, розуміють вони це чи ні. Будь-яка символічна система – це спадщина біофізіопсихології мільйонів людей, продукт прогресу та розвитку культури й суспільства, бо є двоїтим виразником свідомості та підсвідомості, який гармонізує з духовним світом кожної людини.

Серед українського уснопоетичного образного розмаїття яскраво виділяється зооморфна символіка. Вивчення цієї символічної системи є актуальною проблемою української фольклористики, адже дає змогу простежити розвиток етносвітогляду від міфологічного світосприймання до сучасної епохи естетизації міфологем, трансформації їх у поетичні образи. «...Тварини – найуніверсальніші учасники образної системи фольклору, навіть такі характеристики, як колір і форма, в них мають динамічний характер (зміна масті, форми на різних стадіях розвитку)»². Тому особливої ваги набуває сьогодні дослідження образів тварин – виразників традиційного символічного значення, сформованого та закріпленого протягом тисячоліть.

Така універсальність зооморфних представників символічної системи українського фольклору вже неодноразово привертала увагу як українських, так і закордонних учених. Варто зауважити, що в сучасній гуманітаристиці вже сформувалася ціла плеяда дослідників українського та загальнослов'янського бестіарію. Ґрунтовно проаналізовано окремі тваринні образи на широкому українському фольклорному та обрядовому

¹ Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 4.

² Пастух Н. Феномен зоологізму у міфології та культурі (теоретичний аспект). *З його духа печаттю... Збірник наукових праць на пошану Івана Денисюка: У 2 т.* Львів. 2001. Т. 2. С. 115.

матеріалі (Н. Пастух, В. Пономаренко, А. Нікітіна), здійснено комплексний культурологічний аналіз зооморфної системи в народному світосприйнятті або усіх слов'янських народів (О. Гура), або української традиції (О. Сліпушко), з'явилися вагомі наукові студії тваринних образів у традиції окремих народів (Л. Гусєв, А. Журавльов). Окремі розвідки в українській фольклористиці аналізують образ коня в межах загальнослов'янського контексту усної словесности (О. Поріцька), в українських історичних піснях (Л. Снігирьова), весільному ритуалі (І. Несен), сновидіннях і повір'ях (Г. Горохолинська), химерній прозі (Д. Куриленко), іконографічній традиції (Г. Горохолинська). Разом із тим комплексного дослідження про образ коня в системі зооморфної символіки українського фольклору із залученням обрядових матеріалів, що пояснюють текст, у сучасній фольклористиці й досі немає, що й зумовило актуальність пропонованої праці.

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

Роботу виконано на кафедрі української фольклористики ім. акад. Ф. Колесси Львівського національного університету імені Івана Франка в межах тематичного плану науково-дослідницької програми «Усна народна словесність у науковому висвітленні: історичний дискурс, жанри, поетика» (державний реєстраційний номер держреєстрації 0116U002393, науковий керівник – д. філол. наук, проф. В. М. Івашків). Тему дисертації затверджено на засіданні Вченої ради Львівського національного університету національного університету імені Івана Франка (протокол № 18/4 від 28 квітня 2004 року).

Мета дослідження – теоретично обґрунтувати місце зооморфного образу коня в національній системі символів тваринного світу; виявити та систематизувати набір семантичних елементів, із яких складається комплекс українських народних уявлень про коня; з'ясувати значеннево-функціональне наповнення образу-символу коня в українському фольклорі крізь призму жанру.

Реалізація мети передбачає виконання низки **завдань**:

- *узагальнити* історію та специфіку методологічних засад дослідження тваринних образів у слов'янській фольклористиці загалом та українській зокрема;

- *охарактеризувати* універсальність тваринного коду в українських фольклорних творах;

- *дослідити* правила відбору елементів образу коня в символічну систему народної словесности;

- *розробити* власну схему опису зооморфного образу коня в українському фольклорі, на основі відомих методик опису тваринних персонажів;

- *виявити* за розробленою схемою характерні риси образу коня в українській уснопоетичній творчості;

- *з'ясувати* суть і природу міфологічного та символічного значення аналізованого зообразу;

- *висвітлити* семантику базових мотивів та сюжетних елементів за участю коня крізь призму жанру з акцентом на первісному міфологічно-символічному значенні цього образу;

- *простежити* значеннєво-функціональне наповнення образу-символу коня в українському фольклорі;

- *здійснити* інтерпретацію художніх фольклорних текстів з огляду на перехід міфологічно-символічного начала в естетичне;

- *визначити* місце образу коня в системі зооморфної символіки в аспекті етноестетики українського фольклору.

Об'єктом дослідження є різножанрові твори української усної народної словесности.

Предмет дослідження – своєрідність образу коня з його міфологічно-символічним значенням та функціональним навантаженням у системі зооморфної символіки українських фольклорних творів (чи обрядів, обрядових та ритуальних ситуацій, якщо вони пояснюють текст).

Джерельною базою є твори українського фольклору різних жанрів та етнографічні записи. Залучення тих чи інших текстів залежить від наявності та функціонування в них образу-символу коня та ступеня розкриття міфосимволіки досліджуваного образу.

Теоретико-методологічною базою дослідження послуговували праці українських та іноземних учених: І. Вагилевича, О. Галайчук, Я. Гарасима, М. Глушка, В. Гнатюка, М. Грушевського, І. Гунчика, В. Давидюка, І. Денисюка, М. Дмитренка, М. Драгоманова, Л. Дунаєвської, А. Жайворонка, О. Івановської, В. Івашківа, Ф. Колесси, М. Костомарова, Р. Марківа, О. Наумовської, Н. Пастух, С. Пилипчука, О. Потебні, О. Сліпушко, В. Сокола, І. Франка, Ж. Янковської, Н. Ярмоленко, Я. Анусевича, Є. Бартмінського, Л. Виноградової, О. Гури, А. Нікітіної, С. Толстої та інших науковців.

Методи дослідження. Методологічні засади дослідження підпорядковані його меті, що зумовлює їх комплексний характер. Зокрема, задля систематизованого вивчення образу коня у творах народної творчості українців й обґрунтованості висновків застосовано принцип контент-аналізу. Описово-аналітичний метод використано для характеристики досліджуваного корпусу зібраних текстів із подальшим узагальненням отриманих результатів. Із метою розгляду семантично-функціонального, символічного наповнення образу коня, розкриття його внутрішньої форми використано структурно-типологічний метод. Також застосовано компаративний метод для з'ясування загальнослов'янських чи світових універсалій і національно своєрідних рис образу коня в українській уснопоетичній традиції. Культурно-історичний метод застосовано для осмислення становлення образно-символічних характеристик коня в різножанрових фольклорних творах.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що:

- *уперше* в українській фольклористиці здійснено комплексне дослідження образу коня як однієї з основоположних частин символічної зооморфної системи українського фольклору;
- на широкому уснопоетичному та обрядовому матеріалі *узагальнено* міфологічні уявлення про коня в синхронії й діахронії;
- *проаналізовано* за власною схемою образ коня на морфологічному, акціональному, «соціальному» та мовному рівнях;
- *окреслено* межу переходу від міфологічного сприйняття коня до естетизації його як поетичного символу в народному світогляді українців;
- *узагальнено* особливості амбівалентності образу коня в різножанрових творах українського фольклору.

Теоретичне та практичне значення. Матеріали дисертації, її теоретичні положення та висновки можна застосувати при викладанні загальних курсів із народнопоетичної творчості й міфології для студентів філологічних факультетів класичних і педагогічних університетів; при підготовці спецкурсів і спецсеминарів із питань народної образності та символіки для студентів-фольклористів, культурних антропологів; у процесі створення підручників та словників для студентів-філологів; у практичній роботі вчителів-словесників.

Наукове та практичне значення роботи полягає в науковому осмисленні образу коня української уснопоетичної традиції в контексті міфопоетичного та символічного дискурсу. Дослідження специфіки семантико-функціональних особливостей, символічного навантаження образу коня в українському фольклорі в порівнянні з іншими представниками зооморфної системи нематеріальної культурної спадщини сприяє подальшому висвітленню глибинних структур не тільки міфологічних творів, а й світоглядних основ українства, а також культурних взаємодій українців з іншими народами. Основні положення роботи можуть

стати підґрунтям для подальших досліджень зооморфних образів як національної фольклорної спадщини, так і культурної традиції інших народів світу.

Особистий внесок здобувача. Дисертація узагальнює самостійні фольклористичні дослідження й теоретичні висновки. Будь-які форми використання праць інших авторів супроводжують відповідні покликання.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації апробовано на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях, семінарах, зокрема: Всеукраїнській науково-практичній конференції «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)» (Львів, 2007), Міжнародній науковій конференції «Українська філологія: школи, постаті, проблеми» до 160-річчя до дня заснування кафедри української словесності у Львівському університеті (Львів, 2008), Міжнародній науковій конференції до 70-річчя кафедри української фольклористики імені Філарета Колесси у Львівському університеті (Львів, 2009), Міжнародній науковій конференції в рамках VI Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня» (Луцьк, 2010), Міжнародній науковій конференції «Українська література в загальноєвропейському контексті» (Ужгород, 2011), Міжнародній конференції молодих українців (Варшава, Республіка Польща, 2013), Всеукраїнській науковій конференції «Не попів слів, а серця жар»: філологічні обрії Івана Денисюка (до 90-річчя від дня народження)» (Львів, 2014), Міжнародній науковій конференції «UKRAJINISTIKA – MINULOST, PŘÍTOMNOST, BUDOUCNOST» (Брно, Чехія, 2015), Міжнародній науковій конференції «Михайло Грушевський: учений, політик, державний діяч» (до 150-річчя від дня народження) (Львів, 2016), Міжнародній науковій конференції «Народна творчість українців у просторі та часі», проведеної в рамках Восьмого Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня», (Луцьк,

2018), Міжнародній науковій конференції «Пантелеймон Куліш: класик на терезах історії» (Львів, 2019), XVIII Всеукраїнській ономастичній конференції (Львів, 2019), Міжнародній науковій конференції «Українська фольклористика: витоки, здобутки, перспективи» (Львів, 2019), щорічних звітних наукових конференціях Львівського національного університету імені Івана Франка, наукових семінарах кафедр української фольклористики імені Філарета Колесси та української мови імені професора Івана Ковалика.

Публікації. Проблематику, теоретичні та практичні результати дослідження викладено у 18 публікаціях: 9 статей – у наукових фахових виданнях України (1 з них – англійською мовою), 1 стаття – у закордонному виданні (українською мовою), а також 8 – додаткові публікації. Усі статті написані одноосібно. У доробку дисертантки немає публікацій, виконаних у співавторстві.

Структура та обсяг дисертації. Структуру роботи визначено метою та завданнями. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, що містять підрозділи, висновків, списку використаної літератури та списку використаних джерел. Основний текст викладено на 207 сторінках, повний обсяг роботи становить 240 сторінок.

РОЗДІЛ 1
**ВИВЧЕННЯ ТВАРИННИХ ОБРАЗІВ
У СЛОВ'ЯНСЬКІЙ ФОЛЬКЛОРИСТИЦІ**

1.1. Історія дослідження символіки зообразів

Особливий інтерес для фольклористичної науки становлять символи, які належать до широкого кола міфологічних уявлень і пов'язані з образами тварин.

«Будь-який фольклорний образ є кодом цілої системи міфологічних уявлень, що існували раніше і продовжують існувати у свідомості сучасної людини в прихованих формах»¹. Наявність специфічного зоологічного коду у національній культурі не викликає заперечень у сучасній фольклористиці. Розшифрувати цей код – означає знайти своєрідний ключ до розуміння багатьох нез'ясованих моментів у формуванні етичних та естетичних критеріїв етносвідомості. Вивчення зооморфного образу як специфічного елемента системи традиційних уявлень із урахуванням виявлених особливостей його вживання в різному матеріалі (фольклорному, етнографічному, лінгвістичному), на різних рівнях (міфологічному, акціональному, «соціальному») та в широкому культурному контексті (у різних конкретних формах народної культури, з можливими паралелями) дає змогу зробити висновок про важливість конкретних зообразів у системі народного світобачення².

Першими вагомими трактатами у світовій культурології з питань розшифрування тваринного символізму були александрійський «Фізіолог» (II ст. н. е.) та грецька «Ієрогліфіка» Горуполона (V ст. н. е.). У

¹ Пономаренко В. В. Еволюція хтонічного образу в українському фольклорі: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ. 1999. С. 16.

² Никитина А. В. Кукушка в славянском фольклоре. Санкт-Петербург. 2002. С. 3.

середньовіччі людство продукує «Бестіарії» й послуговується доповненими «Фізіологами», у яких із міфічної поведінки і звичок як реальних, так і фантастичних тварин впливають моральні та релігійні повчання. Автори цих книг, як правило, кожному тварину співвідносять із певною стихією¹.

Тварини як важливий елемент образно-символічної системи української народної творчості були предметом дослідження у слов'янських наукових колах ще з часів зародження фольклористичної науки.

Уперше до питання реконструкції первісного значення тваринних образів та їх символіки звернулись у 30-40-их роках ХІХ століття українські фольклористи І. Вагилевич та М. Костомаров. Відома ж праця про образи тварин в індоєвропейській міфології Анджело де Губернатіса «Zoological Mythology», якою найчастіше починають огляд бібліографії з цього питання (навіть у сучасних фольклористичних публікаціях², побачила світ лише в 1872 році.

Рукописна праця І. Вагилевича «Слов'янська символіка»³ – це перша найповніша й до сьогодні, мабуть, одна з найґрунтовніших студій у галузі символіки у слов'янській фольклористиці. Але це й найменш відоме дослідження цієї проблеми в українській науці. Сучасні дослідники тваринних образів (за винятком окремих учених)⁴ зовсім не беруть до

¹ Мусіхіна Л. Звірослов: Міфологема тваринного світу українців. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2013. С. 6.

² Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва. 1997. – 912 с.; Никитина А. В. Кукушка в славянском фольклоре. Санкт-Петербург. 2002. 176 с.

³ Wagilewicz I. Symbolika słowian'ska. *ЛНБ ім. В. Стефаніка. Відділ рукописів. Фонд І. Вагилевича*. Т. 7. Спр. 34.

⁴ Пастух Н. А. Зооморфні образи в українському фольклорі. Образ зозулі: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів, 2001. 19 с.

уваги теоретичні постулати, які ще в середині XIX століття розробив український фольклорист. Символіка, за І. Вагилевичем, – це певна система, без розшифрування якої не можливо зрозуміти світогляд, міфологію й демонологію та навіть тексти уснопоестичної творчості народу¹.

Зауважимо, що за широтою висвітленого матеріалу рукопис І. Вагилевича вигідно відрізняється від будь-якого іншого дослідження. Автор робить спробу порівняльної характеристики найуживаніших символів в образних системах фольклору та міфології різних народів світу: слов'ян, турків, литовців, євреїв, германських народів, народів Італії, Індії, Японії, Китаю тощо². В аналізованій студії особливо важливим є поділ тваринного царства на класи, який відбиває народне розуміння зоокласифікації. І. Вагилевич уперше поставив на наукову основу розгляд проблеми універсальності тваринного образу-символу, розглянув зоосимволи у зв'язку з іншими символічними системами, стверджуючи, що «в кожній сфері людського життя (у небесній науці, в демонології і післярстві) тягнеться один символічний ланцюг різноманітних емблем. Так само, як у прізвищах людей, у символіці фольклорній є ті самі значення в різних сферах»³.

Зооморфна символіка в рукописній праці І. Вагилевича I пол. XIX століття постає як цілісна система образів з їх атрибутикою, функціональним навантаженням та символічним значенням у фольклорних творах слов'янських народів. Фольклорист виділяє 4 царства тварин: комахи та плазуни, риби, птахи, звірі. І власне таку класифікацію використовують і сучасні дослідники тваринної образно-символічної

¹ Wagilewicz I. Symbolika słowian'ska. *ЛНБ ім. В. Стефаника. Відділ рукописів. Фонд І.Вагилевича*. Т. 7. Спр. 34. арк. 43.

² Там само. Спр. 34. арк. 12–29, 32, 34–37.

³ Там само. Спр. 34. арк. 40.

системи О. Гура¹, Н. Пастух². Багатий фактичний матеріал, використаний у дослідженні, фіксує найважливіші елементи структури фольклорних образів, змальовує яскраву картину наївного світобачення слов'ян. Хоча джерельною базою для наукової роботи І. Вагилевича була велика кількість пісенних фольклорних текстів, а також народна міфологія та демонологія, автор майже не залучає до аналізу фольклорної прози, що подекуди не дає змоги комплексно уявити зооморфний образ та його символіку у слов'янському фольклорі³.

Найпомітнішою друкованою працею про українську символіку загалом і зооморфну зокрема у ХІХ столітті стала магістерська дисертація М. Костомарова «Об историческом значении русской народной поэзии» (1843). У цій праці вчений порушив питання походження та еволюції символіки як образного вияву народного духу, народного мислення.

Фольклористичні інтереси М. Костомарова розвивалися в руслі тогочасної філософської думки, на принципах тотожності духу і світу, в якому дух знаходить свою реалізацію. Уже в зазначеній вище праці він вказує на пріоритет духовного начала над матеріальним: «...Предмет тілесний, який входить у твір народної поезії, отримує в ній духовне значення, яке виявляється у формі застосування до побуту моральної суті: це називається в широкому сенсі символом»⁴.

М. Костомаров першим в українській фольклористичній науці звернув увагу на те, що не слід сплутувати поняття символу ані з образом,

¹ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва. 1997.

² Пастух Н. Символика тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013.

³ Левчук О. Зооморфні образи українського фольклору: історія і методологія дослідження. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства: Зб. наук. праць*. Вип. 15. Відп. ред. І. В. Сабадош. Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла». 2011. С. 174.

⁴ Костомаров М. И. Об историческом значении русской народной поэзии. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ. 1994. С. 59.

ані з алегорією, ані з порівнянням, адже «будь-яке поетичне порівняння обов'язково повинно спиратися на символ, інакше буде тільки грою слів». «Якщо народ має певне поняття про духовне значення якого-небудь предмета фізичного світу, то це означає, що такий предмет є символом для народу»¹.

«Розглядаючи у згаданому дослідженні народну символіку як кодовий знак світобачення українців, єднальну ланку між окремими індивідами»², М. Костомаров вважав, що «символіка природи – це продовження натуральної релігії: творець відкривається у творінні; серце людини любить у проявах світу фізичного всюдисущий дух»³.

За твердженням М. Костомарова, символіка українського народу має три різних підґрунтя: 1) одні символи беруть свій початок безпосередньо в природі й абсолютно зрозумілі; 2) інші основані на історичному вживанні предмета в житті предків; 3) основа ще інших у міфології народу – давніх міфічних віруваннях та обрядодіях⁴.

У своїй магістерській дисертації М. Костомаров аналізував лише рослинну символіку та символіку орнітофауни, помилково зазначивши, що джерелом для вивчення символіки звірів та комах може бути лише народна проза, а не пісенний фольклор⁵. Хоча в розділі «Общественная жизнь малорусов», звернувшись до поетичних образів козака та чумака в

¹ Костомаров М. И. Об историческом значении русской народной поэзии. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ.1994. С. 59.

² Яценко М. Т. М. І. Костомаров – фольклорист і літературознавець. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ.1994. С. 17.

³ Костомаров М. И. Об историческом значении русской народной поэзии. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ.1994. С. 60.

⁴ Там само. С. 61.

⁵ Там само. С. 108.

пісенному фольклорі, автор розглянув поряд із пташиними символами (орлом, соколом тощо) такі образи-символи, як кінь та віл¹.

Аналіз символів тваринного світу у фольклористичних працях М. Костомарова – це перша спроба системного вивчення генези та семантики тваринного образу, тобто пошук закономірностей, логіки². Проте фольклорист обмежився лише певними тваринними символами, зокрема докладно проаналізував українську орнітофауну, а також окремі образи звірів, переважно найбільш міфологізованих.

Узагальнювальні дослідження про тварин у міфології різних народів О. Афанасьєва (1852, 1866)³ та В. Клінгера (1911)⁴ можна вважати прикладами трудомісткої наукової роботи, але методологічні принципи цих праць є еkleктичними. Тому їхні розвідки сьогодні можуть слугувати лише джерельною базою для критичного аналізу.

Найохочіше брались фольклористи до розгляду образу окремої тварини. Такі роботи часто містили не лише зведення вичерпних відомостей, а й теоретичні узагальнення. Образи окремих зоовидів

¹ Костомаров М. И. Об историческом значении русской народной поэзии. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ. 1994. С. 131–183.

² Левчук О. Тваринна символіка в інтерпретації Миколи Костомарова. *Український смисл. Науково-популярний лінгвокультурологічний щоквартальник*. Дніпропетровськ: Вид-во ДНУ. 2008. С. 98.

³ Афанасьев А. Зооморфические божества у славян: птица, конь, бык, корова, змея и волк. *Отечественные записки*. 1852. Т. LXXX (№ 1). С. 1–24; (№ 2). С. 95–118; Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х т. Москва. 1866. Т. 1.

⁴ Клингер В. Животные в античном и современном суеверии. *Университетские известия*. 1909. № 10. С. 1–81; № 11. С. 83–141; 1910. № 1. С. 143–205; № 5. С. 207–218; № 11. С. 219–279; 1914. № 3. С. 281–360.

української орнітофауни вивчає серія розвідок Д. Лепкого під назвою «Людові вірування про птахи», надрукована у газеті «Зоря» за 1885¹.

Відома серія робіт про окремих тварин (тура, ворону, зайця, мишу, бджолу) Миколи Сумцова, які опубліковані в 1887 та 1891 – 1893 рр. в «Киевской старине» та «Этнографическом обозрении»². У цих роботах є досить вдалі спроби систематизувати зібрані фольклорні матеріали, узгодити біологічні особливості тварини з її художнім образом. У працях також окремо згруповані лінгвістичні дані досліджуваного художнього явища, роль тваринного образу в певних фольклорних жанрах та обрядах. М. Сумцов одним із перших у фольклористиці висловлює слушну думку про те, що тваринний образ варто досліджувати комплексно, із використанням усього наявного матеріалу культури певного народу – мовного, фольклорного, етнографічного³.

Паралельно, майже в той самий час, у польському журналі «Wisła» з'являється серія робіт польського фольклориста Е. Маєвського про окремі образи тварин у слов'янській народній традиції, зокрема про вужа, кажана, козу, вівцю, рогату худобу, бджолу, лелеку, зозулю⁴.

¹ Лепкий Д. Людові вірування про птахи. *Зоря*. 1885. № 9. С. 107–108; № 10. С. 117–119; № 11. С. 129–130; № 20. С. 239–240.

² Сумцов Н. Ф. Ворон в народной словесности. *Этнографическое обозрение*. Москва. 1890. Кн. 4. № 1. С. 61–86; Сумцов Н. Ф. Заяц в народной словесности. *Этнографическое обозрение*. Москва. 1891. Кн. 10. № 3. С. 69–84; Сумцов Н. Ф. Из сказаний об пчелах. *Этнографическое обозрение*. Москва. 1893. Кн. 17. № 2. С. 176–182; Сумцов Н. Ф. Мышь в народной словесности. *Этнографическое обозрение*. Москва. 1891. Кн. 8. № 1. С. 49–94; Сумцов Н. Ф. Тур в народной словесности. *Киевская старина*. 1887. № 1. С. 65–90.

³ Сумцов Н. Ф. Тур в народной словесности. *Киевская старина*. 1887. № 1. С. 77.

⁴ Majewski E. Bydło (Pecus, Bos, Vacca, Vitulus) w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego. *Wisła*. 1903. Т. 17. З. 2. S. 133–172; S. 313–348.

Про народні зооморфні уявлення розповідають цілі томи класичних наукових праць О. Кольберга (1961 – 1985)¹ та К. Мошинського (1967)², які розглядали тваринні образи в контексті слов'янської культури: народних вірувань, звичаїв, обрядів, залучаючи до аналізу український фольклорний матеріал. Такі ж дослідження на локальному матеріалі проводили Д. Маринов (1914)³, А. Томов (1945)⁴ у Болгарії, Н. Нікольський (1933)⁵ у Білорусі та ін.

Отже, зооморфні образи вивчали й вивчають як у контексті цілої культурної традиції певних народів (О. Афанасьєв, В. Клінгер), так і в межах окремого жанру уснопоетичної творчості (В. Данилов – голосіння⁶, Г. Булашев⁷, В. Сокіл⁸ – легенди та перекази, В. Давидюк – міфологічні легенди⁹, М. Новикова – замовляння¹⁰, П. Романюк¹¹, О. Цвид-Гром¹ –

¹ Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań. 1961–1985. T. 1–60.

² Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa. 1967. T. II. Kultura duchowa. Cz. 1, 2.

³ Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София. 1914. 815 с.

⁴ Томов А. Животните в българското народно творчество. София. 1945. 160 с.

⁵ Нікольскі Н. М. Живёлы ў звычайх, абрадах і вераньнях беларускага селянства. *Працы секцыі этнографіі Беларускай Акадэміі навук*. Менск. 1933. Вып. III. С. 143–158.

⁶ Данилов В. Символика птиц и растений в украинских похоронных причитаниях. *Киевская старина*. Т. ХСІV. 1906. Ноябрь–декабрь. С. 611–628.

⁷ Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ. 1992.

⁸ Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ: Наукова думка. 1995. 157 с.

⁹ Давидюк В. Українська міфологічна легенда: монографія. Львів: Світ. 1992. 176 с.

¹⁰ Новикова М. Коментар. *Українські замовляння*. Упорядник М. Н. Москаленко; передмова М. Новикової. Київ. 1993. С. 199–306.

¹¹ Романюк П. Зооморфні мотиви у традиційному поліському весіллі. *Народна творчість та етнографія*. 1986. № 3. С. 32–38.

весільні пісні, В. Пропп², Л. Дунаєвська³, В. Давидюк⁴, І. Крук⁵ – казки, Є. Костюхін – усі жанри «тваринного епосу»⁶ тощо) та окремого обряду чи вірування (Р. Кедріна – зозуля в обряді «хрещення» і «похорону зозулі»⁷, А. Єрмолов – зооморфні образи в народній «метереології»⁸, О. Курочкін – зообрази в новорічних обрядах⁹, І. Несен – образ коня у весільному ритуалі Центрального Полісся¹⁰ тощо).

Із кінця 1970-их років почали виходити роботи співробітників Інституту слов'янознавства та балканістики РАН (М. та С. Толстих, О. Терновської, О. Гури та інших), які виконано в межах програми реконструкції давньої духовної культури слов'ян і безпосередньо символіки окремих зоо- та орнітоморфних образів.

Сучасна російська етнолінгвістика та фольклористика представлена значною кількістю ґрунтовних робіт, у яких проаналізовані зообрази. Серед них можна назвати праці А. Журавльова «Домашний скот в

¹ Цвид-Гром О. Зооморфна символіка у весільній обрядовості Західного Полісся. *Проблеми славістики: Науковий часопис Волинського державного університету імені Лесі Українки*. Луцьк. 1999. № 3–4. С. 56–60.

² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1986. 362 с.

³ Дунаєвська Л. Ф. Українська народна казка. Київ: Вища школа. 1987. – 127 с.

⁴ Давидюк В. Історична символіка української кумулятивної казки. *Фольклористичні зошити*. 1996. Вип. 27. С. 13–27.

⁵ Крук И. И. Восточнославянские сказки о животных: Образы. Композиция. Минск: Наука и техника. 1989. 159 с.

⁶ Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. Москва: Наука. 1987. 270 с.

⁷ Кедрина Р. Е. Обряд «крещения» и «похорон кукушки» в связи с народным кумовством. *Этнографическое обозрение*. Москва. 1912. № 1–2. С. 101–139.

⁸ Ермолов А. С. Народное погодоведение. Москва. 1905. 468 с.

⁹ Курочкін О. Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка». Опішне: Українське народознавство. 1995. 392 с.

¹⁰ Несен І. Культурні символи давнини: кінь у весільному ритуалі (за матеріалами Центрального Полісся). *Соціум. Альманах соціальної історії*. 2003. Вип. 3. С. 263–268.

поверьях и магии восточных славян» (1994)¹, Л. Гусева «Птицы русского фольклора» (1996)² тощо.

На початку XXI століття вийшла друком монографія А. Нікітіної «Кукушка в славянском фольклоре» (2002)³, у якій авторка провела порівняльний аналіз фольклорних творів різних культурних традицій, розглянула не тільки жанрові паралелі, а, найперше, функціональну спрямованість образу зозулі.

Серед досліджень символіки тварин, які мають узагальнювальний характер і пропагують сучасні методологічні принципи роботи з матеріалом, якісно новою є монографія Олександра Гури «Символика животных в славянской народной традиции» (1997)⁴.

Для широкого культурологічного аналізу народних уявлень про тварин О. Гура використовує як джерельну базу матеріал різних рівнів (повір'я, обряди, фольклор, мову, книжну та іконографічну традицію). Розглядаючи зооморфні образи як систему народних уявлень про тварин, етнолінгвіст використовує народну класифікацію, яка передбачає розмежування чотирьох основних класів тварин: звірі, гади (з підгрупою комах), птахи і риби (як вже згадано, цю класифікацію ще всередині XIX століття пропонував І. Вагилевич).

У першій частині роботи учений пропонує детальну схему (з поясненнями та коментарями) опису тварин як універсальну модель для аналізу зооморфного образу. На думку О. Гури, зооморфні образи мають дуже багато спільного із міфологічними, тому власну схему опису тварин

¹ Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. Москва. 1995. – 256 с.

² Гусев Л. Ю. Птицы русского фольклора (лингвистическое исследование). Курск. 1996. 111 с.

³ Никитина А. В. Кукушка в славянском фольклоре. Санкт-Петербург. 2002. 176 с.

⁴ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик. 1997.

він створює на основі схеми опису демонологічних персонажів, яку уклали співробітники відділу етнолінгвістики і фольклору Інституту слов'янознавства і балканістики РАН та оприлюднили на VI Конгресі балканістів у 1989 році¹.

Другий розділ є практичним застосуванням методологічних принципів, задекларованих вище, а саме: описом класів тварин, їхніх груп та видів відповідно до народної класифікації.

На сьогодні праця О. Гури – найповніше дослідження символіки тваринних образів на загальнослов'янському матеріалі, яке пропонує детальну та добре продуману схему для опису тваринних зообразів, підштовхує до наступних досліджень окремих анімалістичних символів у національних культурах.

У сучасній українській фольклористиці є небагато праць, у яких проаналізовано конкретних зооперсонажів. І це, перш за все, дисертації Н. Пастух «Зооморфні образи в українському фольклорі. Образ зозулі», у якій «узагальнено та запропоновано нове трактування семантико-функціональної сутності образу-символу зозулі в українському фольклорі, витлумачено зміст базових мотивів та сюжетних елементів за її участю»², та В. Пономаренко «Еволюція хтонічного образу в українському фольклорі», яка має на меті вивчення «хтонічного образу та його численних трансформацій у комплексі міфопоетичних уявлень

¹ Виноградова Л. Н., Гура А. В., Кабакова Г. И., Терновская О. А., Толстая С. М., Усачова В. В. Схема описания мифологических персонажей. *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89–6.IX.89. Проблемы культуры.* Москва. 1989. С. 78–85.

² Пастух Н. А. Зооморфні образи в українському фольклорі. Образ зозулі: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів, 2001. С. 4.

українського народу» (на прикладі образу змія)¹. Як продовження дисертаційної роботи у 2013 році побачила світ монографія Н. Пастух «Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля»², де авторка розглянула тваринний код як один із найбільш затребуваних в українському фольклорі сегментів символічної системи, з'ясувала причини універсальності тваринних символів, відстежила механізми відбору тварин в образну систему усної словесности, виявила критерії, за якими формувалася народна систематизація зоосвіту, окреслила низку ознак тварин, що постають як особливо значущі для міфотворчости.

Важливою для з'ясування своєрідности усієї зооморфної образно-символічної системи українського фольклору загалом чи окремого зоосимволу зокрема є теорія фольклорної символіки. Засадничі основи дослідження українського народнопоетичного символу закладені в працях уже згаданих учених М. Костомарова³ та М. Сумцова⁴ ще в ХІХ столітті.

Грунтовно вивчав особливості фольклорного символу, походження, еволюцію змістового наповнення символу О. Потебня⁵. Дослідник з'ясував

¹ Пономаренко В. В. Еволюція хтонічного образу в українському фольклорі: автореф. дис... канд. філол. наук.: 10.01.07. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ. 1999. С. 5.

² Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. 224 с.

³ Костомаров М. И. Об историческом значении русской народной поэзии. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ. 1994. С. 44–200.

⁴ Сумцов М. Ф. Местные названия в украинской народной словесности. Київ: Издание редакции «Киевской старины». 1886. 34 с.

⁵ Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. *Чтения Московского Общества Истории и Древностей*. Москва. 1865. Кн. 2–3. 310 с.; Потебня А. А. Мысль и язык. Харьков: Тип. Даре. 1892. 228 с.; Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков: Издание М. В. Потебня. 1914. 243 с.; Потебня А. А. О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств. *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней*

основні закони творення рядів уявлень (асоціацію й ототожнення), які є наслідком постійного зіставлення явищ навколишнього світу й людського життя та підґрунтям для творення виразових одиниць, таких, як символи. В основі народнопоетичної символіки О. Потебня вбачав усталені, типові ознаки, які дають змогу ототожнювати назву символу й позначуваний ним предмет. Розвиваючи гумбольдтівське поняття «внутрішньої форми мови» український учений доводить, що саме внутрішня форма становить центр образу, одну з тих ознак, що переважають над усіма іншими. Для О. Потебні образ і символ тотожні, бо є зображенням тієї самої дійсності. «Поетичному образу, – писав учений, – можуть бути дані ті ж назви, які відповідають образіві в слові, а саме знак, символ»¹. Глибоко розуміючи необхідність знаку й символу в мові, О. Потебня завжди нагадував, що в поезії «будь-який знак – багатозначний»².

У сучасній науці теоретичні аспекти вивчення фольклорної символіки розробляли у своїх працях С. Єрмоленко³, К. Фролова та В. Буряк⁴, Л. Дяченко⁵, М. Дмитренко⁶, В. Кононенко та І. Кононенко¹,

славянської духовної культури: источники и методы: сб. статей. Отв. ред. Н. И. Толстой. Москва: Наука. 1989. С. 254–262.

¹ Потебня А. А. О связи некоторых представлений в языке. *Филологические записки.* 1864. Вып. 3. С. 144.

² Потебня А. А. Мысль и язык. *Эстетика и поэтика.* Москва. 1967. С. 69.

³ Єрмоленко С. Я. Фольклор і літературна мова. Київ: Наукова думка. 1987. 244 с.

⁴ Фролова К. П., Буряк В. Д. Комплексна методика дослідження образного генофонду фольклорної пам'яті. *Народознавчі аспекти фольклору, мови та літератури Придніпров'я.* Зб. наук. пр. Дніпропетровськ: ДДУ. 1995. С. 9–34.

⁵ Дяченко Л. М. Фольклорна символіка як засіб відображення національного світобачення. *Мовознавство.* 1997. № 2–3. С. 67–71.

⁶ Дмитренко М., Іваннікова Л., Лозко Г. та ін. Українські символи. Київ: Редакція часопису «Народознавство». 1994. 140 с.; Дмитренко М. К. Що таке символ? *Потапенко О. І., Дмитренко М. К., Потапенко Г. І. та ін. Словник символів.* За заг. ред.

З. Василько² тощо.

Важливими для вивчення символіки як у практичному, так і в теоретичному аспектах є лексикографічні праці енциклопедичного характеру, які сконденсовано узагальнюють усі відомі на певний час постулати. З-поміж таких праць потрібно насамперед назвати перший український «Словник символів» за загальною редакцією О. Потапенка та М. Дмитренка³. Суть фольклорних символів з'ясовано у фольклористичних словниках «Славянский бестиарий» О. Белової⁴, «Давньоукраїнський бестиарій (звірослов)» О. Сліпушко⁵, енциклопедіях «Беларускі фальклор»⁶, «Українська фольклористика»⁷ тощо.

Проблемами символіки цікавляться й учені-етнолінгвісти. Наочні приклади плідної роботи сучасної етнолінгвістики на слов'янських теренах – фундаментальні енциклопедичні видання «Славянские древности. Этнолингвистический словарь»⁸, «Słownik stereotypów i symboli

О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. Київ: Редакція часопису «Народознавство». 1997. С. 5–8.

¹ Кононенко В., Кононенко І. Атрибут у семантичній структурі символу. *Вісник Прикарпатського університету. Філологія*. 1999. Вип. IV. С. 3–13.

² Василько З. Символіка фольклорного образу. Львів: ДПА Друк. 2004. 392 с.

³ Потапенко О. І., Дмитренко М. К., Потапенко Г. І. та ін. Словник символів. За заг. ред. О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. Київ: Редакція часопису «Народознавство». 1997. 156 с.

⁴ Белова О. В. Славянський бестиарий. Словарь названий и символики. Москва: Индрик. 2001. 320 с.

⁵ Сліпушко О. Давньоукраїнський бестиарій (звірослов). Київ: Дніпро, 2001. 144 с.

⁶ Беларускі фальклор: Энцыклапедыя: У 2-х тт. Рэдкал.: Г.П. Пашкоў і інш. Мінськ: Беларуская энцыклапедыя. 2005. Т. 1: А капэла – Куцця. 768 с.; 2006. Т. 2: Лабараторыя традыцыйнага мастацтва – «Яшчур». 832 с.

⁷ Українська фольклористика. Словник-довідник. Уклад. і заг. ред. М. Чернопиского. Тернопіль: Підручники і посібники. 2008. 448 с.

⁸ Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения. 1995. Т. 1: А–Г. 584 с.; 1999. Т. 2:

ludowych»¹, «Знаки української етнокультури»² тощо, у яких серед інших символів розглянуто мовні образи тварин на матеріалі фольклорних текстів.

1.2. Методологія аналізу тваринних образів

Методологічні засади дослідження зооморфних образів-символів закладені ще в ХІХ столітті в згаданих попередньо працях І. Вагилевича, М. Костомарова, М. Сумцова, Е. Маєвського та ін.

І. Вагилевич у праці «Слов'янська символіка», поділяючи усі природні реалії світу на бездіяльні (мінерали), напівдіяльні (рослини) та діяльні (тварини), зауважує, що символіка кожної наступної групи розроблена у фольклорі детальніше від попередньої. А власне цьому сприяє набір характеристик кожної з груп. Для символіки «неживого» фольклорист виокремлює такі постійні характеристики, як колір, запах і смак, для рослин – колір, запах, ріст (напівпостійна і напівдієва сутність), для символіки живих найбільш характерною відмінністю є їхня дієвість (змінність), взаємозв'язок з людиною (приятель або неприєм). Ця частина символіки, за твердженням автора рукописної праці, є найбільш розвиненою, бо людина стоїть найближче до символіки «неживого», знаходить у ній, окрім харчів і одяжі, товариство дружніх і послухних істот у своєму земному житті³. Отже, чим більше в окремих реалій

Д–К (Крошки). 704 с.; Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). 704 с.; Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). 656 с.

¹ Słownik stereotypów i symboli ludowych: U 7 t. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. 1999.

² Жайворонок В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. Київ: Довіра. 2006. 703 с.

³ Wagilewicz I. Symbolika słowian'ska. ЛНБ ім. В. Стефаніка. Відділ рукописів. Фонд І. Вагилевича. Т. 7. Спр. 34. арк. 7.

природних властивостей, тим символічна підсистема розгалуженіша в народному світосприйнятті.

Символіку української уснопоетичної творчости М. Костомаров, що свої перші роботи писав «на методологічних засадах романтичної критики»¹, поділяє на п'ять груп: символи небесних світил і стихій; символи місцевости; символи підземного світу; символи рослинного світу; символи тваринного світу. І при цьому, підкреслює фольклорист, символіка рослинного і тваринного світу найважливіша й найрозгалуженіша система серед усього розмаїття символічних знаків української усної народної творчости².

Стосовно символіки орнітоморфних образів український фольклорист радить власну систему розбору зоосимволів за такими критеріями: 1) фізичні якості птахів, які виокремлюють для порівняння з подібними характеристиками людей; 2) ворожіння за допомогою тварин (що проявляється в народній творчості у двох формах: питають у птаха про майбутнє чи дії відсутнього або передають через посередництво птахів вісті рідним чи друзям); 3) міфологічні уявлення та легенди про птахів³.

М. Сумцов теж безперервно шукає раціональну схему опису тваринних образів українського фольклору. Аналізуючи образ тура (хронологічно перша розвідка серед низки статей із питань українського «бестіарію», опублікована в журналі «Киевская старина» за 1887 рік) у народній словесності, фольклорист залучає історико-географічні, біологічні, лінгвістичні, фольклористичні та етнографічні дані.

¹ Підгорна Л. М. Фольклористична діяльність Миколи Костомарова (методологічний аспект): автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ. 2006. С. 15.

² Костомаров М. И. Об историческом значении русской народной поэзии *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ. 1994. С. 61.

³ Там само. С. 89.

Дослідник використовує цілий комплекс критеріїв для аналізу зообразу. У межах історико-зоологічних відомостей про тура автор виправдано зосереджує увагу на біологічних особливостях тварини, її походженні, ареалах проживання, адже, як зауважує сучасний фольклорист В. Давидюк, «поширення біологічного виду в природному середовищі зумовлювало популярність у фольклорному контексті»¹. Лінгвістичний аналіз, наявний у працях М. Сумцова про зообрази, передбачає виявлення назв тварини в різних мовах у діахронному зрізі, їх етимологічний розбір, дослідження семантики та простежування словотвірних ланцюжків та найчастотніших атрибутивів, використання номена тварини у власних іменах людей та фонетично близьких з апелятивом етнонімів, топонімів, мікротопонімів тощо. Власне такий підхід до мовного аналізу фольклорних анімалістичних образів частково можемо побачити й у сучасних етнолінгвістичних та фольклористичних працях². У згаданій розвідці М. Сумцов також розглянув значення та символіку образу тура в різних фольклорних жанрах та обрядах, «зробивши таким чином крок до розуміння того, що символічне наповнення до певної міри зумовлене жанровими поетичними канонами»³. Фольклорист висловлює слушну думку, що приказки найчастіше не повторюють пісенних характеристик, а додають нові спостереження над фізіологією тварини. Тобто учений одним

¹ Давидюк В. Культ вовка на Поліссі. *Древляни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю*. Львів: Інститут народознавства НАН України. 1996. Вип. 1. С. 167.

² Див.: Гура А. В. Символіка животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик. 1997. С. 33–36; Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 172–173.

³ Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 8.

із перших стверджує, що тваринний образ слід досліджувати комплексно, використовуючи увесь наявний фольклорний матеріал¹.

Незважаючи на повноту розгляду семантики тваринного образу та розробку логічного для свого часу плану аналізу зооперсонажа, М. Сумцов усе ж не охопив повною мірою всіх аспектів. Зокрема, досить обережно фольклорист говорить про зв'язок зообразів із міфологічними уявленнями.

Уже згадані роботи Е. Маєвського є значною мірою описовими, на відміну від праць М. Сумцова, який доповнює свої розвідки порівняльною характеристикою функціонування образу в різних культурах. Проте, важливою у працях польського дослідника є вдало скомпонована, чітка схема опису зоосимволів, подана в хронологічно першій публікованій праці «*Waż w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego*»². Саме план опису тваринного символу Е. Маєвського, на думку Н. Пастух, «став тим кістяком, на основі якого згодом постала відома схема опису міфологічних персонажів, авторами якої є співробітники Інституту слов'янознавства і балканістики РАН»³, і яку пізніше використав за основу розгорнутого плану-опису тварин сучасного етнолінгвіст О. Гура⁴.

Сучасні фольклористи та етнолінгвісти, переосмисливши вагомі здобутки своїх попередників, намагаються удосконалити методи вивчення тваринних образів, розробити певні схеми аналізу. Розглянемо методологічні принципи сучасних дослідників зооморфної символіки й тваринних образів, які робили свої наукові спостереження на матеріалі

¹ Сумцов Н. Ф. Тур в народной словесности. *Киевская старина*. 1887. № 1. С. 12.

² Majewski E. *Waż w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego*. *Wisła*. 1982. Т. 6. S. 87–140; S. 318–371.

³ Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 9.

⁴ Гура А. В. Символіка животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик. 1997. С. 14.

українських народних творів, а також брали до уваги звичаї, світоглядні уявлення та вірування українського народу.

У своїй монографії О. Гура пропонує комплексний підхід до опису тварин, який підпорядковано етнолінгвістичним методам дослідження. Щоб вибудувати модель найповнішої характеристики уявлень про зооморфний світ, дослідник виокремлює характерні ознаки тварини на різних рівнях:

- мовному (назви тварин, табуйовані найменування, власні імена (клички), епітети);
- морфологічному (зовнішній вигляд і стан, стадії розвитку, ціле і окрема частина тіла тварини, атрибути);
- «соціальному» (статус тварини, її «національність», зв'язки з іншими персонажами та об'єктами, генеза);
- акціональному (різні дії тварини (акустичні та мовленнєві прояви, модуси пересування та появи, локативні й темпоральні характеристики) позитивні та негативні функції діяльності тварини, взаємодія з твариною, використання тварини як об'єкта)¹.

Незважаючи на багатство опрацьованого матеріалу та використання новітньої методології, ця робота теж має свої недоліки. Кожен конкретний образ дослідник розглядає за єдиними параметрами, спільними для всіх, а характеристику окремого зообразу не обмежує лише заданими критеріями. Образ може бути глибшим і складнішим:

1. У кожного зооморфного образу означеної національної культури є певні (хоча, здебільшого, нечітко окреслені) часові рамки, у яких він проходить етапи «розвитку» або «деградації». Тобто кожен образ під впливом наявних об'єктивних чи суб'єктивних чинників розширює, звужує або змінює свою семантику, функціональне навантаження, естетичне наповнення тощо. Ця трансформація по-

¹ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик. 1997. С. 14.

різному відбувається в різних національних культурах і навіть у різних фольклорних жанрах єдиної народної традиції.

2. Часто різножанрові фольклорні відомості про певний образ можуть суттєво відрізнятися одні від одних, а також від даних етнографічних, що потребує окремого додаткового дослідження.
3. Багато міфологічних зообразів символізувалися, і це знайшло своє відображення в мові й у фольклорі.

У дисертації, монографії та цілій низці статей Н. Пастух, досліджуючи образ та символіку зозулі в українській народній творчості, врахувала та критично переосмислила нову методологію аналізу зооморфних персонажів О. Гури й запропонувала власну схему аналізу тварин у фольклорі на морфологічному, акціональному, «соціальному» та мовному рівнях¹. Фольклористка наголошує, що всі характеристики зообразу можуть мати семантичний та функціональний зміст; кожен рису зооморфного персонажа за можливості слід розглядати в часопросторовому контексті, бо локус і час «вирівнюють» образ за своїми вимогами, а також з урахуванням мотиваційних даних².

Розвиваючи теоретичні засади, висловлені в монографії О. Гури, Н. Пастух розробляє власну концепцію аналізу зообразу на матеріалі української уснопоетичної спадщини. При з'ясуванні специфіки анімалістичної образної системи в українському фольклорі авторка в

¹ Пастух Н. А. Зооморфні образи в українському фольклорі. Образ зозулі: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів, 2001. 19 с.; Пастух Н. Феномен зоологізму у міфології та культурі (теоретичний аспект). *З його духа печаттю... Збірник наукових праць на пошану Івана Денисюка: У 2 т.* Львів. 2001. Т. 2. С. 114–122.

² Пастух Н. Феномен зоологізму у міфології та культурі (теоретичний аспект). *З його духа печаттю... Збірник наукових праць на пошану Івана Денисюка: У 2 т.* Львів. 2001. Т. 2. С. 120.

першому розділі монографії пропонує розглядати поетику образу-символу тварини за такими критеріями, як:

- «портрет» тварини;
- «мова» зообразу;
- рух у просторі і часі;
- «соціальний» статус;
- мовний рівень;
- семантико-функціональні еквіваленти¹.

Аналізуючи набір ознак, які І. Вагилевич виділяє для різних фольклорних образів, Н. Пастух теж робить висновок, що «популярність» того чи іншого фольклорного коду залежить передусім від його функціональної спроможности, а та натомість підпорядкована природній активності, дієвості тих чи інших елементів світу. «Під час символізації вихідного матеріалу саме ступінь дієвості, життєвої активності його елементів визначає частотність фігурування того чи іншого образу у фольклорі, його «задіяність» у різноманітних мотивах і сюжетах»².

Проаналізувавши один зообраз різними методами, українська дослідниця Н. Пастух та російська фольклористка А. Нікітіна майже одночасно (Н. Пастух захистила дисертацію у 2001 році, а монографія А. Нікітіної побачила світ 2002 року) роблять аналогічні висновки про семантику, символіку та функціональне навантаження образу зозулі. Отже, щоб здійснити комплексний аналіз зооморфного образу, треба врахувати своєрідність фольклорного та етнографічного матеріалу й досліджувати конкретний зообраз на різних семантичних рівнях та розглядати функціональну спрямованість зооперсонажа.

Тексти в монографії А. Нікітіної проаналізовані за функціональною спільністю виявлення образу та символу. Крім того, вони погруповані за

¹ Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 30–82.

² Там само. С. 16.

принципом міфологічних характеристик образу зозулі: зозуля-вісниця, зозуля-лімінальна істота, зозуля-посередник між світами, метаморфози зозулі, зв'язок із демонічними персонажами тощо. Виявлений у результаті проведеного аналізу об'єм міфологічних характеристик дає змогу визначити особливе місце зозулі в комплексі архаїчних слов'янських уявлень, пов'язаних із плодючістю землі та людини, із культом померлих, а також із жіночою символікою сімейних та календарних обрядів. Автор декларує, що основним робочим матеріалом є текст, однак у монографії використано не лише фольклорну, але й етнографічну джерельну базу. Це можна пояснити відходом від традиційної для фольклористичних досліджень структури, що базується на жанровій приналежності матеріалу¹.

Польський етнолінгвіст Є. Бартмінський розробив власну методикку дослідження фольклорних образів, яку використала З. Василько для укладання додатків до монографії «Символіка фольклорного образу», що є зразком етнолінгвістичного опису фауноназв українського фольклору². Ця методика полягає в систематизації даних щодо типових функцій мовної одиниці, її внутрішньої структури, позамовної віднесеності, передбачає вивчення лексики на позначення тварини на таких рівнях:

- поняттєвому й лексико-семантичному;
- лексичного гнізда;
- середовища проживання тварини;
- традиційного фольклорного образу;
- персоніфікації фольклорної назви;
- зовнішнього вигляду тварини;
- фізичних якостей тварини;
- зв'язку до інших тварин;

¹ Никитина А. В. Кукушка в славянском фольклоре. Санкт-Петербург. 2002. С. 8–9.

² Василько З. Символіка фольклорного образу. Львів: «ДПА Друк». 2004. С. 242–251.

- поведінки тварини;
- ставлення до людини.

Враховуючи методологічні розробки сучасних етнолінгвістів та фольклористів, а саме: анкету-схему опису міфологічних персонажів, яку створили російські науковці Л. Виноградова, О. Гура, Г. Кабакова, О. Терновська, С. Толста, В. Усачова¹, та схеми опису тваринних персонажів (зооморфних образів), які розробили О. Гура (для етнолінгвістичних студій)² та Н. Пастух (для фольклористичного аналізу)³, пропонуємо власну схему опису окремого зооморфного образу на матеріалі національної народнопоетичної культури для комплексного аналізу образу коня в українському фольклорі:

1. Міфологічний образ коня: структура й поетика.

1.1. Морфологія фольклорного образу коня.

1.1.1. Колірний код тваринного образу.

1.1.2. Чоловічий – жіночий. Стать зооморфного образу.

1.1.3. Краса – потворність. Тілесні аномалії, знаки на тілі.

1.1.4. Сенсорні особливості міфологічного образу коня у фольклорі.

1.1.5. Вік, розмір та стан (живий – мертвий, ціле – частина) тваринного образу.

1.2. Акціональні характеристики образу коня в українському фольклорі.

¹ Виноградова Л. Н., Гура А. В., Кабакова Г. И., Терновская О. А., Толстая С. М., Усачова В. В. Схема описания мифологических персонажей. *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89-6.IX.89. Проблемы культуры.* Москва. 1989. С. 78–85.

² Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик. 1997. С. 31–118.

³ Пастух Н. Феномен зоологізму у міфології та культурі (теоретичний аспект). *З його духа печаттю... Збірник наукових праць на пошану Івана Денисюка: У 2 т.* Львів. 2001. Т. 2. С. 119–122.

- 1.2.1. Локуси (місце постійного перебування, місце руху).
- 1.2.2. Модуси (рух, спосіб руху, якісні характеристики руху тощо).
- 1.2.3. Час (час переміщення).
- 1.2.4. Надзвичайні здібності коня в уснопоетичній творчості українців (метаморфози, акустичні прояви, дар передбачення тощо).
- 1.3. «Соціалізація» образу коня в народній словесності українців.
 - 1.3.1. Генеза міфологічного образу коня у фольклорних творах (народження, виникнення).
 - 1.3.2. Дикий – домашній, земний – хтонічний – божественний, свій – чужий. «Національність» коня.
 - 1.3.3. Контакти та взаємозв'язки зооморфного образу у фольклорних текстах («тварина – тварина», «тварина – міфологічний персонаж», «тварина – людина»).
 - 1.3.4. Функції міфологічного образу коня у фольклорі українців.
 - 1.3.5. Образ коня як об'єкт (імітація коня, метаморфоза у тварину, дарування коня).
2. Поетична символізація образу коня в українському фольклорі.
 - 2.1. «Козак без коня – як воїн без зброї». Кінь – символ лицарства.
 - 2.2. Кінь – товариш та порадник. Символізація вірності та відданості.
 - 2.3. Кінь – вісник смерті.
 - 2.4. Кінь – свідок почуттів ліричного героя. Еротична символіка образу коня.
 - 2.5. Кінь – символ працьовитості.
 - 2.6. Мовний образ коня в системі народних уявлень українців.
 - 2.7. Функціонально-семантичні еквіваленти символічних значень образу коня в українських фольклорних текстах.

2.8. Етноестетика фольклорного образу коня¹.

Будь-яка схема опису культурних явищ загалом і власне схема опису фольклорного образу коня досить умовна, бо намагається вичленувати такі характеристики, які в міфологічній свідомості народу сприймаються як комплекс уявлень, що взаємопов'язані між собою, впливають одне з одного. Міфологічний образ коня аналізуємо, використовуючи методологічні засади Н. Пастух, О. Гури, тобто простежуємо його специфічні характеристики на морфологічному, акціональному і «соціальному» рівнях часто через застосування методу бінарних опозицій (красивий – потворний, дикий – домашній, живий – мертвий тощо). Символічне значення окремих елементів цілісного образу тварини з'ясовуємо за функціональним принципом (функціональною спільністю виявлення образу і символу (методологія А. Нікітіної)), а також на мовному рівні. Подана схема передбачає здійснення комплексного аналізу уявлень про тварину на діахронному зрізі, що дає змогу простежити розвиток етносвітогляду.

Особливістю методики нашого дослідження вважаємо відбір матеріалу, при якому відходимо від традиційної для фольклористичних праць структури, яка базується на жанровій приналежності творів. Також залучаємо до аналізу й великий обсяг етнографічних даних. Незважаючи на те, що історичним вираженням людської свідомості народу є його фольклор як «продукт» мови, цю функцію почасти виконують також релігійні вірування, обряди та звичаї, які засвідчені в етнографічних записах. На думку М. Сумцова, усякий предмет, який укоренився в народній поезії, проникає й у народні обряди, бо існує внутрішній органічний зв'язок пісні та обряду, що виникли з одного й того самого

¹ Левчук О. Зооморфні образи українського фольклору: історія і методологія дослідження. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства: Зб. наук. праць*. Вип. 15. Відп. ред. І. В. Сабадош. Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла». 2011. С. 176–177.

джерела народного духу¹. Спосіб організації повсякденного життя народу теж формує специфічні семіотичні коди, які здебільшого не відрізняються від символічності фольклорної системи. «Ритуали семантично пов'язані з міфами («виражають їх») і співвідносяться з ними як сюжетні тексти»². У культурі низького ступеня вербалізації, якою є й народна культура, не всі значення виражені словесно: багато традиційних та архаїчних смислів зберігаються лише у формі поведінки та обрядів.

1.3. Інтерпретація образу-символу коня у фольклористичних працях

У сучасній фольклористиці постає потреба вивчення образу коня як одного з найяскравіших та найуживаніших зооморфних символів. Проводити абсолютний статистичний аналіз вживаності зооморфних образів в українських фольклорних творах недоречно, з огляду на варіантність текстів та відсутність повного зібрання зразків народнопоетичної словесності, але можна провести паралелі зі статистикою, здійсненою на матеріалі поезії Т. Шевченка як одного з найбільш «народних» поетів в українській літературі. За ретельними підрахунками вченого-натураліста Д. Голди, тваринний світ у поетичних творах представлений 61 видом, але найчастіше згадуються коні³. Скориставшись статистичною параметризацією лексики, поданою в

¹ Сумцов Н. Ф. Тур в народной словесности. *Киевская старина*. 1887. № 1. С. 22.

² Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов». *Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Ленинград: Наука. 1984. С. 230.

³ Голда Д. Флора і фауна в поезії Тараса Шевченка. *Молодь України*. 2006. 22–28 червня. С. 12.

«Конкорданції поетичних творів Тараса Шевченка»¹, ми виявили, що лексему «кінь» у різних її граматичних варіантах (*кінь, коневі, коней, коні, коню, коня, коням*) поет вживає 43 рази, зменшено-пестливий варіант «коник» (*коник, коника, коники, коників, конику*) – 7 разів, а слово «кобила» (*кобилі, кобилу*) – двічі². Але перш за все необхідно проаналізувати вже наявну в наукових працях інтерпретацію цього образу-символу, вживаного у фольклорних творах та етнографічних матеріалах.

Деякі дослідники світогляду давніх слов'ян та індійської міфології, зокрема О. Афанасьєв та Б. Рыбаков, вважають, що кінь – це символ сонця (у давніх слов'ян із конем пов'язували вмирання та народження сонця³, а у «Ведах» кінь персоніфікував сонце, яке називається «швидконогим», «бігуном»; в індійському фольклорі існує навіть окремий гімн, звернений до сонця як до небесного коня⁴). В українських фольклорних творах немає однозначних підтверджень таких припущень, тому ми можемо лише зробити висновок, що таке трактування образу коня у слов'янському фольклорі виникло під впливом студій над давньоіндійським народним епосом.

Про вагу образу коня в системі зооморфної символіки українського фольклору говорить ще І. Вагилевич у «Символіці слов'янській» у першій половині ХІХ століття. «На чолі символіки тваринної стоїть кінь, подекуди піднесений над верствою звірів і зрівняний з людиною як її невіддільний

¹ Конкордація поетичних творів Тараса Шевченка: У 4-х тт. Редагування і упорядкування О. Ільницького та Ю. Гавриша. Нью-Йорк. 2001. Т. 2. С. 803, 832–833, 811.

² Левчук О. «Чом у мене коней вороних нема?»: народнопоетична символіка образу коня в поезії Тараса Шевченка. *Тарас Шевченко: Апостол правди і науки: матеріали Міжнародної наукової конференції*. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2015. С. 562.

³ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва: Наука. 1994. С. 287.

⁴ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов: В 3 т. Москва: Изд-во К.Солдатенкова. 1866-1869. Т. 1. С. 593.

товариш»¹. На підтвердження своєї думки вчений наводить приклад з української казки, у якій королева має близнят: хлопчика і жереб'я.

У передмові до «Русалки Дністрової» І. Вагилевич кілька разів згадує коня як один із найчастотніших образів народної творчості, вказуючи і на його «ворожу» сутність («тьми торонкі дивних орд набігали кровавими путями, і красні царини руські кінськими орали копитами»²), і на лицарське значення (лицареві, що їде на війну, сестри «му коня виводять»³; «молодці на «ворон-конях полетіли на чорний шлях і нав'язали не одну сотню татар»⁴; «ворон-кінь вірненький вбився по коліна в землю, припав до ніжечок свого пана...»⁵ тощо).

У середині ХІХ століття М. Костомаров у праці «Об историческом значении русской народной поэзии» звертає увагу на специфіку функціонування образу коня в українському фольклорі, на національні особливості його символіки: «Кінь для козака – предмет ніжної уваги, добрий господар леліє його з батьківською турботою»⁶. «Але і кінь пам'ятає доброту свого господаря і рятує його у хвилини небезпеки»⁷. Отже, кінь, якого М. Костомаров розглядає як атрибут однієї з характеристик образу козака – войовничості, це символ козацької слави та мужності, символ вірної дружби, а також вісник смертельної небезпеки для свого господаря.

¹ Wagilewicz I. Symbolika słowian'ska. ЛНБ ім. В. Стефаніка. Відділ рукописів. Фонд І. Вагилевича. Т. 7. Спр. 34. арк. 125.

² Вагилевич І. Передговор. К народним руским п'єсням. *Русалка Дністровая. Ruthenische Volkslieder*. У Будимь: Письмом Корол. Всеучилища Пештанского, 1837. С. ХІІ.

³ Там само. С. ХV.

⁴ Там само.

⁵ Там само.

⁶ Костомаров М. І. Об историческом значении русской народной поэзии. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ. 1994. С. 142.

⁷ Там само. С. 143.

Воли, як стверджує М. Костомаров, настільки ж цінні для чумака, як вороні коні для козака. Тварини завчасу знають про смерть чумака: «вони «ревуть, води не п'ють», подібно, як кінь, знаючи «пригоду на свого пана», спотикається «на воротах»¹. Народнопісенний образ-символ вола насправді є надзвичайно спорідненим з образом коня. Він часто виконує ті самі функції, зокрема попереджувальну (спотикається у воротах, сповіщаючи свого господаря про небезпеку) та функцію вісника смерті – як і кінь, воли приносять погану звістку рідним чумака тощо. Усе ж сучасний етнограф М. Глушко небезпідставно стверджує, що образ коня у фольклорі українців суттєво відрізняється від образу вола, адже він, на відміну від вола, не пов'язаний із первісною хліборобською і транспортною традицією². Такі відмінності в трактуванні семантичних паралелей двох зообразів зумовлені насамперед матеріалом дослідження. Для своєї магістерської праці М. Костомаров використав лише пісенний фольклор. Етнографічна розвідка М. Глушка, зважаючи на предмет аналізу, побудована на різномірному матеріалі: етнографічних та археологічних даних, історичних відомостях, різножанрових фольклорних творах.

Головною ідеєю в дослідженні М. Костомарова «Слов'янська міфологія» є думка про те, що єдиною верховною силою у слов'ян у різних іпостасях було божество, яке уособлювало світло (сонце) або вогонь як втілення добра (Дажбог, Свентовит, Радегаст) тощо і якому протистоїть носій зла (Чорнобог), ворог світлоносного начала, життя, добра тощо. На думку М. Костомарова, кінь верховного (сонячного) божества (звідси й сонячний або вогняний кінь) вказує на його лицарське життя на землі і

¹ Костомаров М. И. Об историческом значении русской народной поэзии. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ. 1994. С. 154.

² Глушко М. Генезис тваринного запрягу в Україні. (Культурно-історична проблема). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка. 2003. С. 101.

воїнське значення як бога світла в боротьбі з темрявою. «Крім скарбів, при храмі Свентовита перебував білий кінь, гриву і хвіст якого не можна було завивати. Тільки жрець міг сісти на нього і годувати його. Тварину, що належить божеству, не треба було принижувати частою та звичайною їздою. Слов'яни думали, що на цьому коні їздить сам Свентовит і воює на ньому зі своїми ворогами. А доказом цього було нібито те, що люди часто бачили, як цей кінь, залишений у конюшні ввечері, зранку буває весь в піні, як би після довгої їзди»¹.

Білий кінь як атрибут вищого святого начала – це символ боротьби зі злом та темрявою, символ доброго, божественного, святого. А оскільки віддавна поняття добра і зла є нероздільними в людській свідомості, то й зрозуміло, що в народній символіці повинен існувати зооморфний образ зла. Це образ змії чи змія, який завжди був символом злого начала. Із цього можна зробити висновок, що образи коня і змія – це образи-антагоністи, між якими завжди триває боротьба. Таке протистояння знайшло своє відображення не лише в язичництві та народній уснопоетичній творчості, але й відоме у християнстві. Згадаймо лише образ св. Юрія-змієборця, постійним атрибутом якого є білий кінь.

Серед священних тварин у слов'янській міфології М. Костомаров виділяє зозулю як вісницю майбутнього; голуба – як символ ласки та початку світу; ластівку як пташку, що виконує важливу роль у долі людини; сову як символ смерті та темряви. Із «чотириногих», на думку фольклориста, священними тваринами є віл та кінь як символи сонячної сили, плодючості та чоловічого начала². Як поважали та возвеличували коня давні слов'яни (за словами М. Костомарова), можна зрозуміти з опису богослужінь Свентовиту та Радегасту³, а ворожіння за допомогою коня

¹ Костомаров М. И. Славянская мифология. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ. 1994. С. 206.

² Там само. С. 230–231.

³ Там само. С. 231.

свідчать про те, що ця тварина символізує зв'язок двох світів – реального й потойбічного. Про ці ворожіння згадує вчений у розвідці «Слов'янська міфологія»: «Коли збирались на війну, то перед храмом ставили потрійний ряд списів, ... по два в кожному ряді. Списи стояли навхрест один до одного... Після урочистих молитов жрець за вуздечку проводив коня через три ряди. Якщо кінь, перестрибуючи, піднімав спочатку праву ногу, це вважалось, щасливим передвісником, якщо ліву – то нещасливим»¹.

Про сакральність та священне значення коня в міфопоетичному світогляді українського народу як національноспецифічного образу говорять і дослідники ХХІ століття, зокрема відомий фольклорист професор І. Денисюк² та дослідниця весільного ритуалу Центрального Полісся І. Несен³.

У народнопоетичній творчості українського народу кінь, за твердженням І. Денисюка – символ швидкості, витривалості, степової волі (тобто «релікт наїзницького способу життя»)⁴; символ вірності та відданості. «З цим нерозлучним побратимом долав колишній лицар чи козак безмежні степові простори. У піснях кінь наділений лицарською вдачею. Він рятує свого вершника у боях, радіє його успіхами й сумує невдачами, навіть карає свого пана у випадку неморальності, а коли той загинув, копитами копає могилу й біжить до батьків сповістити про смерть сина. Це майже сакральна тварина»⁵.

¹ Костомаров М. И. Славянская мифология. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ. 1994. С. 206.

² Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 31. Львів. 2003. С. 18.

³ Несен І. Культурні символи давнини: кінь у весільному ритуалі (за матеріалами Центрального Полісся). *Соціум. Альманах соціальної історії*. 2003. Вип. 3. С. 268.

⁴ Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 31. Львів. 2003. С. 18.

⁵ Там само.

Про божественність цієї тварини та шанобливе ставлення до неї в українській народній традиції свідчить і те, що, за твердженням В. Войтовича, «загиблих у битві бойових коней князі хоронили на спеціальних помостах і насипали над ними кургани, наче над воїнами»¹, або «коли ховали богатирів, які жили колись на світі, то разом із ними ховали і коней, «бо вірно жили»². Правда, такі явища не надто поширені в українській традиції. Подібні поховання виявлені тільки серед скіфських племен степової України епохи бронзи – раннього заліза³. Лише польський етнограф Я. Фальковський, який 1930 року на території західного Полісся дослідив кладовища, зафіксував унікальну інформацію про дерев'яні надгробки у вигляді прикла'дів, при цьому респонденти свідчили, що колись такі «кольби» увінчував не хрест, а зображення кінської голови⁴.

Український мовознавець та етнолінгвіст В. Кононенко твердить, що «кінь уособлює для українця вільне життя, нескорений дух, стрімкість дій та вчинків. Кінь невід'ємний від козака, отожд і від ідей волелюбства, свободи»⁵. Погоджується з В. Кононенком дослідниця українського бестіарію О. Сліпушко, яка теж пов'язує образ коня з притаманним для українців потягом до волі, «до особистої незалежності індивіда та нації»⁶.

¹ Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005. С. 526.

² Дашкевич В. Я. До питання про заложних тварин в уявленнях українського народу. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь. 1991. С. 537.

³ Глушко М. Генезис тваринного запрягу в Україні (Культурно-історична проблема). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка. 2003. С. 101–102.

⁴ Falkowski J. Notatki etnograficzne z Polesia: Smentarze. *Wiadomości Ludoznawcze* [Łódź]. 1933. Rok 2. Zesz. 1–2. S. 6. (Odbitka).

⁵ Кононенко В. І. Рідне слово. Підручник для шкіл із поглибленим вивченням української мови, ліцеїв, гімназій, колегіумів. Київ. 2001. С. 237.

⁶ Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій (звірослов). Київ: Дніпро. 2001. С. 129.

Серед «портретних» характеристик образу коня дослідники найчастіше виділяють його кольористичні ознаки. І це не дивно, адже в українських фольклорних матеріалах кінь найбільше наділений кольоровими атрибутами. Він вороний, буланый, сивий, сірий, білий («уособлення божественного світу предків»¹); у замовляннях – нерідко рудий, червоний («уособлює вогонь і переносить душі небіжчиків у вирій»²); зі срібними копитами; із золотосяйною, вогненною гривною. «Кольорова шкала коня, – на думку М. Новикової, – відповідає шкалі півня: від чорного до білого через сірий (інколи червоний). Саме цим символічна масть коня пов'язана з добовим світловим циклом»³.

Дослідниця українських замовлянь, характеризуючи символічне значення коня в згаданому жанрі, доводить, що саме з цим образом пов'язане «перше ж симетричне членування світу за горизонталлю» у народному світосприйнятті, оскільки палеолітичний жіночий символ «кобила» разом із чоловічим символом «бізон» утворює парне протиставлення «чоловічий – жіночий», яке пізніше накладається на протиставлення «праве – ліве»⁴.

Переважна більшість дослідників слов'янського фольклору вважає коня амбівалентним міфологізованим образом, символічне значення якого виявляється в бінарних опозиціях. Українська етнографиня О. Поріцька в невеличкій науковій розвідці «Образ коня в традиційних уявленнях українців: загальнослов'янський контекст» стверджує, що кінь – це не тільки найпоширеніша тяглова худоба в лісистій та гористій місцевостях України, а й істота, яка має зв'язок із потойбічним світом, здатна

¹ Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005. С. 525.

² Там само.

³ Новикова М. Коментар. *Українські замовляння*. Упорядник М. Н. Москаленко; передмова М. Новикової. Київ: Дніпро. 1993. С. 227.

⁴ Там само. С. 226.

передбачити лихо чи смерть свого господаря, бути віщим, а також бути провідником на «той світ». Отже, кінь – амбівалентний образ посередника між «тим» та «цим» світами¹.

За твердженням В. Балушка, кінь постає «ритуальним перевізником ініційованого при його потраплянні в міфічний простір лісового табору»², що є характерним не лише для українських, а й загалом для слов'янських ініціацій³. Роль такого перевізника або ж провідника часто виконує чарівний кінь – помічник казкового героя (Сивка-Бурка, Коник-Горбунець), або ж напівдемонічна істота з відомої української казки «Кобиляча голова».

Інший дослідник українського фольклору та міфології В. Войтович теж вважає коня медіатором між світом мертвих і живих, «кінь може летіти між світами туди, де живуть предки», «віщує майбутнє, знає всі таїни світу»⁴.

Кінь, як стверджує В. Войтович, – це атрибут вищих богів та святих, казкових богатирів⁵. У замовляннях білий чи вороний кінь є атрибутом Господа, святих Іллі, Юрія, Авраама, Петра і Павла; у казках допомагає героєві побороти дракона; «одним з найархаїчніших у нашій міфології є образ вершника (святого, билинного героя і т. ін.), що поборює змія»⁶, тобто є супротивником нечистих, демонічних сил: *«На морі, на Кияні, на острові Буяні, на біл-горючому камені Алатир, на хороброму коні сидять Єгорій Побідоносець, Михайло Архангел, Микола Чудотворець,*

¹ Поріцька О. Образ коня в традиційних уявленнях українців: загальнослов'янський контекст. *Етнокультурна спадщина Полісся*. Вип. V. Луцьк. 2005. С. 50.

² Балушок В. Г. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. Львів; Нью-Йорк: Вид-во М. П. Коць. 1998. С. 128.

³ Там само. С. 64.

⁴ Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005. С. 524.

⁵ Там само. С. 525.

⁶ Там само.

перемагають змія лютого, вогненного, який літав до невірнього царства пожирати людей, убили змія лютого, вогненного, визволили дівицю царську і всіх людей...»¹.

Водночас, як переконує В. Пономаренко, кінь – хтонічна істота². Поширеним у казках та легендах є мотив впізнання змієвим та парубковим кіньми один одного, тобто вказівка на їхнє братерство або казкове побратимство хтонічних коней із конем богатиря – із конем земним. Також існує тісний зв'язок коня з нечистою силою: українські легенди про створення коня з чорта, який насміхався з важкої праці землероба³; застосування кінських кісток, черепа, волосу в магічних діях, обрядах спалення відьми та варіаціях цих обрядів; наділення шаманськими властивостями (казкові епізоди, коли кінь допомагає героєві викупатися в окропі, передбачає майбутнє чи сам виконує завдання героя)⁴.

Характерним для слов'ян загалом і для українців зокрема є фольклорний мотив коня-вісника смерти свого господаря. У найбільш міфологічному контексті цей мотив відомий у «Повісті минулих літ», де волхв пророкує Олегові смерть від коня, князь наказує прогнати коня у степ, а пізніше дізнається про його смерть і насміхається над пророцтвом, але, наступивши на череп тварини, Олег гине від укусу змії, яка звідти виповзла. Із цієї легенди, як стверджує О. Сліпушко, бачимо «що кінь був

¹ Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005. С. 525.

² Пономаренко В. В. Еволюція хтонічного образу в українському фольклорі: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ. 1999. С. 12.

³ Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ: Довіра. 1992. С. 111–112.

⁴ Пономаренко В. В. Еволюція хтонічного образу в українському фольклорі: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ. 1999. С. 12.

найвірнішим другом і супутником воїна. Разом зі смертю коня наступає і старість його господаря, згасають його запал і поривання, зникає прагнення до боротьби, пов'язаної зі здобуттям волі й незалежності»¹.

У замовляннях кінь допомагає від усіх недуг: кровотечі, більма, перелогів, злого слова та любовних приворотів. І це, за словами фольклористів, теж «свідчить про його універсальність, вищу владу і міць»².

Польський етнолінгвіст Я. Анусевич, аналізуючи у своєму дослідженні культурему «кінь», показує на прикладах із польської народної творчості, що образ коня має дуже багату еротичну символіку, символізує палке бажання, чоловічий статевий орган, тобто є чоловічим символом. Але водночас, за твердженням дослідника, коневі в польському фольклорі притаманні й такі риси, як: демонічність, мудрість, вірність. Учений також запевняє, що ставлення людини до коня в народних творах завжди є позитивним³, що свідчить про спорідненість польського та українського народного світогляду у відображенні символічного значення зооморфного образу.

Лексему *кінь* як один із символів образної зооморфної системи уснословесної народної творчості та один із елементів мовної картини світу українців науковці розглядають у багатьох працях енциклопедичного та лексикографічного змісту⁴, у тому числі й на основі фольклорного матеріалу. Але при цьому найчастіше беруть до уваги лише пісенний

¹ Сліпушко О. Давньоукраїнський бестиарій (звірослов). Київ: Дніпро. 2001. С. 129.

² Новикова М. Коментар. *Українські замовляння*. Упорядник М.Н. Москаленко; передмова М.Новикової. Київ: Дніпро. 1993. С. 227.

³ Anusiewicz J. Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 1994. С. 148.

⁴ Жайворонок В. Знаки української етнокультури. Словник-довідник. Київ: Довіра. 2006. С. 286–287; Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Д – К (Крошки). Москва: "Международные отношения". 1999. С. 590–594.

фольклор та великі прозові фольклорні жанри. У більшості таких праць кінь охарактеризований як символ відданости, вірности, швидкості, витривалости, неусвідомленої сили, ненаситности; символ сонця й потойбічного світу, символ багатства й могутности тощо.

Сучасні українські дослідники стверджують, що «із образом коня пов'язують уявлення про кохання, милу дівчину»¹, бо саме кінь є свідком почуттів і переживань козака. Про чоловічу символіку образу коня не один раз згадували дослідники слов'янського фольклору, починаючи ще з праць ХІХ століття². Продовжуючи думку Є. Бартмінського про те, що стиль народної поезії «ігнорує табу на еротичну тематику»³, але про «інтимні реалії говорить мовою образів-символів»⁴, М. Лесюк доводить, що мотив напування коня в любовній народній ліриці українців символізує спонукання дівчини до інтимної близькості⁵.

Незважаючи на контраверсійні трактування символічного та міфологічного значення образу коня фольклористи та етнолінгвісти не заперечують, що для української народної творчости все ж характернішим є сприйняття цієї тварини як вірного товариша, самовідданого помічника. Символіка народнопоетичного образу коня пов'язана з образами козака, воїна, степу й несе позитивне навантаження.

Проаналізувавши інтерпретацію семантики зообразу в українській та слов'янській фольклористиці, розуміємо, що донині немає спеціального

¹ Кононенко В. І. Рідне слово. Підручник для шкіл із поглибленим вивченням української мови, ліцеїв, гімназій, колегіумів. Київ. 2001. С. 237.

² Див.: Wagilewicz I. Symbolika słowian'ska. *ЛНБ ім. В. Стефаніка. Відділ рукописів. Фонд І. Вагілевича*. Т. 7. Спр. 34. Арк. 125.

³ Бартминський Е. «Ясь коней поил»: наблюдения над стилем народной любовной поэзии. *Бартминський Ежи. Языковий образ мира: очерки по етнолінгвістике*. Москва: Индрик. 2005. С. 456.

⁴ Там само.

⁵ Лесюк М. П. Еротизм в українському пісенному фольклорі: лінгвістичний аспект. Івано-Франківськ: Місто НВ. 2010. С. 46–51.

дослідження образу коня в системі зооморфної символіки фольклору ні в українській, ні у слов'янській науці. Словесно сконденсований аналіз цього фольклорного образу знаходимо в енциклопедичних працях¹ або словникових статтях², а в монографічних розвідках – або як окремий образ на етнографічному та археологічному матеріалі³, або ж поруч з іншими образами на матеріалі усієї слов'янської духовної та матеріальної народної творчості⁴.

На наш погляд, фольклорний образ коня настільки насичений та багатий, що заслуговує особливої уваги та окремого наукового дослідження⁵. Адже в системі зооморфної символіки української народної творчості образ коня поруч із традиційними фольклорними символами зозулі, сокола, голуба, орла, горлиці, бджоли, лелеки, тура тощо займає одне з центральних місць і відображає самотність народної поезії українців.

¹ Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005. С. 525–526; Kempíński A. M. Słownik mitologii ludów indoeuropejskich. Poznań: SAWW. 1993. С. 230–231.

² Словник символів культури України. За заг. ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. Київ: Міленіум. 2002. С. 114–115.

³ Ковалевская В. Б. Конь и всадник. Пути и судьбы. Москва: Наука. 1977. 152 с.

⁴ Гура А. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик. 1997. 912 с.

⁵ Левчук О. Інтерпретація образу-символу коня в дослідженнях фольклористів. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 37. Українська фольклористика. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2007. С. 388–393.

Висновки до розділу 1

1. Історія дослідження символіки тваринних образів розпочинається ще з II ст. н. е. (александрійський «Фізіолог», «Ієрогліфіка» Горуполона) та продовжується в середні віки, коли багато авторів укладають бестіарії і співвідносять кожну тварину з певною стихією, тим самим міфологізуючи як фантастичних зооподібних істот, так і реальних тварин. Такі твори найчастіше мають дидактичний характер.

2. У слов'янській фольклористиці тварини як один із вагомих елементів образно-символічної системи стають предметом аналізу ще з часів зародження наукових досліджень. Уперше реконструкцію символічного значення тваринних образів у 30-40-их рр. XIX ст. здійснили І. Вагилевич у рукописній праці «Слов'янська символіка» та М. Костомаров у розвідці «Об историческом значении русской народной поэзии».

3. Рукописна праця І. Вагилевича за обсягом досліджуваного матеріалу та повнотою аналізу відрізняється від будь-якої іншої тогочасної праці у сфері символікознавчих. Компаративістичний метод дає змогу авторові порівняти найуживаніші символи в образних системах фольклору та міфології слов'ян, турків, литовців, євреїв, германських народів, народів Італії, Індії, Японії, Китаю. Також важливим є поділ тваринного царства на класи, що відображає народне розуміння зоокласифікації. І. Вагилевич уперше у фольклористиці заговорив про універсальність тваринного образу-символу, що в сучасній науці розглядають як культурний тваринний код, який перебуває в постійному взаємозв'язку з іншими символічними кодовими системами.

4. Першим друкованим дослідженням української зооморфної символіки стала магістерська дисертація М. Костомарова «Об историческом значении русской народной поэзии», у якій автор наголошує на відмінностях понять «символ», «образ», «алегорія», «порівняння»,

водночас стверджуючи, що символічне начало лежить в основі будь-якого художнього образу уснопоетичної творчості українців. У своїй праці М. Костомаров розглядає рослинну символіку та символіку орнітофауни, а також окремі образи звірів, переважно найбільш міфологізованих.

5. Із XIX ст. відомі також узагальнювальні дослідження про тварин в міфології різних народів О. Афанасьєва, В. Клінгера. Образам окремих зоовидів приурочена серія розвідок Д. Лепкого, М. Сумцова, Е. Маєвського. Народні уявлення про тварин вивчають томи класичних праць О. Кольберга, К. Мошинського, Д. Маринова, А. Томова, Н. Нікольського та ін.

6. Із кінця 1970-их років почали виходити роботи співробітників Інституту слов'янознавства та балканістики РАН про зообрази. Серед досліджень кінця XX – початку XXI ст. вагомими є праці А. Журавльова «Домашний скот в поверьях и магии восточных славян», Л. Гусєва «Птицы русского фольклора», А. Нікітіної «Кукушка в славянском фольклоре». Серед сучасних досліджень символіки тварин якісно новою є монографія О. Гури «Символика животных в славянской народной традиции».

7. У сучасній українській фольклористиці аналіз конкретних зооперсонажів проведений у дисертації Н. Пастух «Зооморфні образи в українському фольклорі. Образ зозулі», що пізніше виходить друком як монографія під назвою «Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля», та дисертації В. Пономаренко «Еволюція хтонічного образу в українському фольклорі».

8. Методологічні засади дослідження зооморфних образів-символів закладені ще в XIX ст. в згаданих попередньо працях І. Вагилевича, М. Костомарова, М. Сумцова, Е. Маєвського. Сучасні дослідники образно-символічної системи О. Гура, Н. Пастух, А. Нікітіна, Є. Бартмінський, З. Василько розбудовують методологію вивчення

зооелементів уснопоетичної традиції, розкриваючи нові можливості для реконструкції давніх світоглядних уявлень.

9. Врахувавши методологічні розробки сучасних етнолінгвістів та фольклористів, схеми опису тваринних персонажів (зооморфних образів) О. Гури, А. Нікітіної та Н. Пастух, пропонуємо власну схему опису образу коня в українському фольклорі. Міфологічний образ коня аналізуємо, простежуючи його специфічні характеристики на морфологічному, акціональному і «соціальному» рівнях часто через застосування методу бінарних опозицій. Символічне значення окремих елементів цілісного образу тварини з'ясовуємо за функціональним принципом (функціональною спільністю виявлення образу і символу (методологія А. Нікітіної)), а також на мовному рівні.

10. Особливістю методики нашого дослідження вважаємо відбір матеріалу, при якому відходимо від традиційної для фольклористичних праць структури, яка базується на жанровій приналежності творів. Також залучаємо до аналізу й великий обсяг етнографічних даних.

11. Розглянувши вже наявну в наукових працях інтерпретацію образу-символу коня, вважаємо, що ця тварина постійно виявляє свою амбівалентну сутність, що подекуди призводить навіть до контраверсійних висновків. Дослідники вважають, що кінь – це символ сонця, боротьби зі злом та темрявою, символ доброго, божественного, святого, атрибут однієї з характеристик образу козака – войовничості, символ козацької слави та мужності, вірної дружби, швидкості, витривалості, степової волі, «релікт найзницького способу життя». Водночас кінь – амбівалентний образ посередника між «тим» та «цим» світами, хтонічна або ж напівдемонічна істота з відомої української казки «Кобиляча голова», вісник смерті свого господаря.

12. Незважаючи на неоднозначність трактування символічного навантаження образу коня в українському народному світобаченні, усі науковці не заперечують, що домінує позитивне сприйняття цієї тварини

як вірного товариша, самовідданого помічника, пов'язаного з образами
козака, воїна, степу, волі.

РОЗДІЛ 2

МІФОЛОГІЧНИЙ ОБРАЗ КОНЯ: СТРУКТУРА Й ПОЕТИКА

Образ коня наявний у всіх родах і жанрах української народної творчості – в обрядовому та позаобрядовому фольклорі: у колядках та щедрівках, веснянках, весільних піснях, у ліричних піснях і казках, історичних піснях, легендах, переказах, замовляннях, прислів'ях та приказках, народній фразеології тощо. У більшості випадків він є виразником національного символічного значення, але водночас і однією з найбільш міфологізованих тварин в українській традиції.

Міфологічне значення образу коня яскраво відображається в найархаїчніших жанрах фольклору (замовляннях, чарівних казках, обрядовій поезії), які здебільшого й стали джерельною базою для аналізу в цьому розділі. У згаданих жанрах кінь, якщо не дика, то принаймні не домашня, не тяглова тварина (про що свідчать дослідження М. Новикової¹, І. Крука²). А оскільки кінь не домашня тварина, то він і не «вписується в контекст таких понять, як хата, сім'я, культура...», а, навпаки, «співвідноситься у міфологічній свідомості з лісом, стихією, хаосом»³. Це підтверджують й етнографічні дослідження, у яких беззаперечно давнє походження коня зовсім не пов'язане з хліборобською традицією, адже

¹ Новикова М. Коментар. *Українські замовляння*. Упорядник М. Н. Москаленко; передова М. Новикової. Київ: Дніпро. 1993. С. 226.

² Крук И. И. Восточнославянские сказки о животных. Образы, композиция. Минск: Наука и техника. 1989. С. 65.

³ Пастух Н. Феномен зоологізму у міфології та культурі (теоретичний аспект). *З його духа печаттю... Збірник наукових праць на пошану Івана Денисюка: У 2 т.* Львів. 2001. Т. 2. С. 118.

кінь як тяглова сила в сільському господарстві пізнішого походження, аніж, наприклад, віл¹.

Використовуючи розроблену в першому розділі нашої роботи схему опису образу-символу коня, розпочнемо аналіз із виявлення морфологічних природно-метафоричних характеристик тварини у творах усної народної творчості та в традиційних уявленнях українців.

2.1. Морфологія фольклорного образу коня

Як справедливо зазначає Н. Пастух, «аналіз зообразу розпочинається з виявлення «портретних» характеристик, які є результатом фокусування морфології тварини на площину художнього світу фольклору»².

Зовнішні риси образу в народній поетичній творчості є своєрідним еквівалентом значеннєвого наповнення. Вони, як правило, і є фундаментом міфологізації тварини, на якому згодом цеглина за цеглиною вибудовується зообраз. Часто лише від «фактури» такого фундаменту залежить, яку роль буде відведено певній тварині всередині системи значень окремої культури³.

Зовнішні ознаки більшості анімалістичних фольклорних образів, зокрема й коня, відтворюють реальний природний вигляд відповідної тварини. Найбільш реалістично змальовані домашні тварини. Натомість у зображенні зовнішності диких звірів народна уява не шкодує фантазії. О. Гура у своїй монографії виділяє такі іпостасі тварин: зооморфну (ту, що

¹ Див.: Глушко М. Генезис тваринного запрягу в Україні (Культурно-історична проблема). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка. 2003. 448 с.; іл., карти, рез. англ.

² Пастух Н. Тваринна образно-символічна система українського фольклору. *Мандрівець*. 2000. № 3–4. С. 57.

³ Пастух Н. А. Зооморфні образи в українському фольклорі. Образ зозулі: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів, 2001. С. 8.

відповідає реальності, але в деяких випадках відбувається змішування народною уявою зовнішніх характеристик різних тварин); аморфну (невизначену); нулевоморфну (невидиму); антропоморфну; атмосферне явище, стихію; фантастичну, гібридну, що охоплює: зооморфну (гібрид різних тварин), антропо-зооморфну, фітозооморфну, предметно-зооморфну, речовинно-зооморфну¹.

Н. Пастух серед фантастичних іпостасей пропонує виділяти ще групу астрально-зооморфних персонажів, які найбільше характерні для казкового епосу². Вважаємо доречним таке доповнення класифікації, бо власне в українській казці, яку записав О. Роздольський, натрапляємо на астрально-зооморфний образ трьох чудесних коней, кожен із яких пов'язаний відповідно з образами місяця, сонця та зорі³.

У народних уявленнях українців існують приклади зооморфізації природних стихій. В образі коня в українських загадках часто трапляються день («*Ні стуку, ні грюку – сивий кінь на дворі*»⁴), зорі («*Приїхав гість, та й сів на поміст, розпустив коні по всій оболоні*»; «*Приїхали гості, розпустили коні по всьому світу*»⁵), «буйні вітри» («*Межи дір біжить кінь*»⁶); «*Є на світі кінь, всьому світу не затримати*»¹), хмари («*Біжать*

¹ Гура А. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик. 1997. С. 36–41.

² Пастух Н. Символика тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 32.

³ Галицькі народні казки (№ 1–25). В Берліні пов. Бродського із уст народа списав Осип Роздольський. Впорядкував і порівняння додав др. Іван Франко. *Етнографічний збірник*. Львів. 1895. Т. 1. С. 11–12.

⁴ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х тт. Москва: Современный писатель. 1995. Т. 1. С. 597.

⁵ Там само. С. 609.

⁶ Загадки. Упорядкування, вступна стаття та примітки канд. філол. наук І. П. Березовського. Київ: Вид-во Академії Наук Української РСР. 1962. С. 70.

коні булані, На їх вузди порвані; Ми хотіли перейняти, – Вони сіна не їдять»²), грім («Біг кінь білобокий (сіробокий) через Дунай (яр) глибокий; Як упав – заіржав: увесь світ задрижав»³) і все, що «викликає уявлення швидкого руху, що споріднює стихійні явища з легконогим конем»⁴. Кінь із наших казок, як припускає О. Потебня, наділений характеристикою «з вух дим стовпом, з ніздрів – полум'я», – це блискавка⁵.

У народних повір'ях знаходимо й нулевоморфну іпостась досліджуваного зообразу. Відьма, що перетворюється в коня, стає невидимою. І тому, як вказує народне уявлення, можемо бачити, що віз їде сам по собі⁶. У гуцульській народній казці з верби, яка символізує дух предка, виходить «кінь невидючий», і з його допомогою Попелюжник перемагає ціле військо⁷.

Своєрідним для народного мовлення є механізм створення аморфної іпостасі тварини. Власне такі характеристики зовнішності виникають тоді, коли людська уява описує екзотичного звіра, не характерного для природного середовища українця. Цікавим із цього приводу видається сучасний український анекдот (поширений в інтернет-середовищі), у якому невідомі тварини описуються через посередництво образу коня (подаємо

¹ Загадки. Упорядкування, вступна стаття та примітки канд. філол. наук І. П. Березовського. Київ: Вид-во Академії Наук Української РСР. 1962. С. 70.

² Там само. С. 61.

³ Там само. С. 64.

⁴ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х тт. Москва: Современный писатель. 1995. Т. 1. С. 592.

⁵ Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Москва: Университетская типография. 1865. С. 199.

⁶ Ящуржинський Х. П. О превращениях в малорусских сказках. *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь, 1991. С. 557–558.

⁷ Українські народні казки: Казки Гуцульщини: Кн. 1. Записав, упорядкував і літературно опрацював М. Зінчук. Львів: Світ. 2003. С. 31.

один із варіантів, надрукований в інтернет-газеті «Яблучко» № 49 від 31 грудня 2015 р.):

Зустрічається два кума. Один говорить:

– Ну що, як там у Африці, що бачив?

– Зебру.

– А яка вона?

– Бачив коня?

– Бачив.

– Така ж сама, тільки з полосами.

– А ще що бачив?

– Верблюда.

– А який він?

– Коня бачив?

– Бачив.

– Тільки з горбами.

– А ще що?

– Крокодила.

– А який він?

– Коня бачив?

– Бачив.

– Зовсім не такий!¹

Гібридна зооморфна іпостась тварини в українському фольклорі найяскравіше реалізується в образі казкового чарівного коня, що літає, а, отже, має крила: «Як кінь захав бігти, так як птах таки на повітрі летить»². Мотиви крилатих коней маємо й у традиційній українській вишивці, орнаменті писанок та навіть у сучасній українській геральдиці (герб міста Жмеринки).

¹ Анекдоти. Яблучко. № 49. Електронний ресурс.
<http://yabluchko.com.ua/news/1116/60/anedkoti-49>

² Казки Карпат: Українські народні казки. Упоряд. І. Хланти. Ужгород. 1989. С. 93.

Часто природних рис просто не вистачає, щоб «обслуговувати» усі сфери значень і функцій. Вважаємо, що уявлення про фізіологію тварин у свідомості людей може коливатися від природних до фантастичних. Як правило, чим більше функцій виконує образ у фольклорі, тим більше фантастичних рис йому приписують.

2.1.1. Колірний код тваринного образу

Особливо значущим серед морфологічних рис виявляється колір, оцінка якого залежить від особливостей світобачення¹. На морфологічному рівні найяскравіше виділяється колірна символіка образу коня в українському фольклорі.

Колір – це ознака, яка отримує в народній традиції символічне трактування. Візуальний образ світу зазнає модифікацій залежно від того, хто його сприймає (людина чи тварина), з якого погляду, під впливом яких форм гуманітарної культури (у першому випадку) тлумачиться забарвлення. «У традиційній культурі [тобто у фольклорі. – О. Л.] колір – один із елементів, за допомогою яких утворюється модель світу. У ній колір набуває постійних символічних характеристик, які звичайно доповнюються символічним значенням реалій-носіїв кольору, причому відокремити одне від іншого можна лише за допомогою абстракції»². У кольористичній характеристиці тварини в українському фольклорі нерідко знову ж таки не знаходимо природних особливостей. К. Мошинський зауважує, що народ знає «зелені «як трава» і сині коні»³, а в українському

¹ Пастух Н. Тваринна образно-символічна система українського фольклору. *Мандрівець*. 2000. № 3–4 . С. 57.

² Раденкович Л. Символіка цвета в славянских заговорах. *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*. Москва: Наука. 1989. С. 122.

³ Moszyński K. *Kultura ludowa Słowian*. Warszawa. 1967. Т. II. *Kultura duchowa*. Cz. 1, 2. S. 79.

замовлянні натрапляємо на фантазмагорійну синю масть коня: «Їхав святий Юрій На синьому коні Через золотий мост»¹. Без сумніву, можна говорити про так званий колірний код, який реалізується в текстах уснословесних творів, а також про можливість заміни його яким-небудь іншим кодом (наприклад, кодом тварин), що несе таку саму інформацію.

Символіка барв ставала предметом зацікавлення ще з античних часів. Її аналізували дослідники різноманітних галузей науки, зокрема, психологи, етнологи, лінгвісти, літературознавці, фольклористи тощо. Принагідно розглядають це питання в різноманітних енциклопедичних та словникових статтях². Також відомі в сучасній слов'янській фольклористиці праці про символічне значення кольору рослин у фольклорі³, символіку барви в народній магії⁴, у билинах⁵ та в інших словесних жанрах⁶ тощо.

¹ Гладкий М. Народні замовляння Ганни Войтенко зі села Велика Рача (на межі з радіоактивно забрудненою зоною). *Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження*. За ред. С. Павлюка, Р. Омеляшка. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2003. Вип. 3. У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. С. 46.

² Див.: Жайворонок В. Знаки української етнокультури. Словник-довідник. Київ: Довіра. 2006; Славянские древности. Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения. 1999. Т. 2. Д-К (Крошки); Словник символів культури України. За загальною ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка, М. К. Дмитренко. Київ: Міленіум. 2002.

³ Колосова В. Б. Роль цвета в создании символического образа растения. *Кодови словенских култура*. Београд, 2001. С. 42–56.

⁴ Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах. *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*. Москва: Наука. 1989. С. 122–148.

⁵ Хроленко А. Т. Желтый в русских былинных текстах. *Живая старина*. 1997. № 4. С. 6–7.

⁶ Хроленко А. Т. Цвет в различных жанрах русского фольклора (К постановке проблемы). *Ученые записки Курского педагогического института*. Курск. 1972. Т. 94. С. 204–215.

У реальному житті колірна характеристика коня називається мастю. Масть коня – це пігментація волосяного покриву шкіри. Вона є однією з основних індивідуальних ознак тварини. Як і пігментація в кішок і собак, масть у коней – не просте забарвлення, а певне поєднання кольорів, тип розподілу пігментів, що має генетичну основу¹. Основними типами забарвлення коней здавна вважалися біла, ворона, гніда, руда та сіра масті.

Може, на перший погляд, здатися, що колір – це не культурне, а суто природне явище, яке, як пише М. Новикова, «немов не залежить від людського світобачення, від історичних епох і національних культур. Постає ілюзія, ніби ті самі кольори за всіх часів та у всіх народів «прочитуються однаково». Проте це не так. Різні епохи й культури ділять спектральну шкалу по-різному і надають її ділянкам різної ваги. Одні кольори «не помічаються» або виглядають узагальнено, сумарно, нечітко; інші вирізняються і активно символізуються»².

Із спостережень над колірною символікою аналізованого зображу в українському фольклорі можна зробити висновок, що найбільше кінь наділений різноманітними кольоровими атрибутами в замовляннях. «Він вороний, буланый, сивий, сірий, білий; як об'єкт замовлянь – нерідко рудий»³. Дослідниця замовлянь М. Новикова пояснює символічну масть коня з космосом, добовим циклом: «Масть коня (як і півня) атрибут не побутовий, а космічний»⁴.

Значення сакральності в текстах замовлянь найчастіше передається за допомогою білої барви: «*Іхав Юрій на білім коні, білі губи, білі зуби, сам*

¹ Масть. *Вікіпедія*. Електронний ресурс. <http://uk.wikipedia.org/wiki/Масть>

² Новикова М. Коментар. *Українські замовляння*. Упорядник М. Н. Москаленко; передмова М. Новикової. Київ: Дніпро. 1993. С. 263.

³ Там само. С. 226.

⁴ Новикова М. Коментар. *Українські замовляння*. Упорядник М. Н. Москаленко; передмова М. Новикової. Київ: Дніпро. 1993. С. 227.

*білий, в біле одягся, білим підперезався...»*¹. В українських замовляннях образ білого коня завжди пов'язаний з образами святих або й самого Господа.

Чорний – колір ночі, Чорнобога, а значить смерті, трауру та горя – загибелі всього, що живе й дихає. Із темнотою ночі пов'язані зло й чаклунство². Вороний кінь – це нічне зоряне небо, що є царством душ померлих³. Образ буланого чи вороного коня у свідомості українця не відокремлений від моторошної темряви, нечистих сил, тому ніч, як уособлення усього «темного», сидить на буланому коні: *«Ніч темна, ніч тишина, сидиш ти на коні буланому, на сідлі соколиному...»*⁴.

Але простежуємо в замовляннях не лише таку прозору символіку кольорової палітри образу коня. Інколи й вороний або сірий кінь є супутником чи помічником святого, наприклад: *«...Їхав святий Юрій на вороних конях, на чотирьох колесах; коні розбіглись. колеса розкотились по синьому морю. по чистому полю»*⁵; *«Ішов святий Авраам по крутих горах, по мохах, болотах, по нищих лозах, замочився, заросився, нігде йому спочить; прийшов, сів, спочив на сірім коні, устав і пішов, за собою перелоги, уроки, примовки поніс»*⁶. А Господь їздить на сивій кобилі: *«Їхали три брати: Петро, Павло і святий Юрій, ще їде сам Господь на сивій кобилі. Бог кобилу мечем січе, кров не тече, – так і ти руда не йди»*⁷. Ці

¹ Словник символів культури України. За загальною ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. Київ: Міленіум. 2002. С. 121.

² Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005. С. 474.

³ Там само. С. 525

⁴ Українські замовляння. Упорядник М. Н. Москаленко; передмова М. Новикової. Київ: Дніпро. 1993. С. 194.

⁵ Там само. С. 122.

⁶ Українські замовляння. Упорядник М. Н. Москаленко; передмова М. Новикової. Київ: Дніпро. 1993. С. 96.

⁷ Там само. С. 65.

приклади дають підстави стверджувати, що в символічній сфері кореляція білий / чорний (світлий / темний) не завжди може входити в еквівалентний ряд із парами хороший / поганий, чоловічий / жіночий, живий / мертвий, молодий / старий тощо.

Масть тварин, зокрема й коня, за народним уявленням, і в господарстві мала особливе значення. Вона перебувала у прямому зв'язку з кольором волосся домовика: треба було підглядіти, який на вигляд домовик, і купувати коней відповідної до його волосся масти¹. Тоді домовик буде прихильно ставитися до тварини, доглядати її.

Серед колірних характеристик образу коня в пісенних фольклорних творах переважають білий, вороний, буланний, сивий та рудий атрибути. Але колірна характеристика фольклорного коня не обмежується лише його мастю, до колірних атрибутів цього символічного зображення відносимо й забарвлення копит, гриви, елементів упряжі тощо. Найчастіше це багаті своїм символічним навантаженням білий, золотий, золотосяйний, срібний кольори, тобто такі колірні характеристики, які вказують на фантастичність, незвичайність або сакральність зооперсонажа².

У фольклорних пісенних текстах можна простежити особливу міфотворчу роль колірних характеристик образу коня. Зокрема, біла барва на протигагу чорній та сивій у ліричному фольклорі українців вказує на міфологізм зображення, на його надзвичайні чи фантастичні можливості. Лише з допомогою білого коня можна роздобути чарівне тройзілля і,

¹ Гнатюк В. М. Останки передхристиянського світогляду наших предків. *Українци: Народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь. 1991. С. 389.

² Левчук О. Колірний код фольклорного образу коня та його символічне значення в українській народній творчості. *Міфологія і фольклор: Загальноукраїнський науково-освітній журнал*. № 1 (2). Львів. 2009. С. 30.

завдяки цьому, стати до шлюбу з коханою¹: *«Єсть у мене три коні на стайні: Єден коник, як ворон, чорненький, Другий коник, як голуб, сивенький, Третій коник, як лебідь, біленький. Я тим чорним Дунай переплину, А тим сивим військо переїду, А тим білим тризилле достану, Я з Марисей до шлюбу стану»*².

Білий колір – один із основних у народній культурі елементів колірної символіки. Білий та чорний знаходяться на полярних полюсах кольорового спектру, а їх назви та символіка вступають в антонімічні зв'язки. Білий репрезентує узагальнений ряд світлих тонів, а також велику експресивну інтенсивність, у той час чорний узагальнює темні тони і з ним співвідноситься невелика колірна інтенсивність або взагалі її відсутність. Крім того, нерідко білий може позначати відсутність кольору, він нейтральний і може бути трансформований у будь-який інший та отримати інше трактування.

У календарно-обрядовій поезії українського народу близький за символічним наповненням до білого є сивий колір аналізованого зообразу. Часто сиве забарвлення коня теж вказує на сакральність чи фантастичність фольклорного персонажа: *«Дай же ти, Боже, сив кониченька, Гей, дай Боже! Жеби-с ним їздив межи копоньки, Як місяченько межи зьвіздоньки»³; - Грай, сивий коню, підо мною, Сам Господь Біг надо мною»⁴.*

Сивий кінь асоціюється і з водною стихією, адже він не лише мурує церкву, але й один із цілого стада не тоне в річці: *«Лише сі лишив сив*

¹ Левчук О. Колірні характеристики мовного образу коня в українському фольклорі: семантика та символіка. *Україноцентризм наукового сумління: Зб. наук. праць на пошану професора Зеновія Терлака*. Львів: Ліга-Прес. 2014. С. 316.

² Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка, 1974. С. 544.

³ Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів. 1938. С. 169.

⁴ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 295.

кониченько. Сив коник плавлет, вушком поводит, Вушком поводит, біл камінь лупле, Біл камінь лупле, церков мурує»¹.

Сивий кінь у фольклорі нерідко викликає асоціації зі сивим птахом – орлом. Недарма в казках ми часто натрапляємо на коня, який уміє літати. За твердженнями багатьох дослідників, образ коня пізнішого походження, аніж образ птаха. А коли людина почала приручати диких тварин (зокрема й коня), у народній уяві відбувається накладання цих, на перший погляд, зовсім несхожих зообразів. У багатому матеріалі пісенного фольклору українців знаходимо відображення й цих уявлень:

*А козаченько сивим коньом грає та як орел літає,
Мене молоду, молодесеньку саму вдома покидає².*

В образі надзвичайного диво-коня українських народних обрядових творів переважають золоті та срібні атрибути, що вказує на його приналежність до сакральних істот, до вищого світу. Грива такого коня золота, золотосяйна, сріблом поплутана, копита та сідло теж золоті чи срібні: *«Не жаль мі стада вороного, Та жаль мі сивця вороного, Що ушеньками панів вітає, А оченьками білії листи пише, А золотим копитом камінь креше»³; «Нема в короля такого коня, Що ушеньками радоньки слухав, Золота грива перси покрила, Шовковим хвостом сліди замітав, Сребрним копитом камінь пробивав»⁴.*

У деяких випадках така колірна характеристика образу коня, як *найсивіший*, є синонімічною до характеристики найкращий, тобто сивий колір символізує красу, міць, витривалість, швидкість тварини: *«Пійду до*

¹ Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів. 1938. С. 185.

² Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 437.

³ Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів. 1938. С. 131.

⁴ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 134.

стайні щонайвищої, Щонайкращої, Виведу коня найсивішого І найбиштришого...»¹

Колірна ознака *темно-сивенький* вказує на норовистість, нестримність тварини: *«Попід яворець здавну стеженька. Над'їхав нею гречний панонько, Гречний панонько, чом Іванонько. Під ним коничок темно-сивенький, Темносивенький, барзо буйненький»².*

За твердженнями фольклористів³, різноманітні природні стихії, день і ніч (темрява та світло), добро і зло в уявленні українського народу часто втілюється в образах білого (золотогривого, золотосяйного) чи сивого та чорного (вороного, буланого) коня. Білий (а часом і сивий) кінь – уособлення божественного світу предків.⁴ «Поруч з міфологічним божеством за часів поганства знаходився кінь»⁵. Можна лише пригадати, що при храмі Свентовита – бога сонця та світла – тримали білого коня, на якому, за народними віруваннями, бог виїжджав на битву зі злими (чорними) силами, ворогами слов'янських племен. Із записів Турського весілля, коли син просить материнського благословення в далеку

¹ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 546.

² Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів. 1938. С. 183.

³ Див.: Афанасьев А. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. Москва: Индрик. 1996; Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х тт. Москва: Современный писатель. 1995. Т. 1; Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва: Наука. 1994; Словник символів культури України. За заг. ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. Київ: Міленіум. 2002 тощо.

⁴ Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005. С. 525.

⁵ Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я. 2004. С. 14.

«дорожейку», ми дізнаємося, що його вже «Бог благословив і сивий кось [конь]»¹.

Сивий, за народним уявленням, часто має значення праведного діда, духа предків, а нероз і божественного світу взагалі. Сивий кінь разом із Господом дає благословення парубкові на щасливий шлюб, благодатний початок сімейного життя. «У селі Сенчицях, – за спостереженнями І. Денисюка, – такого сакралізованого коня вводили навіть до хати свекра разом із невісткою. Кінь стає оберегом від отрути, чарів, «злих мислей», сублімованих у напиту, яким вітає теща зятя, але той виливає чару на гриву свого коня, аби трунок потік «по копитойку», бо кінські копита спроможні потоптати зло»².

Досліджуючи відображення реліктів лицарсько-дружинної поезії в поліському фольклорі, І. Денисюк вважає, що такі народні образи весільної поезії, як «сив кінь» та «кони вороний» «адекватні величальному образу літописного коня – «диву подобен», а «сиделко золоте» та «коник вороний» з іншої весільної пісні є регаліями приналежності їх власника «до high life'у, до вищих, аристократичних сфер»³.

Отже, на морфологічному рівні образу коня з обрядової пісні яскраво виділяється лише його колірні характеристики. Як бачимо з наведених прикладів, це багаті своїм символічним навантаженням золотий, срібний, білий кольори. Ці барви вказують на незвичайність або ж навіть сакральність цієї тварини.

¹ Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я. 2004. С. 72.

² Там само. С. 14.

³ Денисюк І. Релікти лицарсько-дружинної та билинної поезії у поліському фольклорі. *Українська філологія: школи, постаті, проблеми: Збірник наукових праць Міжнародної наукової конференції, присвяченої 150-річчю від дня заснування кафедри української словесності у Львівському університеті: У 2-х ч. Львів: Світ. 1999. Ч. 2. С. 508.*

Аналізуючи морфологічні риси образу коня – персонажа українських чарівних казок, можемо виокремити лише його фантастичну іпостась, яка найчастіше наділена як зооморфними, так і антропоморфними рисами.

У чарівних казках називаються майже усі наявні масті коня: він і сивий, і білий, і бурий, і карий, і рижий тощо. При аналізі ролі чарівного коня-помічника у фантастичних казках В. Пропп робить висновок, що там, де кінь відіграє культову роль, він завжди білий¹. Різноманіття колірних характеристик зообразу найчастіше пояснюється тим, що у казці як жанрі образ коня потроюється і всі троє коней мають різну масть, як і в українській казці про три волоски, де зі золотого, срібного та мідного волосків утворюються коні відповідних барв². За твердженням дослідника чарівних казок, масть коня – не випадкове явище у фольклорних творах, і навіть, якщо білий кінь не зайняв би першого місця за частотою вживання, то це б не заперечило факту, що саме в цьому колірному забарвленні ми бачимо найбільш архаїчну форму коня, а всі інші масті варто признати реалістичними деформаціями³.

О. Гура, подаючи у своїй монографії схему опису тварин, не оминає й колірної характеристики їх зовнішнього вигляду, зокрема, виділяючи, як одні з найбільш символічних кольорів, опозицію чорного та білого, а також червоний. «Чорний та білий виступають як оцінні, утворюючи опозиції: нечистий – чистий, диявольський – божий і святий, хижий і злий – добрий і сумирний, темнота – світло... Одночасно і чорний, і білий характеризують хтонічних тварин... Червоний колір часто має більш конкретну символіку, наприклад вогняну... або сонячну»⁴.

¹ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1986. С. 262.

² Казки Західного Поділля. Антологія. Зібрав і уклав П. Медведик; Вступ. ст., прим. та поясн. маловжив. слів П.Медведика. Тернопіль: «Лілея». 1994. С. 156–157.

³ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград. 1986. С. 262.

⁴ Гура А. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик. 1997. С. 47.

Білий – колір чистоти, невинности, радості. Він пов’язаний з денним світлом, а значить із життям. Колісницю бога Сонця возять білі коні. Це колір ангелів, святих, праведників¹. Білий – у народному українському сприйманні став символом чистоти². Недаремно на Україні у весільний поїзд завжди впрягали коней тільки світлих барв, бо вважали, що це вбереже наречених від нечистої сили, поганих думок, напасти.

Однак білий колір пов’язаний і з образом смерті. Це стародавній колір жалоби. У білій одежі з’являються людям примари та мерці³. На підтвердження цих слів натрапляємо в українських міфологічних легендах на білого коня, що символізує саму смерть: «... *Та й ідемо самі додому, вже вночі. Як бачимо, то з одної хати до другої переходить через дорогу кінь. Гарний такий, білий, а такий здоровий, що ми ще ніколи такого не бачили. І перелякалися дуже. А він як переходив, то близько коло нас, і так нас вихнув, що ми чуть не попадали. Такий сильний! І перейшов в сусідню хату й пропав десь. А на другий день, як ми чуємо, то в тій хаті помер дід. То то, певно смерть ходила*»⁴.

Із міркуваннями В. Проппа щодо значення білої масти коня можна частково погодитися не лише стосовно казок, а й інших фольклорних жанрів української уснопоетичної творчості. Адже біла та споріднені за символічним значенням із нею сива (а також золота та срібна) барви здебільшого функціонують у найбільш архаїчних – обрядових жанрах, де кінь – міфологічна сакральна істота, наближена до божественного світу.

¹ Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005. С. 472.

² Жайворонок В. Знаки української етнокультури. Словник-довідник. Київ: Довіра. 2006. С. 38.

³ Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005. С. 472.

⁴ Українські міфи, демонологія, легенди. Упорядник М. К. Дмитренко. Київ: Муз. Україна. 1992. С. 113.

Рудий кінь із чарівних казок, на думку В. Проппа, має вогняну сутність¹. У нього з ніздрів сиплюються іскри, із вух йде вогонь та дим. Червоний кінь, як і вогонь, виконує функцію посередника між світами, то й символіка цих образів досить близька.

Серед колірних ознак образу коня в українському пісенному фольклорі теж знаходимо епітет *рижий*. У цих фольклорних творах рудий кінь часто виконує роль перевізника, медіатора між світами. Це частково підтверджує дещо гіперболізовану думку В. Войтовича про те, що «червоний кінь уособлює вогонь і переносить душі небіжчиків у вирій»². Навіть у ліричних піснях рижий кінь, якщо й не перевозить у той світ, то сповіщає рідних про загибель: «*Бігай, бігай рижий коню, бігай до дому, Не вповідай рижий коню, що-м се утопиў, Но вповідай рижий коню, що-м се уженуї*»³.

У записах О. Роздольського знаходимо казку, де масть коней вказує на гріховність душ померлих, що відбувають покуту в пеклі. Чорні коні – найбільші грішники, лисі (лисим конем називають таку тварину, що має білу пляму на голові) менше караються, а білих коней навіть сам чорт шкодує⁴. Красивий білий кінь із подільської казки «Жених-мрець» – це перевтілений мертвий наречений, що приходить по дівчину⁵. Ці казки ще раз підтверджують, що білий (іноді сивий) кінь – це предок, померлий родич, покровитель земного героя, праведна душа.

¹ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1986. С. 263–264.

² Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005. С. 525.

³ Верхратський І. Говір батюків. *Збірник фільологічної секції НТШ*. Львів, 1912. Т. XV. С. 142.

⁴ Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 1899. Т. VII. С. 58.

⁵ Казки Західного Поділля. Антологія. Зібрав і уклав П. Медведик; Вступ. ст., прим. та поясн. маловжив. слів П. Медведика. Тернопіль: «Лілея». 1994. С. 202–203.

Зовнішній вигляд коня в чарівній казці часто відповідає описам вогняного змія чи дракона: кінь має золоту шкуру, з ніздрів у нього валить дим; він їсть жар, п'є полум'я, все навколо нього має відтінок золотого, срібного чи мідного кольору; коли він біжить, земля гуде, іскри сиплються з-під копит – все свідчить про приналежність цієї істоти до царства мертвих, змієвого світу¹.

Із досліджень О. Афанасьєва дізнаємося, що у віруваннях багатьох слов'янських народів усі атмосферні та природні явища уявлялися в одному міфічному образі коня: вогняна підвода Перуна запряжена вогняними кіньми – це грім та блискавки; чорний вершник на чорному коні – це темні дощові хмари; білий вершник на білому коні – купчасті хмари; сивий кінь (сивка) – місяць; вороний кінь, що біжить поміж гір – річка тощо².

Певне негативне семантичне навантаження несли булана та ряба масті. Буланними конями називають коней світло-рудого, світло-гнідого забарвлення, у яких уздовж хребта йде темна смуга. Іноді така тварина має чорну гриву та хвіст. Оскільки демонологічним істотам, а саме вродженим відьмам, народна уява приписує аналогічну чорну смугу на спині³, то буланих коней також класифікують як нечистих тварин. Щодо рябих коней, то, за твердженням В. Милорадовича, їх українські селяни цінили значно менше, аніж тварин інших мастей. Причина полягає в тому, що, за народним переконанням, рябому коневі в разі його хвороби важко

¹ Пономаренко В. В. Еволюція хтонічного образу в українському фольклорі: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ. 1999. С. 10.

² Афанасьєв А. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. Москва: Индрик. 1996. С.157–158.

³ Иванов П. В. Народные рассказы о ведьмах и упырях. *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь. 1991. С. 438.

допомогти замовлянням, бо замовляти можна лише худобі одноколірної масті. Крім того, вважалося, що рябі коні не ведуться в господарстві¹.

На підставі цих та подібних уявлень деякі сучасні дослідники зробили поспішне узагальнення про упереджене ставлення селян до коней згаданих мастей та їх використання в господарстві². Водночас М. Глушко на матеріалі актових документів XVI – XVIII століть переконливо доводить широке побутування коней саме зазначених мастей³.

Якщо в замовляннях, обрядовому фольклорі, деяких казках, легендах кінь є однією з найбільш міфологізованих тварин української зооморфної системи, то в паремійних текстах українського народу майже не відображене міфологічне значення слова-образу *кінь*. Лише в деяких загадках простежується зв'язок досліджуваної зоолексеми з астральною символікою.

Місяць в українській народній загадці – це лисий кінь: «*Лисий кінь у ворота загляда*»⁴. Лисиною в коней та корів у народі називають білу (світлу) подовгувату пляму на голові. Зорі в народній пам'яті українців теж збереглися в образі коней: «*У білому полі попутані коні, узлики знати [в інших варіантах злати]: нельзя розв'язати (зорі)*»⁵. Так нерухомі зорі представлені в образі спутаних золотими вузликами коней. Хоча в цьому тексті ми й не бачимо чіткого колірною означення образу коня, але

¹ Милорадович В. П. Життє-бытє лубенского крестьянина. *Українци: Народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь. 1991. С. 268.

² Жуйкова М. Елементи архаїчного поганського світогляду в деяких слов'янських фразеологізмах. *Народознавчі зошити*. 1996 № 5. С. 289.

³ Глушко М. Генезис тваринного запрягу в Україні. (Культурно-історична проблема). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка. 2003. С. 100.

⁴ Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклад. М. Номис. Упоряд., приміт. та вступна ст. М. М. Пазяка. Київ: Либідь. 1993. С. 637.

⁵ Там само. С. 638.

компоненти *біле поле* та *вузлики злати* створюють кольорову гаму, яка символізує стихію світла.

У ліричних творах теж натрапляємо на образ лисого коня, хоча тут він має абсолютно інше символічне навантаження, аніж у загадках, де він символізує місяць. Зокрема, у пісні лисий кінь у залізних путах символізує рекрута – колірна характеристика коня накладається на образ парубка, якого перед призовом стригли наголо: *«Лисий коню, лисий коню, а зельізні пута, Як наважу, дьівку зраджу, а сам за рекрута»*¹.

Українські загадки, де за символом коня ховаються громи та блискавки, вказують на зв'язок білого (білобокого) чи сіроокого коня зі слов'янськими богами-громовержцями Перуна, Сварога, Світовида: *«Біг кінь білобокий понад яр глибокий; Як упав – на весь світ заіржав»*²; *«Як сіроокий кінь заіржав, То весь світ задрижав»*³.

Отже, часто у фольклорі «колір перестає бути кольором і стає символом некольорових відносин»⁴. Таким чином, барва є одним з атрибутів, які зумовлюють сутність зооморфного образу. Колір може визначати зміну змісту символічного образу. Часто він важливіший, аніж назва реалії, як у випадку з рябою кобилою. На прикладі впливу кольору можна побачити, що матеріальні морфологічні якості зообразу «роблять» знак, керуючи його змістом.

¹ Верхратський І. Говір батюків. *Збірник фільольогічної секції НТШ*. Львів. 1912. Т. XV. С. 187.

² Народ скаже – як зав'яже: Українські народні прислів'я, приказки, загадки, скоромовки. Для серед. шк. віку. Упоряд. та передм. Н. С. Шумади; Іл. Ю. І. Криги. Київ: Веселка. 1985. С. 164.

³ Там само. С. 165.

⁴ Новикова М. Коментар. *Українські замовляння*. Упорядник М. Н. Москаленко; передмова М. Новикової. Київ: Дніпро. 1993. С. 264.

2.1.2. Чоловічий – жіночий. Стать зооморфного образу

За твердженням М. Новикової, «дикий кінь став символом ще в палеолітичну епоху, але символом жіночим. Разом із чоловічим символом (бізон) він уперше утворює парне протиставлення «чоловічий – жіночий». Таким чином, перше ж симетричне членування світу за горизонталлю (коли протиставлення «чоловічий – жіночий» накладлось на протиставлення «праве – ліве») вже пов'язане з образом коня»¹. Жіноче символічне значення кінь згодом втратив. Тепер майже всі фольклорні вершники – персонажі чоловічої статі. Винятком може бути хіба ніч верхи на буланому коні у вже згадуваному замовлянні або Пречиста на білому коні: *«Їхала Пречиста на білім коні і біли конем до білого каменя, каменя рубати, крові замовляти»*². І якщо в українському фольклорі все ще простежуємо залишки жіночої символіки коня, то в народній творчості наших західних сусідів – поляків, на думку дослідників, коня беззастережно вважають твариною чоловіка, бо з жіночим началом співвідноситься корова³.

Чоловіча символіка аналізованого зообразу простежується в родильному обряді. Ф. Вовк наводить зразок молитви-заклинання, яку промовляє запрошена баба при родах: *«Ішов Христос на золотий міст, срібною тріскою попирається. Іде молодиця до роду: «Куди ти, молодице, йдеш?» – «Іду, Господи до роду!» – Крутії гори розкотітеся, Господні голоси розійдітеся... Як младенець – сідай на коня, а младиця – берись за*

¹ Новикова М. Коментар. *Українські замовляння*. Упорядник М. Н. Москаленко; передмова М. Новикової. Київ: Дніпро. 1993. С. 264.

² Чубинський П. Мудрість віків: (Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): У 2-х кн. Київ: Мистецтво. 1995. Кн. 1. С. 133.

³ Anusiewicz J. *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 1994. С. 148.

*гребеня!»*¹ Навіть стать новонародженого немовляти символізується через образ коня.

Чоловіче начало коня підсилюється також семантикою вершників-чоловіків, які теж свого роду атрибути тварини, і всі вони, особливо в замовляннях та обрядовій поезії, наділені символікою святості, верховенства, первинності, царствености, повновладдя, наприклад: *«Їхав святий Петро на білім коні, кінь біжить, аж камінь січе, та буде проклята кров, яка потече»*²; *«Наш господарик молодий, Пуд ним коничок вороний. Всеїкоє поле з'їжджає, Нам роботойку видає»*³; *«Багатий, багатий королів тестенько, А ще багатший єго зяченько, Заточив подвіренько кованими возами, Заставив стаєньку вороними кониками»*⁴ тощо.

Стать тварини не завжди співвідноситься з чоловічою та жіночою символікою зообразу, і в народі вона не завжди визначається за фізіологічними ознаками. Усі тваринні види з погляду народної візії можна поділити на двостатеві (*качка – качур*), одностатеві жіночі (*куниця, білка*), одностатеві чоловічі (*тхір, соловей*) або позбавлені статі (*мураха, бджола*)⁵. Фольклорне зображення коня можемо віднести до двостатевих

¹ Вовк Ф. К. Студії з української етнографії та антропології: нова редакція. Передмова О. Г. Таран; примітки О. Г. Таран, С. Л. Маховської, Ю. С. Буйських; упорядник О. О. Савчук. Харків: Видавець Савчук О. О. 2015. С. 195.

² Чубинський П. Мудрість віків (Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): У 2-х кн. Київ: Мистецтво. 1995. Кн. 1. С. 132.

³ Галайчук В., Гарасим Я., Денисюк І. Фольклорні записи з Полісся. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка. 2003. Вип. 31. С. 255.

⁴ Українські народні пісні: Пісенник. Упорядник М. Гордійчук. Київ: Музична Україна. 1987. С. 76.

⁵ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик. 1997. С. 41–43.

видів, що реалізується в образах коня (чоловіча стать) та кобили (жіноча стать).

Як бачимо з наведених вище прикладів, образ коня має статеві характеристики. Приналежність тварини до тієї чи іншої статі в усіх фольклорних жанрах має яскраві конотації. З образом коня, як правило, пов'язується позитивна семантика та символічне наповнення, у той час як образ кобили переважно має негативне або сатиричне навантаження. Винятком можуть слугувати зооморфізовані явища природи, що виявляються в народних загадках у міфологізованому образі сивої чи білої кобили: «*Біла кобила попід небесами ходила, Оглянулась назад – і сліду не знає* (Хмара)»¹; «*Сива кобила по світі ходила, До нас прийшла – по рукавах пішла* (Дощ з хмарою)»²; «*Сива кобила все поле облягла* (Туман)»³. Окрім того образ кобили в деяких текстах малих фольклорних жанрів символізує чоловіче начало: «*Чорна корова всіх людей поборолла, А біла кобила всіх зведе* (Ніч і день)»⁴.

Опозиція статевої приналежності цього образу «кінь – кобила» найчастіше співзвучна з протиставленням «земний світ – тридесяте царство (підземний світ, морські глибини тощо)». У казці, вміщеній у другому томі «Записок о Южной Руси» П. Куліша, Іван Голик змушений осідлати кобилу, що належить змієві. Тварина наділена такою надзвичайною силою, що її ведуть аж два змії, літає понад хмарами, але герой, що має здібності справжнього богатиря здатен підкорити навіть

¹ Загадки. Упорядк., вступ. стаття та примітки канд. філол. наук І. П. Березовського. Київ: Вид-во Академії Наук Української РСР. 1962. С. 63.

² Там само. С. 63.

³ Там само. С. 67.

⁴ Там само. С. 73.

таку істоту. Відповідно, із владою над кобилою Голик отримує і владу над змієм¹.

Якщо кінь у казці – помічник та порадник головного героя, його побратим, то кобила належать або чорноморській царівні², або відьмі³, або чортові⁴, тобто представникові потойбічного світу. Але такий висновок не може бути беззастережним, адже не завжди сутність образу коня в українській чарівній казці залежить від поділу за статтю.

2.1.3. Краса – потворність. Тілесні аномалії, знаки на тілі

Актуальною для образу коня в українському фольклорі є характеристика «красивий – потворний», яка часто пов’язана з опозиціями свій / чужий, чистий / нечистий, чоловічий / жіночий.

Еталоном краси в народних легендах є богатирський кінь, якого ніхто не зможе приручити, крім вродженого богатиря. Зовнішня краса тварини підсилюється значенням сили: *«То такий кінь був, що в дванадцяти насилу держали, то то непевний кінь був, не простий, а багатирський»*⁵. Такий кінь наділений надзвичайними можливостями та аномальною будовою тіла: *«Кінь як стрибе, – так усіма чотирма ногами по концю й вибив, у коліна завглибки тай пішов далі. З пів верстви ми ёго*

¹ Записки о Южной Руси: в 2 т. Сост., авт. предисл., примеч. П. А. Кулиш. Санкт-Петербург : Издал П. Кулиш, 1856–1857. Т. 2 . 1857. XIII. С. 71.

² Українські народні казки: Книга 5. Казки Гуцульщини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. С. 258.

³ Українські народні казки: Книга 13. Казки Покуття: Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2005. С. 132.

⁴ Семиліточка. Українські народні казки у записах та публікаціях письменників XIX – початку XX ст. Київ: Веселка. 1990. С. 219–220.

⁵ Драгоманов М. Малорусскія народныя преданія і рассказы. Київ: Издание Юго-западного отдела Императорского русского географического общества. 1876. С. 252.

бачили, а там і счез, Бог ёго знає, де й дівся. ... А він значить уже горою пішов, на крилах, бо богатирські коні крилаті»¹.

Найкрасивіший кінь (коні) в наймолодшого сина, в брата-дурня: *«Прилетіла тройка коней да таки жсь то гладки, да хороши, що й сказати не можна»²; «Де не взявся кінь, такый наче золотый, що изглянуты не можна»³. Подекуди в казках красою коней такого персонажа захоплюється сам цар⁴.*

Не завжди у фольклорному творі краса коня – це початкова характеристика зообразу. Для того, щоб набути привабливих зовнішніх ознак, тварина повинна пройти певні етапи становлення свого фізичного стану.

Герой чарівної казки не одразу отримує коня-помічника із золотою гривною, срібними копитами та шовковим хвостом. Привабливість казкового коня найчастіше виражається в опозиції краса / потворність. При першій зустрічі герой бачить і обирає найгіршого коня, якого можна лише уявити. Іноді сама казка дає нам пояснення такого вибору: *«Прийшов на ярмарок, а на краєчку стоїть худий-худий кінь. А той кінь був чарівний»⁵; «...Буде двоє лошат підліших, а одно файне. Вона з того файного серце озме і закладе його в найпідліше. А тобі буде пхати краще лоша. А ти тримайся того найгіршого, бо то, що виглядає краще, буде без серця - воно вже найгірше»⁶.*

¹ Драгоманов М. Малорусскія народныя преданія і разказы. Київ: Издание Юго-западного отдела Императорского русского географического общества. 1876. С. 253.

² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. С. 274.

³ Там само. С. 277.

⁴ Там само. С. 274.

⁵ Українські народні казки: Книга 3. Казки Гуцульщини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Львів: Світ. 2008. С. 153.

⁶ Українські народні казки: Книга 13. Казки Покуття: Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2005. С. 132.

На позначення цього немічного потворного коня народне мовлення використовує лексеми *кляча*, *шкапа*, *коняка*; такого коня називають миршавим, паршивим, сухоребрим, «*таким, що краще пішки ходити, ніж на нім їздити*»¹, «*що брагу возить*»² тощо. Але за допомогою різноманітних дійств – підгодовування, купання – герой отримує красивого чарівного коня й сам стає славним воїном, переможцем злих сил: «*...Водить коня пасти на росу до схід сонця. І за дев'ять день кінь став файний, блискучий, ситий. Всі аж чудуються*»³; «*став кінь такий, що срібна й золота шерсть на ньому*»⁴; «*Паслося Малове лоша три дні на лузі, а тоді повів він його на річку і помив. – Ну, тепер скажи, чого ти хочеш? – людським голосом спитало лоша*»⁵.

Опозиція «чоловічий – жіночий» у межах фольклорного образу коня часто суголосна з поняттями «краса» – «потворність». Народна мова розмежовує родову приналежність лексем на позначення тварини: *кінь*, *огир*, *жеребець* тощо – чоловічого роду, *кобила*, *кляча*, *шкапа* – жіночого роду. Стереотипне мислення асоціює зазначені іменники чоловічого роду з красою, силою, величністю, натомість слова жіночого роду співвідносяться з потворністю та немічністю.

Серед морфологічних характеристик казкового коня цікавою є наявність тілесних аномалій, які виділяють тварину з ряду однотипних. Кінь чорта з української казки про королеву Катерину має лише три ноги, бо одну

¹ Українські народні казки: Книга 15: Казки Бойківщини. Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. С. 286.

² Чубинський П. Українські народні казки. За ред. Антона Крушельницького; передм. д-ра Остапа Грицяя: У 2-х тт. Київ – Відень – Львів: Чайка. б. р. Т. 1. С. 29.

³ Українські народні казки: Книга 3. Казки Гуцульщини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Львів: Світ. 2008. С. 153.

⁴ Чубинський П. Українські народні казки. За ред. Антона Крушельницького; передм. д-ра Остапа Грицяя: У 2-х тт. Київ – Відень – Львів: Чайка. б. р. Т. 1. С. 30.

⁵ Українські народні казки: Книга 10. Казки Буковини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. С. 394.

ногу відірвали вовки ще тоді, коли він народився¹. Кінь Білого Полянина «має крила»² і теж тільки три ноги, але дуже швидко бігає³. Цар наздоганяє Залізного вовка з царевичем на своєму коні з дванадцятьма ногами⁴. Каліцтво чи тілесні аномалії коней не заважають їм виконувати свою чарівну функцію, а подекуди й допомагають виконати надважкі завдання.

Аналізуючи інтернаціональні елементи казок та богатирського епосу в компаративному аспекті на матеріалі східного та західного фольклору, російський дослідник В. Жирмунський робить висновок, що в слов'янській народній творчості образ крилатого коня не настільки поширений, як у творах східних, особливо тюркомовних, народів, а в російському епосі взагалі не трапляється. Появу крилатого коня Ябочила в південнослов'янському епосі дослідник пов'язує з впливом поширеного образу крилатого «тулпара», що наявний у фольклорі всього Близького Сходу⁵. В українській казці, як уже згадувалося, кінь має крила, що підтверджується й безпосереднім описом зовнішності тварини, і характером та місцем її пересування («Сів Тридцять Перший на коня і полетів під самим небом, як вітер»⁶). У билині про Дюка Степановича кінь сам розповідає богатиреві про свої тілесні аномалії: «У Чурила кінь – це мій менший брат, а в Іллі Муромця кінь – це мій більший брат: є в нього

¹ Семиліточка. Українські народні казки у записах та публікаціях письменників XIX – початку XX ст. Київ: Веселка. 1990. С. 218–219.

² Українські народні казки: Книга 13. Казки Покуття: Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2005. С. 132.

³ Чубинський П. Українські народні казки. За ред. Антона Крушельницького; передм. д-ра Остапа Грицяя: У 2-х тт. Київ – Відень – Львів: Чайка. б. р. Т. 2. С. 91.

⁴ Казки Буковини. Казки Верховини. Записав і впорядкував Михайло Івасюк. Ужгород: Карпати. 1968. С. 203.

⁵ Жирмунський В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. Москва: Изд. АН СССР. 1958. С. 125.

⁶ Казки Буковини. Казки Верховини. Записав і впорядкував Михайло Івасюк. Ужгород: Карпати. 1968. С. 126.

під шкірою троє крилець, у мене під шкірою – двоє крилець, а в Чурилового коня – тільки одне крильце є»¹.

Особлива роль у фольклорі належить не лише цілісному образу коня. Нерідко важливу місію відведено певній частині цього зооперсонажа: голові (наприклад, Кобиляча голова з однойменної народної казки), шерстинці (волосині), гриві чи хвосту тощо.

Образ Кобилячої голови з української казки у фольклористиці трактується по-різному. О. Потебня, досліджуючи форми й образи Баби-Яги в слов'янському фольклорі, робить висновок, що Кобиляча голова – це теж одна з форм образу злотворця². Дослідник підтверджує це тим, що Яга колись мала форму кобили, бо в деяких казках Бабині кобили називаються її дочками³. М. Грушевський проводить паралелі між Кобилячою головою та Коцієм⁴. Уособленням ініціанта, що перебуває в масці коня, вважає Кобилячу голову сучасний фольклорист В. Давидюк: «Судячи вже лише з того, які завдання загадує дівчині персонаж з зооантропоморфною зовнішністю (відчинити двері, пересадити через поріг, посадити за стіл, нагодувати, покласти спати і навіть приспати), він повністю ідентифікується із знесиленим і безпомічним після проходження всіх силових і больових ритуалів ініціантом. Маска ж – зовнішній вияв міфа про його проникнення в тіло родового тотема»⁵. На наш погляд, згаданий міфологічний персонаж насправді пов'язаний із «іншим» світом, світом предків. Кобиляча голова, що приходить на вечерю до дідової дочки, спочатку випробовує її, даючи

¹ Антологія українського міфу: Тотемічні міфи: У 3-х тт. Т. 1. Зібрав та упорядкував В. Войтович. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2006. С. 688.

² Потебня А. А. О мифическомъ значении нѣкоторых обрядовъ и повѣрій. Москва: Университетская типографія (Катковъ и К^о). 1865. С. 157.

³ Там само.

⁴ Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти тт., 9-ти кн. Київ: Либідь. 1993. Т. 1. С. 339.

⁵ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Вежа, 1997. С. 84–85.

посильні для дівчини завдання. І лише тоді, коли героїня казки успішно виконує їх, тим самим виявляючи свої високі моральні якості, міфічна істота фантастичним способом обдаровує дідову дочку: *«Дівко, дівко, влізь мені в праве вухо, а в ліве вилізь... Бери ж, що тобі треба і скільки хоч»*¹. Натомість, неслухняна бабина донька, яка прагне тільки багатства, не лише не отримує подарунків, а й втрачає життя. Отже, образ кобилячої голови виконує функцію праведного судді, який однозначно розпізнає добро та зло.

В іншій казці кінська голова слугує аналогом рукавички, в якій поселяються різноманітні тварини². Зі самої лише кінської голови може миттю постати богатирський кінь: *«У вашому саду є ліщина. А на тій ліщині три прутики-однолітки. Ти виломи собі середній прутик і йди уздовж муру, доки не побачиш замуrowаний у ньому залізний рожен. На тому рожні настромлена кінська голова. Прутиком удар три рази по голові – і з'явиться кінь. Він порадить, що далі робити»*³.

Кінську голову дуже часто використовували в народній магії, переважно як апотропей чи засіб для підвищення родючості земель, посилення вегетації рослин: *«У селі Жукань (Чернігівщина) ще на початку ХХ ст. був поширений звичай вішати кінського черепа коло кладок (воріт) на городі «щоб все родило», на плотах, що ставилися навколо пасіки, щоби добре бджоли роїлися»*⁴. За народними повір'ями, трава, що проростає через очні ямки в черепі мертвого коня, має цілющі властивості, її збирають

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. С. 193–198.

² Казки про тварин. Упоряд., вступ. ст. та приміт. П. Березовський. Київ: Наукова думка, 1976. С. 468.

³ Лінтур П., Турянця Ю. Казки одного села. Ужгород: Карпати. 1979. С. 89.

⁴ Антологія українського міфу: Тотемічні міфи: У 3-х тт. Т. 2. Зібрав та упорядкував В. Войтович. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2006. С. 163.

знахарки¹. Кінську голову використовують, як оберіг: кладуть там, де насипають греблю, бо дідько (болотяник) цього не любить². Охоронну функцію виконує кінська голова в ситуації, коли до хати унадився ходити мрець. Висушену голову треба покласти біля будинку на призьбу, і померлий візьме її й більше не повертатиметься³. У цій народній пораді простежується віра в те, що після смерті душа людини переселяється в тварину, тотемного предка.

Інші частини тіла коня, його кал, копита і підкови також знаходять широке застосування в народній магії. Один із архаїчних, але й досі дуже поширених оберегів – кінська підкова. Її вішали над порогом, аби до хати заходило тільки добро, у хліві – аби нечиста сила не могла чинити шкоди худобі. Підкову прибивали до порога у стайні, бо вірили, що це вбереже коня від злодіїв⁴.

Кал коня, за свідченням народознавців, вживали як припарки при лікуванні грижі⁵. Український етнолог Н. Гаврилюк у Рівненській області фіксує міфологічну формулу на тему «походження дітей», у якій йдеться про знайдення дитини в кінському кізяку, яку, правда ж, кваліфікує як «поодинокий текст»⁶. Але сам факт існування відголосків таких уявлень вже свідчить про значимість коня в різноманітних переходових ритуалах.

¹ Максимович М. Дні та місяці українського селянина: пер. з рос. Київ: Обереги. 2002. С. 57.

² Добровольский В. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. Сост. В. Добровольский. Санкт-Петербург. 1891. С. 684; Максимович М. Дні та місяці українського селянина: пер. з рос. Київ: Обереги. 2002. С. 57.

³ Соколова З. Культ животных в религиях: монография. Москва: Наука. 1972. С. 179.

⁴ Мусіхіна Л. Звірослов: Міфологема тваринного світу українців. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2013. С. 77.

⁵ Українські чари. Упорядник О. Таланчук. Київ: Либідь. 1994. С. 84.

⁶ Гаврилюк Н. К. Міфологічні формули на тему «походження» дітей (досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі). *Мистецтво, фольклор*

Коли кінь не може бути присутній із казковим лицарем у певному місці, він залишає йому свою волосину (або три волосинки) з гриви чи хвоста¹. Така частинка коня слугує певним оберегом, підказує героєві правильні рішення, допомагає при втечі, перетворюючись на міст, гори, ліс тощо, отже, виконує такі ж функції, що й кінь-помічник. Іноді герой висмикує з кожного коня, що приходить на могилу батька, по шерстинці, і ця шерстинка стає його ключем, кодом для проникнення у вищий світ, який представляють коні². У гуцульській казці грива і хвіст коня, який належить Сироїду, є вмістилищем чарівних властивостей зооперсонажа. Коли чоловік остригає «*коневи гриву і хвіст*», «*щоби не зміг Сироїд сісти на коня й поїхати*», тварина втрачає свої надприродні сили, стає персонажем «цього» світу³. Іноді й справжні аномалії піднімають ритуально-магічну ціну зооперсонажа (наприклад, біла пляма на голові коня асоціюється із зіркою чи місяцем).

2.1.4. Вік та розмір тваринного образу

Вік тварини, за твердженням Н. Пастух, це «ще одна маркована з праїндоевропейських часів характеристика, яка була сигналом для суголосної символічної «оцінки»»⁴. Вікові критерії «обраности» тварини найчастіше коливаються між молодістю та старістю.

та етнографія слов'янських народів. XI міжнародний з'їзд славістів. Братислава, 30 серпня – 8 вересня 1993 р. Київ. 1993. С. 191–192.

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. С. 222.

² Там само. С. 270–271.

³ Українські народні казки: Казки Гуцульщини: Кн. 1. Записав, упорядкував і літературно опрацював М. Зінчук. Львів: Світ, 2003. С. 63.

⁴ Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 40.

Молодий кінь асоціюється із силою, швидкістю, витривалістю, вартісністю: «Молодий кінь до бою, а старий до гною»¹; «Молодого коня не впряжеш у гнилі оглоблі»²; «Кінь молодий у гроші йде, а старий виходить»³, а старий може вказувати на досвідченість, мудрість, обізнаність і водночас немічність, впертість: «Старий кінь борозни не зіпсує»⁴; «Старий кінь держить борозни»⁵; «Старого коня і кобилою вперед не поженеш»⁶; «Старого коня не навчиш»⁷; «У старого коня і підкови знімають»⁸ тощо.

Вік чарівного коня в казці коливається від народження лошати (найчастіше чудесного) до зрілості⁹. Рідко кінь у чарівній казці «доживає» до старости. Лоша, що народилося від сивої кобили, уже за місяць стане дорослим конем, який спроможний служити та допомагати героєві: «...Коли кобила уродила лошатко і стала його просити, щоб він лошаткові дозволив

¹ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С.В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 162.

² Там само.

³ Галицько-руські народні приповідки: У 3-х тт. Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко: 2-е вид. Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка. 2006. Т. 2. С. 341.

⁴ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка, 1989. С. 164.

⁵ Українські приповідки. Зібрав Володимир С. Плав'юк. Едмонтон. 1996. Т. II. (Посмертне видання з рукописних матеріалів). С. 142.

⁶ Там само. С. 164.

⁷ Там само.

⁸ Там само.

⁹ Левчук О. Образ чарівного коня в українському казковому епосі. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Літературознавство*: За ред. д. ф. н., проф. М. П. Ткачука. Вип. 28. Тернопіль: ТПНУ. 2009. С. 375.

побути коло неї цілий місяць, то воно набере сили і зробиться гарним конем»¹.

Чарівний кінь у казці виростає з лошати, тому Трьом-син-Борис просить у батьків не дорослу тварину, а маленьке лошатко, на якому ще навіть їздити не можна².

Іноді вікові характеристики казкового коня виявляються в протиставленні: старший кінь належить героєві з потойбічного світу – Білому Полянину, а молодший – власність Івана Сухоборзенка³.

Вік коня з народної казки, як і реального його прототипа, найчастіше пов'язується з ростом тварини. Якщо лоша маленьке, то кінь, відповідно велика тварина. Але ріст коней у чарівній казці може вказувати й на сутність образу. Дуже великими або зовсім маленькими називає народна уява переважно коней, що належать до потойбічного світу. Морські кобили, яких пасе чорноморська дівчина, видаються надзвичайно великими й чарівному коневі героя. Означення «великі» вказує на ворожість цього образу до світу головного героя і його коня, тобто до земного світу: *«Коник бігає попри Чорне море і їрже. А кобили вибігають з моря, такі великі, чорні. Вибігають і давай його кусати»*⁴. Це підтверджує й демонологічна легенда «Про білого коня», де смерть постає в образі дуже великої тварини: *«... такий здоровий, що ми ще ніколи такого не бачили»*⁵. Чарівний морський кінь, що згодом допомагає царевичеві-дурню з однойменної

¹ Семиліточка. Українські народні казки у записах та публікаціях письменників XIX – початку XX ст. Київ: Веселка. 1990. С. 220.

² Чубинський П. Українські народні казки. За ред. Антона Крушельницького; передм. д-ра Остапа Грицяя: У 2-х тт. Київ – Відень – Львів: Чайкаю б. р. Т. 2. С. 50.

³ Українські народні казки: Книга 13. Казки Покуття: Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2005. С. 132.

⁴ Українські народні казки: Книга 5. Казки Гуцульщини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. С. 258.

⁵ Українські міфи, демонологія, легенди. Упорядкував М. К. Дмитренко. Київ: Муз. Україна. 1992. С. 113.

казки доїхати до цариці-майбутньої дружини, з'являється перед героєм зовсім маленьким: «...виводить з моря коника та такого ж то маленького, що хто не знає, той не сказав би, що то кінь, просто лоша»¹. Полярні характеристики за ростом вказують на обраність тварини, її чарівні функції, приналежність до потойбіччя чи ворожого світу, натомість кінь звичайних розмірів, характерних для реальної дорослої особини, – це тяглова робоча сила в сільському господарстві, тому й не потребує в народній уяві особливих визначень.

Водночас із розміром тварини у фольклорі, як правило, пов'язані уявлення про відсутність чи наявність фізичної сили. «Великий та дужий, що ніякого звіра не боїться»² кінь Прало в казці протиставляється худому й немічному Паконю. Конкурування двох коней, міряння силою виграє, як не дивно, силою випадку та кляча, що спочатку «чуть на ноги підвелась»³. Але випадковості не допомогли вижити немічному поміж насправді сильних та хижих тварин. Вовк приніс Пралові шкуру вбитого Паконя. Правда, не завжди, за народною логікою, більший дорівнює сильніший. Про великого, але слабкого фізично коня народ каже: «То кінь до паради, а не до роботи»⁴. У казці «Чудесний коник, золоте перо і золота підкова» із записів О. Роздольського найменший та найслабший коник наймолодшого брата Петруся не може швидко втікати від змії. Але незважаючи на свою фізичну

¹ Чубинський П. Українські народні казки. За ред. Антона Крушельницького; передм. д-ра Остапа Грицяя: У 2-х тт. Київ – Відень – Львів: Чайка. б. р. Т. 2. С. 134.

² Казки про тварин. Упоряд., вступ. ст. та приміт. П. Березовський. Київ: Наукова думка, 1976. С. 175.

³ Там само.

⁴ Галицько-руські народні приповідки: У 3-х тт. Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко: 2-е вид. Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка. 2006. Т. 2. С. 345.

немічність, тварина наділена чарівною силою, яка дає змогу перешкодити розлюченій зміюці наздогнати героя¹.

Отже, вік та розмір коня мають важливе значення для розуміння сутності зообразу. Серед вікових характеристик найбільш міфологізованими є дитинство (*лоша*) та зрілість (*кінь*) тварини. Звичайний розмір коня, характерний для реальної дорослої тварини, не має особливої ваги у фольклорному мовосвіті. Натомість, дуже великий чи зовсім маленький кінь ототожнюється народною свідомістю з «тим» світом. Така тварина виокремлюється з-поміж низки подібних і набуває значення чи ворога казкового героя, чи його чудесного помічника.

2.1.5. Інші особливості міфологічного портрета коня у фольклорі

Запахова характеристика дуже рідко проявляється у фольклорі українців. Про це згадував ще І. Франко у розвідці «Із секретів поетичної творчості»². О. Гура ж вважає, що народ маркує лише неприємний запах тварини³. Образ коня в українському фольклорі лише спорадично наділений запахом.

Запах у казці має лише кінь зі змієвого світу. Цей запах не має оцінної характеристики, він ані хороший, ані поганий. Але така властивість хтонічного коня слугує своєрідним вказівником, особливою міткою змієвої власності.

¹ Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 1899. Т. VII. С. 62.

² Франко І. Із секретів поетичної творчості. *Франко І. Зібрання творів: У 50-ти тт.* Київ: Наукова думка. 1981. Т. 31. С. 80.

³ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик. 1997. С. 80–81.

Димом від спалених копит коня українці лікували різноманітні хвороби людей та тварин, очевидно, вірячи, що поганий запах від спалювання ороговілої частини ніг тварини викличе відразу в демона хвороби¹.

Відчуття чарівного коня особливо загострені. Кінь завжди передбачає наближення небезпеки. Смакові ж властивості коня в чарівній казці часто амбівалентні й дорівнюють природі чудесної тварини. Кінь, що їсть шовкову траву, білояру пшеницю, овес, належить до земного світу, а зміїв кінь, що живе на високій горі, просить героя нагодувати його жаром².

Портрет тварини часто виступає основою вибудовування всього зообразу. Особливості зовнішнього вигляду тварини, її розмір, вік, стать, тілесні аномалії зумовлюють роль зооморфного персонажа, яку він виконує в тому чи іншому фольклорному творі, його символічне значення. Герой чарівної казки – наймолодший, найслабший або й найдурніший син обирає собі такого ж коня – слабого, обідраного, сухореброго. Але зовнішній вигляд коня змінюється. У результаті така кляча перетворюється на богатирського коня-велетня, що може й море перестрибнути, й гори перелетіти, а бідний та нещасний парубок, не без активної допомоги коня, стає царем, одружується з красунею-царівною. Хоча іноді простежуємо й зворотний процес у системі взаємозв'язків «морфологія – суть, значення, функції». Адже вироблена в народній свідомості символічно-міфологічна роль конкретного зообразу в певному фольклорному жанрі має значний вплив на створення портретних характеристик цієї тварини словесними засобами. Якщо в уявленнях давніх українців кінь допомагає долати етапи переходу з одного світу в інший, отже, наділений надприродними можливостями, має значення божественного посередника, то й зрозуміло, що зовнішній вигляд такого зооперсонажа далекий від реального.

¹ Мусіхіна Л. Звірослов: Міфологема тваринного світу українців. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2013. С. 78.

² Чумарна М. І. З початку світу. Україна в символах. Львів: СПОЛОМ. 2005. С. 49.

На відміну від однозначно фантастичної іпостасі казкового коня, диво-кінь з обрядової поезії – образ амбівалентний у тому значенні, що незвичайні риси зообразу все частіше сприймаються як засоби естетизації народної пісні. Сакральні морфологічні характеристики «золота грива», «срібні копита», «шовковий хвостик» стають постійними епітетами, а міфологема трансформується в поетичний образ.

2.2. Акціональні характеристики образу коня в українському фольклорі

Кінь в українських народних творах розмовляє людською мовою, літає понад хмарами, навіть «має крила»¹, допомагає героєві виконувати надреальні завдання, наділений золотою чи срібною атрибутикою, уміє перевтілюватися в інших істот тощо.

Під час аналізу образу коня на акціональному рівні звернемо нашу увагу на такі особливості, як:

- рух (спосіб руху, якісні характеристики руху, місце перебування чи руху, тривалість переміщення тощо);
- мовлення (діалоги з головним героєм та іншими персонажами, питання, прохання, віщування, перестороги тощо).
- інші дії (дмухати на кипляче молоко, поїти героя «сильною» водою, передавати героєві чарівний атрибут, перетворювати лицаря на тварину тощо).

¹ Українські народні казки: Книга 13. Казки Покуття: Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан, 2005. С. 132.

2.2.1. Часопросторова характеристика та способи руху коня у фольклорних текстах

Особливу роль у народній класифікації тварин відіграють модуси переміщення, тобто такі ознаки, як «ходити» – «повзати» – «літати» – «плавати»¹. На думку Н. Пастух, природний спосіб руху тварини було символізовано, «унаслідок чого постали належні стійкі асоціації: «повзати», «плазувати» (ницість), «літати» (духовність). Семантика названих форм руху далі може поляризуватися за такими показниками: короткотривало – довготривало; повільно – швидко; низько – високо; мілко – глибоко»². Рух тварини в просторі та часі також є однією з найважливіших акціональних характеристик образу коня у фольклорі українців. Правда, символізується, як правило, не природний для коня спосіб руху «ходити», а надзвичайна можливість зообразу «літати».

Основне місце перебування тварини як репрезентанта міфічного світосприйняття в текстах народних творів – нежилий простір, найчастіше ліс, поле, степ, гори, дорога, тобто «чужі» локуси: «*Ой у полі да на роздолі Пасла дівка вороні коні*»³; «*Біжи, коню, дорогою Широкою, степовою, Щоб татари не впіймали, Сіделечка не здіймали*»⁴; «*А чий то кінь з-за гір вибігає, З-за гір вибігає, камінь розбиває?*»⁵; «*Повів Івасьо коня до води, Подзвоний коник водилоньками по дворі. Коничок збуяв в лісонько погнав*»⁶ тощо. Там, де локус наближений до місця проживання людини, «свого»,

¹ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик. 1997. С. 74.

² Пастух Н. Символика тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 52.

³ Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодяньських. Київ: Наукова думка. 1978. С. 92.

⁴ Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів. 1938. С. 338.

⁵ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 229.

⁶ Там само. С. 137.

окультурненого середовища, образ коня переважно втрачає своє міфологічне навантаження й залишається лише денотативне відображення реальної істоти: *«Чи чула ти, дівчинонько, Як я тебе кликав, Через твоє подвір'ячко Сивим конем їхав?»*¹; *«Повела коня в станицю, А милого у світлицю»*².

Основним місцем пересування коня народного фантастичного епосу є небо. Кінь у чарівній казці пересувається по землі, над землею, над лісом, попід хмарами чи навіть небом: *«Стукнув кінь ногами в землю, знявся з землі і понісся понад поля, понад ліси»*³, *«... стукнув ногами в землю, відірвався від землі і полетів вище хмар»*⁴.

Чарівний кінь уміє літати: *«...вийде такий кінь, що буде літати в воздуху»*⁵. Як уже зазначалося вище, навіть має крила. Крилатий кінь – це метафора, наявна в українських міфах, символіці з давніх часів. Пояснюючи генезу крилатого коня у фольклорі, В. Пропп доводить, що відбувається накладання двох образів – раннього образу птаха та пізнішого образу коня. У фольклорному мовленні коня називають птахом, тобто переносять старе слово на новий образ⁶. Кінь летить як птиця, як вітер, як стріла, тобто пересувається надзвичайно швидко: *«...ажь летить куынь, такь летить, такь летить, ажь земля гуде»*⁷, *«Лети, кінь, стрілою! Лети, лети, мій коню, високо несися, Під милої ворота стань, отсановися!»*¹.

¹ Українські народні пісні. Київ: Мистецтво. 1951. С. 237.

² Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодяньських. Київ: Наукова думка. 1978. С. 99.

³ Українські народні казки: Книга 15: Казки Бойківщини. Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. С. 194.

⁴ Там само. С. 198.

⁵ Українські народні казки: Книга 5. Казки Гуцульщини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. С. 322.

⁶ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград. 1986. С. 257.

⁷ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. С. 270.

Для коня в чарівній казці немає жодних перешкод на шляху. Йому не страшні ані дрімучий ліс, ані високі гори, ані морські глибини. Чарівний кінь уміє найшвидше бігати, найвище літати та стрибати. Чудесний спосіб переміщення коня вказує на його спорідненість із потойбічним, божественним світом.

Чарівний кінь завжди виконує роль медіатора між світами, тому й місце перебування цього персонажа змінюється з реального світу на світ підземний, небесний простір чи тридесяте царство.

В обрядовій поезії ліричний герой, як і персонаж народної чарівної казки, «літає конем»: *Та й на конику білий молодчик, Конем літає, камінь лунає*².

Хоча без широкого контексту, такого як у казковому епосі, лексема «літати» сприймається, ймовірніше, у переносному значенні «швидко пересуватися».

Як стверджує дослідниця весільної символіки Західного Полісся О. Цвид-Гром, «образ коня у весільній обрядовості пов'язується з уявленням про перебування нареченої в іншому світі, куди має прибути наречений»³. Отже, як і в казці, у весільних піснях кінь – медіатор між «своїм» простором (простором нареченої) та «чужим» світом (світом нареченого).

Первісне місце перебування казкового коня – підземелля (могила батька), висока гора або морські глибини – це його рідна стихія. І пізніше,

¹ Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич. Київ: Наукова думка. 1982. С. 107.

² Колядки і щедрівки. Т. 1, 2. Зібрав В. Гнатюк. *Етнографічний збірник*. Львів. 1914. Т. 35. С. 231.

³ Цвид-Гром О. Первісна семантика деяких пісенних символів у весільному фольклорі Західного Полісся. *Нове життя старих традицій: Традиційна українська культура в сучасному мистецтві і побуті. Матеріали міжнародної наукової конференції в рамках V Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня»*. За ред. проф. В. Давидюка. Луцьк: ПВД «Твердиня». 2007. С. 390.

допомагаючи героєві проходити випробування, кінь набагато краще почуватися в потойбічному світі, саме там він «демонструє свої найкращі якості»¹.

Час, тривалість переміщення коня в казковому просторі не мають чітких меж. Інколи кінь рухається настільки швидко, що за дві-три години опиняється в тридесятому царстві. У інших казках час руху коня й вершника уповільнюється. У дорозі вони перебувають з ранку аж до заходу сонця, відпочивають і знову рушають у дорогу².

Досліджуючи дохристиянські вірування українського народу, І. Огієнко вказував, що «з давнього часу кінь, особливо вороний чи баский, став символом швидкості»³. Швидкісна характеристика коня у фольклорному корпусі українців беззастережно варіюється від «бистрий» до «найбистріший». Швидкість бігу лягла в основу мотивів про змагання тварин (в історичних піснях орел та кінь закладаються, хто швидше подолає відстань): *Закладався орел з конем А за тії криниченьки: – Ой ти скорий, ти добіжиш, Мені крильця постинаєш. – Ой ти скорий, ти долетиш, Мені ноги постинаєш*⁴. Переможцем у таких текстах, на думку Н. Пастух, «може виявитися або вже очікувано кмітливіший (така логіка розгортання сюжету характерна переважно для казок), або той, хто відповідно до жанрових пріоритетів виступає особливо важливим (у козацьких піснях, скажімо, перемогу неодмінно тримає стрімкий товариш козака – кінь)»⁵. Дослідник

¹ Найден О. С. Образ воїна в українському фольклорі: Семантичні та образні аспекти. Київ: Видавничий дім «Стилос». 2005. С. 203.

² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. С. 222.

³ Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія. Київ: Обереги. 1994. С. 68.

⁴ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 679.

⁵ Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 53.

традиції дружинного епосу М. Грушевський проводить паралелі між мотивами перегонів коня й орла та суперечки за старшинство Дніпра з Десною («Дві теми — перегони рік і перегони коня з орлом сплетені разом»¹), наводячи приклад легенди, де змагання між українськими ріками відбувається через посередництво тварин: *«Дніпро і Десна, брат і сестра, пустившись в путь (в перегони), післали наперед — Дніпро богатирського коня, а Десна сизокрилого орла, аби показували дорогу до моря. Кінь з орлом умовились: хто перший нап'ється води з морської криниці, той буде старший і відсталому утне крила (коли се буде орел) або ноги зломить (коневі)»*².

У народній ліриці українців та обрядовій поезії біг коня нерідко порівнюється з польотом орла або польотом взагалі, що знову ж таки символізує неабияку швидкість тварини: *«А козаченько сивим коньом грає та як орел літає»*³ або *«Летом, коники, летом, Буде горілка з медом!»*⁴.

Швидкість коня порівнюється з швидкістю вітру, на основі такого порівняння народна уява витворює різноманітні загадки із «запрограмованою» відгадкою – вітер: *«Летить коник, басує, Поле-долом пустує. Ніхто його не впіймає І ніхто не загнуждає»*⁵; *«Є на світі кінь, всьому світу не затримати»*⁶.

Лише коні можуть наздогнати час: *«Ой запрягай, хлопче, коні, коні воронії, Поїдемо доганяти літа молодії. Догонили літа ж мої на калиновім*

¹ Грушевський М. Історія української літератури: В 6 тт. 9 кн. Київ. 1994. Т. 4. Кн. 2. С. 207.

² Там само. С. 206.

³ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 437.

⁴ Верхратський І. Говір батюків. *Збірник фільольогічної секції НТШ*. Львів, 1912. Т. XV. С. 229.

⁵ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. С. 70.

⁶ Там само.

мости: – *Верніте ж, літа мої, хоть до мене в гості*¹. Тільки на коні та завдяки його здібності швидко пересуватися святий Михайло може наздогнати чорта з повір'я про те, звідки в коня взялися нарости на ногах². Отже, швидкість руху коня ще раз засвідчує обраність тварини в ієрархії зооморфних образів українського фольклору.

Конем із надзвичайними акціональними можливостями наречений хвалиться перед своїм майбутнім тестем: «– *Коню ж мій, коню, захвала моя, Захвали ж мене перед тестеньком, Як перед рідним батеньком: Перескоч воротечка, Та й не вибий билечка, Ані собі копитечка, Щоб тецьєнька захвалила, А Марисенька полюбила*»³.

Перескочивши ворота, диво-кінь переносить нареченого у інший світ, долає єдину перепону на шляху до щастя наречених. При подоланні перешкоди молодий покладається на підтримку лише свого коня та Господа: «– *Грай, сивий коню, підо мною, Сам Господь Біг надо мною*⁴; *Котився місяць до зірки, А іде парубок до дівки, Під ним кінь грає, Камінь лунає, Бог йому помагає*»⁵.

Про динамічність образу коня в українському фольклорі дізнаємося з праці професора І. Денисюка «Амазонки на Поліссі». У пісні, що відтворює передчуття розставання молодої з ріднею, все «сповнене потенціального

¹ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 509.

² Верхратський І. Початки до уложенія номенклятури и терминологіи природописної, народнеї. (Въ додатку: декотрі повірки, забобони и пр.). Вип. II. Львів: Друкарня Ставропигийського Інституту. 1869. С. 39–40.

³ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 260.

⁴ Там само. С. 295.

⁵ Українські народні пісні в записах Софії Гобілевич. Київ: Наукова думка. 1982. С. 78.

руху, жаги від'їзду, дороги»¹: «Стукнули коничейки на стайні, – Брязнули скляничейки на столі, Полинули лебедета на ріки, Розплела косоюку на віки...»² Фольклорист інтерпретує коня, як ритуального перевізника з одного світу (молодечого, дівочого) в інший (сімейний)³: «Вже готові коні. Вони нетерпляче б'ють копитами, і цей стук, цей удар – то камертон, на знак якого все ринуло вперед у рвучкому ритмі, долаючи часопростір»⁴.

Рух коня в часі та просторі, а також способи переміщення тварини, засвідчені уснопоетичною традицією українського народу, – це характеротворні особливості згаданого зображу. Модуси переміщення коня у фольклорних творах варіюються вздовж усієї вертикалі світу (підземелля – земля – небо), що вказує на амбівалентне значення образу цієї тварини у свідомості українця. Кінь, що уміє літати, кінь як орел чи як стріла переносить звичний «земний» образ в систему образів «небесних», сакральних, тих, які здатні підкоряти часопростір, за допомогою своїх фізичних здібностей долати непереборні перешкоди.

¹ Денисюк І. Амазонки на Поліссі. *Денисюк І. О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 тт., 4 кн.* Львів. 2005. Т. 3: Фольклористичні дослідження. С. 69.

² Там само.

³ Левчук О. «Релікт наїзницького способу життя» та атрибут «hightlife'у»: образ коня в записах та інтерпретації професора Івана Денисюка. *Іван Денисюк: Не попів слів, а серця жар...: зб. наук. праць та матеріалів.* Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2017. С. 179. (Серія «Українська філологія: школи, постаті, проблеми»; вип. 17).

⁴ Денисюк І. Амазонки на Поліссі. *Денисюк І. О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 тт., 4 кн.* Львів. 2005. Т. 3: Фольклористичні дослідження. С. 69.

2.2.2. *Надзвичайні здібності коня в уснопоетичній творчості українців (акустичні прояви, метаморфози, дар передбачення тощо)*

Кінь в уснопоетичній творчості українців наділений різноманітними здібностями, що не відображають природні можливості тварини, а є відображенням міфологічних уявлень народу.

За уявленням наших предків, усе на світі має свою «мову»: «...всячина говорить, ми но' не розумієм того, а все на світі язик свій має»¹. «Мова» тварин, «якої б форми вона не набувала, у яку б пору не звучала, – завжди оповита сакральним ореолом, виступає як первинна, природна та ховає у собі важливий, далеко не кожному зрозумілий сенс»².

Серед акустичних проявів образу коня в українському фольклорі виявлено як зооморфні (іржання), так і антропоморфні (людське мовлення).

Багатство шумів і звуків, які видають тварини, відображене в різних мовних одиницях, які, як правило, мають звуконаслідувальний характер: жаби квакають, кури кудкудакають, коні ржуть і тупають тощо. Голоси тварин по-різному інтерпретуються і слугують засобами їх характеристики.

Звуки, які видає реальний кінь, у казковому просторі мають особливе магічне значення. Іржання змієвого коня віщує смерть для господаря³. За допомогою цього магічного звуку кінь керує часом: «*Перший раз заіржав –*

¹ Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записав у Зелениці Надвірнянського повіта 1907–1908 Антін Онищук, народний учитель. *Матеріали до української етнології*. Видає Етнографічна комісія НТШ. Львів, 1909. Том XI. С. 26.

² Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 47.

³ Казки Західного Поділля. Антологія. Зібрав і уклав П. Медведик; Вступ. ст., прим. та поясн. маловжив. слів П. Медведика. Тернопіль: Лілея. 1994. С. 129.

увесь сад зацвів, другий раз заіржав – увесь цвіт пообпадав, третій раз заіржав – на яблунях яблука повиростали»¹.

З іржанням коня, звуком кінських копит народна уява порівнює грім, що неодноразово відображено в народних загадках: *«Біг кінь білобокий через Дунай глибокий; Як упав – заіржав, увесь світ задрижав (Грім)»²; «Сивий жеребець на весь світ іржець (Грім)»³; «Стукотить, грюкотить, наче сто коней летить, Треба стати, погадати, що тим коням їсти дати (Грім)»⁴.*

Тупіт кінських копит також часто визначає певну часову межу в різних поетичних творах та обрядодіях. Кінь допомагає не тільки дістатися до двору дівчини, а й викликати її на побачення. Значення своєрідного «дзвоника» має удар кінських копит, що передається в тексті словосполученням *ударити копитами*: *«Кониченьку сивий, будь же ми щісливий, завези мі, занеси мі до мої дівчини. Удар копитами тай під воротами, Й а там вийде дівчинька з чорними бровами»⁵.*

Кінь – повноправний учасник народної весільної драми. Тут він виконує функцію й перевізника, і порадника в сердечних справах, і друга головного персонажа обрядового дійства. Початок весілля теж символізує дзвін кінських копит: *«Сивий коник копиточком задзвонив, Вже Володько*

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. С. 224.

² Народ скаже – як зав'яже: Українські народні прислів'я, приказки, загадки, скоромовки. Для серед. шк. віку. Упоряд. та передм. Н. С. Шумади; Ілюстр. Ю. І. Криги. Київ: Веселка. 1985. С. 154.

³ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. С. 64.

⁴ Там само.

⁵ Колесса Ф. Українська усна словесність: Загальний огляд (із портретами українських етнографів та народних співців): Вибір творів із поясненнями та нотами. Львів. 1938. С. 409.

по сінцях походив, То він свою матінку розбудив»¹; «Кінь копитом подзвонив, А молодий по сіньох походив, Свого татойка розбудив»².

Ще одним архіважливим етапом традиційного весілля є обряд розплітання коси. Темпоральне визначення цього етапу теж належить коням. Предикативне сполучення слів *тупнули коники* виражає значення «лімінальний час»: *Тупнули коники на стайні, Брязнули ключики на столі, Полинули лебедята на ріки, Розплела косоюку навіки*³. Наскрізним образом у цьому контексті, як стверджує І. Денисюк, є «хронотоп дороги, а знаками часоритму служать наснажені енергією руху дієслова «тупнули», «брязнули»⁴.

Найяскравішою акустичною характеристикою образу коня у фольклорі є його уміння розмовляти «людською мовою»⁵. Через таку антропоморфну рису чарівний кінь стає повноправним персонажем казкового епосу. Діалоги коня з головним героєм часто виконують функцію сюжетотворчого елемента чарівної казки.

У казці про Йосипа та його братів, які пішли до Сонця по цілющу воду для хворого батька, саме через діалог головного героя з трьома кіньми – подарунками матері Вітра, матері Місяця та матері Сонця – розкривається кругообіг життя, безперервний рух у світі природи⁶.

Часто діалог коня-помічника з лицарем створює враження, що головним у казці є кінь, а вершник – лише сполучна ланка між потойбіччям,

¹ Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я 2004. С. 68.

² Там само.

³ Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я 2004. С. 113.

⁴ Там само. С. 19.

⁵ Казки Буковини. Казки Верховини. Записав і впорядкував Михайло Івасюк. Ужгород: Карпати. 1968. С. 126.

⁶ Чумарна М. І. З початку світу. Україна в символах. Львів: СПОЛОМ, 2005. С. 41–42.

яке представляє тварина, та земним світом. Адже кінь – віщун, він знає всі таємниці світу і сам скеровує людину в певному напрямку. Кінь застерігає героя не брати золотої пір'їни, золотої підкови чи не торкатися золотої вуздечки, бо трапиться нещастя¹. Але тварина наперед знає, що герой не прислухається до її порад, і розуміє, що зможе допомогти лицареві.

Кінь пророкує майбутню долю свого господаря («*Повоюєшь, каже кінь, тилькі поранять тобі руку*»²), а подекуди навіть відчуває його смерть («*Здаєсі мені, буде тобі смерть...*»³). Віщі властивості коня підтверджує й аналіз символіки сновидінь, за яким у багатьох випадках поява коня у сні вказує на близьку смерть⁴.

Диво-кінь в обрядових піснях дуже часто наділений даром людської мови, як і чарівний кінь із фантастичної казки. Розмовляючи з господарем, кінь просить не продавати його, нагадує про свої дивовижні заслуги чи надзвичайні можливості: «*Я ставав тобі в великій пригоді. За нами війська як чорна хмара. За нами кулі як дощ летіли. За нами мечі землю пороли. А як я скочив – Дунай перескочив. Дунай перескочив – копитце не вмочив. Ні*

¹ Див.: Казки Західного Поділля. Антологія. Зібрав і уклав П.Медведик; Вступ. ст., прим. та поясн. маловжив. слів П. Медведика. Тернопіль: Лілея. 1994. С. 98; Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 1899. Т. VII. С. 62.

² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. С. 275.

³ Казки Західного Поділля. Антологія. Зібрав і уклав П.Медведик; Вступ. ст., прим. та поясн. маловжив. слів П.Медведика. Тернопіль: «Лілея». 1994. С. 129.

⁴ Горохолинська А. Семантика образу коня у сновидіннях та повір'ях (індуктивні та редуktivні конотації українського культурно-ментального елементу семіосфери). Електронний ресурс. <https://tureligious.com.ua/semantyka-obrazu-konya-u-snovyidinnyah-ta-poviryah-induktyvni-ta-reduktivni-konotatsiji-ukrajinskoho-kulturno-metалnoho-elementu-semiosfery>

свого копитця, ні тебе молодця»¹; «— Ой пане ж мій, пане, не продавай мене, Ой як же я скочу — Дунай перескочу, Дунай перескочу — підковок не вмочу, Ани твого каптанця, ні чобота-сап'янця»².

Кінь не просто розмовляє з парубком у ліричних піснях, але й дає настанови: застерігає від необачних вчинків у любовних справах, зради («Ой став коня питати, Що дівчині казати, А став коня радити, Як дівчину зрадити. Кінь до його говоре: — Зробиш дівчині горе!»³); дорікає в пияцтві («Ой, коню ж мій коню, коню вороненький, Ой чому ж ти, коню, та дуже смутненький?»... «Ні ми надоїла козацькая зброя, Ні ми надоїла дівчинонька твоя, Ні ми надоїла гора кременная, Лиш ми надоїла корима дубовая»⁴).

Надзвичайним ліризмом оповита розмова коня з важкопораним господарем, який перебуває при смерті серед степу чи «в чистому полі». Кінь «плаче», «копитом землю вибиває» з туги за непоправною втратою й найбільше турбується тим, що залишається сам і ніби дорікає козакові: «Ой пане мій, пане, пане копитане, Та кому ж ти мене вручаси, - Чи турчину, чи татарину?»⁵; «Альбо мене, пане, пускай, Альбо мені зарплату дай»⁶.

Як бачимо, окрім антропоморфних акустичних ознак, кінь наділений ще й людськими психоемоційними характеристиками: він плаче, журиться,

¹ Пастушенко А. Українська пісенна спадщина Рівненщини і Тернопільщини. Рівне. 2004. С. 26.

² Чи я в лузі не калина була: Українські народні алегоричні пісні. Упорядкування Т. Колотила. Київ. 1991. С. 49.

³ Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич. Київ: Наукова думка. 1982. С. 160–161.

⁴ Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів. 1938. С. 343.

⁵ Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодяньських. Київ: Наукова думка. 1978. С. 218.

⁶ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 646.

радіє. Ці властивості виводять тварину на інший рівень світобудови: з зооморфного світу кінь потрапляє у світ людей і стає одним із його представників на рівні з парубком, козаком, богатирем тощо.

У колядках із лицарсько-дружинними мотивами кінь – «неодмінний бойовий супутник парубка, який здатний порятувати господаря із найскрутніших ситуацій»¹: *«Як ім-тя виніс із трьох побоїв [нагадує кінь господареві], Як ми тікали із Туреччини, За нами кульки як дробен дощик! Як ми тікали із Московщини – За нами мечі як ясні свічі! Як ми тікали, землю спороли, Та як я тікав з крута берега, К крута берега чрез синє море, Не замочив я білі копита. Білі копита, шовковий хвостик»*².

У давніх українських колядках із військовими мотивами часто простежуємо тему будови сакрального «терема», храму за допомогою коня. «Будування конем з налупаного каміння церкви, давніше, очевидно, терема для свого господаря – це одна з найбільш популярних тем»³, на думку В. Войтовича, в обрядовій поезії українців. Підтвердженням цього є різні варіанти з колядкового репертуару, наприклад: *Хвалився конем перед королем: «Нема в короля такого коня – Золота грива всю землю вкрила, Срібні копита камінь лупають, Камінь лупають, церкву складають, З трьома верхами, з трьома хрестами: На першій хресті – Сонечко в весні, На другій хресті – Місяць у креслі, На третій хресті – зоря із моря...»*⁴

Кінь із надзвичайними можливостями особливо дорогий для господаря. «У давніх обрядових піснях часто присутній мотив потоплення

¹ Антологія українського міфу: Тотемічні міфи: У 3-х тт. Т. 2. Зібрав та упорядкував В. Войтович. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2006. С. 164.

² Колядки і шедрівки. Т. 1, 2. Зібрав В. Гнатюк. *Етнографічний збірник*. Львів, 1914. Т. 35. С. 203.

³ Антологія українського міфу: Тотемічні міфи: У 3-х тт. Т. 2. Зібрав та упорядкував В. Войтович. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2006. С. 165.

⁴ Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти тт., 9-ти кн. Київ: Либідь 1993. Т. 4. Кн. 1. С. 160.

в морі (широкій річці) кінського табуна, серед якого вирізняється чудесний кінь, що підпирає вухами небо, лічить очима зорі і т. п.»¹. Втрата диво-коня викликає великий жаль у ліричного героя обрядової пісні². Навіть за цілим втраченим табуном молодець не жалкує так, як за єдиним конем «*що храпоньками звіреньки страшив, що оченьками зіздохки читав, що оченьками вірлоньки слухав, що копитцями біл камінь лупав*»³, «*що помислами листонько читав. що вигадками землю писав*»⁴, «*що ушеньками панів вітає, а оченьками білії листи пише, а золотим копитом камінь креше*»⁵ тощо.

Під час дослідження теми обрядового величання Михайло Грушевський стверджував, що «величальні мотиви стоять в одній площині з фантастичною казкою»⁶. Зокрема, як приклад дослідник наводить мотиви обирання найменшого коника з табуна, сідлання коня, який нікому не дається тощо⁷. «Кінь, який виробляє чуда, перескакує через море, копитами розбиває скали, – се мотиви так добре відомі нам з казок...»⁸ Водночас тварина виступає нейтралізатором ймовірної отрути та злих

¹ Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005. С. 147.

² Левчук О. Диво-кінь в українських обрядових піснях. *Народна творчість українців у просторі та часі: Матеріали Міжнародної наукової конференції в рамках VI Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня»*. За заг. ред проф. Г. Аркушина. Луцьк: Мистецька агенція «Терен». 2010. С. 335.

³ Антологія українського міфу: Тотемічні міфи: У 3-х тт. Т. 2. Зібрав та упорядкував В. Войтович. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2006. С. 165.

⁴ Там само.

⁵ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 131.

⁶ Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти тт., 9-ти кн. Київ: Либідь. 1993. Т. 1. С. 261.

⁷ Там само. С. 261–262.

⁸ Там само. С. 262.

помислів, тому майбутній зять не може пити «труй-перепою» з рук тещі, а мусить вилити його на гриву коня: *«Не пий, зєтю, труй-перепою, Вилий конику та на гривойку, Нехай потечеи у копитойку. Нехай поточе лихий мисли, Які од теци із хати вийшли»*¹.

Власне величальний мотив і є основним в українських колядках, у яких центральним образом виступає диво-кінь. «Гречний молодець» вихваляється перед самим королем своїм чудо-конем: *«Хвалився ж коньом перед королем. – Нема в короля такого коня, Що ушеньками радоньки слухав, Золота грива перси покрила, Шовковим хвостом сліди замітав, Сребрним копитом камінь пробивав. Камінь пробивав, Хотин добував»*². М. Грушевський робить висновок, що «в колядковім циклі сі героїчні мотиви стяглись зсілись, упростилися й збідніли», порівняно з мотивами чарівної казки.

Кінь може перевтілювати свого господаря. Часто в чарівних українських казках натрапляємо на наймолодшого брата, своєрідного «дурника», який за допомогою свого коня перетворюється на лицаря-красеня, чи то залізши в ліве вухо, а в праве вилізши, чи то скупавшись у молоці, що кипить³. Щоб герой виконав завдання, кінь перетворює його на песика, а потім знову в чоловіка⁴.

¹ Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я. 2004. С. 98.

² Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 134.

³ Казки Західного Поділля. Антологія. Зібрав і уклав П. Медведик; Вступ. ст., прим. та поясн. маловжив. слів П. Медведика. Тернопіль: Лілея. 1994. С. 100; Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 1899. Т. VII. С. 65.

⁴ Казки Буковини. Казки Верховини. Записав і впорядкував Михайло Івасюк. Ужгород: Карпати. 1968. С. 12.

Сам кінь теж уміє перевтілюватися, зокрема в орла: «А кінь до него заговорив: – Не журися, Царевичу. Я зараз перекинуся на орла. Ти мені сядь межі крила і полетимо»¹. Як уже зазначалося вище, спорідненість образу коня та образу птаха сягає глибокої давнини й відображає світоглядні уявлення українського народу про подолання межових ситуацій.

«Вірування у чарівні властивості коня відображені у давньому народному переконанні, що доля, щастя їздить конем; іноді сама доля персоніфікується у фольклорі в образі коня»²: *Як сів на коня, то й доля моя*³. На цей аспект уявлень про долю вказував ще свого часу й О. Потебня⁴.

На акціональному рівні особливе місце посідають спосіб та якісні характеристики руху коня у фольклорному часопросторі, акустичні прояви (від міфологізованих власне природних, тобто іржання, до антропоморфних, таких як можливість говорити людською мовою), можливість виконувати інші дії: лупати камінь, будувати церкву, замітати хвостом сліди, читати зірки, віщувати майбутнє, перетворювати героя або перевтілюватися самому тощо.

¹ Українські народні казки: Книга 3. Казки Гуцульщини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Львів: Світ. 2008. С. 156.

² Василько З. Символіка фольклорного образу. Львів: ДПА Друк. 2004. С. 151.

³ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 165.

⁴ Потебня О. О. Из записок по теории словесности. *Слово и миф*. Москва: Правда. 1989. С. 279.

2.3. «Соціалізація» фольклорного образу коня

Статус людини в соціології визначається як «її позиція в соціальній системі, пов'язана із приналежністю до певної соціальної групи»¹. У народному світогляді українців, відображеному в уснопоетичній творчості та етнографічному фактажі, тваринні образи є повноправними учасниками «суспільства», бо процес соціалізації охоплює не тільки людей, а й тварин.

Комплексне дослідження образу коня передбачає окреслення його соціальних складових. Образ тварини у фольклорній картині світу є частиною складних соціальних відносин («родинних», «релігійних», «етнічних», «виробничих» тощо) і найчастіше займає визначене становище в ієрархії всієї зоосистеми або ж навіть світобудови загалом.

Кінь у народному світогляді українців, беззаперечно, – істота «соціальна». Він повноправний учасник суспільного життя і, як люди чи інші тварини, може поставати «етнічно-, «релігійно- чи «класово-ідентифікованим»².

«Соціальний» рівень образу коня в українській народній словесності передбачає з'ясування таких аспектів, як:

- генеза (народження, виникнення);
- приналежність до певного світу (земний / хтонічний (божественний));
- «національність» коня;
- перетворення в тварину;
- кількісна характеристика;
- ієрархія всередині класу;
- контакти, стосунки, взаємозв'язки у фольклорному творі (дружба, ворогування, кровна спорідненість тощо).

¹ Примуш М. В. Загальна соціологія: Навч. посібник. Київ: Професіонал. 2004. С. 254.

² Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 56.

Дослідниця українського казкового епосу Л. Дунаєвська виокремлює два основні типи образу коня в чарівній казці:

- перший тип – чудесний віщий кінь, рятівник знедоленого хлопця, дітей, нареченого тощо. Цей кінь дістається героєві від померлого батька, народжується з героєм в один день, хлопець підстерігає коня, вартуючи в лісі чи полі, або зустрічає тварину на своєму шляху;

- другий тип – богатирський кінь, кінь-татош. Такого коня хлопець може заслужити або звільнити з полону¹.

Вивчаючи мотив чарівного помічника в народній східнослов'янській казці, В. Пропп теж виділяє певні типи образу коня, а саме: крилатий кінь, замогильний кінь, покинутий чи обмінний кінь, вогняний кінь, водяний (морський) кінь тощо².

В українській народній пісні кінь найчастіше є обов'язковим атрибутом чоловіка (молодого парубка, воїна, бога чи міфічної істоти чоловічої статі тощо). Функції, які виконує тварина в пісенних текстах, містять певну характеристику й оцінку образу, що підсвідомо закладена в фольклорі й виражає особливості світоглядних уявлень українців. Аналіз семантики образу коня в пісенних творах дав змогу виділити кілька різних функцій тварини, які відображають найважливіші аспекти наївної категоризації світу: помічник (супутник, друг, порадник) власника; ознака досвіду, зрілості, багатства, статусу в суспільстві господаря; сакральна істота.

Традиція народного переказу чи етіологічної легенди зберігає уявлення про коня якщо й не «злотворця», то однозначно представника ворожого світу, потойбіччя.

¹ Дунаєвська Л. Ф. Українська народна казка. Київ: Вища школа. 1987. С. 29–30.

² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1986. С. 257–267.

2.3.1. Генеза міфологічного образу коня у фольклорних творах

Походження чарівного коня часто переплітається з його приналежністю до певного світу та метаморфозами, які відбуваються з образом та довкола нього.

Виявлено кілька мотивів, у яких по-різному витлумачено генезу чарівного коня в українських народних казках та міфологічних переказах¹:

- кінь народжується в один день із царським сином²;
- з'являється з могили батька у вигляді волосини чи палички³ або з батькової верби⁴ як подарунок;
- герой обирає коня з табуна спійманих або подарованих незвичайних тварин⁵;
- герой здобуває новонароджене лоша в потойбічному світі⁶;
- герой купує коня на ярмарку за порадою сторонньої людини⁷;
- герой здобуває коня в поєдинку зі змієм або викрадає його з потойбічного світу;
- герой отримує коня як нагороду за службу від Баби-Яги, чорта тощо¹;

¹ Левчук О. І. Генеза та соціальна сутність образу коня в українській фольклорній картині світу. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Вип. 30 (69). № 3. Част. 2. Київ. 2019. С. 172.

² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. С. 214.

³ Там само. С. 270, 274.

⁴ Українські народні казки: Книга 3. Казки Гуцульщини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Львів: Світ. 2008. С. 149.

⁵ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. С. 301.

⁶ Українські народні казки: Книга 13. Казки Покуття: Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2005. С. 132.

⁷ Українські народні казки: Книга 3. Казки Гуцульщини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Львів: Світ. 2008. С. 153.

- на коня перетворюється інша тварина (здебільшого вовк): «— Як я таке зробив для тебе, коня твого з'їв, то я буду конем твоїм до самої смерти. Сказав це вовк і перекинувся на царевичевого коня»², а також демонічна істота (найчастіше, чорт³, смерть⁴, мрець⁵ чи душі грішників⁶, водяник⁷) або людина⁸.

У народних переказах чи етіологічних легендах збережено уявлення про коня якщо й не «злотворця», то однозначно представника ворожого світу, потойбіччя.

Повір'я підтверджують демонічне походження тварини: «Кінь – це перевтілений диявол. Так як нечистий може перевтілюватися в будь-яку тварину, то й колись перетворився в коня, але Господь так його благословив, що він уже навіки залишився конем»⁹. М. Грушевський наводить гуцульську

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. С. 319.

² Українські народні казки: Книга 15: Казки Бойківщини. Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. С. 198.

³ Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 1899. Т. VII. С. 12.

⁴ Українські міфи, демонологія, легенди. Упорядник М. К. Дмитренко. Київ: Муз. Україна. 1992. С. 113.

⁵ Казки Західного Поділля. Антологія. Зібрав і уклав П. Медведик; Вступ. ст., прим. та поясн. маловжив. слів П. Медведика. Тернопіль: Лілея. 1994. С. 203-204.

⁶ Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 1899. Т. VII. С. 58.

⁷ Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов: Земская тип. 1901. С. 90–91.

⁸ Семиліточка. Українські народні казки у записах та публікаціях письменників XIX – початку XX ст. Київ: Веселка. 1990. С. 112.

⁹ Чубинський П. Мудрість віків (Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): У 2-х кн. Київ: Мистецтво. 1995. Кн. 1. С. 52.

легенду про генезу тварини, за якою кінь – це чорт, якого ангел карає за перешкоджання Адамові обробляти землю: *«Ото ангел і пішов, та як закинув на чорта обротъ, то так з нього і сталась коняка. Тоді ангел і каже до Адама: «Розпрягайся, чоловіче, та запрягай коня, Господь дає тобі худобину»*¹. Власне з цієї коняки, за народним уявленням, і почалися наші коні.

Обрядові ж пісні, навпаки, засвідчують, що кінь має благородне, божественне походження – це дар Матері Божої чи самого Господа парубкові на його просьбу: *«Вислухала его Матінка Божя. Дала ж ему даровиноньку: Красну панну в кріслі, Коника в сідлі і нагайку в срібрі²; Дай же ти, Боже, сив кониченька, Гей, дай Боже!»*³

У деяких текстах вказано на те, що диво-коня герой виграє в короля (*«То він си виграв коня в короля – У того коня золота грива, Коня вкрасила, уподобала...»*⁴) або знаходить у новій конюшні (*«Зійшов місяць, ізійшов, Парень улицю пройшов, У конюшеньку зайшов. А в конюшеньці новій Стоять коні вороні, І п'ють коні, і їдять – Веселесенькі стоять. Тільки один кінь не п'є, Копитами землю б'є»*⁵).

«Поклонного» коня, тобто того, якого дарують, очікуючи певних «благ» натомість, може отримати дівчина, з якою заручається парубок у

¹ Грушевський М. Історія української літератури: В 6 тт. 9 кн. Київ. 1994. Т. 4. Кн. 2. С. 112.

² Українські народні пісні: Пісенник. Упорядник М. Гордійчук. – Київ: Музична Україна. 1987. С. 56.

³ Колесса Ф. Українська усна словесність: Загальний огляд (із портретами українських етнографів та народних співців): Вибір творів із поясненнями та нотами / Філарет Колесса. Львів. 1938. С. 169.

⁴ Колядки і щедрівки. Т. 1, 2. Зібрав В. Гнатюк. *Етнографічний збірник*. Львів, 1914. Т. 35. С. 231.

⁵ Українські народні пісні в записах Олександра Потебні. Упорядкування, вступна стаття і примітки М. К. Дмитренка. Київ: Музична Україна. 1988. (Укр. нар. пісні в записах письменників). С. 188.

ліричній пісні: *«Поріс хмель з тином ровен, на тин похилився, А з чужої сторононьки козак поклонився. Прислав мені поклонного коня вороного, А я йому хустиночку з-під злата самого»*¹; чи, навпаки, парубок, який має намір свататися, в колядці з шлюбними мотивами: *«Що тому вояці за дари дати?.. Вивели йому коня в наряді»*².

В обрядових піснях літнього циклу шлюбна семантика (на яку вказує символіка води, Дунаю) актуалізована через мотив здобування коня, адже лише той чоловік, що має коня, досяг статевої зрілості й може залицятися до дівчини у сподіванні на майбутнє утворення сім'ї з нею: *«Ой біжить коник під гречкою, А за ним Василь з гнuzдечкою: – Ой чекай, коню, загнuzдаю Та поїдемо до Дунаю. Ой до Дунаю води пити, А до Івана дівку любити»*³. Ця тема набуває свого розвитку у весільній поезії, де коня ловить уже не парубок, а його наречена: *«Она коня перейняла І сама ся обіцяла»*⁴.

Гене́за міфологічного образу коня сягає ще індоєвропейських глибин, коли був приручений дикий кінь – мешканець величезних азіатських степів. «Саме з тих доісторичних часів бере початок віра в коня як істоту чудесну, чарівну»⁵. У більшості проаналізованих текстів (незалежно від жанру), де кінь – незвичайна тварина, наділена різноманітними надприродними властивостями, його поява теж пов'язана з певними сакралізованими діями. Натомість, на звичний у господарстві

¹ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 446.

² Колесса Ф. Українська усна словесність: Загальний огляд (із портретами українських етнографів та народних співців): Вибір творів із поясненнями та нотами / Філарет Колесса. Львів. 1938. С. 174.

³ Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич. Київ: Наукова думка. 1982. С. 56.

⁴ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 224.

⁵ Василько З. Символіка фольклорного образу. Львів: ДПА Друк. 2004. С. 150.

спосіб отримання коня, його купівлю, у фольклорних творах натрапляємо не часто («*Ой на ж тобі, сину, рубля золотого, Купи собі, сину, коня вороного*»¹). Отже, походження, поява коня в фольклорних творах тісно пов'язані з семантикою зообразу, народним уявленням про зв'язок тварини з іншим світом.

2.3.2. Дикий – домашній, земний – хтонічний – божественний. «Національність» коня

Як уже було зазначено, ті фольклорні твори, де образ коня міфологізований, маркують дику тварину (незважаючи на доместикацію коня в реальному світі), тобто таку, що перебуває поза культурним середовищем. Хоча кінь, зазвичай, прихильний до свого власника, допомагає героєві здобувати різноманітні матеріальні блага чи суспільний статус, але він не виконує звичних для одомашненої тварини функцій: не перевозить вантажів, не оре землі, навіть не носить упряжі. Такі народні уявлення підтверджують й етнографічні дослідження, що стосуються часу, з якого кінь для українця стає основною тягловою твариною в орному хліборобстві. Український етнограф М. Глушко аргументовано доводить, що до початку XVII століття орною твариною на теренах сучасних українських земель був віл, а першими для обробітку землі використовували коня жителі Східного Полісся щонайшвидше з кінця XVI – початку XVII століття².

Кінь – амбівалентний образ в українському фольклорі, про що неодноразово згадували вище. Подекуди він має божественне походження (дарунок Матері Божої чи самого Господа в обрядовій поезії) або ж поруч

¹ Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич. Київ: Наукова думка. 1982. С. 110.

² Див.: Глушко М. «Коня дехто жаліє, яким оре хто-небудь»: нове прочитання літописного факту. *Вісник Львівського університету. Серія історична*. Вип. 37/1. Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка. 2002. С. 513–524.

із найвищим Божеством є сакральною істотою, що може благословляти на одруження, нейтралізувати дію злих чарів у весільних піснях, виступає незмінним атрибутом святих (Петра, Авраама, Іллі, Юрія тощо), які протиставляються нечистій силі, в замовляннях. В інших текстах фіксуємо потойбічну сутність коня: дарунок померлого батька в казках, уособлення смерті чи диявола в переказах, повір'ях та тлумаченнях сновидінь. Земних, природних «обрисів» кінь набуває тільки поряд із людиною лише в тих випадках, де вона не перебуває в певних межових ситуаціях.

Кінь у більшості аналізованих фольклорних творів є власністю не землероба, а воїна (власне ця характеристика, за твердженням І. Крука, є причиною, чому кінь не став популярним героєм казок про тварин¹), тому поява його в народних текстах пов'язана з розвитком військового мистецтва на теренах України. У Київській Русі кіннота, як особливий рід військ, уперше з'являється близько X століття, в роки правління Святослава, а в XI столітті вона вже мала вагоміше значення, аніж піше військо². Відповідно, справжнім воїном міг бути лише той чоловік, який вправно їздив верхи.

Етнографи знаходять відомості про обряд ініціацій, який проводили з часу княжої доби та впродовж існування Запорізької Січі, а пізніше в парубочих громадах українського села аж до кінця XIX – початку XX століття³, як етап переходу-посвяти парубка в чоловіка-воїна, який передбачав виконання різноманітних завдань, а на завершення випробування кандидат «мусив, сівши на необ'їждженого коня обличчям до хвоста, без сідла й вуздечки проскакати полем і повернутися, не впавши

¹ Крук И. И. Восточнославянские сказки о животных. Образы, композиция. – Минск: Наука и техника. 1989. С. 65.

² Балашок В. Г. Обряды ініціацій українців та давніх слов'ян. Львів – Нью-Йорк: Вид-во М. П. Коць. 1998. С. 31–32.

³ Балашок В. Кінь в обрядах ініціацій українців та давніх слов'ян. *Народознавчі зошити*. 2002. Зош. 1–2 (№ 43–44). С. 28.

на землю»¹. Паралеллю до названої ритуальної дії є казкові епізоди сюжетного типу «Сивко-Бурко», де одним із проявів лімінального стану героя під час його випробувань теж є скакання на коні задом наперед. Такі сюжетні лінії казок, як зауважує В. Пропп, генетично пов'язані з архаїчними царськими ініціаціями².

Кінь є «ритуальним перевізником ініційованого при його потраплянні в міфічний простір лісового табору»³. Про це свідчить і казковий епос. Таке значення тварини, на думку В. Балущка, впливає «з його ролі посередника між світами людей, богів і мертвих»⁴. Також дослідник припускає, що кінь слугує перевізником і в зворотному напрямку: «на завершальному етапі ініціації, коли юнаки «вмирали» як звірі і «відроджувалися» як люди, мав також місце ритуальний переїзд на коні з «того світу» в світ людей»⁵. Також учений вказує на аналогію з обрядом, зафіксованим на Канівщині, при якому наречений, що приїжджає по молоду, перескакує на коні через ворота в її двір⁶.

Амбівалентним є й образ тварини із народних переказів про смерть Олега Віщого (сюжет, що більше відомий усім як епізод із «Повісті минулих літ» про смерть князя Олега від коня). У переказі кінь виконує ритуальну функцію. На таку думку наводить літописний текст, за яким «*призвав він старшого над конюхами, запитуючи: «Де є кінь мій, що його я поставив був годувати і берегти його?»*⁷. Тварина, яку годують та

¹ Сокур А. Як казали козаки... *Наука і Суспільство*. 1991. № 5. С. 29.

² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1986. С. 298–341.

³ Балущок В. Г. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. Львів – Нью-Йорк: Вид-во М. П. Коць. 1998. С. 128.

⁴ Там само.

⁵ Балущок В. Г. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. Львів – Нью-Йорк: Вид-во М. П. Коць. 1998. С. 186.

⁶ Там само.

⁷ Повість минулих літ. Літопис руський. Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. Київ: Дніпро. 1989. С. 23.

бережуть, нагадує храмових коней давніх балтійських слов'ян: білий, що утримувався при арконському святилищі на о. Рюгені, присвячений богові війни та перемог Свентовитові, а вороний, який перебував у Щеціні, - Триглавові¹. Але, незважаючи на щедрість князя та його шанобливе ставлення до тварини, та гине. Тому спеціальне годування Олегового коня, як стверджує сучасний фольклорист В. Сокіл, слід розуміти як підготовку до жертвоприношення богові загробного світу², хоча самого обряду жертвоприношення з текстів переказів не видно. Ритуал жертвоприношення зафіксував Абу-Алі Ахмед ібн-Омар ібн-Дада у першій половині X ст. н. е., вказавши, що в русів волхви найчастіше вимагали в жертву коня або дорослу людину³. Згадка про жертвоприношення білого коня є й у «Велесовій книзі» (хоча це джерело не має наукової ваги): «І праотці обітницю творили, про те відаючи – білого коня жертвували...»⁴. В. Сокіл робить висновок, що кінський череп, з якого виповзає змія, є втіленням відьми, нечистої сили, яка неминуче призводить до смерті князя Олега⁵.

У чарівній казці, за твердженням О. Наумовської, «смерть інтерпретується як межа, перехід казкового героя зі «свого» до «чужого»

¹ Любавский М. К. История западных славян (прибалтийских, чехов и поляков). Москва. 1918. С. 197; Костомаров Н. И. Славянская мифология. *Костомаров М. И. Слов'янська міфологія*. Київ. 1994. С. 207–211.

² Сокіл В. Українські історико-героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти. Львів. 2003. С. 62.

³ Панчук І. Історія України очима іноземців: довідник-хрестоматія. Тернопіль: Мандрівець. 2009. С. 163–164.

⁴ Велесова книга. Спогади про Семиріччя. Перекл. і комент. А. Гай. Київ: Факт. 2007. С. 24.

⁵ Сокіл В. Українські історико-героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти. Львів. 2003. С. 65.

простору, а не просто як кінець життя»¹. Тому коли треба подолати цю межу, перейти, наприклад, через високу гору, на допомогу приходять кінь, який несе героя.

На приналежність коня до ворожого для людини світу злих сил вказує повір'я про причини ненажерливості тварини. *«Кінь постійно їсть і ніколи не наїдається. Цим Бог наказав його за те, що коли народився Спаситель і був покладений в ясла, то воли постійно прикривало Його соломною і гріли Його своїм диханням, а кінь солому цю стягував і з'їдав»*².

Із погляду приналежності коня до одного зі світів, зокрема хтонічного, окремої уваги заслуговує комплекс народних уявлень та ритуальних дій, пов'язаних із кінським черепом. Етнографічні матеріали засвідчують, що на Поліссі кінський череп досить часто іменували відьмою. У регіоні зберігся унікальний, за оцінкою дослідників, обряд спалення кінського черепа-відьми в переддень Івана Купала³. В. Сокіл зафіксував у поліщуків інформацію про кінські поховання («конські кладьбіща»⁴) і вважає, що первісно вони мали зв'язок із жертвоприношенням⁵. На сьогодні ця семантика втратилась, і такі

¹ Наумовська О. В. Міфологічна тріада «життя» → «смерть» → «безсмертя» у народній прозі. Дисертація на здобуття наук. ступ. докт. філол. наук (спеціальність 10.01.07 – фольклористика). Київ: КНУ імені Тараса Шевченка, 2021. С. 445. Електронний ресурс. http://scc.univ.kiev.ua/upload/iblock/dc1/xn0i9s4uthn4uhud5f8v3p2rnX294aok/dis_Naumovska.pdf.

² Чубинський П. Мудрість віків (Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): У 2-х кн. Київ: Мистецтво. 1995. Кн. 1. С. 52.

³ Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив «уничтожения-изгнания нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде. *Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва: Индрик. 2000. С. 260.

⁴ Архів ІН. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 444. Арк. 123.

⁵ Сокіл В. Українські історико-героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти. Львів. 2003. С. 63.

поховання виконують лише утилітарну функцію. Із цього циклу народних вірувань залишилися рудиментарно ті, які стосуються кінського черепа. «Кінський череп, за архаїчним принципом партиципації, чи метонімічного уподібнення частини цілому, замінює жертву тварини богові замогильного світу»¹. В окремих регіонах Львівщини (зокрема в Кам'яно-Бузькому районі) також існували так звані «окописка», де окремо закопували померлих коней, що свідчить про особливе, шанобливе ставлення людини до цих тварин.

У світоглядних уявленнях українців тільки людина має душу, а «звірята... душі не мають, у них є лиш пара»². «Дух як усталений ідентифікатор «свого – чужого» може зумовлювати приписувану в народі «національність» того чи іншого представника народного бестіарію»³. Характеризує українська фольклорна творчість образ коня й за національними ознаками. Стала народна мовна формула порівнює щось або когось великого з татарським конем («великий як татарський кінь») теж не просто так. Вороги українського народу, що нападали з півдня й довгі століття терзали наші землі, асоціювалися з кінними загонами, тому й татарський кінь – символ ворога. Водночас у приказках «Великий кінь турецький, а дурний»⁴, «Кінь турецький великий як віл, а дурний як цап»⁵, народне мовлення обігрує стереотипне уявлення «турок = дурень» і ще раз вказує на те, що розмір не завжди зіставляється з інтелектуальними

¹ Сокіл В. Українські історико-героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти. Львів. 2003. С. 63.

² Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записав у Зелениці Надвірнянського повіта 1907–1908 Антін Онищук, народний учитель. *Матеріали до української етнології*. Видає Етнографічна комісія НТШ. Львів, 1909. Том XI. С. 23.

³ Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 46.

⁴ Галицько-руські народні приповідки: У 3-х тт. Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко: 2-е вид. Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка. 2006. Т. 2. С. 339.

⁵ Там само. С. 342.

здібностями людини. За уявленнями українців Закарпаття, у коня після смерті переселяється душа єврея¹. Натомість І. Франко в Нагуєвичих фіксує приповідку-проклін «*Бодай ті Бог у жидівського коньи перевернув!*»², бо, за переконанням українських селян, коням у жидів найгірше живеться.

Ще однією важливою «соціальною» характеристикою міфологічного образу коня в українській уснопоетичній традиції є його приналежність не до комфортного культурного середовища, а до дикого степу, міфічного лісового простору. Функція перевізника між божественним ареалом, світами живих та мертвих зумовлює амбівалентне значення коня, яке подекуди простежується навіть у межах одного й того самого фольклорного жанру.

2.3.3. Контакти та взаємозв'язки зооморфного образу у фольклорних текстах («тварина – тварина», «тварина – людина, «тварина – міфологічний персонаж»)

Аналіз зоосимволу на «соціальному» рівні охоплює й опис місця тварин у їхній «суспільній» ієрархії, бо, як і поміж людей, між ними повинен бути той, що їх веде за собою – ватажок зграї, виду тощо.

Кінь як біологічний вид є стадною твариною. Кількісні характеристики фольклорного зообразу в чарівній казці теж вказують на стадний спосіб існування цієї тварини – чорноморська дівчина пасе дванадцять кобил³, у відьми, що живе вище хмар, сорок кляч⁴. Грім у

¹ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва. 1997. С. 44.

² Галицько-руські народні приповідки: У 3-х тт. Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко: 2-е вид. Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка. 2006. Т. 2. С. 338.

³ Українські народні казки: Книга 5. Казки Гуцульщини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. С. 257.

⁴ Українські народні казки: Книга 15: Казки Бойківщини. Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан, 2006. С. 198.

народних загадках передано через образ «сто коней»: *Стукотить-гуркотить, як сто коней біжить*¹.

Для тварини кожного окремого класу визначальними є певні риси, що дають підстави «для її затвердження на посаді голови певного виду, класу і т. д.»². У кожному чарівному табуні обов'язково є його глава, кінь охоронець – великий та надзвичайно сильний³. Магічну функцію в чарівній казці виконує не чисельне стадо, а лише один – обраний кінь, який відрізняється від своїх біологічних родичів фантастичними рисами, надзвичайними можливостями тощо.

Контакти між тваринами виявляються через фольклорні мотиви про кровну спорідненість, подружній зв'язок, кумівство, дружбу, ворожнечу, змагання. Кінь у народних творах найчастіше має певні зв'язки з орлом. Як вже зазначали вище, досить поширеним є мотив про змагання (перегони) коня з орлом в історичних піснях та легендах⁴. Кінь як переможець таких перегонів не карає орла, а, навпаки, братається з птахом: *«Орел же, прилетівши над море, став просити коня, щоб не рубав йому крил. Кінь згодився з ним, щоб орел був йому меншим братом»*⁵. Своєрідний зв'язок у народній казці виникає й між конем та вовком. Герой, якому на шляху стрічається Залізний вовк, заради порятунку свого життя жертвує життям

¹ Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклад. М. Номис. Упоряд., приміт. та вступна ст. М. М. Пазяка. Київ: Либідь. 1993. С. 638.

² Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 58.

³ Українські народні казки: Книга 15: Казки Бойківщини. Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. С. 198.

⁴ Левчук О. І. Окремі аспекти «соціального статусу» коня в українській уснословесній традиції. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика*. Т. 32 (71). № 4. Част. 3. Київ: Вид. дім «Гельветика». 2021. С. 128.

⁵ Грушевський М. Історія української літератури: В 6 тт. 9 кн. Київ. 1994. Т. 4. Кн. 2. С. 207.

коня. Вовк, що з'їв коня, виконує його функцію, тобто стає чарівним помічником та порадником героя впродовж усіх перипетій¹. На думку Н. Пастух, «у перших метаморфозах не було їхньої основної риси – протиставлення. Власне праперетворення виникають на ґрунті дифузного мислення, що не знає ніяких протиставлень, ієрархізацій. «Щось» переходить у «щось», залишаючись, по суті, тим самим»². Тобто кінь, ставши жертвою вовка, не перестає існувати, а ніби перероджується в іншому тілі, в іпостасі іншої тварини.

Семантична спорідненість певних тваринних видів виявляється також і в тих сюжетах, де такі види протиставляються один одному за певними характеристиками. М. Драгоманов фіксує народну оповідку про переваги коня над буйволами та волами, зважаючи на їхнє значення в господарстві. Кінь їде швидко й не зупиняється на сонці, його можна загнудати. А віл або буйвол на сонці стомлюються та перестають йти, не можна їх ніяк змусити рушити з місця³. Такий антагонізм можливий тільки тоді, коли «первинно існують певні значеннєві компоненти, що об'єднують цих тварин. Саме наявність чогось спільного створює необхідний ґрунт для будь-якого протиставлення»⁴. Семантичною часткою, що споріднює образи коня, вола та буйвола, звичайно, є їхня роль перевізника вантажів у сільському господарстві.

Зі сільськогосподарським значенням коня пов'язане й те, що ця тварина, як і люди, має своїх небесних або ж хтонічних покровителів. Коні

¹ Казки Буковини. Казки Верховини. Записав і впорядкував Михайло Івасюк. Ужгород: Карпати. 1968. С. 201–205.

² Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 73.

³ Драгоманов М. Малорусскія народныя преданія и рассказы. Сводъ Михаила Драгоманова. Київ: Изданіе Юго-Западнаго Отдѣла Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. 1876. С. 2.

⁴ Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 60.

знаходяться під опікою святого Юрія (Георгія), і в день цього покровителя молодим коням підстригають гриви і хвости, випускають на пасовище до сходу сонця, на росу¹. За народними уявленнями, Юрій відмикає ключем землю і велить їй вирощувати рослини, зелень, тобто оживати після зимового сну, і від того домашні тварини, які поїли трави з юрїївською россою, стають сильними та годованими². Цей праведник захищає коней від нападу вовків³. Коли треба коня добре виїздити, то це теж робить святий Юрій⁴.

Дуже хороших коней любить домовик: він заплітає їм гриву в косички і їздить верхи цілу ніч у конюшні, так що заганяє тварину зовсім і кінь псується⁵. За твердженням В. Галайчука, цей охоронець дому має вплив на вибір кольору забарвлення шерсті коня в господарстві. І «якщо худоба «не ведеться», нерідко пояснюють це тим, що такої масті не любить домовик»⁶, не сподобатися домовику може й кінь, масть якого відрізняється від кольору волосся господаря⁷. Як оберіг від домовика в конюшні ставлять козла або прив'язують до стелі мертву ворону, сову чи

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. I. Вып. I: Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. Санкт-Петербург. 1872. С. 49.

² Там само. С. 30.

³ Чубинський П. Мудрість віків: (Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): У 2-х кн. Київ: Мистецтво. 1995. Кн. 1. С. 53.

⁴ Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія. Київ: Обереги, 1994. С. 68.

⁵ Чубинський П. Мудрість віків (Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): У 2-х кн. Київ: Мистецтво, 1995. Кн. 1. С. 52.

⁶ Галайчук В. Традиційні демонологічні уявлення українців про домашніх духів: монографія. Львів. 2021. С. 121.

⁷ Там само. С. 122.

сороку, щоб він на них їздив, замість на конях¹.

Про особливу роль коня в господарстві свідчить і те, що існують замовляння, які стосуються хворіб згаданої тварини (від крові, при пологах у кобили, від «гарячого» коня²).

Найтісніші контакти у творах українського уснословесного корпусу кінь налагоджує з людиною. Тому доцільно згадати про чотири форми «єднання» людини з твариною як істотою сакральною чи навіть божеством, які виділив Є. Кагаров: 1) поїдання священної тварини; 2) статеве єднання з твариною; 3) народження дітей від тварини; 4) зовнішнє наслідування тварини³.

«Ритуальне причащення м'ясом – одна з найстарших форм єднання людського та бестіарного світів. Окрім основного значення будь-якого жертвоприношення (їдеться про космогонічну роль), поїдання священної тварини має багато другорядних функцій, таких, як бажання сприйняти властивості, силу, «чистоту» тварини»⁴. Плоть коня в їжу наші предки не вживали, навіть як ритуальну трапезу. Принаймні таких випадків не фіксують ні досліджувані фольклорні твори, ані етнографічні матеріали. Подібні гастрономічні вподобання залишаються характерними й у сучасному суспільстві. Проте українці все-таки знають, що таке ритуальне поїдання коней. Їдеться про сирних коників, ритуальну страву й водночас істивну іграшку, яку й досі готують окремі народні майстри на Гуцульщині до різноманітних свят – весілля, храмового празника, в сучасних реаліях і до дня народження. Як розповідають у с. Брустурів, на Великдень великого

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. I. Вып. I: Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. Санкт-Петербург. 1872. С. 49.

² Там само. С. 68–69.

³ Кагаров Є. Форми та елементи народної обрядовості. Київ. 1928. С. 29.

⁴ Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. С. 66.

сирного коника кладуть до кошика, який святять у церкві. Сирні фігурки роздають присутнім після поминок за померлим. Так само сирними іграшками обдаровують колядників чи посівальників¹.

Ще однією формою об'єднання людського соціуму з тваринним є, як зазначалося, налагодження родинних зв'язків. Відлуння можливих статевих стосунків знаходимо в казках. У записах О. Роздольського знаходимо казку, де фірман, який не міг знайти собі коханки, «*взів сі до кобили*»². Ф. Вовк у «Студіях з української етнографії та антропології» наводить думку Лібрехта про те, що ритуальне інтимне зближення людини з твариною колись відбувалось реально³. За уявленням первісної людини, таке єднання цілком можливе. У статевому союзі істоти, які належать до різних світів, позбуваються видимих ознак їх культурного / природного статусу, стирають межі й повертаються в час, коли не було усвідомлення відмінностей між людьми та тваринами.

Головний герой чарівної казки і його кінь-помічник теж нерідко пов'язані кровними стосунками, адже тварина є подарунком померлого батька, духом предка, що втілюється в образі коня.

Із мотивом статевого єднання людини з твариною тісно пов'язаний мотив народження дітей від такого союзу. А. Онищук, описуючи світоглядні уявлення жителів села Зелениця Надвірнянського повіту, вказує: «В Зелениці удержалася також віра, що звірята можуть породити людину, а жінка видати

¹ Зап. О. Левчук 25.06.2016 р. у с. Брустурів Косівського р-ну Івано-Франківської обл. від Петрів Марії Іванівни, 1968 р. н., народної майстрині (запис зберігається в домашньому архіві автора).

² Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 1899. Т. VII. С. 146.

³ Вовк Хв. *Студії з української етнографії та антропології*. Київ: Мистецтво. 1995. С. 311.

на світ звірину»¹. У згаданій уже казці з записів О. Роздольського після статевого акту з фірманом тварина через дев'ять місяців народжує хлопця – Кобилячого сина². Діти з таким родоводом, як правило, мають надзвичайні здібності, наділені божественною невразливістю та силою.

Четвертою формою залучення людини до зоосвіту, яку виокремив Є. Кагаров, є, за його визначенням, «зовнішнє наслідування». Цікавим із цього погляду є самобутнє явище, зафіксоване в селі Кримно на Західному Поліссі, а саме: обходи з конем, які відбувалися ввечері 13 січня. «Із самої назви дійства зрозуміло, що кінь – центральна фігура в гурті ряджених. Специфіка створення цього образу полягає в тому, що воно передбачає використання макету тварини, який один із учасників обходу прикріплював до себе. Внаслідок цього виходив подвійний персонаж – кінь-вершник»³.

Ще одну форму наслідування коня як об'єкта весільного ритуалу з символікою родючости та багатства (у землеробському та сімейному значенні) описує Ф. Вовк: мати виходить благословляти молодих у вивернутому кожусі, а їй дають «коня», тобто вила чи граблі, вона «сідає верхи» і об'їжджає тричі, посипаючи все довкола зерном. Після об'їзду старший боярин «напуває коня», тобто ллє з кухлика воду на кінець граблів⁴. Такі ритуальні дії з удаваним конем засвідчують єдність тварини з божеством, яке дає благословення на продовження роду в новоствореній

¹ Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записав у Зелениці Надвірнянського повіта 1907–1908 Антін Онищук, народний учитель. *Матеріали до української етнології*. Видає Етнографічна комісія НТШ. Львів, 1909. Том XI. С. 21.

² Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник*. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1899. Т. VII. С. 146.

³ Завітій Б. Ходіння з конем у селі Кримно на Західному Поліссі. *Народознавчі зошити*. 2000. № 1. С. 74.

⁴ Вовк Ф. К. Студії з української етнографії та антропології: нова редакція. Передм. О. Г. Таран; прим. О. Г. Таран, С. Л. Маховської, Ю. С. Буйських; упорядн. О. О. Савчук. Харків: Видавець Савчук О. О. 2015. С. 204..

сім'ї. На гуцульському весіллі й досі не обходяться без реального коня, бо до шлюбу їдуть тільки верхи на тварині.

Часто кінь є власністю змія, його другом і порадником або найціннішим, що є в підземного володаря. Отже, викрадення коня героєм чи захоплення його як бойового трофея символізує передачу влади, тоді як сам кінь стає помічником свого нового господаря або несе прокляття, і подальша боротьба богатиря з іншими казковими супротивниками сприйматиметься як продовження боротьби зі змієм, який перейшов у іншу іпостась¹.

Парубків кінь у народних казках протиставляється хтонічному коневі. Поєдинок цих двох тварин є відлунням боротьби лицаря та змія, добра і зла. Опис такої битви за своїм напруженням і використанням художніх засобів не поступається описам битви самих героїв: *«Коли вони зачали битися, то іскри летіли з-під копит, як блискавки з неба. А коли ступали ногами, то грім гримів, аж земля дрижала. І такі знялися вітри, справжня буря почалася. Дерева виривались з корінням і в море летіли. Весь острів степом зробився. Ні замку, ні саду, який там був, не стало – все опустіло»*².

Поширеним у казках є мотив впізнання змієвим та парубковим конями одне одного, тобто вказівка на їхнє братерство або казкове побратимство хтонічних коней із конем богатиря – із земним конем.

Так, у казці про Івана Сухоборзенка головний герой здобуває собі коня в тридцятому царстві від баби, що тримає трьох сивих кобил. Так само раніше отримав коня й Білий Полянин. Коли настає час поєдинку Івана з Полянином, то кінь негативного героя не йде супроти свого молодшого

¹ Пономаренко В. В. Еволюція хтонічного образу в українському фольклорі: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ. 1999. С. 11.

² Українські народні казки: Книга 15: Казки Бойківщини. Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. С. 200.

брата, упізнавши його¹. Старший кінь швидший і могутніший від молодшого родича, але не може використати цю силу на користь зла.

Серед уміщених у праці І. Верхратського «Говір батьоків» фольклорних записів цікавою є «Казка про золотого пташка»², де образ коня одразу виявляє свою амбівалентну природу, значення «свій» – «чужий», «земний» – «хтонічний». Тварина, народжена в один день із головним героєм, стає йому вірним товаришем та чарівним помічником (допомагає здобути золоте пір'я, золотого пташка, золоту клітку і золоту панну) і водночас кінь розумніший, кмітливіший, аніж господар, дає поради, і лише завдяки коневі головний герой залишається живим (з-під ребра кінь дістає залізного прута, за допомогою якого герой робить посеред моря дорогу, молоко, яке кипить, перетворює в омолоджувальну воду), здобуває кохану і стає паном. Це вказує на приналежність коня до світу людей, незважаючи на фантастичні атрибути (кінь розмовляє, робить чуда). У мовленні батьоків такий кінь отримує означення *красний*³. Але в тому ж записі ми натрапляємо на коня, що є представником іншого, потойбічного світу. *Мо'рський* кінь⁴ з'являється у незвичному, часом ворожому для «сухопутного» українця просторі – серед моря. *Морський* кінь не розмовляє й виконує тільки вказівки героєвого коня. Словесної взаємодії між людиною та конем зі потойбіччя немає. Опозиція *красний* кінь – *морський* кінь виявляється тільки через присутність людини. В

¹ Українські народні казки: Книга 13. Казки Покуття: Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2005. С. 132.

² Верхратський І. Говір батьоків. *Збірник фільологічної секції НТШ*. Львів, 1912. Т. XV. С. 94–98.

³ Верхратський І. Говір батьоків. *Збірник фільологічної секції НТШ*. Львів, 1912. Т. XV. С. 96.

⁴ Там само. С. 97.

іншому випадку можна було б говорити, що обидві тварини – це тільки амбівалентні вияви одного образу¹.

За гуцульськими повір'ями, як стверджує М. Грушевський, «кінь – звірина чоловікові не прихильна: вона все наміряється його вбити, тільки не відважується: *«Кінь – найлукавіша худоба: він, як п'є воду, то дивиться і видить у воді, яка у чоловіка сила, що слабий, а думає: «Ой, уб'ю його зараз, лиш ся нап'ю», а так подивиться і здрігне ся: не може ся зважити; кожний кінь як нап'є ся, мусить подивитись на чоловіка через те»*².

Як припускає З. Василько, уявлення про ворожість коня, зв'язок його з потойбічним світом, походження від чорта сформувалося в ті часи, коли східні слов'яни, що займали лісову зону, жили по сусідству з агресивними кочовими племенами, мешканцями степу. У лісах, в умовах бездоріжжя, кінь як засіб пересування був практично непотрібний, тому для слов'ян був твариною малозвичною. Натомість для кочових народів коні були не тільки засобом пересування, що забезпечували високу мобільність на величезних степових просторах, а й джерелом м'яса, молока, шкіри. Тим самим для наших предків кінь став символом загрози, небезпеки, яку несли степовики. Це й зумовило розвиток уявлень про зв'язок коня з нечистою силою, а, отже, негативну семантику цього зообразу³.

Соціалізація коня виявляється й у межах товарно-грошових стосунків між людьми. У текстах пісень кінь – це одна з найбільших цінностей господаря: *«о сто корон дорожчий кінь»*⁴. Названа тварина – це

¹ Левчук О. Атрибутивна характеристика коня в говорі батюків (на матеріалі діалектних записів І. Верхратського). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 64, част. II. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2017. С. 225.

² Грушевський М. Історія української літератури: В 6 тт. 9 кн. Київ. 1994. Т. 4. Кн. 2. С. 112.

³ Василько З. Символіка фольклорного образу. Львів: ДПА Друк. 2004. С. 153.

⁴ Верхратський І. Говір батюків. *Збірник фільологічної секції НТШ*. Львів. 1912. Т. XV. С. 82.

все, що є вартісного в козака, тому господар використовує його як винагороду за певні блага для себе: *«Ой заграй ми музичейко, заграй ми музика, А як я та не заплачу, возьмеш ми коника»*¹; *«Що я собі загадаю, тоє я си вчиню, Продам коня вороного, куплю си дьівчину»*².

У весільній поезиці часто функціонують зооморфні образи. Наречений нерідко постає в образі сокола, орла тощо. У записах поліського весілля натрапляємо й на образ сивого коня, що символізує молодого, який забирає дружину з дому її батьків: *«Мій конику сивий, Який ти щасливий: Испили, іззіли, Взяли, що схотіли – Із комори скриню, З хати господиню, З хліва телушечку, З ложка подушечку»*³.

Диво-кінь у весільному пісенному жанрі – це власність головних персонажів обрядової драми – молодого або ж старости: *«А чий то коник з-за гір вибігає, З-за гір вибігає, камінь розбиває? Старостів то коник з-за гір вибігає, З-за гір вибігає, камінь розбиває, А гривонькою все поле укриває, А хвостиченьком дороги умітає, Оченьками дороги оглядає, А ушеньками радоньки слухає»*⁴; *«Старостів коник в стаєнці стоїт, Шевлоньками вівсик зьобає, Ушеньками всіх рад слухає, Віченьками звідоньки читає, Копитцями біл камінь лупає»*⁵.

У козацьких та ліричних піснях кінь – це друг, побратим, а то й брат парубка, козака, воїна, його права рука. Найчастіше в пісенному фольклорі кінь виконує функцію помічника та супутника свого господаря. Значна кількість контекстів із такою семантикою пов'язана з процесом створення

¹ Верхратський І. Говір батьоків. *Збірник фільольогічної секції НТШ*. Львів. 1912. Т. XV. С. 166.

² Там само. С. 212.

³ Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я. 2004. С. 179–180.

⁴ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ: Наукова думка. 1974. С. 229.

⁵ Там само. С. 215.

нової сім'ї. Парубок, що залицяється до дівчини, зваблює її, пізніше сватається та одружується, на жодному з цих етапів не може обійтися без свого вірного друга: *Ходить кониченько понад гречкою, Молодий хлопчина з уздечкою: Підожди, коню, осідлаю, Поїду дівчину одвідаю*¹

Проаналізувавши «соціальний статус» коня, можемо зробити висновок, що в українському казковому епосі наявні два типи коней. Перший тип – це коні-опікуни – дарунок батька, плата за службу чи власний вибір тощо. Цей кінь хоча й має фантастичну основу, усе ж більше наділений реальними рисами: їсть сіно, просо чи білояру пшеницю, пересувається по землі. Другий тип коня в українській казці – це кінь, що існує лише в «чужому» просторі, у потойбічному світі. Він їсть жар, п'є полум'я, сипле іскри з ніздрів², біжить зі швидкістю блискавки, а іноді пересувається по небу. Перший кінь – це побратим головного героя, його товариш та помічник, а іноді й кровний родич (дух предків). Інший кінь найчастіше хтонічна істота, яка належить змієві, відьмі, чортові (уособленню зла), тому щоб здобути або перемогти його, героєві потрібна допомога земного коня.

Взаємозв'язки та контакти диво-коня з обрядової поезії можна простежити найчастіше лише через мовні партії персонажів обрядового твору: кінь контактує з господарем-воїном у колядках, із нареченим, старостою, свашками чи зозулею у весільних піснях; кінь та його незвичайні можливості стають предметом вихвалянь нареченого перед родиною молодії тощо.

Опис місця зобразу в його «суспільній» ієрархії пов'язаний з біологічною характеристикою коня, який є стадною твариною. Але в кожному стаді обов'язково є його глава, який відрізняється від своїх родичів надзвичайними можливостями та виконує магічну функцію.

¹ Пісні з Тернопільщини: Календарно-обрядова та родинно-побутова лірика: Пісенник. Упор. С. Стельмащук, П. Медведик. Київ: Музична Україна. 1989. С. 139.

² Казки Буковини. Казки Верховини. Упорядкував М. Івасюк. Ужгород: Вид-во «Карпати». 1968. С. 131.

Контакти між тваринами виявляються через фольклорні мотиви про кровну спорідненість, подружній зв'язок, кумівство, дружбу, ворожнечу, змагання. Кінь у народних творах найчастіше має певні зв'язки з орлом, вовком, волом чи буйволом. Також кінь, зазвичай, має свого небесного покровителя – святого Юрія і хтонічного ворога – домовика. Усе ж у текстах українського уснословесного корпусу кінь налагоджує найтісніші контакти з людиною, що виявляються в чотирьох формах «єднання» людини з твариною як істотою сакральною чи навіть божеством. У піснях кінь – це одна з найбільших цінностей господаря, водночас це друг, побратим, а також брат парубка, козака, воїна, його права рука.

Функція перевізника між божественним ареалом, світами живих та мертвих, тварини, що з'являється майже в усіх межових ситуаціях життя господаря, зумовлює амбівалентне значення коня, яке подекуди простежується навіть в одному й тому самому фольклорному жанрі.

Дослідження семантики образу коня в пісенних творах дало змогу виділити кілька різних функцій тварини, які відображають найважливіші аспекти наївної категоризації світу: 1) помічник (супутник, друг, порадник) власника; 2) ознака досвіду, зрілості, багатства, статусу в суспільстві господаря; 3) сакральна істота¹. Кінь частіше виконує функцію суб'єкта дії, реалізуючи значення «помічник», «порадник у любовних справах», «вісник загибелі господаря», «сакральна істота», рідше об'єкта дії та атрибутива зі значенням «мірило достатку», «засіб зваблення дівчини», «рівень суспільного статусу», «оберіг від зла» тощо.

¹ Levchuk O. Verbalization of the functions of the horse in the Ukrainian folk song. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 68. Львів: Вид. Центр ЛНУ ім. І. Франка. 2018. С. 288.

Висновки до розділу 2

1. Образ коня небезпідставно інтерпретують як одну із найбільш міфологізованих межових тварин в українській фольклорній традиції, яка може поєднати всі три частини вертикального світу (небо, землю та підземне царство), не знає кордонів по горизонталі, єднає культурний простір людини, неосяжні простори лісу, степу, гір і навіть водну стихію. У народних уявленнях кінь – не тяглова тварина, а швидше дика, що співвідноситься не так із землею чи ріллею, як із лісом, стихією, потойбіччям. Зовнішні ознаки образу хоч і відтворюють реальний природний вигляд тварини, додатково реалізовані в астрально-зооморфній, нулевоморфній, аморфній іпостасях та у формі атмосферних стихій. Гібридна зооморфна суть тварини в українському фольклорі найяскравіше реалізується в образі казкового коня із крилами, що підтверджується елементами матеріальної культури (орнаментами вишивки, писанок, геральдикією).

2. Колірна символіка образу коня в українському фольклорі несе таку саму амбівалентну інформацію. Значення сакральності передається за допомогою білої барви, а образ білого коня завжди пов'язаний з образами святих або й самого Господа. Буланий чи вороний кінь асоціюється з темрявою чи нечистою силою, тому ніч як уособлення усього «темного» сидить на буланому коні. Інколи й вороний або сірий кінь є супутником чи помічником святого, а Господь їздить на сивій кобилі. У пісенних текстах переважають білий, вороний, буланий, сивий та рудий атрибути. Золотий та срібний кольори вказують на фантастичність, незвичайність або сакральність зооперсонажа. Булана та ряба масть коня мають у творах негативну чи навіть демонологічну конотацію.

3. Стать тварини не завжди співвідноситься з чоловічою та жіночою символікою. З образом коня, як правило, пов'язується позитивна семантика та символічне наповнення, у той час як образ кобили переважно

має негативне або сатиричне навантаження. Винятком можуть слугувати зооморфізовані явища природи, що виявляються в народних загадках у міфологізованому образі сивої чи білої кобили. Опозиція статевої належності найчастіше співзвучна з протиставленням «земний світ – тридесяте царство (підземний світ, морські глибини тощо)». Такий висновок не може бути беззастережним, адже не завжди сутність образу коня в українській чарівній казці залежить від поділу за статтю.

4. Характеристика «красивий – потворний» пов'язана з опозиціями свій / чужий, чистий / нечистий, чоловічий / жіночий. Еталоном краси в народних легендах є богатирський кінь, наділений надзвичайними можливостями та аномальною будовою тіла. Тілесні аномалії виділяють тварину з низки однотипних. Нерідко символічну місію відведено певній частині цього зооперсонажа: голові (наприклад, Кобиляча голова з однойменної народної казки), шерстинці (волосині), гриві чи хвосту тощо.

5. Вікові критерії обраності тварини найчастіше коливаються між молодістю та старістю. Вік коня найчастіше пов'язується зі зростом тварини. Полярні характеристики за зростом вказують на обраність тварини, її чарівні функції, належність до потойбіччя чи ворожого світу. Водночас із розміром тварини у фольклорі, як правило, пов'язані уявлення про відсутність чи наявність фізичної сили.

6. Запах у казці має лише кінь зі змієвого світу. Цей запах не має оцінної характеристики, тобто не є ані хорошим, ані поганим. Така властивість хтонічного коня слугує своєрідним вказівником, особливою міткою змієвої власності.

7. Портрет тварини часто виступає основою вибудовування усього зообразу. Особливості зовнішнього вигляду тварини, її розмір, вік, стать, тілесні аномалії зумовлюють роль зооморфного персонажа, яку він виконує в тому чи іншому фольклорному творі, його символічне значення. Хоча іноді простежуємо й зворотний процес у системі взаємозв'язків

«морфологія – суть, значення, функції». Адже вироблена в народній свідомості символічно-міфологічна роль конкретного зообразу в певному фольклорному жанрі має значний вплив на створення портретних характеристик цієї тварини словесними засобами. Якщо в уявленнях давніх українців кінь допомагає долати етапи переходу з одного світу в інший, отже, наділений надприродними можливостями, має значення божественного посередника, то й зрозуміло, що зовнішній вигляд такого зооперсонажа далекий від реального. Кінь в українських народних творах розмовляє людською мовою, літає понад хмарами, допомагає героєві виконувати надреальні завдання, наділений золотою чи срібною атрибутикою, уміє перевтілюватися в інших істот тощо.

8. Основне місце перебування тварини як репрезентанта міфічного світосприйняття в текстах народних творів – нежитловий простір, найчастіше ліс, поле, степ, гори, дорога, тобто «чужі» локуси. Чарівний кінь завжди виконує роль медіатора між світами, а час, тривалість переміщення в казковому просторі не мають чітких меж. Швидкість коня порівнюється зі швидкістю вітру, що зайвий раз засвідчує обраність тварини в ієрархії зооморфних образів українського фольклору.

9. Серед акустичних проявів образу коня виявлено як зооморфні (іржання), так і антропоморфні (людське мовлення). Найяскравішою акустичною характеристикою образу є його уміння розмовляти «людською мовою», через що чарівний кінь стає повноправним персонажем казкового епосу. Діалоги коня з головним героєм часто виконують функцію сюжетотворчого елемента чарівної казки. Часто діалог коня-помічника з лицарем створює враження, що головним у казці є кінь, а вершник – лише сполучна ланка між потойбіччям, яке представляє тварина, та земним світом.

10. Кінь може перевтілювати свого господаря та й сам теж уміє перевтілюватися, зокрема в орла, бо спорідненість образів коня та птаха сягає глибокої давнини й відображає світоглядні уявлення українського народу про подолання межових ситуацій.

11. Образ тварини у фольклорній картині світу є частиною складних соціальних відносин («родинних», «релігійних», «етнічних», «виробничих» тощо), найчастіше займаючи визначене становище в ієрархії всієї зоосистеми або ж навіть світобудови загалом.

12. Походження чарівного коня часто переплітається з його належністю до певного світу та метаморфозами, які відбуваються з образом та довкола нього. Виявлено кілька мотивів генези чарівного коня в українських народних казках та міфологічних переказах: кінь народжується в один день із царським сином; з'являється з могили батька як подарунок; герой обирає коня зі стада спійманих або подарованих незвичайних тварин; герой здобуває новонароджене лоша в потойбічному світі; герой купує коня на ярмарку за порадою сторонньої людини; герой здобуває коня в поєдинку зі змієм або викрадає його з потойбічного світу; герой вислужує коня в Баби-Яги, чорта тощо; на коня перетворюється інша тварина (здебільшого вовк) та демонічна істота.

13. Народні повір'я підтверджують демонічне походження тварини (чорта перетворюють на коня), обрядові ж пісні, навпаки, засвідчують, що кінь має божественне походження – це дар Матері Божої чи самого Господа парубкові.

14. Українська фольклорна творчість характеризує образ коня й за національними ознаками. Стала народна мовна формула порівнює щось або когось великого з татарським конем («великий як татарський кінь») теж не просто так. Вороги українського народу, що нападали з півдня й довгі століття терзали наші землі, асоціювалися з кінними загонами, тому й татарський кінь – символ ворога.

15. Кінь як біологічний вид є стадною твариною. У кожному табуні обов'язково є його глава, кінь-охоронець – великий та надзвичайно сильний. Магічну функцію в чарівній казці виконує не чисельне стадо, а лише один – обраний кінь, який відрізняється від своїх біологічних родичів фантастичними рисами, надзвичайними можливостями тощо.

16. Контакти між тваринами виявляються через фольклорні мотиви про кровну спорідненість, подружній зв'язок, кумівство, дружбу, ворожнечу, змагання. У творах українського уснословесного корпусу кінь налагоджує найтісніші контакти з людиною, що виявляється через чотири форми «єднання» людини з твариною як істотою сакральною чи навіть божеством: 1) поїдання священної тварини; 2) статеве єднання з твариною; 3) народження дітей від тварини; 4) зовнішнє наслідування тварини.

17. Часто кінь є власністю змія, його другом і порадником або найціннішим, що є в підземного володаря. Отже, викрадення коня героєм чи захоплення його як бойового трофея символізує передачу влади, тоді як сам кінь стає помічником свого нового господаря або несе прокляття, і подальшу боротьбу богатиря з іншими казковими супротивниками сприймаємо як продовження боротьби зі змієм, який перейшов у іншу іпостась.

18. Соціалізація коня виявляється й у межах товарно-грошових стосунків між людьми. У текстах пісень кінь – це одна з найбільших цінностей господаря: господар використовує його, як винагороду за певні блага для себе.

19. Міфологічний образ коня по-різному виявляється в різножанрових творах. Зовнішній вигляд, акціональні характеристики тварини варіюються від реальних до незвичайних, фантастичних. Соціальний статус теж відображається через амбівалентну сутність зообразу: перевізника між божественним ареалом, світами живих та мертвих, тварини, що з'являється майже в усіх межових ситуаціях життя господаря, віщує смерть господаря чи стає її безпосереднім свідком. Попри це найчастотнішими функціями тварини в народному світоглядному уявленні є функції помічника, супутника, друга чи порадника; кінь слугує ознакою досвіду, зрілості, багатства, статусу в суспільстві господаря; це сакральна істота.

РОЗДІЛ 3
**ПОЕТИЧНА СИМВОЛІЗАЦІЯ ОБРАЗУ КОНЯ
В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ**

Символи – це важливі механізми пам'яті в культурі. Однак їхня природа двоїста. З одного боку, символ реалізується у своїй інваріантній сутності, демонструючи здатність повторюватися й бути посередником між різними культурними епохами. З іншого боку, символ активно корелює з культурним контекстом, трансформується під його впливом і сам його трансформує¹.

Усі символи утворюються в процесі символізації, яка є могутнім інструментом образного осягнення дійсності, навколишнього світу. Ця діяльність є своєрідним кодуванням інформації в певну форму, переходом реальності із однієї форми в іншу, заміщенням одного через інше. Результатом цієї діяльності і є символ, який складається з абстрактної ідеї та чуттєвої форми, що виникає за аналогією.

Отже, символізація є мисленнєвою діяльністю, що здатна накопичувати важливу для людини інформацію, виділяти найголовніше й відкидати другорядне, конкретизуючи аналогією найсуттєвіші зв'язки та відношення між інформацією й образною формою. Як писав О. Потебня, походження, еволюцію символу, фольклорної символіки можна пояснити через закономірність розвитку мови, «символізм мови ... може бути названий її поетичністю»², бо «мова в усьому без винятку символічна»³.

¹ Гайдук С. Є. Символ як художньо-естетична категорія романтизму. *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. Літературознавство*. Харків. 2012. Вип. 3(1). С. 34.

² Потебня А. А. Эстетика и поэтика. Москва. 1976. С. 174.

³ Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. Т. 4. Вып. 2. Глагол. Москва. 1977. С. 113.

Поетичне переосмислення фольклорних образів детермінується, як стверджує Р. Марків, процесом їх функціонування в межах відповідної культурної етнотрадиції¹. Образи не залишаються статичними, вони еволюціонують від міфологічних до власне поетичних, тривале функціонування яких зумовлює ускладненість значенневих домінант, розширення семантичного поля й ампліфікацію образних ознак².

Образ коня та його символіка теж переосмислюється в процесі розвитку жанрової системи народнословесної творчості. І якщо в обрядових творах, замовляннях, чарівних казках, етіологічних легендах кінь – істота неземна, міфологізована, то пісенний фольклор українців, народне мовлення поетизує цей зообраз, виводячи його на інший рівень естетичного сприйняття.

3.1. «Козак без коня – як воїн без зброї». Кінь – символ лицарства

За твердженням митрополита Іларіона, кінь відіграє найбільшу роль у віруваннях українського народу, «стає частим та улюбленим за козацької доби»³. Досліджуючи відображення лицарства княжої доби в зимовому циклі українського обрядового фольклору, О. Галайчук робить висновок, що «вірним супутником лицаря був його кінь, відтак його поетичне відображення стало у колядках чи не найпоширенішим: із 250-и зібраних текстів образ коня зафіксовано у 191-му зразку»⁴. Фольклористка виокремлює кілька типових формул змалювання незвичайного коня, через

¹ Марків Р. Сфера трансформації міфологічно-фольклорних образів у структурі характеру літературного героя. *Література. Фольклор. Проблеми поетики*. Вип. 38. Присвячений дослідженню творчої спадщини Л. Ф. Дунаєвської. Київ. 2013. С. 155.

² Там само.

³ Іларіон, митрополит. *Дохристиянські вірування українського народу*. Історично-релігійна монографія. Київ: Обереги. 1994. С. 68.

⁴ Галайчук О. В. Лицарство княжої доби в українському обрядовому фольклорі: мотиви та образи: дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів. 2018. С. 73.

які колядники прагнуть возвеличити парубка, а саме лицар вихваляється конем; здобуває коня в самого короля чи пана, перевершуючи їх у грі; хоче продати коня, той відпрошується, згадуючи свої заслуги; виконує різноманітні виправи вершника; перебирає дарами; розмовляє з конем як із вірним другом; випробовує молодечу силу; платить кіньми за службу; бере коней як військову здобич; сам ловить диво-коня; шкодує лише за одним конем, хоч потопає цілий табун; за лицарську звитягу отримує коня у винагороду¹.

Бестіарний образ коня відображає таку рису національного характеру українця, як волелюбність, тобто є виразником архетипу волі. «Кінь є символом прагнення до боротьби, а також уособленням мужності, сміливості воїна у бою»². Цей зообраз належить до військової символіки (про це свідчить і народнопоетична творчість, і геральдика багатьох українських знатних родин: Четвертинських, Чарторийських, Сапіг, Тризи тощо), вказує на мужність у бою за незалежність і волю рідної землі³.

Кінь, як уже вказували вище, у народнопоетичному мистецтві та світогляді українців є частіше власністю воїна, аніж землероба, а тому співвідноситься з уявленнями про волю, безмежні степові простори, військові походи та козаків, символізує лицарську вдачу свого господаря. Без коня хлопець не стане лицарем, не набуде військової звитяги: *«Осідлаю коня вороного Та поїду до царя Добиватись лицарства; Хоч лицарства не доб'юєь, Так я ума наберусь, Таточку мій!»*⁴

¹ Галайчук О. В. Лицарство княжої доби в українському обрядовому фольклорі: мотиви та образи: дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів. 2018. С. 74–75.

² Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій (звірослов). Київ: Дніпро. 2001. С. 129.

³ Там само.

⁴ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: у 2 кн. Кн. 2. Київ: Обереги. 1994. С. 96–97.

Легенда про Мазепу і Палія, зафіксована в першому томі «Записок о Южной Руси» П. Куліша, ще раз вказує на те, що справжній лицар може знайти собі коня тільки собі «під стать». Такий кінь не може жити в царських конюшнях (як тільки струсне Палій одного з царських коней за гриву, так той і падає замертво¹), він звик до волі, є її уособленням, тому живе тільки в козацькому війську. Під справжнім лицарем такий кінь, «як орел»², летить відвойовувати «своє», визволяти побратимів.

У жоден похід козак не вирушає без свого лицарського побратима. Словосполучення *дати коника*, *виводити коника* реалізують семантику «готувати до походу, випроводжати на війну»: «*Коника взяла, братику дала*³; *Батенько виходить, шабельку виносить Свому сину на війну, на чужую сторону... Братичок виходить, коника виводить*»⁴. Прикметник *турецький* вказує на те, що власник тварини мужній воїн: «*У тебе коні все турецькії, Гей, дай Боже! У тебе стрільби все стрілецькії, Гей, дай Боже!*»⁵; «*В чистім полі край могили – Ой там явор зелененький, Край явора кінь турецький, На конику син царевський*»⁶.

Поширеним в українському пісенному фольклорі є мотив погрози

¹ Записки о Южной Руси: в 2 тт. Сост., авт. предисл., примеч. П. А. Кулиш. Санкт-Петербург: Издал П. Кулиш, 1856–1857. Т. 1. Издавец Пантелеймон Александрович Кулиш. 1856. XXVI. С. 125.

² Там само. С. 126.

³ Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. За ред. П. Пономарьова. Київ: Либідь. 1991. С. 212.

⁴ Соціально-побутові пісні. Упоряд. і передм. О. М. Хмілевської. Київ: Дніпро. 1985. С. 214.

⁵ Колесса Ф. Українська усна словесність: Загальний огляд (із портретами українських етнографів та народних співців): Вибір творів із поясненнями та нотами. Львів. 1938. С. 164.

⁶ Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських. АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського ; упоряд. та прим. А. Ю. Ясенчук; заг. ред. та вступ. ст. О. І. Дея. Київ: Наукова думка. 1978. С. 219.

продати коня. У розмові з господарем тварина нагадує, що неодноразово рятувала чоловіка від небезпеки, виносила з бою неушкодженим. У таких контекстах кінь є не тільки невід'ємним атрибутом лицаря, а і його безпосереднім рятівником: *«Я тебе виніс а з трьох побоїв. Коли-м те виніс а з німецького, – За нами стріли землю пороли. Коли-м те виніс а з турецького, – за нами стріли, як дробен дощик. Коли-м те виніс а з татарського, – Блиснули мечі, як сонце в хмарі»¹; «А знаєш, як ми були в турецькій неволі, Як нас нагнали турки, татари, Як я скочив, Дунай перескочив, Не замочив я ані копитця, Ані стременця, ані тебе, молодца»². Як бачимо, у випадку загрози для господаря кінь робить неможливе для його порятунку.*

Колядку з мотивом продажу коня й розмови між лицарем та конем філігранно вплітає В. Стефанік у сюжет своєї новели *«Давня мелодія»* (*«Гураган давньої мелодії вирвався з дужих грудий. Іде коляда про лицаря, як йому дорікає його вірний кінь – Продаш ти мене, згадаш ти мене...»³*) та О. Довженко – у кіноповість *«Зачарована Десна»* (*«І мушу я ніби продати коня, бо слова мої співали так: "Ой коню, коню, ти порадо моя. Ой порадь ти мене, та продам я тебе за малу ціну, за сто червінців". А кінь у яблуках, шия крута, червона стрічка в гриві, одспіває мені на вухо не продавати його і спогадати про себе»⁴*), що ще раз підтверджує

¹ Колесса Ф. Українська усна словесність: Загальний огляд (із портретами українських етнографів та народних співців): Вибір творів із поясненнями та нотами. Львів. 1938. С. 181.

² Українські народні пісні: Пісенник Упор. М. Гордійчук. Київ: Музична Україна, 1987. С. 59.

³ Стефанік В. Давня мелодія. Електронний ресурс. <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=2330>.

⁴ Довженко О. Зачарована Десна. Електронний ресурс <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=866>.

важливість цього образу у світоглядних уявленнях українців у різний час, «бо то був кінь інший, як оці наші, що тягають плуг»¹.

Дієслова *грати, заграти* на означення дії коня в козацьких та історичних піснях має значення «успішний похід, вдача»: «*Попереду чумацький отаман На воронім коні грає*»²; «*Ой не плачте, не журіться, В тугу не вдавайтесь: Заграв мій кінь вороненький, Назад сподівайтесь*»³. Антонімічним у пісенних творах виступає дієслово *спіткнутися* з семантикою «невдача, поразка»: «*Ой рад би я, матусенько, скоріше вернуться, Та щось мій кінь вороненький В воротях спіткнувся*»⁴.

Частовживаний фразеологічний зворот *бути на коні*, тобто «перебувати у виграшному становищі», своїм корінням сягає давніх часів і пов'язаний із ритуалом ініціації, прийняття парубка в чоловічу спільноту. Верхи на коні міг їздити лише чоловік, що досяг певного (очевидно, шлюбного) віку. Але вершник, власник коня – це не лише вікова його характеристика, а й певний статус у суспільстві. Козак був справжнім козаком тільки тоді, коли мав коня: «*Коли б мені коник сивий, до коника жупан синій, то був би я в Січі отаманом*»⁵. Кінь – це атрибут достатку та високого соціального статусу його володаря.

Наявність у казках та колядках коня здебільшого свідчить про приналежність героя до когорти воїнів. Образи коня та воїна діють як одне ціле, семантично споріднений єдиний символічний комплекс.

¹ Стефанік В. Давня мелодія. Електронний ресурс. <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=2330>.

² Українські народні пісні в записах Олександра Потебні. Упоряд., вступ. ст. і прим. М. К. Дмитренка. Київ: Музична Україна. 1988. (Укр. нар. пісні в записах письменників). С. 203.

³ Українські народні пісні. Уклад. П. О. Козицький, А. М. Кінько, О. Ф. Зноско-Боровський та ін. Київ: Мистецтво. 1951. С. 22.

⁴ Там само.

⁵ Соціально-побутові пісні. Упоряд. і передм. О. М. Хмілевської. Київ: Дніпро. 1985. С. 23.

Нерідко в піснях про кохання втрата коня для хлопця прирівнюється до втрати рутвяного вінка для дівчини, тобто словосполучення *коні погубити, втратити коня* вживаються зі значенням «втратити честь та гідність, осоромитися»: *«Ей, крикнула та лебедочка, море перепливши, Заплакали козаки, коні погубивши»*¹; *«Ой як я втрачу коника вороного, Ой то ти втрапиш віночка рутяного»*².

Поряд із голубим жупаном вороний кінь атрибут high-life'у (за І. Денисюком) його власника, а тому в багатьох піснях словосполучення *на коні вороному* використовується зі значенням «мірило багатства, достатку, атрибут «вищого» світу»: *«Аж мій милий іде І четверо коней веде, А на п'ятому вороному іде, А на п'ятому вороному І в жупані голубому»*³. Зі семантикою «мірило величі, пошани» вживаються лексико-синтаксичні структури *захвала моя, нема в короля такого коня, дати коня для гонору*: – *«Коню ж мій, коню, захвала моя, Захвали мене перед тестеньком, Як перед рідним батеньком»*⁴; *«Хвалився ж коньом перед королем. – Нема в короля такого коня»*⁵; *«Скажу тобі дати коня вороного, Але не для тебе, для гонору твого»*⁶.

¹ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 640.

² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. III. Народный дневникъ, изданным под наблюдением действ.-чл. Н. И. Костомарова. Санкт-Петербург. 1872. С. 35.

³ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ. ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 551.

⁴ Там само. С. 260.

⁵ Там само. С. 134.

⁶ Українські народні пісні в записах Володимира Гнатюка. Упоряд., вступ. ст., прим. М. Т. Яценко; збирач В. М. Гнатюк. Київ: Музична Україна. 1971. С. 102.

Кінь у козацьких піснях часто найважливіший та найцінніший для парубка, воїн *«за його не взяв би срібла»*: *«Кого треба поважати, то я знаю за що, Та й не тата, та й не маму, не сестру, не брата... Ой того то я коняку поважати буду, За його не взяв би срібла хоч повную груду...»*¹

У системі творів Турського весілля упорядник І. Денисюк виділяє розділ «Їде молодий із своїм полком», і сам називає його своєрідним «Словом о полку», тобто словом «про войовничий похід дружини молодого «умикати» дівчину – пару для князя»². Образ коня в таких піснях слугує атрибутом лицарської звитяги нареченого, активних дій молодечої дружини: *«Зашуміла дубровоюка, Зазвеніла дорожейка: Їхали хлопці молодії, Пуд ними коники воронії, На їх суделечка золотії, Усю країну об'їжджали, Собі дівчину забирали»*³. Молоді хлопці, лицарі, «княжі дружинники», які, золотими «сіделечками» осідлавши коней, побували в різних краях, «видали» різні дива, заряджені «воєнною енергією».

Отже, кінь, який є обов'язковим атрибутом зрілого чоловіка-воїна, у фольклорних творах, зокрема в обрядових, історичних піснях, думах, козацькій пісенності, символізує лицарську вдачу господаря, його незламний дух, прагнення свободи та незмінне бажання за неї боротися. Згаданий зообраз є символом духовної чоловічої міці та лицарського благородства, чоловічого ества загалом.

¹ Соціально-побутові пісні. Упоряд. і передм. О. М. Хмілевської. Київ: Дніпро. 1985. С. 27.

² Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я. 2004. С. 14.

³ Там само. С. 73.

3.2. Кінь – товариш та порадник. Символізація вірності та відданости

Зі символічним значенням лицарства тісно пов'язана символіка вірності та відданости коня господареві. Як слушно зауважує Н. Данилюк, «у більшості текстів кінь – символ вірного друга, порадника, що здатний передбачати майбутнє, застерігати від біди та поганих вчинків»¹.

Кінь – невід'ємний атрибут козака в походах, у боротьбі з ворогами. У пісенних творах козак звертається до коня як до побратима, просить «розбити тугу по темному луку», винести з «тяжкої неволі», «розділити його радість у перемозі над ворогом, заповідає йому, вмираючи, передати з далекого степу вісточку дорогим товаришам і близьким родичам у славі Січі і далекій Україні»².

У казковому епосі багатьох народів поширений мотив одночасного народження героя та його коня³, що також свідчить про братерство, нерозлучність, єдність образів.

Тварина виконує функцію товариша і брата козака: далеко від рідного дому немає для нього нікого ріднішого, аніж вірний друг. Таку семантику реалізують лексеми *товариш*, *друг*, *брат*, *слуга* в наступних мікротекстах: «*Ой бачу, я бачу коня вороного, Товариша свого й друга дорогого*»⁴; «*А я бідний, безталанний, Степ широкий – то мій сват, Шабля, люлька – вся родина, Сивий коник – то мій брат*»⁵; «*Ой біля нього*

¹ Данилюк Н. Поетичне слово в українській народній пісні: монографія. Луцьк: Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки. 2010. С. 428.

² Яворницький Д. Історія запорозьких козаків. Львів: Світ. 1990. Т. 1. С. 58.

³ Абхазские сказки. Сухуми, 1974. С. 46, 47, 50.

⁴ Українські народні думи та історичні пісні: Зб.: Для серед. та ст. шк. Упоряд., приміт. О. М. Таланчук; передм. Б. П. Кирдана. Київ: Веселка. 1990. С. 148.

⁵ Українські народні пісні: Пісенник. Упор. М. Гордійчук. Київ: Музична Україна, 1987. С. 29.

та кінь його, Старий його слуга, Та прощається, питається У хазяя-друга...»¹

Настрій козака часто відображає й настрій його зооморфного побратима: *«Ой там в степу, при дорозі Шумлять, гудуть дрібні лози. Ой там молод козак блудить, Під ним сивий коник нудить»².*

Кінь здатен розрадити свого людського побратима у важку для того хвилину, завжди дає слухну пораду, застерігає від необачних дій: *«Ой криче, криче та чорненький ворон та у лузі над водою, Ой плаче, плаче молодий козаче на конику вороному. Вороний коню, грай ти піді мною, Та розбий ти тугу мою...»³*; *«– Тільки в мене порадоньки, що кінь вороненький: Як усяду, той поїду, козак молоденький»⁴.*

У казках кінь поспішає на допомогу своєму господареві, як і його вершник сміливо кидається в бій навіть зі змієм, вдихає в себе жар із казана, охолоджує кипляче молоко, щоб врятувати героя, тобто завжди цілковито опікується своїм власником.

Кінь – улюбленець козацької доби, тому й порівнюють його з долею: *«Як сів на коня, то й доля моя»⁵*. Народна фразеологія ще раз підтверджує символізацію вірності в образі коня: *«Кінь не видасть – і ворог не*

¹ Соціально-побутові пісні. Упоряд. і передм. О. М. Хмілевської. Київ: Дніпро, 1985. С. 27.

² Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ. ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 375.

³ Українські народні пісні: Пісенник. Упор. М. Гордійчук. Київ: Музична Україна, 1987. С. 14.

⁴ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ. ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 417.

⁵ Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. Київ: Довіра. 2006. С. 287.

знайде»¹. Тварина, що є невід’ємним атрибутом козака-воїна, завжди знає, як треба поводитися під час битви, і коли необхідно непомітно підкрастися до ворога, йде тихо, не видаючи жодного звуку, тим самим зберігає життя своєму господареві чи допомагає здобути перемогу навіть у нерівному бою. Той козак, який сидить на коні, у бою перебуває в домінантному становищі, ніж «піший-піхотинець».

3.3. Кінь – вісник смерти

Образ коня в уснопоетичному корпусі українців часто суголосний з культом померлих, циклічністю природи та всього живого, де смерть сприймається не як кінець чогось, а як частина колообігу, «безперервного процесу відмирання і воскресіння»².

У народі існує прикмета: *«Як кінь ногою гребе, а в хаті важкохворий, – це віщує його близьку смерть»*³. Символіка смерти тісно пов’язана з образом коня, що виявляється і в генезі зообразу, і в амбівалентній сутності тварини, яка слугує медіатором вертикальної світобудови в народному кругозорі. Народна пісня естетизує провісницьку функцію коня, деміфологізуючи її.

На полі бою кінь нерідко свідок смерти воїна й лише він оплакує козака, тужить над убитим. У народних піснях кінь плаче, журиться, рже, копитом землю вибиває, голову клонить через непоправну втрату, смерть воїна: *«Ой на горі вогонь горить, Що в головах ворон кряче, А в ніженьках*

¹ Прислів’я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; відп. ред. С. В. Мишанич. К.: Наук. думка, 1989. С. 161.

² Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів: НВФ «Українські технології». 2010. С. 259.

³ Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. Київ: Довіра. 2006. С. 287

коник плаче»¹; «Над ним коник зажурився, По коліна в землю вбився»²; «Зозуля літала, над ним куючи, Коники ржали, его везучи»³; «Коня ведуть, сідло несуть, кінь голову клонит, Стоїт дівка край віконця, білі ручки ломит»⁴.

По смерті господаря основне завдання вірного друга та слуги – сповістити родину про загибель: «Не стій, коню, наді мною, Ой виджу я вірність твою. Біжи, коню, додомоньку, Там удар копитами Пред нашим воротами»⁵; «Вітер віє, трава шумить, а в тій траві козак лежить. 2 р. Над їм коник зажурився, по коліна в землю вбився. 2 р. Не стій, коню, надо мною, бо я бачу щирість твою. 2 р. Біж же, коню, дорогою, вдар в ворота головою. 2 р. Вийде батько – розсідлає, вийде мати – розпитає, 2 р. Вийде мила та й заплаче – де ж ти дівся, мій козаче?»⁶ Символічне значення вісника смерті виникає як продовження медіаторної функції коня, який замикає колообіг в житті людини: подарована предком тварина сповіщає про смерть господаря, повертаючи його до «того» світу.

Г. Лужницький зауважує, що «культ померших є для українців спеціально перманентним культом і так, як за поганських часів дух

¹ Українські народні пісні. Уклад. П. О. Козицький, А. М. Кінько, О. Ф. Зноско-Боровський та ін. Київ: Мистецтво. 1951. С. 47.

² Українські народні пісні в записах Володимира Гнатюка. Упоряд., вступ. ст., прим. М. Т. Яценко; збирач В. М. Гнатюк. Київ: Музична Україна. 1971. С. 156.

³ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ. ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 643.

⁴ Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич. Упор. С. В. Мишанич. – Київ: Наукова думка. 1982. С. 211.

⁵ Народні пісні в записах І. Франка. Упоряд. О. І. Дей. Київ: Музична Україна. 1981. С. 188.

⁶ Галайчук В., Гарасим Я., Денисюк І. Фольклорні записи з Полісся. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка. 2003. Вип. 31. С. 287.

померлого існував і жив, так він і дотепер живе і співділяє з живучими. Українці дотепер, як, мабуть, і перед віками, не розділюють земського життя від позагробового, а вважають одне й друге життя цілістю нерозривною, а смерть – дверима, якими переходить з одної кімнати в другу»¹. Порівняння смерти руських воїнів біля річки Каяли у «Слові о полку Ігоревім» з весільним гулянням М. Максимович вважає запозиченим з українського пісенного фольклору, а також вказує на інтернаціональність такого мотиву, бо знаходить паралелі й у новогрецькій народній поезії². Тому й типовими для народної лірики та баладного ліро-епосу, на думку Я. Гарасима, є «представлення смерті як весілля»³. Про таке «весілля» господар просить коня повідомити родину: *«Ой не кажи коню, що я сі втотив, Лише кажи, ворон-коню, що м сі оженив. Були в мене за світлоньку круті береги, Були в мене за старости чорні щупаки, Були в мене за дружбове у морі раки, Була в мене за сіватоньки дрібна рибочка, Була в мене за музики на воді троста, Була в мене за подушки на воді шума, Була в мене за миленьку тихая вода!»*⁴

В одному з варіантів пісні «Ой у полі жито», слова з якої викарбувані на надмогильному хресті на Байковому кладовищі, де похований відомий актор Іван Миколайчук, і яку він, за свідченнями близьких (згадує у своїх статтях та інтерв'ю В. Ковальська, одна з учасниць тріо «Золоті ключі», у якому співала дружина актора, і подруга родини Миколайчуків), дуже любив, кінць – уже не вісник смерті, а істота,

¹ Лужницький Г. Початки українського театрального мистецтва. *Лужницький Г. Український театр. Наукові праці, статті, рецензії: Збірник праць*. Львів. 2004. Т. 1. С. 22-23.

² Максимович М. Песнь о полку Игореве. *Собрание сочинений М. А. Максимовича: В 3-х тт.* Киев. 1876. Т. 3. С. 526–527.

³ Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів: НВФ «Українські технології». 2010. С. 259.

⁴ Балади. Кохання і дошлюбні взаємини. Упорядкування та примітки О. І. Дея, А. Ю. Ясенчук. Київ: Наук. думка. 1987. С. 32.

здатна своєю волелюбністю, жагою до життя розбудити козака, повернути його зі світу мертвих: *«Ой устань, козаче, Устань, молоденький, По діброві ходить-бродить Твій кінь вороненький. Нехай собі ходить, Нехай собі бродить, Прийде тая годинонька, Що він мене збудить»*¹.

Отже, незважаючи на нібито негативну функцію вісника смерти, кінь виконує одне з найважливіших завдань – символізує нескінченність життя в природі, частиною якої є людина.

3.4. Кінь – свідок почуттів ліричного героя. Еротична символіка образу коня

Найчастіше в пісенному фольклорі кінь виконує функцію помічника та супутника свого господаря. Значна кількість контекстів із такою семантикою пов'язана з процесом створення нової сім'ї. Парубок, що залицяється до дівчини, зваблює її, пізніше сватається та одружується, на жодному з цих етапів не може обійтися без свого вірного товариша.

У процесі залицання хлопець мусить долати нерідко доволі довгий шлях до своєї обраниці, тому й не може обійтися без допомоги коня. Семантику «перевізник до коханої» реалізує словосполучення *осідлати коня*: *«Ходить кониченько понад гречкою, Молодий хлопчина з уздечкою: Підожди, коню, осідлаю, Поїду дівчину одвідаю»*². Цей самий мікроконтекст реалізує значення перевізника до дому нареченого чи нареченої: *«Марисиних три брати По стаенойци ходят, Коничейки сидляют... В далеку сторонойку, Свитлойку оглядати, Где мают Марисю*

¹ Ковальська В. Іван Миколайчук – Крила любові. Електронний ресурс. <http://mykolajchuk.com.ua/2016/04/ivan-mikolajchuk-krila-lyubovi/>

² Пісні з Тернопільщини: Календарно-обрядова та родинно-побутова лірика: Пісенник. Упор. С. Стельмашук, П. Медведик. Київ: Музична Україна. 1989. С. 139.

дати, Чи добри там люде, Чи добре ей там буде?»¹; «У стаїнці у новейкій Стоїть коник воронейкій, Там Степанко осідлає, Із татойком розмовляє: Ой, синойку, голубойку, Куди їдеш? – За горойку, За горойку, по дівойку, Світи, світи, місячейку»².

Значення перевізника до нареченої має також мікроконтекст коні посідлані, посідлані, погнуздані: «Під вербою, на риночку, Там обсаджено барвіночком, Там стоять коні посідлані, Посідлані й понуздані, Тільки сісти та поїхати, За гороньку та по дівоньку. А дівоньку важко брати, Важко брати – легко жити...»³

Нестримна сила коня, який поривається в дорогу, символізує непоборне бажання молодця якнайшвидше заволодіти дівчиною, створити з нею свою родину⁴: «– Не їдь, синойку, по дівойку, Дожидай мого обідойку! – Не буду, мати дождидати: Не можна коня утримати, Не можна коня утримати, Бо мій коник добре знає, Сам до дівчини завертає»⁵.

Неосідланий кінь – втрата можливості зустрітися з обраницею: «І коня я мав, І стежку я знав, І мати пускала. Найменша сестра, Бодай

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. III. Народный дневникъ, изданным под наблюдением действ.-чл. Н. И. Костомарова. Санкт-Петербург. 1872. С. С. 109.

² Пчілка Олена. Украинские колядки. Киевская старина. 1903. Т. LXXX (80). С. 164.

³ Максимович М. А. Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем. Москва: Тип. Семена. 1827. С. 108.

⁴ Левчук О. Образ коня в піснях «з-над берегів Турського озера». Народна творчість українців у просторі та часі. Наук. зб. / упр-ня культури, з питань релігії та національностей Волин. ОДА; Волин. краєзн. музей; Обл. наук.-метод. центр культури; Вол. обл. орг. Нац. спілки краєзнавців України. Упоряд. А. Силук. Наук. ред. В. Зубович. Луцьк. 2018. С. 326.

⁵ Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я. 2004. С. 71.

не зроста, Сідельце сховала. А старша сестра Сідельце знайшла, Коня осідлала. Поїдь, братеньку, До дівчиноньки, Що тебе чекала»¹.

Кінь допомагає не тільки дістатися до двору дівчини, а й викликати її на побачення. Значення своєрідного «дзвоника» має удар кінських копит: «*Коничечьку сивий, будь же ми щісливий, завези мі, занеси мі до мої дівчини. Удар копитами тай під воротами, Й а там вийде дівчинонька з чорними бровами*»²; «*Козак конем грає, щоб дівчина вийшла*»³.

Функцію порадника в любовних справах для парубка теж виконує кінь, у якого герой запитує про те, що його найбільше турбує, виявляючи абсолютну довіру до тварини: «*Ой сідлає, коня ся питає: Ой коню мій вороненький, Будь в дорозі щасливенький! Бо ми поїдемо на ялові мости, Там ми підемо до батенька в гості*»⁴; «*Ой став коня питати, Що дівчині казати*»⁵; «*Тільки в мене порадоньки, що кінь вороненький*»⁶.

Піший хлопець, що веде коня за собою, а не їде верхи, виявляє таким чином серйозні наміри стосовно дівчини: «*Поведу коничка на*

¹ Piosenki łemkowskie i ukraińskie. Układ W. Chemijewski. Warszawa: Akademicki klub turystyczny „Maluch”. 2001. S. 90.

² Колесса Ф. Українська усна словесність: Загальний огляд (із портретами українських етнографів та народних співців): Вибір творів із поясненнями та нотами. – Львів. 1938. С. 409.

³ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ. ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 24.

⁴ Пісні з Тернопільщини: Календарно-обрядова та родинно-побутова лірика: Пісенник. Упор. С. Стельмашук, П. Медведик. Київ: Музична Україна. 1989. С. 120.

⁵ Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич. Упор. С. В. Мишанич. Київ: Наукова думка. 1982. С. 160.

⁶ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ. ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 417.

зелены лучкы, Сам піду ку милой стиха, помалючкы, Бо она так думат, же єй не люблю, А я за недовго взяти єй рихтую»¹.

Залицання не завжди завершується сватанням, подекуди парубок вчиняє нечесно й лише зваблює дівчину, завдаючи їй болю та страждань. Словосполучення *конем грати* та *на коня сідати* часто символізують зваблення, збезчещення дівчини: *«Нема стриму вдовиному сину, Звів з розуму молоду дівчину. Звівши, звівши, на коня сівши, Пішов далі, співанку завівши»²; «За річкою, за Дунаєм, козаченько конем грає, Козаченько конем грає, дівчиноньку підмовляє: «Дайся, дівча, на підмову козакові молодому»... Не я з тебе вінок ізняв, зняла з тебе охотонька, Зняла з тебе охотонька, козацькая розмовонька»³; «А козаченько сивим коньом грає та як орел літає, Мене молоду, молодесеньку саму вдома покидає»⁴.*

Словосполучення *грати конем* виявляє полісемію в пісенних контекстах: може мати також значення результативного залицання з перспективою одруження або ж самого весілля: *«Ой в горodeчку-частоколичку – Там Марийка рутку щипле, Там Іванко конем грає, Просит Марийки квітки за шапку»⁵; «Ой з-за гори стовпом димок, То ж не димок – то з коней пар: Там королевич конем грає, Під царський двір*

¹ Piosenki łemkowskie i ukraińskie. Układ W. Chemijewski. Warszawa: Akademicki klub turystyczny „Maluch”. 2001. S. 72.

² Українські народні пісні: Пісенник. Упор. М. Гордійчук. Київ: Музична Україна. 1987. С. 23.

³ Там само. С. 325.

⁴ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ. ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 437.

⁵ Українські народні пісні: Пісенник. Упор. М. Гордійчук. Київ: Музична Україна. 1987. С. 34.

під'їжджає, Хочє царя звоювати, А царівну собі взяти»¹; «Припадь, припадь, Ганнусенько, до води, Обступили боярчики до біди... Кіньми грають, він-гілце ламають, Шабельками витинають, З лука стріли пускають, Та до тебе, Ганнусенько, підступають...»²

Окремі дівчата страждають через свою довірливість, адже хлопці, бажаючи порозважатися, нерідко жорстоко обманюють їх. Кінь, як невід'ємний атрибут молодого чоловіка, часто стає засобом зваблення. Семантику «звабити, збезчестити дівчину» дуже часто виражає мовна формула *дати дівчині тримати коня*: *«Дав дівчині коника тримати, А сам пішов дороги шукати. Шукав, шукав до темної ночі, Заплакала свої карі очі. Зрадив козак молоду дівчину. Впала роса на жовтую косу, Тепер же я вінця не доношу»³; «Брати у полі орють ізрання, Сестра найстарша несе снідання. Її зустріли три нежонаті, Дали дівчині коня тримати. А самі сіли, снідання з'їли, Навіть словечка їй не повіли...»⁴*

Кінські копита здатні подолати дію зла, відвернути небезпеку: *«Мати сина в дорогу виправляла, Мати сина хороше научала: Не пий, синоньку, першої повноньки, Бо перша повнонька – велика зрадонька, Вилляй, синоньку, коневі на гривоньку»⁵*. Таку функцію тварини можна простежити й у піснях про нещасливу любов. Невзаємне кохання в стосунках молодих людей може стати причиною образи, яку дуже важко пережити, тому хлопець, який береже почуття дівчини, виявляє велику

¹ Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських. АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського; упоряд. та прим. А. Ю. Ясенчук; заг. ред. та вступ. ст. О. І. Дея. Київ: Наукова думка. 1978. С. 136.

² Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: у 3 кн., 6 тт. Кн. 2. Т. 3. Весняний цикл. Т. 4. Літній цикл. Київ: Обереги, 1994. С. 466.

³ Пісні з Львівщини: Пісенник. Упор. Ю. Корчинський. Київ: Музична Україна. 1988. С. 170.

⁴ Там само. С. 279.

⁵ Охримович В. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи. *Этнографическое обозрение*. Москва. 1891. Кн. XI. № 4. С. 66.

обережність, обираючи спосіб відмови. «Аби не образити її гідності, він використовує ритуальну символіку етноетикету»¹, виливає невипите вино, дівочу честь, коневі під ноги: *«А я вина не пив, коню під ноги лив, Абис мила знала, абис пам'ятала, Що я тя не любов»*².

Залежно від того, наскільки довіряє парубкові дівчина, наскільки прихильна до його залицянь, вона може напоїти його коня чи відмовити в цьому. Напоїти, розплести, розпутати коня, взяти його за поводи в ліричних піснях означає, що дівчина приймає залицяння парубка, відповідає прихильністю: *«В темнім лісі, в темнім лісі дощик накрапає. Ой там хлопець молоденький коня напуває. Напуває хлопець коня з повного відерця, А дівчина підливає від щирого серця»*³; *«За ворота на мураві Шовком коні попутани, Сріблом гривоньки поплутани. – Вийди, Марисьо, за ворота, Розпитай коня вороного Для Івася молодого»*⁴; *«Пуд березою пометено, Там калинойки настелено. Повен двір коней наведено, Сріблом-злотом попутано. Вийди, дівчино, молодая, Розпитай коня вороного, Витай молодця молодого»*⁵.

Дівчина, віддаючи честь своєму коханому, перш за все, піклується про його коня: *«...Взяла коня за повода, А милого за рученьки. Повела коня*

¹ Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів: НВФ «Українські технології». 2010. С. 259.

² Зап. Я. Гарасим 28.08.2008 р. у с. Старих Богородчанах Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл. від Гарасим Марії Іванівни, 1943 р. народж. (запис зберігається в архіві кафедри української фольклористики ім. Ф. Колесси ЛНУ ім. І. Франка).

³ Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. За ред. П. Пономарьова. Київ: Либідь. 1991. С. 345.

⁴ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ. ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 103.

⁵ Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я. 2004. С. 82.

в станицю, А милого у світлицю. Дала коню овса, сіна, А милому меда, вина»¹.

Взаємність у стосунках між хлопцем та дівчиною виникає тоді, коли парубок може пасти коня на території своєї обраниці: *«Де молода Ганнуса стояла, Під нею рутонька зів'яла. Де молодий Іванко коня пас, Там хрещастий барвіночок по пояс»*². Коли ж кінь не хоче пити, це, навпаки, вказує на завершення стосунків: *«Веду коня до Дунаю, кінь не хоче пити, Віда ми сі перестали, дівчино, любити»*³.

Кінь – повноправний учасник народної весільної драми. Тут він виконує функцію й перевізника, і порадника в сердечних справах, і друга головного персонажа обрядового дійства. Початок весілля символізують словосполучення *копитом задзвонити* та його словесні варіанти: *«Сивий коник копиточком задзвонив, Вже Володько по сінцях походив, То він свою матінку розбудив»*⁴; *«Кінь копитом подзвонив, А молодий по сіньох походив, Свого татойка розбудив»*⁵. Коні краще, аніж рідні молодого, знають дорогу до нареченої і відчують, коли саме час розпочинати обряд весілля. Початок весільної драми символізує словесна формула *не можна коня втримати*: *«– Не буду, мати, дожидати: Не можна коня утримати. Не можна коня утримати, Бо мій коник добре знає, Сам до дівчини*

¹ Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських. Київ: Наук. думка. 1978. С. 99.

² Українка Леся. Повне академічне зібрання творів: у 14 тт. Т. 9. Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки. Ред. С. Романов; передм. Ю. Громик та ін.; упоряд., комент. Ю. Громик, Т. Данилюк-Терещук, Л. Семенюк, І. Щукіна. Луцьк: Волинський національний університет імені Лесі Українки, 2021. С.186.

³ Українські народні пісні в записах Володимира Гнатюка. Упоряд., вступ. ст., прим. М. Т. Яценко; збирач В. М. Гнатюк. Київ: Музична Україна. 1971. С. 98.

⁴ Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я. 2004. С. 68.

⁵ Там само.

завертає»¹. Словосполучення *повен двір коней* теж має значення початку обрядодій на подвір'ї молоді: «*Пуд березою прометено (2), Там калиночки настелено (2), Повен двір коней наведено (2)*»².

Заради коханої парубок здатен долати різні перепони, і в цьому він теж не може обійтися без свого вірного товариша. Подолати перешкоди – це перескочити хмиз, перестрибнути ворота, взяти облогою місто: «*Низом, кониченьки, низом, Да закидали дороженьку хмизом. А у нашого Антонечка Кінь вороненький, Перескоче хмиз зелененький*»³.

Кінь як перевізник постає в обряді дарування сорочки. Значення дороги, що єднає два світи (роду нареченого й роду нареченої) передає словосполучення *коні кувати*: «*Там на горі, горі, Ковальки огні дують, А ковалі коні кують, Повезут кошуленьку В далеку сторонуньку, Лиш її для Івасенька шили, То єї злотом набили*»⁴.

У дослідженнях ХХ-ХХІ століть усе частіше натрапляємо на витлумачення фольклорних образів через призму сексуально-статевих асоціацій, аналогій і символів. У праці «Децо про Горбоконику» Ю. Смирнов пов'язує семантику коня, що здобуває для героя його наречену, із семантикою тридесятого царства, яке в казці має огорожу й ворота, через які герой повинен перескочити, отже, віднаходить у значенні в'їзду в потойбіччя наявність статево-сексуальних елементів⁵.

Нерідко в сучасних розвідках коня називають еротичним символом чоловічого начала (дослідження Є. Бартмінського, О. Гури, М. Лесюка).

¹ Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я. 2004. С. 71.

² Там само. С. 74.

³ Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодяньських. АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського; упоряд. та прим. А. Ю. Ясенчук; заг. ред. та вступ. ст. О. І. Дея. Київ: Наукова думка. 1978. С. 80.

⁴ Українські народні пісні: Пісенник. Упор. М. Гордійчук. Київ: Музична Україна. 1987. С. 60.

⁵ Смирнов Ю. Нечто о Коньке-Горбунке. *Новый круг*. Киев, 1992. № 1. С.108.

Весільна поезія українців підтверджує такі міркування різноманітними контекстами. Рута, рутвяний вінок у фольклорному мовленні – символ «дівоцтва, незайманості, дівочої цноти»¹, відповідно *потоптати* (*потолочити*) *руту* – означає позбавити цноти. Подібну семантику мають й словосполучення *потоптати зілля*, *витоптати барвінок* тощо. У весільних піснях кінь виступає помічником, власне, і в таких інтимних справах: *«Тута, коники, тута! Тут насіяна рута, – Тута нам постояти, Цю руту потоптати, Коники копитами, Бояри чоботами»*²; *«А ходила Марієчка у сад-виноград, Та забула ворітечка зачинити ... Та не пускай та Івана з буярами, Бо винесе сад-виноград за ногами... Потолочить буйну руту кониками»*³; *«Где ся взяв мій миленький, Пустив коня у барвінок, А сам пішов у васильок, Кінь барвінок витоптав, А сам васильок вищипав»*⁴; *«Молодая Марусенька заганяла стаденько На город на зілленько: – Стадо моє воронєє, топчи зілле зеленоє, Нехай ся тут не зостане отцу і мати на жалость, Дружиноньці на радость»*⁵.

Цікавим у цьому контексті є сучасний запис весільних традицій із тернопільського села Сапанова. У коня під час перепою перевдягаються кілька парубків: *«З'язуют два – конь, їдут на кó ньові. З'язуют ногами, шо тут голова, і тут голова, але їх встелюют радном, а другі сідають зверху*

¹ Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. Київ: Довіра. 2006. С. 514-515.

² Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я. 2004. С. 81.

³ Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич. Упор. С. В. Мишанич. Київ: Наукова думка. 1982. С. 87.

⁴ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ. ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 103.

⁵ Там само. С. 186.

на тих двох»¹. Усі учасники такого дійства мають бути без штанів: *«Але обізательно всьо – без штанів, тіко запаска. Підніме ту запаску, трясне раз... То такі були коні»*².

М. Лесюк обґрунтовано стверджує, що кінь є „найпоширенішим і найбільше „законспірованим” символом чоловічої статі і чоловічої біологічної сили”³. Пісенні записи Лесі Українки з с. Колодяжного фіксують мотив інтимних позашлюбних стосунків, де кінь, беззаперечно, є еротичним образом: *«Ой розогрався под козаченьком кінь, кінь, Ой забіг, забіг до дівчинойки на двір. ... Пуд гаєм, гаєм, – там козак траву косить, Йому дівчина білого сина носить: – Ой і на тобі, йа козачейку, сина, Ти ж мене зрадив, тепер я не дівчина»*⁴.

Еротичну символіку має поетичний мотив напування чи годування коня, розповсюджений у баладах, піснях про кохання, весільній поезії тощо. О. Гура, досліджуючи коїтус у слов'янській символічній мові, стверджує, що в окремих українських народнопісенних творах кінь (коник) символізує пеніс⁵. У різних українських народних піснях хлопець просить напоїти його коня: *«Ой ти, дівчино, мила, чорнобрива, Напій же мені*

¹ Весілля у селі Сапанові Кременецького району Тернопільської області. Записали Володимир Галайчук, Святослав Пилипчук, Роман Сілецький. *Вісник Львівського університету. Серія історична*. Львів. 2012. Вип. 47. С. 357.

² Там само.

³ Лесюк М. Еротизм в українському пісенному фольклорі: лінгвістичний аспект. Монографія. Івано-Франківськ: Місто НВ. 2010. С. 46.

⁴ Українка Леся. Повне академічне зібрання творів: у 14 тт. Т. 9. Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки. Ред. С. Романов; передм. Ю. Громик та ін.; упоряд., комент. Ю. Громик, Т. Данилюк-Терещук, Л. Семенюк, І. Щукіна. Луцьк: Волинський національний університет імені Лесі Українки, 2021. С. 117.

⁵ Гура А. Коитус в символическом языке славян. *Балтийский филологический курьер: Науч. журн.* Ред. колл.: В. Грешных и др.; Худож. А. Старцев. Калининград: Изд-во КГУ. 2003. №3. С. 125-126.

коня!»¹ „На глибокий підтекст у подібних піснях вказує відмова дівчини напоїти хлопцеві коня”², наприклад: «*Невеликий ти пан, напій собі коня сам!*»³; «– *Не напою, бо ся бою, бо ще-м не твоя*»⁴. Дівчина сприймає просьбу не просто як залицяння молодця, а „як натяк, підмову, спонукання до інтимної близькості”⁵. Отже, *напоїти коня* – це не лише прийняти залицяння парубка, про що згадували вище, але й вступити в інтимні стосунки.

У піснях про кохання кінь виступає посередником між хлопцем та дівчиною. За твердженням О. Шалак, «дії, які дозволяє козак робити дівчині з конем, свідчать про закоханість хлопця»⁶. Взяти коня за вудила, напоїти тварину, сісти на неї – усе це вказує на взаємну прихильність між молодими людьми, нерідко на зародження сильних почуттів, які згодом сприятимуть створенню нової родини.

¹ Співанкова тайстра: пісенник. Упоряд. М. Боєчко. Косів: Писаний камінь. 2007. С. 31.

² Лесюк М. Еротизм в українському пісенному фольклорі: лінгвістичний аспект. Монографія. Івано-Франківськ: Місто НВ. 2010. С. 46.

³ Співанкова тайстра: пісенник. Упоряд. М. Боєчко. Косів: Писаний камінь. 2007. С. 31.

⁴ Там само. С. 148.

⁵ Лесюк М. Еротизм в українському пісенному фольклорі: лінгвістичний аспект. Монографія. Івано-Франківськ: Місто НВ. 2010. С. 47.

⁶ Шалак О. Кінь. *Українські символи*. За ред. М. Дмитренка, Л. Іваннікової, Г. Лозко та ін. Київ: Народознавство. 1994. С. 135.

3.5. Мовний образ коня в системі народних уявлень українців

Досліджуючи символічне значення фольклорних образів, не можемо оминати лінгвістичного аспекту. Зокрема, важливим є етап з'ясування етнокультурних фольклорних символів на основі їх вербального вираження у конкретних мікротекстах¹. Адже важко не погодитись із сучасним українським мовознавцем та етнолінгвістом В. Жайворонком, що, «занурюючись своїм корінням у міфологічний світ давнього народного світосприймання, мова зберегла для нас багато воістину неперевершених знаків етносимволіки слова й виразу»².

Вивчення певних вербальних символів у сучасній науці відбувається на різних рівнях і методами різних наукових дисциплін, зокрема фольклористики, лінгвофольклористики, етнолінгвістики тощо. «Етносимволіка слова, тісно переплітаючись з етносимволікою позначуваної ним реалії, стає основною підвалиною становлення особливих концептуальних продуктів – етнокультурних концептів або знаків етнокультури...»³.

Цілком імпонує думка В. Галайчука, що «фольклорні тексти та їх мовні складові (фольклоризми у лінгвістичному розумінні) є вдячним матеріалом для розгляду [...], аби ігнорувати специфічні фольклорні значення, наприклад, у словниках»⁴.

¹ Левчук О. Символічне значення зооніма кінь (на матеріалі українських народних паремій, загадок та фразеологічних одиниць). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 46. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2009. С. 267.

² Жайворонко В. Мовні знаки культури: Спроба лексикографічного опису. *Лінгвостилістика: об'єкт – стиль – мета – оцінка. Збірник наукових праць, присвячений 70-річчю від дня народження проф. С.Я.Єрмоленко*. Відп. ред. акад. НАН В.І. Складенко. Київ. 2007. С. 93.

³ Там само.

⁴ Галайчук В. Фітонім дуб як формант фольклорної «картини світу»: семантика, прагматика, синтагматичні та парадигматичні зв'язки. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів. 2003. Вип. 30. С. 182.

Життя людини споконвіків пов'язане із тваринним світом, а щоденне спостереження за поведінкою одомашнених тварин і порівняння їх зі звичками, рисами характеру людей надає великі можливості для персоніфікації, а пізніше для розвитку певних символічних значень у слові-образі.

Фольклорну мовну картину світу репрезентують мовні образи, що, натомість, складають об'ємнішу одиницю – концепт. Про це зазначає Л. Лисиченко¹, подаючи рівні лінгвальної картини світу. Мовний образ – це проєкція на мову відповідного фрагмента концептуальної картини світу, вербалізована частина концепту, ментальний образ, виражений лінгвальними засобами².

Цікавим із погляду сучасного сприйняття коня через призму народного світоглядного мислення є мотивація називання, надання клички коневі як свійській тварині. На основі аналізу, проведеного з гіпонімним матеріалом зі «Словника зоонімів північно-західної України», можемо зробити висновок, що, окрім прямого значення, у народномовній картині світу українців гіпоніми набувають вторинної асоціативно-символічної семантики. Наприклад, гіпонім *Пегас*, мотивований іменем міфічної істоти з давньогрецьких міфів – чарівного крилатого коня (грец. Πήγασος), водночас мотивується й вторинною семантикою «кінь, що швидко бігає»; кличка *Голіаф*, утворена від імені старозавітного силача-велетня, мотивована також і асоціативно-символічною семантикою лексеми – «сильний». Гіпоніми *Буревій*, *Вихор*, *Вітер*, *Тайфун*, *Торнадо*, *Ураган*, *Блискавка*, мотивами яких виступають назви явищ природи та вітрів, водночас вказують на швидкість пересування тварини. Клички коней

¹ Лисиченко Л. А. Мовна картина світу та її рівні. *Збірник Харківського історико-філологічного товариства*. Харків: Майдан. 1998. № 6. С. 129-144.

² Левчук О. Мовний образ коня та його атрибутивні характеристики в українському пісенному фольклорі. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 57. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2012. С. 137.

Люцифер, Аполлон, що утворилися від власних назв міфічних персонажів, мотивовані їхніми вторинними значеннями «злий», «красивий» відповідно. Майже всі гіпоніми, утворені від назв тварин, виявляють мотивацію за асоціативною схожістю коней з цими тваринами чи за символічним навантаженням назв тварин у мовній картині світу українця. Оними *Ведмідь, Лама, Галка* мотивовані забарвленням шерсти таких тварин, *Слон, Мишка, Мурашка* – розміром, *Равлик, Черепаха, Орел, Сокіл* – темпом пересування, *Пчолка, Бджілка* – працьовитістю. Пропріатив *Циган*, утворений від назви національності, вказує також на забарвлення шерсти тварини, вживаючись із семою «чорний», кличка *Лялька* має вторинну мотивацію «зовнішня привабливість» тощо¹.

Досліджуючи поетичне слово в українських народних піснях, сучасна мовознавиця Н. Данилюк вважає, що й лексема *кінь* та її похідні набули найбільшого поширення серед назв тварин, ужитих у народнопісенному мовленні.

Слово *кінь* у фольклорних текстах функціонує як у прямому, так і в переносному (метафоричному, символічному) значенні.

Кінь (у прямому значенні) – це родова назва великої переважно свійської однокопитної тварини, яку використовують для перевезення людей і вантажів². У звичайному й у фольклорному мовленні лексема *кінь* має чимало синонімів та словотвірних варіантів, наприклад: *шкапа* («*Вівса шкапа з'їла, так і віз побила*»³), *коняка* («*Коняка, собака – то шкура*

¹ Левчук О. Принципи та мотиви номінації сучасної української гіпонімії. *Вісник Львівського університету*. Серія філологічна. Львів, 2019. Вип. 71, част. II. С. 424.

² Великий тлумачний словник сучасної української мови. Уклад. і гол. ред. В. Т. Бусел. Київ; Ірпінь: Перун, 2003. С. 430.

³ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 167.

єднака»¹), лошак («Горе тому козакові, нема сіна лошакові»²), кляча («У клячі грива довга, та ум короток»³), мерин («Бреше як сивий мерин»⁴) тощо. Трапляються й окремі здрібнілі назви на позначення молодняка або тварини неозначеного росту: *лоша*, *лошатко*, *лошачок*, *жереб'я*, *коненя*, а також чітко простежуємо в мові поділ за статевою ознакою: *кінь* / *кобила* (*кобилиця*), *лошак* / *лошиця* тощо. Можемо виявити в українському паремійному фонді й власні назви на позначення коня, зокрема *Сивко* («Люблю Сивка за звичай: хоч крекче, та везе»⁵).

Намагатимемося з'ясувати, які значення має зоонім *кінь* як формант фольклорної картини світу українців та які семи лексичного значення мотивують використання цієї зоолексеми у фольклорних мікротекстах, зокрема в пареміях (саме в цьому жанрі образ коня є одним із найчастотніших з-посеред інших «зооперсонажів»). У «Галицько-руських народних приповідках» І. Франко зафіксував 113 зразків паремійного фонду з опорним словом *кінь*⁶). Виявлятимемо й можливі синтагматично-парадигматичні зв'язки лексеми *кінь* у системі малих фольклорних жанрів для того, щоб з'ясувати їх вплив на символічне значення лексеми в тому чи іншому контексті. Паремії завжди належали до виражально-експресивних засобів української мови. Як стверджує сучасний фольклорист С. Пилипчук, «паремійна образність, асоціативність, художньо-виражальна насиченість підтверджує художню довершеність жанру, засвідчує його

¹ Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклад. М. Номис. Упоряд., приміт. та вступна ст. М. М. Пазяка. Київ: Либідь. 1993. С. 364.

² Там само. С. 75.

³ Там само. С. 455.

⁴ Добролюба Г. М. Ідеографічний словник поліських народних порівнянь з компаративними об'єктами – назвами тварин. Київ. 1997. С. 11.

⁵ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 62.

⁶ Галицько-руські народні приповідки: У 3-х т. Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко: 2-е вид. Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка. 2006. Т. 2. С. 339-345.

приналежність до найкращих взірців, у яких виявлено майстерне володіння мистецтвом слова»¹.

Вступаючи в різноманітні лексичні та синтагматичні відношення в паремійних мікротекстах, зоолексема *кінь* увиразнює своє символічне значення і сприяє фразеологізації певних словосполучень: *добрий кінь* («На доброго коня не бери батога»²; «З доброго коня не шкода й впасти»³), *гарний кінь* («Гарним конем далеко не заїдеши»⁴), *сліпий кінь* («І сліпа коняка везе, як видючий на возі сидить»⁵), *силуваний (проханий, прошений) кінь* («Силуваним конем не доробишся»⁶; «Проханим конем не наробишся»⁷), *бистрий кінь* («Бистрого коня і звір боїться»⁸), *найманий кінь* («Найманий кінь ніколи не змучений»⁹), *дарований кінь* («Дарованому коневі в зуби не дивляться»¹⁰) (заглядають коневі в зуби при купівлі, щоб

¹ Пилипчук С. М. «Галицько-руські народні приповідки» Івана Франка: пареміологічний та пареміографічний аспекти, поетика текстів»: автореф. дис. ... канд. філол. наук.: 10.01.07. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів. 2005. С. 4

² Українські прислів'я та приказки. Упоряд. С. Мишанича та М. Пазяка. Київ: Дніпро. 1983. С. 89.

³ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 160.

⁴ Там само. С. 159.

⁵ Українські прислів'я та приказки. Упоряд. С. Мишанича та М. Пазяка. Київ: Дніпро. 1983. С. 89.

⁶ Там само.

⁷ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 164.

⁸ Українські приповідки. Зібрав Володимир С. Плав'юк. Едмонтон. 1996. Т. II. (Посмертне видання з рукописних матеріалів). С. 141.

⁹ Українські прислів'я та приказки. Упоряд. С. Мишанича та М. Пазяка. Київ: Дніпро. 1983. С. 89.

¹⁰ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 160.

визначити його вік), *чужий кінь* («З чужого коня серед дороги злізай»¹), *молодий кінь* («Молодого коня не впряжеш у гнилі голоблі»²), *старий кінь* («Старий кінь борозни не зіпсує»³; «Старого коня не навчиш»⁴), *лічений кінь* («Ліченим конем не наїздишся»⁵), *норовистий кінь* («Норовистому коневі і майдан тісний»⁶), *дикий кінь* («Як дикому коневі попустити вудило, то так якби тебе сказило»⁷), *татарський кінь* («Великий татарський кінь, а дурний»⁸), *циганська кобила* («Циганська кобила день біжить, а три лежить»⁹) тощо.

Як твердить В. Жайворонок, «паремії є яскравим прикладом накладання зовнішнього (космічного) порядку речей на внутрішній (духовний) порядок (життєві правила, політ думки, моральний етнокодекс, етнопсихічну еволюцію, призначення душі, ментальну поведінку). Народні афоризми є яскравою ілюстрацією конвенціональних або універсальних асоціативних міжпредметних зв'язків, тобто постійної суміжності, що виводиться на якійсь зримій чи природній основі, або регулярних внутрішніх зв'язків між символами і реальними предметами. Тому в

¹ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 160.

² Українські прислів'я та приказки. Упоряд. С. Мишанича та М. Пазяка. Київ: Дніпро. 1983. С. 89.

³ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 164.

⁴ Там само.

⁵ Там само. С. 162.

⁶ Українські прислів'я та приказки. Упоряд. С. Мишанича та М. Пазяка. Київ: Дніпро. 1983. С. 89.

⁷ Українські приповідки. Зібрав Володимир С. Плав'юк. Едмонтон. 1996. Т. II. (Посмертне видання з рукописних матеріалів). С. 142.

⁸ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 159.

⁹ Там само. С. 167.

пареміях усе значуще, пов'язане, входить у певні асоціативні ряди, які співвідносяться як щодо положення, так і щодо значення»¹.

Аналізуючи символіку мовного вираження образу коня в українських народних паремійних текстах, загадках та фразеологізмах, слід звернути увагу й на синтагматичних партнерів цього зооніма (образи, значення яких певною мірою гармоніює зі змістом зооморфного символу). Серед найуживаніших «сусідів» лексеми *кінь* можна виокремити такі слова, як *жаба* та *рак*, що в народному уявленні українців символізують негативні поняття: «*Коня кують, а жаба ногу підставляє*»²; «*Куди кінь з копитом, туди й жаба з ногою*»³; «*Куди кінь з копитом, туди й рак з клешнею*»⁴.

Власне таке «сусідство» ще раз підкреслює позитивні характеристики мовного образу-символу коня у фольклорних мікротекстах.

Образ коня в символічній системі характерний для національної самобутності української уснопоетичної творчости, а зоолексема *кінь* як елемент мовної картини світу допомагає нам чіткіше уявити конкретні символічні значення в певних текстах та жанрах словесного народного багатства. Малі жанри українського фольклору, зокрема прислів'я, приказки, народні фразеологізми, загадки відображають своєрідність українського менталітету, світоглядних уявлень. Також «паремійна творчість характеризується багатими асоціативними зв'язками, образністю

¹ Жайворонок В. Українська етнолінгвістика: деякі аспекти досліджень. *Мовознавство*. № 5. 2001. С.57.

² Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 162.

³ Там само.

⁴ Там само.

та семантичним наповненням»¹, що дає багатий матеріал для вивчення значеннєвих нюансів (як лексичних, так і символічних) конкретного словесного фольклоризму.

«Людина насамперед осмислює зовнішню форму, а вже потім надає осмисленим об'єктам значення символу, прагматичних особливостей тощо. Тож закономірною є теза про залежність семантики лексичної одиниці від конкретних денотативних особливостей лексеми»².

Якщо кінь характеризується такими ознаками, як швидкість, витривалість, працьовитість тощо, то й лексема *кінь* має відповідні символічні, образні значення, які з'явилися внаслідок абсолютизації певних денотативних ознак. Семантичний потенціал образу-символу коня акумулює результат практичного та культурного сприйняття людиною реалії, яка лежить в основі словесної форми.

Аналіз паремій, фразеологізмів та загадок, у текстах яких виявляємо зоонім *кінь*, дає підстави твердити, що українським малим фольклорним жанрам притаманне використання образу коня передусім як символу позитивних якостей людини.

Слово як одиниця вербального рівня може ставати символом різних концептів, які ми називатимемо компонентами символічного значення аналізованої зоолексеми. Серед основних позитивних компонентів символічного значення етноніма *кінь* в українському фольклорному мовленні можна виділити «працьовитість», «досвідченість», «волелюбність», «нескореність», «швидкість», «силу», «вірність» тощо.

¹ Пазяк М. М. Перлини народної мудрості. *Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини*. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 37.

² Галайчук В. Фітонім дуб як формант фольклорної «картини світу»: семантика, прагматика, синтагматичні та парадигматичні зв'язки. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів, 2003. Вип. 30. С. 183.

Символічне значення «працьовитість» у мікротекстах часто поєднується зі значенням покірності, затурканості, витривалості: *«Кінь - не хлібороб, не коваль, не плотник, а перший на селі роботник»*¹; *«Доброму коневі не довгі верстви»*²; *«Добрий був кінь, та з'їздився»*³; *«Котрий кінь везе, то його ще й поганяють»*⁴; *«Люблю Сивка за звичай: хоч крекче, та везе»*⁵; *«Поки коняка тягне, то не випрягай»*⁶.

Досі в побутовому мовленні функціонують стійкі звороти «кінське здоров'я», «здоровий, як кінь», «здорова, як нагайська кобила»⁷ тощо, які безпосередньо пов'язані з витривалістю коней, їх міцним здоров'ям.

Використання коня в сільському господарстві сприяло виникненню паремійних одиниць, у яких відображене шанобливе ставлення людей до цієї тварини, іноді навіть з елементами сакральної пошани, поклоніння: *«Коли коня імають, шапку перед ним знімають»*⁸; *«Сип коневі мішком, не ходитимеш пішком»*⁹; *«Шануй коня дома, то пошанує він тебе в дорозі»*¹⁰;

¹ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 161.

² Там само.

³ Там само. С. 159.

⁴ Там само. С. 162.

⁵ Там само.

⁶ Там само. С. 164.

⁷ Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклав. М. Номис. Упоряд., приміт. та вступна ст. М.М. Пазяка. Київ: Либідь. 1993. С. 632.

⁸ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 161.

⁹ Там само. С. 164.

¹⁰ Там само. С. 165.

«Доброго коня і в стайні куплять»¹; «Не жалій коневі вівса, як хочеш дома ночувати»²; «Гладь коня вівсом, а не батогом»³.

Кінь із давніх-давен – помічник і супутник людини в багатьох справах. Тому й не випадково цей образ використано в пареміях, що символізують такі якості людини, як досвідченість, бувалість тощо: «Був на коні і під конем»⁴; «Сиві коні не все є старі»⁵; «Старий кінь борозни не зіпсує»⁶.

«Кінь уособлює для українця вільне життя, нескорений дух, стрімкість дій і вчинків. Кінь невід’ємний від козака, отожд і від ідеї волелюбства, свободи»⁷. Зоонім *кінь* не лише в пісенному фольклорі (зокрема в козацьких піснях), а й у малих фольклорних жанрах часто вживається із символічними значеннями «волелюбність», «нескореність», «нестримність»: «І золоті удила коневі не милі»⁸; «Коневі роса ліпше вівса»⁹; «Норовистому коневі і майдан тісний»¹⁰.

Символічне значення «швидкість» етноніма *кінь* тісно пов’язане з бігом цієї тварини, який порівнюється зі швидкістю вітру. Недаремно в народній творчості коня часто наділяють епітетом «вітроногий».

¹ Українські прислів’я та приказки. Упоряд. С. Мишанича та М. Пазяка. Київ: Дніпро. 1983. С. 89.

² Там само.

³ Там само.

⁴ Прислів’я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 159.

⁵ Там само. С. 164.

⁶ Там само.

⁷ Кононенко В. І. Рідне слово. Підручник для шкіл із поглибленим вивченням української мови, ліцеїв, гімназій, колегіумів. Київ. 2001. С. 237.

⁸ Прислів’я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С.161.

⁹ Там само. С. 162.

¹⁰ Там само. С. 165.

Найяскравіше відображення символічного значення «швидкість» лексеми *кінь* знаходимо в народних загадках, де наявна опозиція загадка / відгадка: *кінь / вітер*: «*Летить коник басує, Поле-долом пустує. Ніхто його не впіймає І ніхто не загнуждає*»¹; «*Є на світі кінь – всьому світу не вдержати*»².

Швидкість бігу коня часто в народі зіставляють із швидкоплинністю життя, часу: «*Згаяного часу і конем не наздоженеш*»³; «*Не доженеш і конем, що запізниш одним днем*»⁴.

Серед негативних символічних значень зоолексеми *кінь* у фольклорному мовленні можемо виокремити:

- «незграбність»: «*Овса шкапа з'їла, так і віз побила*»⁵; «*Знала кобила, нащо воза побила, щоб новий був*»⁶;

- «ледачість»: «*Кінь добрий на пашу, а до роботи байдуже*»⁷; «*Добрий коняка: повезе, куди хоч – тільки недалеко; поклади, що хоч – тільки небагато*»⁸;

- «норовитість, неслухняність»: «*Коню не довіряй – кінську голову знайди да й ту загнуждай*»⁹; «*Не вір кобилі в дорозі, бо серед болота*

¹ Народ скаже – як зав'яже: Українські народні прислів'я, приказки, загадки, скоромовки. Для серед. шк. віку. Упоряд. та передм. Н. С. Шумади; Іл. Ю. І. Криги. Київ: Веселка. 1985. С. 143.

² Там само.

³ Знайшов – не скач, загубив – не плач. Українські прислів'я, приказки, усталені вирази. Київ: Довіра. 2002. С. 79.

⁴ Там само.

⁵ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 164.

⁶ Там само. С. 165.

⁷ Там само. С. 159.

⁸ Там само. С. 160.

⁹ Там само. С. 162.

скине»¹; «Бичем коня, бичем коня, того дручкового, ой чем він ся не тримає гостинця твердого»².

- «ненажерливість»: «Коли коні їдять січку, держи і насічку»³; «Не кінь солому поїв, а солома коня»⁴; «Криця – не лошиця! Півкорця з'їсть, а мірки не доведе»⁵. Підтвердженням цього символічного значення словесного образу коня може бути фразеологізм дещо пізнішого походження «коняча (кінська) доза», який функціонує в сучасній українській літературній мові зі значенням «дуже велика порція, доза»⁶;

- «тупість, недоумкуватість»: «На рівній дорозі і коняка розумна»⁷; «У клячі грива довга, да ум короткий»⁸; «Кобила за вовком гналась та вовкові в зуби попалась»⁹; «Кобиляча голова дурніша за курячу»¹⁰ тощо.

Більшість цих значень виражається в пареміях іронічного та сатиричного характеру, де різко чи завуальовано висміюються негативні риси характеру чи поведінка людей. Найчастіше етнонім *кінь* у таких мікротекстах представлений лексемою *кобила*. Це можемо пояснити тим, що образ кобили в українському фольклорі майже завжди несе негативне

¹ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 166.

² Верхратський І. Говір батюків. *Збірник фільольогічної секції НТШ*. Львів, 1912. Т. XV. С. 166.

³ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 161.

⁴ Там само. С. 163.

⁵ Там само. С. 167.

⁶ Фразеологічний словник української мови. Уклад. В. М. Білоноженко та ін. Київ: Наук. думка. 1999. С. 258.

⁷ Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 162.

⁸ Там само. С. 165.

⁹ Там само. С. 166.

¹⁰ Там само. С. 166.

сатиричне навантаження. Варто лише згадати загальновідомі фразеологізми «сон рябої кобили» чи «не приший кобилі хвіст».

Незважаючи на те, яке символічне значення зоонім *кінь* чи його похідні мають у фольклорному тексті, усі вони безпосередньо залежать від конкретних сем лексичного значення цього слова. Тому, вивчаючи символічне значення певного фольклорного образу (зокрема зооморфного), не можемо оминати й лінгвістичного аспекту дослідження.

3.6. Етноестетика фольклорного образу коня

Етноестетичні категорії займають одне з найважливіших місць в утвердженні національної самобутності української фольклорної традиції. Внаслідок зіткнення психічної енергії людини та природи «відбувається формування еталонного етноестетичного фонду фольклорно-пісенної образності»¹. Щодо актуальності дослідження етноестетичних вимірів народної творчості ще в середині XIX століття Максим Рильський стверджував, що аналіз естетики українського народу «дасть далекосяжні висновки», а тому має бути «предметом пильного вивчення»².

Зазначеної проблематики торкаються праці сучасних дослідників: мистецтвознавиці Т. Орлової, яка у своїх культурологічних розвідках започаткувала дослідження народної естетосфери в гуманітарній науці та подала перше найповніше визначення категорії «етноестетика»³, та фольклориста Я. Гарасима, який у низці статей, монографії та докторській дисертації простежив генезу етноестетичних уявлень і критеріїв

¹ Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів: НВФ «Українські технології». 2010. С. 342–343.

² Рильський М. Народ і краса. *Рильський М. Народ і краса: Збірник*. Київ: Мистецтво. 1985. С. 100.

³ Див.: Орлова Т. Етноестетика в поняттєвому контексті сучасного мистецтвознавства. *Українська народна творчість у поняттях міжнародної термінології*. Музей Івана Гончара. Київ: Родовід. 1996. С. 13–18.

українського народу та проаналізував національну своєрідність естетики української народної пісні¹.

Услід за Т. Орловою під етноестетикою розуміємо «систему естетичних уявлень і критеріїв, властивих тому чи іншому народові, котрі лежать в основі будь-яких проявів його життєдіяльності, матеріальної, духовної культури, в тому числі народного і професійного мистецтва, обумовлюють їх національну своєрідність та сприяють непересічності в контексті світової культури»².

«Витоки національної специфіки фольклору, – на думку професора І. Денисюка, – слід шукати передусім у менталітеті його творця й носія – у національних особливостях певного етносу»³.

Животворення, особливо інтимний зв'язок людини з природою, відображені у фольклорі, теж належать до прикметних властивостей етноестетики українців. «Природа у фольклорі служить основою багатьох високопоетичних образів, у яких чуття природи, любов до неї як до краси

¹ Див.: Гарасим Я. Етноестетика «Лісової пісні» Лесі Українки. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. 2004. Вип. 35. С. 406–410; Гарасим Я. Етноестетика в теоретичній концепції Івана Франка. *Українознавчі студії*. 2002-2003. № 4–5. С. 275–279; Гарасим Я. Етноестетика українських повстанських пісень. *«Муза і меч»: національний рух у фольклорних та літературних джерелах: Збірник наукових праць*. Львів. 2005. С. 162–168; Гарасим Я. Етноестетичні особливості українського пісенного фольклору у концепції О. Потебні. *Вісник Харківського університету. Серія «Філологія»*. 2000. № 491. С. 423–428; Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів: НВФ «Українські технології». 2010; Гарасим Я. І. Етноестетика українського пісенного фольклору. Автореф. дис. ... докт. філол. наук.: 10.01.07. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ: НВФ «Українські технології». 2010.

² Орлова Т. Етноестетика в поняттєвому контексті сучасного мистецтвознавства. *Українська народна творчість у поняттях міжнародної термінології*. Музей Івана Гончара. Київ: Родовід. 1996. С. 18.

³ Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів. 2003. Вип. 31. С. 3.

метафоризовано й символізовано в дусі етноестетики»¹. Слушно зауважує І. Денисюк, що в українському фольклорі «дуже часто козак може «з конем розмовляти»². Везучи весілля, кінь зупиняється під зеленим гаєм, щоб помилуватися куванням зозулі, відтак повчає: «– Коб мені так сваненьки заспівали, Як мені тая зозулька закувала!»³

Я. Гарасим вважає образ коня «безсумнівним еталоном серед естетизованих тваринних символів»⁴, що пояснюється його зовнішньою атрибутикою та місцем у житті етнічної спільноти упродовж майже двох тисячоліть. «Ідеалізація як один з основних принципів формульної уснословесної поетики при описі, зокрема, обрядового коня не знає ніяких меж художньої умовності чи емоційної стривоженості»⁵. Це так званий диво-кінь в українських обрядових піснях⁶: «... ушеньками радоньки слухав, Золота грива перси покрила, Шовковим хвостом сліди замітав, Сребрним копитом камінь пробивав. Камінь пробивав, Хотин добував»⁷.

Зростання естетичної вартости образу коня подекуди досягається засобами художньої умовності. У такому випадку портретизацію одного з провідних зооморфних персонажів весільної драми творять через

¹ Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів. 2003. Вип. 31. С. 16.

² Там само.

³ Там само. С. 17-18.

⁴ Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів: НВФ «Українські технології». 2010. С. 131.

⁵ Там само.

⁶ Див.: Левчук О. Диво-кінь в українських обрядових піснях. *Народна творчість українців у просторі та часі: Матеріали Міжнародної наукової конференції у рамках VI Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня»*. Луцьк: Мистецька агенція «Терен». 2010. С. 332-338.

⁷ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ. ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 134.

моделювання очікуваних обрядодій, відсутність яких *de facto* не дає цьому зооперсонажеві можливості брати участь у ритуалі. Таким чином, естетичне тут виступає як невід'ємний атрибут міфопоетичного: ...*Єще мої ноженьки всі чтери не ковани, Єще моя гривонька не розчешена, Єще моє сідельце не гаптовано, Єще мій хвостонько не зав'язаний, Єще моє чолонько не закрашено*¹.

Аналізуючи засоби українського фольклорного стилю у студії «Національна специфіка українського фольклору», І. Денисюк розглядає три типи образности: *loci communes* (постійні епітети, порівняння, метафори тощо); *loci raritates* (рідкісні гіперметафоричні утворення); слова і словосполучення, які виконують роль символів². Образ коня дослідник розглядає в межах усіх трьох художніх площин. *Loci communes*, що, безперечно, створюють специфічний фольклорний мікросвіт, для аналізованого зообразу це і звичні для нас епітети *коник вороний, шовковий хвостик, золота грива*, і метафора *коником грати*. Але І. Денисюк навіть серед цих традиційних фольклорних елементів образу коня зумів побачити цілі *loci raritates*, яким до нього майже ніхто не приділив належної уваги.

Образ вороного коня, який так часто трапляється в ліричному фольклорі, слугує переважно для естетизації фольклорного мовлення³. Епітет *вороний* настільки узвичаївся в ліричних творах, що не

¹ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ. ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 215.

² Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів. 2003. Вип. 31. С. 11.

³ Левчук О. Етноестетика образу коня в українських народних піснях. *Ukrainistika: minulost, současnost, budoucnost III. Ukrajinistika: minule, současne, maibutne III. Literatura a kultura. Limeratura ta kulturna. Kolektivní monografie věnovaná 20. výročí zahájení výuky ukrajinštiny jako studijního oboru na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně*. Колективна монографія, присвячена 20-річчю україністики на Філософському факультеті Університету імені Масарика в Брно. Brno. 2015. S. 425–433.

сприймається як барва, а є клішованою частиною народнопоетичного зообразу. Хоча дослідження символіки чорного кольору (а вороний – це «чорний із синюватим полиском»¹) в українському народному мисленні стверджують, що ця барва має переважно негативне символічне навантаження, вороний кінь – це один із найпрекрасніших позитивних образів українського фольклору: «*Ой у саду, саду-винограді Стояв кінь вороний у наряді*»².

Професор І. Денисюк доводить, що «ефективним засобом активізації постійного епітета *вороний* є переведення його у ранг метафори чи метонімії»: «*А вже ж твого пана да й коня ведуть, А вже ж твого пана й ворона ведуть*»³. У цьому контексті не лише розірвано постійний епітет зі словом, з яким він зрісся, а й обіграно значення художнього засобу. *Ворона* означає *вороного* коня, тобто чорного, як ворон. Елемент порівняння приглушив колір масти, а метафора посилила його⁴. Продовжуючи думку, фольклорист наводить приклад умовного відокремлення постійного епітета з метою його усамостійнення, певної мистецької гри з ним: *Став вороний під зеленим Зозуленьки слухати*⁵. Із контексту довідуємося, що тут прикметник *вороний* виступає в значенні іменника *кінь* і так само *зелений* – у значенні *гай*. Пісня в цьому випадку абсолютно «покладається на естетичну свідомість слухача, на його компетентність в етноестетиці»⁶.

¹ Жайворонок В. Знаки української етнокультури. Словник-довідник. Київ: Довіра. 2006. С. 117.

² Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ. ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 521.

³ Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів. 2003. Вип. 31. С. 12.

⁴ Там само.

⁵ Там само. С. 13.

⁶ Там само.

Розвиваючи думку Б. Рубчака, висловлену в трактаті «Уваги до засобів народної поезії»¹, й аналізуючи гіперметафору «Виорем нивку чорними орли», І. Денисюк доводить, що під «чорними орлами» мисляться вороні коні. Про коней уже не згадується, хоч ще залишився епітет *чорними*, що має функцію мосту між кіньми та орлами². Чарівний кінь у народній казці уміє літати, навіть має крила. Крилатий кінь – це метафора, наявна в українських міфах та символіці ще з давніх часів. Пояснюючи генезу крилатого коня у фольклорі, В. Пропп доводив, що відбувається накладання двох образів: раннього образу птаха та пізнішого образу коня. У фольклорному мовленні коня називають птахом, тобто переносять старе слово на новий образ³.

Народна пісня коней різної масті також порівнює з птахами адекватної барви, що має ефект творення певної етноестетичної еквівалентности, художньої тотожності: «Єсть у мене три коні на стайні: Єден коник, як ворон, чорненький, Другий коник, як голуб, сивенький»⁴. У цих контекстах простежуємо не лише колір тварини, а й уподібненість до птаха за силою руху.

Про динамічність образу коня в українському фольклорі дізнаємося з пісні, що відтворює передчуття розставання молодої з ріднею, де все «сповнене потенціального руху, жаги від'їзду, дороги»⁵: «Стукнули

¹ Див.: Рубчак Б. Уваги до засобів народної поезії. *Сучасність*. 1963. № 4. С. 25-42.

² Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів. 2003. Вип. 31. С. 14.

³ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград. 1986. С. 257.

⁴ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 544.

⁵ Денисюк І. Амазонки на Поліссі. *Денисюк І. О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 тт., 4 кн.* Львів. 2005. Т. 3: Фольклористичні дослідження. С. 69.

коничейки на стайні, – Брязнули скляничейки на столі, Полинули лебедета на ріки, Розплела косоюку на віки...»¹

Постійні метафори *коником грає і море грає*, що паралельно функціонують у народних піснях, також створюють динамічні картини: «чудові образи граціозного «танцю» коня й бурхливості водяної стихії»².

В образі незвичайного диво-коня з українських обрядових творів переважають золоті та срібні атрибути. Грива такого коня золота, золотосяйна, сріблом поплутана, копита та сідло теж золоті чи срібні: «*За вороти на мураві Шовком коні попутани, Сріблом гривоньки поплутани*»³. Але «нас не дивують такі атрибути казковості, як «золота грива», «срібні підківки», «шовковий хвостик». Це наші добрі знайомі – постійні епітети, *epitheta ornamentia*»⁴.

В одному з гіперметафоризованих портретів коня зі щедрівок І. Денисюк відшукує гепакс *кленові ушка* («*Золота грива коня укрила, Срібні підківки землю пишуть, Кленові ушка ради слухають, Шовковий хвостик сліди замітає*»⁵) і здійснює цікаву спробу прочитання генези цього унікального художнього засобу в українському фольклорному тексті. «У піснях подибуємо оті поетичні вуха кінські то «листянії», то «букові листки», більше подібні до натури, ніж «кленові». Але поет (народ – О. Л.) знехтував реалістичною правдоподібністю, адже букові листки не

¹ Денисюк І. Амазонки на Поліссі. *Денисюк І. О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 тт., 4 кн.* Львів. 2005. Т. 3: Фольклористичні дослідження. С. 69.

² Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна.* Львів. 2003. Вип. 31. С. 13.

³ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. С. 103.

⁴ Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна.* Львів. 2003. Вип. 31. С. 15.

⁵ Там само. С. 15.

гармонізували б із вишуканим стилем портрета королівського коня, до того ж бук у нашому фольклорі не так сильно естетизований, як клен-дерево (наявність постійного епітета – то вже «заслужчина», кажучи мовою народної пісні, вирізненого слова)»¹. Щоправда, походження епітета «кленові вушка» деякі вчені трактують по-іншому. М. Дмитренко зазначає, що на Полтавщині під час купальських свят «хлопці плели собі з кленового листя вінки»². Відтак, Я. Гарасим припускає, що цілком імовірно, що в певний момент обряду парубки могли прикрашати цими вінками і своїх коней, створивши таким чином реальні умови для виникнення унікальної метафори³.

Сучасна дослідниця мови фольклору С. Єрмоленко вважає, що «естетичний вплив народнопісенних образів захований у повторюваності асоціацій і водночас у їх оновленні в контексті конкретної пісні»⁴. Як слушно зауважує Я. Гарасим, в українській народнопоетичній традиції асоціативний зв'язок не завжди поверхневий, тому необхідно розрізняти пряму та опосередковану асоціацію⁵. Так, наприклад, слово *вірненький* за законом прямого асоціативного зв'язку поєднується із суб'єктом *коник*. У рядку «*Вірненьким плужком ба й пооремо*»⁶ бачимо нестандартний образ, утворений на основі опосередкованої асоціації зі словом *коник*.

Образ коня-товариша, який виносить воїна з трьох боїв живим і

¹ Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів. 2003. Вип. 31. С. 15-16.

² Дмитренко М. Символи українського фольклору. Клен. *Дмитренко М. Українська фольклористика: Акценти сьогодення. Розвідки, статті*. Київ: Сталь. 2008. С. 199.

³ Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів: НВФ «Українські технології». 2010. С. 298.

⁴ Єрмоленко С. Місце фольклору серед інших форм існування національної мови. *Єрмоленко С. Фольклор і літературна мова*. Київ: Наукова думка. 1987. С. 26.

⁵ Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів: НВФ «Українські технології». 2010. С. 286.

⁶ Народні пісні в записах Івана Вагилевича. Київ: Музична Україна. 1983. С. 36.

неушкодженим, «виробляє чуда, перескакує через море, копитами розбиває скали», М. Грушевський зачислює до гіперболічно-казкових, що добре зберегли ознаки міфопоетичного світогляду при переході в метафоричну площину фольклорної естетики¹: *Як ім-тя виніс із трьох побоїв [нагадує кінь господареві] ... – За нами мечі як ясні свічі! Як ми тікали, землю спороли, Та як я тікав з крута берега, К крута берега чрез синє море, Не замочив я білі копита. Білі копита, шовковий хвостик²; Золота грива всю землю вкрила, Срібні копита камінь лупають, Камінь лупають, церкву складають, З трьома верхами, з трьома хрестами...³; Що храпойками звірейка страшив, Що оченьками звідоньки читав, Що ушеньками гірлойки слухав, Що копитцями біл камінь лупав, Що оконяйком слідки замітав, Що гривойкою все поле вкривав⁴. У першому контексті представлено портрет лицарського коня, який нагадує господареві про пережиті критичні ситуації в боях. Друга та третя портретні характеристики представляють коня для мирного життя, коли головними цінностями є не сила, швидкість, відвага, а господарність, мудрість, освіченість, уважність, розсудливість. «Такий дуалістичний погляд на образ коня, очевидно, спричинений основними принципами етнічної ментальності, яка сформувалася в результаті впливу «хліборобського» і «наїзницького» способів життя»⁵.*

Отже, у тваринній образно-символічній системі пісенного фольклору зображення коня відзначається найвищим рівнем естетизації. Цей образ є

¹ Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти тт., 9-ти кн. Київ: Либідь. 1993. Т. 1. С. 262.

² Колядки і щедрівки. Т. 1, 2. Зібрав В. Гнатюк. *Етнографічний збірник*. Львів. 1914. Т. 35. С. 203.

³ Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти тт., 9-ти кн. Київ: Либідь. 1993. Т. 4. Кн. 1. С. 160.

⁴ Народні пісні в записах Івана Вагилевича. Київ: Музична Україна. 1983. С. 53.

⁵ Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів: НВФ «Українські технології». 2010. С. 297.

різностороннім як на формальному, так і на смисловому рівнях. Навіть незвичайні морфологічні, акціональні та «соціальні» характеристики коня сприймаємо як засоби естетизації народної пісні. Ознаки *золота грива*, *срібні копита*, *шовковий хвостик* стають постійними епітетами, а міфологема трансформується в поетичний образ.

Образ коня функціонує в усіх родах і жанрах української народної творчості. Але кожен жанр словесного мистецтва вимальовує якісь нові риси цього зообразу, котрі згодом, як частинки мозаїки, утворюють цілісну картину народного бачення, світоглядних, міфологічних та естетичних уявлень українців. Кінь у замовляннях та легендах – міфологічна істота, в історичних та ліричних піснях – супутник та товариш епічного героя чи закоханого юнака, у фантастичній казці – медіатор між світами, чарівний помічник та порадник. Нерідко можемо провести семантичні паралелі образу коня в різних жанрах української народної творчості. Образ чарівного коня з української народної казки своїм функціональним та семантичним наповненням близький до образу диво-коня з обрядової поезії, зокрема колядок, щедрівок та весільних пісень.

Висновки до розділу 3

1. Символи мають двоїсту природу. З одного боку, вони реалізуються у своїй інваріантній сутності, тобто здатності повторюватися й бути провідниками між різними культурними епохами. З іншого, корелюють із культурним контекстом, перетворюються під його впливом і самі його трансформують. Символи кодують певну інформацію, переводять реальність з однієї форми в іншу. Через поетичне переосмислення фольклорні образи не залишаються статичними, вони еволюціонують від міфологічних до власне поетичних.

2. Кінь у народнопоетичному мистецтві частіше власність воїна, аніж землероба, а тому співвідноситься з уявленнями про волю, безмежні степові простори, військові походи та козаків, є обов'язковим атрибутом зрілого чоловіка-воїна, символізує лицарську вдачу господаря, його незламний дух, прагнення свободи та незмінне бажання за неї боротися, є символом духовної чоловічої міці та лицарського благородства, чоловічого ества загалом.

3. Зі символічним значенням лицарства тісно пов'язана символіка вірності та відданості коня господареві. У пісенних творах козак звертається до коня як до побратима, товариша, просить розрадити, допомогти, розділити його радість, передати вісточку близьким та рідним про його долю.

4. Образ коня в уснопоетичному корпусі українців суголосний із культом померлих, циклічністю природи та всього живого. Символіка смерті тісно пов'язана з образом коня, що виявляється й у генезі зообразу, і в амбівалентній сутності тварини. Народна пісня естетизує провісницьку функцію коня, деміфологізуючи її. На полі бою кінь нерідко стає свідком смерті воїна. По смерті господаря, основне завдання вірного друга та слуги – сповістити родину про загибель козака. Символічне значення вісника смерті виникає як продовження медіаторної функції коня, який

замикає колообіг у житті людини: подарована предком тварина сповіщає про смерть господаря, повертаючи його до «того» світу.

5. Значна кількість контекстів із семантикою коня-друга та поради пов'язана з процесом створення нової сім'ї. Парубок, що залицяється до дівчини, зваблює її, пізніше сватається та одружується, на жодному з цих етапів не може обійтися без свого вірного товариша. Нерідко коня називають еротичним символом чоловічого начала. Еротичну символіку має поетичний мотив напування чи годування коня, розповсюджений у баладах, піснях про кохання, весільній поезії тощо. У піснях про кохання кінь виступає посередником між хлопцем та дівчиною, вказує на взаємну прихильність між молодими людьми, що згодом сприятиме створенню нової родини.

6. Аналіз символічного значення фольклорних образів не можливий без лінгвістичного аспекту. Зокрема, важливим є етап з'ясування етнокультурних фольклорних символів на основі їх вербального вираження в конкретних мікротекстах. Зоолексема *кінь* як елемент мовної картини світу допомагає нам чіткіше уявити конкретні символічні значення в певних текстах та жанрах словесного народного багатства. Якщо кінь характеризується такими ознаками, як швидкість, витривалість, працьовитість тощо, то й лексема *кінь* має відповідні символічні, образні значення, які з'явилися внаслідок абсолютизації певних денотативних ознак.

7. Слово як одиниця вербального рівня може ставати символом різних концептів, які ми називатимемо компонентами символічного значення аналізованої зоолексеми. Серед основних позитивних компонентів символічного значення етноніма *кінь* в українському фольклорному мовленні можемо виділити «працьовитість», «досвідченість», «волелюбність», «нескореність», «швидкість», «силу», «вірність» тощо. Серед негативних символічних значень зоолексеми *кінь* у фольклорному мовленні можемо виокремити «незграбність», «ледачість»,

«норовитість, неслухняність», «ненажерливість», «тупість, недоумкуватість». Більшість негативних конотацій виражається в пареміях іронічного та сатиричного характеру, де різко чи завуальовано висміюються риси характеру чи поведінка людей.

8. У тваринній образно-символічній системі пісенного фольклору зображення коня відзначається найвищим рівнем естетизації. Цей образ є різностороннім як на формальному, так і на смисловому рівнях. Навіть незвичайні морфологічні, акціональні та «соціальні» характеристики коня сприймаємо як засоби естетизації народної пісні. Ознаки *золота грива, срібні копита, шовковий хвостик* стають постійними епітетами, а міфологема трансформується в поетичний образ. Образ коня виявлено в усіх родах і жанрах української народної творчості, але кожен жанр словесного мистецтва вимальовує певні нові риси цього зообразу, які згодом, як частинки мозаїки, утворюють цілісну картину народного бачення, світоглядних, міфологічних та естетичних уявлень українців.

ВИСНОВКИ

У результаті проведеного дослідження образу коня в системі зооморфної символіки українського фольклору, аналізу та інтерпретації символічного навантаження зооморфного персонажа в різножанрових творах усної словесности, простеження еволюції міфологічного начала зообразу до власне поетичного можемо зробити низку узагальнень та висновків.

При вивченні історії та методологічних засад дослідження зооморфних образів у слов'янській фольклористиці виявлено, що бестіарні персонажі зацікавлювали учених ще з першої половини XIX ст. (І. Вагилевич, М. Костомаров, М. Сумцов, Е. Маєвський та ін.) та не перестають бути в центрі образо- та символікознавчих наукових розвідок сучасности (Н. Пастух, В. Пономаренко, О. Гура, А. Нікітіна та ін.) Багатство фольклорного, мовного та етнографічного матеріалу, який представляє світоглядні уявлення українців про образ коня, свідчить про визначне місце зообразу в системі тваринних символів уснословесної творчости та загалом у координатах національної картини світу нашого народу.

Універсальність культурного тваринного коду у творах українського фольклору не піддається сумнівам, бо зообрази найбільш близькі людині, часто фізіологічно та психологічно пов'язані з нею, перебувають у тих самих координатах макрокосмосу. Наївна картина світу українців сприймає тварин як повноправних членів культурного простору.

Правила відбору елементів зооморфного персонажа, а саме образу коня, засновані на методологічних принципах, закладених ще в працях І. Вагилевича, М. Костомарова, М. Сумцова, Е. Маєвського та випрацьованих у сучасних дослідженнях Н. Пастух, О. Гури, А. Нікітіної.

Розроблена схема опису образу коня та його символіки в українському фольклорі ґрунтується на засадах поетапного аналізу

елементів: від міфологічних у найдавніших жанрах усної словесности до поетичних, естетизованих в пісенній творчості та стійких мовних формулах. Особливістю методики дослідження образу-символу коня є відбір матеріалу, при якому структура роботи не базується на жанровій приналежності текстів, а передбачає залучення до аналізу й великого обсягу етнографічних та мовних даних.

Міфологічний образ коня розглядаємо через його характерні риси на морфологічному, акціональному й «соціальному» рівнях часто зі застосуванням методу бінарних опозицій, що розкриває природу та суть представника тваринно-образної системи українського фольклору. Висвітлюємо семантику базових мотивів та сюжетних елементів за участю коня крізь призму жанру, акцентуючи увагу при цьому на первісному міфологічному сенсі зообразу.

Однією з найвагоміших для розуміння міфологічного значення образу коня є його морфологія. «Портрет» аналізованого зообразу виявляється через: 1) колірну характеристику, представлену багатими на міфологічні смисли білою, чорною та червоною барвами, золотою та срібною атрибутикою, неоднорідним забарвленням шерсти (ряба та булана масті); 2) статеві ознаки зообразу та їх чоловічу і жіночу символіку; 3) оцінку за критеріями «красивий» / «потворний», що виявляються як у цілісному образі коня, так і в частинах його тіла, елементах атрибутики, зримих чи прихованих аномаліях; 4) вікові характеристики обраності тварини, що найчастіше виражені полярними поняттями «молодість» / «старість», та пов'язані з ними уявлення про зріст, розмір коня, про відсутність чи наявність у нього фізичної або ж надприродної сили; 5) наявність чи відсутність запаху.

Портрет тварини виступає основою вибудовування всього зообразу. Особливості зовнішнього вигляду коня, його розмір, вік, стать, тілесні аномалії зумовлюють роль зооморфного персонажа, яку він виконує в тому чи іншому фольклорному тексті, його символічне значення. Хоча інколи

вироблена в народній свідомості символічно-міфологічна роль зообразу в певному фольклорному жанрі має значний вплив на створення зовнішніх характеристик цієї тварини словесними засобами. Якщо в уявленнях давніх українців кінь допомагає долати етапи переходу з одного світу в інший, отже, наділений надприродними можливостями, має значення божественного або хтонічного посередника, то й зрозуміло, що зовнішній вигляд такого зооперсонажа далекий від реального.

Акціональні можливості образу коня в уснопоетичному корпусі українців виявляються через: 1) «чужі» локуси перебування тварини як репрезентанта міфічного світосприйняття: нежитловий простір, найчастіше ліс, поле, степ, гори, дорога; 2) роль медіатора між світами, при якій час, тривалість, швидкість переміщення тварини не мають чітких меж; 3) акустичні прояви образу: як зооморфні (іржання), так і антропоморфні (людське мовлення); 4) здатність перевтілювати свого господаря та й самому перевтілюватися, зокрема, в орла, бо спорідненість образу коня та образу птаха сягає глибокої давнини й відображає світоглядні уявлення українського народу про подолання межових ситуацій; 5) дар передбачення, що нерідко дає можливість врятувати господаря від небезпеки, а часто й смерті.

«Соціалізація» образу коня у фольклорній картині світу українців виявляється на різних рівнях «суспільних» відносин – родинних, релігійних, етнічних, виробничих. Найчастіше кінь займає визначене становище в ієрархії всієї зоосистеми або ж навіть світобудови. Поява коня у творах українського фольклору переплітається з його належністю до певного світу. Виокремлюємо кілька мотивів генези чарівного коня в українських народних казках та міфологічних переказах: 1) кінь народжується в один день із царським сином; 2) з'являється з могили батька як подарунок; 3) герой обирає коня зі стада спійманих або подарованих незвичайних тварин; 4) герой здобуває новонароджене лоша в потойбічному світі; 5) герой купує коня на ярмарку за порадою сторонньої людини; 6) герой

здобуває коня в поєдинку зі змієм або викрадає його з потойбічного світу; 7) герой вислужує коня у Баби-Яги, чорта тощо; 8) в коня перетворюється інша тварина (здебільшого вовк) та демонічна істота. Народні повір'я підтверджують демонічне походження тварини (чорта перетворюють на коня), обрядові ж пісні, навпаки, засвідчують, що кінь має божественне походження – це дар Матері Божої чи самого Господа парубкові за певні заслуги чи у вияв поваги. Українська фольклорна творчість образ коня характеризує й за національними ознаками, що нерідко виявляється через ототожнення тварини з ворожими для українців народностями в певну історичну епоху: татарами, турками або євреями. Контакти та взаємозв'язки зооморфного образу у фольклорних текстах виявляються через комунікацію «тварина – тварина», «тварина – людина», «тварина – міфологічний персонаж». Найтісніші взаємини в текстах українського уснословесного корпусу кінь налагоджує з людиною, що виявляється через чотири форми «єднання» людини з твариною як істотою сакральною чи навіть божеством: 1) поїдання священної тварини; 2) статеве єднання з твариною; 3) народження дітей від тварини; 4) зовнішнє наслідування тварини.

Міфологічний образ коня по-різному виражено в різножанрових текстах. Зовнішній вигляд, акціональні характеристики тварини варіюються від реальних до незвичайних, фантастичних. Соціальний статус теж виявляється через амбівалентну сутність зообразу: перевізника між божественним ареалом, світами живих та мертвих, тварини, що з'являється майже в усіх межових ситуаціях життя господаря, віщує смерть господаря чи стає її безпосереднім свідком. Попри це найчастотнішими функціями тварини в народному світоглядному уявленні є функції помічника, супутника, друга чи порадирика; кінь слугує ознакою досвіду, зрілості, багатства, статусу в суспільстві господаря; це сакральна істота.

Символічне значення окремих елементів цілісного образу тварини з'ясовуємо за функціональним принципом, а також виявляємо самотність лінгвальних елементів, що доповнюють загальну картину.

Функціональне наповнення образу-символу коня в українському фольклорі виявляється через символіку: 1) лицарства: кінь є частіше власністю воїна, аніж землероба, а тому співвідноситься з уявленнями про волю, безмежні степові простори, військові походи та козаків, є обов'язковим атрибутом зрілого чоловіка-воїна, лицарської вдачі господаря, його незламного духу, прагнення свободи та незмінного бажання за неї боротися, духовної чоловічої міці та благородства, чоловічого єства загалом; 2) вірності та відданості господареві: козак звертається до коня як до побратима, товариша, просить розрадити, «розбити тугу по зеленому луку», допомогти, розділити його радість, передати вісточку близьким та рідним про його долю; 3) вісника смерті: народна пісня естетизує провісницьку функцію коня, деміфологізуючи її. Символічне значення вісника смерті виникає як продовження медіаторної функції коня, який замикає колообіг у житті людини: подарована предком тварина сповіщає про смерть господаря, повертаючи його до «того» світу; 4) еротичного начала: образ коня тісно пов'язаний із процесом створення нової сім'ї. У поетичному мотиві напування чи годування коня, що розповсюджений у баладах, піснях про кохання, весільній поезії, тварина виступає посередником між хлопцем та дівчиною, вказує на взаємну прихильність між молодими людьми.

При з'ясуванні вербального вираження етнокультурних фольклорних символів серед основних позитивних компонентів значення етноніма кінь в українському фольклорному мовленні виділено «працьовитість», «досвідченість», «волелюбність», «нескореність», «швидкість», «силу», «вірність» тощо. Серед негативних символічних значень зоолексеми кінь у фольклорному мовленні виокремлено «незграбність», «ледачість», «норовитість, неслухняність», «ненажерливість», «тупість,

недоумкуватість». Більшість негативних конотацій виражено в пареміях іронічного та сатиричного характеру, де різко чи завуальовано висміюються риси характеру чи поведінка людей.

Інтерпретація художніх фольклорних текстів з огляду на перехід міфологічно-символічного начала в естетичне виявила, що серед тваринної образно-символічної системи пісенного фольклору зображення коня відзначається найвищим рівнем естетизації. Навіть незвичайні морфологічні, акціональні та «соціальні» характеристики коня сприймаємо як засоби естетизації народної пісні. Ознаки «золота грива», «срібні копита», «шовковий хвостик» стають постійними епітетами, а міфологема трансформується в поетичний образ.

Образ коня наявний у творах фольклору різних жанрів, але кожен жанр словесного мистецтва вимальовує якісь нові риси цього зообразу, які утворюють цілісну картину народного бачення, світоглядних, міфологічних та естетичних уявлень українців про тварину. Дослідження згаданого зообразу має ще великі перспективи, адже в спеціальних наукових студіях може бути розглянута природа та функціональне символічне навантаження на матеріалі текстів одного жанру або ж розгорнуте компаративістичне дослідження образу коня на основі фольклорних матеріалів різних культур.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абхазские сказки. Сухуми: Алашара. 1974. 358 с.
2. Анекдоти. *Яблучко*. № 49. Електронний ресурс.
<http://yabluchko.com.ua/news/1116/60/anekdoti-49>
3. Антологія українського міфу: Тотемічні міфи: У 3-х тт. Т. 1. Зібрав та упорядкував В. Войтович. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2006. 912 с.
4. Антологія українського міфу: Тотемічні міфи: У 3-х тт. Т. 2. Зібрав та упорядкував В. Войтович. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2006. 608 с.
5. Афанасьев А. Зооморфические божества у славян: птица, конь, бык, корова, змея и волк. *Отечественные записки*. 1852. Т. LXXX (№ 1). С. 1–24; (№ 2). С. 95–118.
6. Афанасьев А. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. Москва: Индрик. 1996. 640 с.
7. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов: В 3 т. Москва: Изд-во К. Солдатенкова. 1866-1869. Т. 1. 804 с.
8. Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов». *Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Ленинград: Наука. 1984. С. 229–244.
9. Балади. Кохання і дошлюбні взаємини. Упорядкування та примітки О. І. Дея, А. Ю. Ясенчук. Київ: Наукова думка. 1987. 528 с.

10. Балушок В. Кінь в обрядах ініціацій українців та давніх слов'ян. *Народознавчі зошити*. 2002. Зош. 1–2 (№ 43–44). С. 26–34.
11. Балушок В. Г. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. Львів; Нью-Йорк: Вид-во М. П. Коць. 1998. 216 с.
12. Бартминьский Е. «Ясь коней поил»: наблюдения над стилем народной любовной поэзии. *Бартминьский Ежи. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*. Москва: Индрик. 2005. С. 454–456.
13. Беларускі фальклор: Энцыклапедыя: У 2-х тт. Рэдкал.: Г.П. Пашкоў і інш. Мінськ: Беларуская энцыклапедыя. 2005. Т. 1: А капэла – Куця. 768 с.; 2006. Т. 2: Лабараторыя традыцыйнага мастацтва – «Яшчур». 832 с.
14. Белова О. В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. Москва: Индрик. 2001. 320 с.
15. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ. 1992. 414 с.
16. Вагилевич І. Передговор. К народним руским п'єсням. *Русалка Днієстровая. Ruthenische Volkslieder*. У Будимь: Письмом Корол. Всеучилища Пештанского, 1837. С. XII–XVII.
17. Василько З. Символіка фольклорного образу. Львів: «ДПА Друк». 2004. 392 с.
18. Велесова книга. Спогади про Семиріччя. Перекл. і комент. А. Гай. Київ: Факт. 2007. 84 с.
19. Великий тлумачний словник сучасної української мови. Уклад. і гол. ред. В. Т. Бусел. Київ; Ірпінь: Перун, 2003. 1728 с.
20. Верхратський І. Початки до уложення номенклятури и терминології природописної, народної. (Въ додатку: декотрі

- повірки, забобони и пр.). Вип. II. Львів: Друкарня Ставропигийського Інституту. 1869. 40 с.
21. Верхратський І. Говір батюків. *Збірник фільологічної секції НТШ*. Львів, 1912. Т. XV. 306 с.
 22. Весілля у селі Сапанові Кременецького району Тернопільської області. Записали Володимир Галайчук, Святослав Пилипчук, Роман Сілецький. *Вісник Львівського університету. Серія історична*. Львів. 2012. Вип. 47. С. 344–364.
 23. Виноградова Л. Н., Гура А. В., Кабакова Г. И., Терновская О. А., Толстая С. М., Усачова В. В. Схема описания мифологических персонажей. *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89–6.IX.89. Проблемы культуры*. Москва. 1989. С. 78–85.
 24. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив «уничтожения-изгнания нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде. *Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян*. Москва: Индрик. 2000. С. 246–270.
 25. Вовк Ф. К. Студії з української етнографії та антропології: нова редакція. Передмова О. Г. Таран; примітки О. Г. Таран, С. Л. Маховської, Ю. С. Буйських; упорядник О. О. Савчук. Харків: Видавець Савчук О. О. 2015. 464 с.
 26. Войтович В. Українська міфологія. Вид. 2-ге, стереотип. Київ: Либідь. 2005. 664 с.
 27. Гаврилюк Н. К. Міфологічні формули на тему «походження» дітей (досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі). *Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. XI міжнародний з'їзд славістів. Братислава, 30 серпня – 8 вересня 1993 р.* Київ. 1993. С. 176–197.
 28. Гайдук С. Є. Символ як художньо-естетична категорія романтизму. *Наукові записки Харківського національного*

- педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. Літературознавство. Харків. 2012. Вип. 3(1). С. 34–41.*
29. Галайчук В. Традиційні демонологічні уявлення українців про домашніх духів: монографія. Львів. 2021. 452 с.
 30. Галайчук В. Фітонім дуб як формант фольклорної «картини світу»: семантика, прагматика, синтагматичні та парадигматичні зв'язки. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна.* Львів. 2003. Вип. 30. С. 182–196.
 31. Галайчук В., Гарасим Я., Денисюк І. Фольклорні записи з Полісся. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна.* Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка. 2003. Вип. 31. С. 247–262.
 32. Галайчук О. В. Лицарство княжої доби в українському обрядовому фольклорі: мотиви та образи: дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів. 2018. 201 с. Електронний ресурс. https://shron1.chtyvo.org.ua/Halaichuk_Oksana/Lytsarstvo_kniazhoi_doby_v_ukrainskomu_obriadovomu_folklori_motyvy_ta_obrazy.pdf
 33. Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка.* Львів, 1899. Т. VII. 168 с.
 34. Галицькі народні казки (№ 1–25). В Берліні пов. Бродського із уст народа списав Осип Роздольський. Впорядкував і порівняння додав др. Іван Франко. *Етнографічний збірник.* Львів. 1895. Т. 1. С. 1–96.
 35. Галицько-руські народні приповідки: У 3-х т. Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко: 2-е вид. Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка. 2006. Т. 2. 818 с.

36. Гарасим Я. Етноестетика «Лісової пісні» Лесі Українки. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. 2004. Вип. 35. С. 406–410.
37. Гарасим Я. Етноестетика в теоретичній концепції Івана Франка. *Українознавчі студії*. 2002-2003. № 4-5. С. 275–279.
38. Гарасим Я. Етноестетика українських повстанських пісень. *«Муза і меч»: національний рух у фольклорних та літературних джерелах: Збірник наукових праць*. Львів. 2005. С. 162–168;
39. Гарасим Я. Етноестетичні особливості українського пісенного фольклору у концепції О. Потебні. *Вісник Харківського університету. Серія «Філологія»*. 2000. № 491. С.423–428;
40. Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів: НВФ «Українські технології». 2010. 376 с.
41. Гарасим Я. І. Етноестетика українського пісенного фольклору: автореф. дис. ... докт. філол. наук. Київ: НВФ «Українські технології». 2010. 40 с.
42. Гладкий М. Народні замовляння Ганни Войтенко зі села Велика Рача (на межі з радіоактивно забрудненою зоною). *Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження*. За ред. С. Павлюка, Р. Омеляшка. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2003. Вип. 3. У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. С. 37–48.
43. Глушко М. «Коня дехто жаліє, яким оре хто-небудь»: нове прочитання літописного факту. *Вісник Львівського університету. Серія історична*. Вип. 37/1. Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка. 2002. С. 513–524.
44. Глушко М. Генезис тваринного запрягу в Україні (Культурно-історична проблема). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка. 2003. 448 с.; іл., карти, рез. англ.

45. Гнатюк В. М. Останки передхристиянського світогляду наших предків. *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь. 1991. С. 383–406.
46. Голда Д. Флора і фауна в поезії Тараса Шевченка. *Молодь України*. 2006. 22–28 червня. С. 12.
47. Горохолинська А. Семантика образу коня у сновидіннях та повір'ях (індуктивні та редуктивні конотації українського культурно-ментального елементу семіосфери). Електронний ресурс. <https://tureligious.com.ua/semantyka-obrazu-konyu-u-snovydingnyah-ta-poviryah-induktyvni-ta-reduktyvni-konotatsiji-ukrajinskoho-kulturno-metallnoho-elementu-semiosfery>
48. Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов: Земская тип. 1901. VIII, 488 с.
49. Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти т., 9-ти кн. Київ: Либідь. 1993. Т. 1. 389 с.
50. Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти т., 9-ти кн. Київ: Либідь. 1993. Т. 4. Кн. 1. 336 с.
51. Гура А. Коитус в символическом языке славян. *Балтийский филологический курьер: Науч. журн.* Ред. колл.: В. Грешных и др.; Худож. А. Старцев. Калининград: Изд-во КГУ. 2003. №3. С. 121–132.
52. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик. 1997. 912 с.
53. Гусев Л. Ю. Птицы русского фольклора (лингвистическое исследование). Курск. 1996. 111 с.
54. Давидюк В. Історична символіка української кумулятивної казки. *Фольклористичні зошити*. 1996. Вип. 27. С. 13–27.
55. Давидюк В. Культ вовка на Поліссі. *Древляни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю*. Львів: Інститут народознавства НАН України. 1996. Вип. 1. С. 167–182.

56. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Вежа, 1997. 296 с.
57. Давидюк В. Українська міфологічна легенда: монографія. Львів: Світ. 1992. 176 с.
58. Данилов В. Символика птиц и растений в украинских похоронных причитаниях. *Киевская старина*. Т. ХСІV. 1906. Ноябрь–декабрь. С. 611–628.
59. Данилюк Н. Поетичне слово в українській народній пісні: монографія. Луцьк: Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки. 2010. 511 с.
60. Дашкевич В. Я. До питання про заложних тварин в уявленнях українського народу. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь. 1991. С. 527–539.
61. Денисюк І. Амазонки на Поліссі. *Денисюк І. О. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 тт., 4 кн.* Львів. 2005. Т. 3: Фольклористичні дослідження. С. 58–78.
62. Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 31. Львів. 2003. С. 3–22.
63. Денисюк І. Релікти лицарсько-дружинної та билинної поезії у поліському фольклорі. *Українська філологія: школи, постаті, проблеми: Збірник наукових праць Міжнародної наукової конференції, присвяченої 150-річчю від дня заснування кафедри української словесності у Львівському університеті: У 2-х ч.* Львів: Світ. 1999. Ч. 2. С. 505–512.
64. Денисюк І. О. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я. 2004. 256 с.
65. Дмитренко М. Символи українського фольклору. Клен. *Дмитренко М. Українська фольклористика: Акценти сьогодення. Розвідки, статті*. Київ: Сталь. 2008. С. 199–2015.

66. Дмитренко М. К. Що таке символ? *Потапенко О. І., Дмитренко М. К., Потапенко Г. І. та ін. Словник символів.* За заг. ред. О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. Київ: Редакція часопису «Народознавство». 1997. С. 5–8.
67. Дмитренко М., Іваннікова Л., Лозко Г. та ін. Українські символи. Київ: Редакція часопису «Народознавство». 1994. 140 с.
68. Добровольский В. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. Сост. В. Добровольский. Санкт-Петербург. 1891. 716 с.
69. Добролюжа Г.М. Ідеографічний словник поліських народних порівнянь з компаративними об'єктами – назвами тварин. Київ. 1997. 53 с.
70. Довженко О. Зачарована Десна. Електронний ресурс <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=866>.
71. Драгоманов М. Малорусскія народныя преданія и рассказы. Сводъ Михаила Драгоманова. Київ: Изданіе Юго-Западнаго Отдѣла Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. 1876. 434 с.
72. Дунаєвська Л. Ф. Українська народна казка. Київ: Вища школа. 1987. 127 с.
73. Дяченко Л. М. Фольклорна символіка як засіб відображення національного світобачення. *Мовознавство.* 1997. № 2–3. С. 67–71.
74. Ермолов А. С. Народное погодоведение. Москва. 1905. 468 с.
75. Єрмоленко С. Місце фольклору серед інших форм існування національної мови. *Єрмоленко С. Фольклор і літературна мова.* Київ: Наукова думка. 1987. С. 26–38.
76. Єрмоленко С. Я. Фольклор і літературна мова. Київ: Наукова думка. 1987. 244 с.
77. Жайворонок В. Знаки української етнокультури. Словник-довідник. Київ: Довіра. 2006. 703 с.

78. Жайворонок В. Мовні знаки культури: Спроба лексикографічного опису. *Лінгвостилістика: об'єкт – стиль – мета – оцінка. Збірник наукових праць, присвячений 70-річчю від дня народження проф. С. Я. Єрмоленко*. Відп. ред. акад. НАН В. І. Скляренко. Київ. 2007. С. 92–102.
79. Жайворонок В. Українська етнолінгвістика: деякі аспекти досліджень. *Мовознавство*. № 5. 2001. С. 48–63.
80. Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. Москва: Изд. АН СССР. 1958. 145 с.
81. Жуйкова М. Елементи архаїчного поганського світогляду в деяких слов'янських фразеологізмах. *Народознавчі зошити*. 1996. № 5. С. 283–294.
82. Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. Москва. 1995. 256 с.
83. Завітій Б. Ходіння з конем у селі Кримно на Західному Поліссі. *Народознавчі зошити*. 2000. № 1. С. 74–84.
84. Загадки. Упорядк., вступ. стаття та примітки канд. філол. наук І. П. Березовського. Київ: Вид-во Академії Наук Української РСР. 1962. 511 с.
85. Записки о Южной Руси : в 2 т. Сост., авт. предисл., примеч. П. А. Кулиш. Санкт-Петербург : Издал П. Кулиш, 1856–1857. Т. 1. Издавецъ Пантелеймон Александрович Кулиш. 1856. XXVI. 322 с.
86. Записки о Южной Руси: в 2 т. Сост., авт. предисл., примеч. П. А. Кулиш. Санкт-Петербург : Издал П. Кулиш, 1856–1857. Т. 2. 1857. XIII. 354 с.
87. Знайшов – не скач, загубив – не плач. Українські прислів'я, приказки, усталені вирази. Київ: Довіра. 2002. 200 с.

88. Иванов П. В. Народные рассказы о ведьмах и упырях. *Українци: Народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь. 1991. С. 430–497.
89. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія. Київ: Обереги. 1994. 424 с.
90. Кагаров Є. Форми та елементи народної обрядовості. Київ. 1928. 38 с.
91. Казки Буковини. Казки Верховини. Записав і впорядкував Михайло Івасюк. Ужгород: Карпати. 1968. 223 с.
92. Казки Західного Поділля. Антологія. Зібрав і уклав П. Медведик; Вступ. ст., прим. та поясн. маловжив. слів П. Медведика. Тернопіль: Лілея. 1994. 350 с.
93. Казки Карпат: Українські народні казки. Упоряд. І. Хланти. Ужгород. 1989. 418 с.
94. Казки про тварин. Упоряд., вступ. ст. та приміт. П. Березовський. Київ: Наукова думка, 1976. 574 с.
95. Кедрина Р. Е. Обряд «крещения» и «похорон кукушки» в связи с народным кумовством. *Этнографическое обозрение*. Москва. 1912. № 1–2. С. 101–139.
96. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: у 3 кн., 6 тт. Кн. 2. Т. 3. Весняний цикл. Т. 4. Літній цикл. Київ: Обереги, 1994. 528 с.
97. Клингер В. Животные в античном и современном суеверии. *Университетские известия*. 1909. № 10. С. 1–81; № 11. С. 83–141; 1910. № 1. С. 143–205; № 5. С. 207–218; № 11. С. 219–279; 1914. № 3. С. 281–360.
98. Ковалевская В. Б. Конь и всадник. Пути и судьбы. Москва: Наука, 1977. 152 с.

99. Ковальська В. Іван Миколайчук – Крила любові. Електронний ресурс. <http://mykolajchuk.com.ua/2016/04/ivan-mikolajchuk-krila-lyubovi/>
100. Колесса Ф. Українська усна словесність: Загальний огляд (із портретами українських етнографів та народних співців): Вибір творів із поясненнями та нотами. Львів. 1938. 643 с.
101. Колосова В. Б. Роль цвета в создании символического образа растения. *Кодови словенских култура*. Београд, 2001. С. 42–56.
102. Колядки і щедрівки. Т. 1, 2. Зібрав В. Гнатюк. *Етнографічний збірник*. Львів. 1914. Т. 35. 270 с.
103. Конкордація поетичних творів Тараса Шевченка: У 4-х тт. Редагування і упорядкування О. Ільницького та Ю. Гавриша. Нью-Йорк. 2001. Т. 2. 1554 с.
104. Кононенко В. І. Рідне слово. Підручник для шкіл із поглибленим вивченням української мови, ліцеїв, гімназій, колегіумів. Київ: Богдана. 2001. 303 с.
105. Кононенко В., Кононенко І. Атрибут у семантичній структурі символу. *Вісник Прикарпатського університету. Філологія*. 1999. Вип. IV. С. 3–13.
106. Костомаров М. И. Об историческом значении русской народной поэзии. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ. 1994. С. 44–200.
107. Костомаров М. И. Славянская мифология. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ. 1994. С. 201–256.
108. Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. Москва: Наука. 1987. 270 с.
109. Крук И. И. Восточнославянские сказки о животных: Образы. Композиция. Минск: Наука и техника. 1989. 159 с.
110. Курочкін О. Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка». Опішне: Українське народознавство. 1995. 392 с.

111. Левчук О. «Релікт наїзницького способу життя» та атрибут «hightlife’у»: образ коня в записах та інтерпретації професора Івана Денисюка. *Іван Денисюк: Не попів слів, а серця жар...: зб. наук. праць та матеріалів*. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2017. С. 173–180. (Серія «Українська філологія: школи, постаті, проблеми»; вип. 17).
112. Левчук О. «Чом у мене коней вороних нема?»: народнопоетична символіка образу коня в поезії Тараса Шевченка. *Тарас Шевченко: Апостол правди і науки: матеріали Міжнародної наукової конференції*. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2015. С. 561–571.
113. Левчук О. Атрибутивна характеристика коня в говорі батюків (на матеріалі діалектних записів І. Верхратського). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 64, част. II. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2017. С. 222–227.
114. Левчук О. Диво-кінь в українських обрядових піснях. *Народна творчість українців у просторі та часі: Матеріали Міжнародної наукової конференції у рамках VI Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня»*. Луцьк: Мистецька агенція «Терен». 2010. С. 332–338.
115. Левчук О. Етноестетика образу коня в українських народних піснях. *Ukrajnistika: minulost, současnost, budoucnost III. Україністика: минуле, сучасне, майбутнє III. Literatura a kultura. Література та культура. Kolektivní monografie věnovaná 20. výročí zahájení výuky ukrajinštině jako studijního oboru na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně*. Колективна монографія, присвячена 20-річчю україністики на Філософському факультеті Університету імені Масарика в Брно. Brno. 2015. S. 425–433.
116. Левчук О. Зооморфні образи українського фольклору: історія і методологія дослідження. *Сучасні проблеми мовознавства та*

- літературознавства: Зб. наук. праць.* Вип. 15. Відп. ред. І. В. Сабадош. Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла». 2011. С. 173–178.
117. Левчук О. Інтерпретація образу-символу коня в дослідженнях фольклористів. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна.* Вип. 37. Українська фольклористика. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2007. С. 388–393.
118. Левчук О. Колірна характеристика мовного образу коня в українському фольклорі: семантика та символіка. *Україноцентризм наукового сумління: Зб. наук. праць на пошану професора Зеновія Терлака.* Львів: Ліга-Прес. 2014. С. 312–332.
119. Левчук О. Колірний код фольклорного образу коня та його символічне значення в українській народній творчості. *Міфологія і фольклор: Загальноукраїнський науково-освітній журнал.* № 1 (2). Львів. 2009. С. 29–36.
120. Левчук О. Мовний образ коня та його атрибутивні характеристики в українському пісенному фольклорі. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна.* Вип. 57. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2012. С. 136–146.
121. Левчук О. Образ коня в піснях «з-над берегів Турського озера». *Народна творчість українців у просторі та часі. Наук. зб. / упр-ня культури, з питань релігії та національностей Волин. ОДА; Волин. краєзн. музей; Обл. наук.-метод. центр культури; Вол. обл. орг. Нац. спілки краєзнавців України. Упоряд. А. Силюк. Наук. ред. В. Зубович. Луцьк. 2018. С. 323–329.*
122. Левчук О. Образ чарівного коня в українському казковому епосі. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Літературознавство: За ред. д. ф. н., проф. М. П. Ткачука.* Вип. 28. Тернопіль: ТПНУ. 2009. С. 373–384.

123. Левчук О. Принципи та мотиви номінації сучасної української гіпонімії. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна.* Львів, 2019. Вип. 71, част. II. С. 420-425.
124. Левчук О. Символічне значення зооніма кінь (на матеріалі українських народних паремій, загадок та фразеологічних одиниць). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна.* Вип. 46. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2009. С. 267–273.
125. Левчук О. Тваринна символіка в інтерпретації Миколи Костомарова. *Український смисл. Науково-популярний лінгвокультурологічний щоквартальник.* Дніпропетровськ: Вид-во ДНУ. 2008. С. 93–98.
126. Левчук О. І. Генеза та соціальна сутність образу коня в українській фольклорній картині світу. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації.* Вип. 30 (69). № 3. Част. 2. Київ. 2019. С. 171–176.
127. Левчук О. І. Окремі аспекти «соціального статусу» коня в українській уснословесній традиції. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика.* Т. 32 (71). № 4. Част. 3. Київ: Вид. дім «Гельветика». 2021. С. 127–132.
128. Лепкий Д. Людові вірування про птахи. *Зоря.* 1885. № 9. С. 107–108; № 10. С. 117–119; № 11. С. 129–130; № 20. С. 239–240.
129. Лесюк М. Еротизм в українському пісенному фольклорі: лінгвістичний аспект. Монографія. Івано-Франківськ: Місто НВ. 2010. 244 с.
130. Лисиченко Л. А. Мовна картина світу та її рівні. *Збірник Харківського історико-філологічного товариства.* Харків: Майдан. 1998. № 6. С. 129–144.
131. Лінтур П., Туряниця Ю. Казки одного села. Ужгород: Карпати. 1979. 368 с.

132. Лужницький Г. Початки українського театрального мистецтва.
Лужницький Г. Український театр. Наукові праці, статті, рецензії: Збірник праць. Львів. 2004. Т. 1. С. 14-32.
133. Любавский М. К. История западных славян (прибалтийских, чехов и поляков). Москва. 1918. 458 с.
134. Максимович М. Дні та місяці українського селянина: пер. з рос.
Київ: Обереги. 2002. 189 с.
135. Максимович М. Песнь о полку Игореве. *Собрание сочинений М. А. Максимовича: В 3-х тт.* Киев. 1876. Т. 3. С. 498–563.
136. Максимович М. А. Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем. Москва: Тип. Семена. 1827. 234 с.
137. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи.
София. 1914. 815 с.
138. Марків Р. Сфера трансформації міфологічно-фольклорних образів у структурі характеру літературного героя. *Література. Фольклор. Проблеми поетики.* Вип. 38. Присвячений дослідженню творчої спадщини Л. Ф. Дунаєвської. Київ. 2013. С. 154–162.
139. Масть. *Вікіпедія.* Електронний ресурс.
<http://uk.wikipedia.org/wiki/Масть>
140. Милорадович В. П. Життє-буттє лубенського крестьянина.
Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ: Либідь. 1991. С. 170–341.
141. Мусіхіна Л. Звірослов: Міфологема тваринного світу українців.
Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2013. 192 с.
142. Найден О. С. Образ воїна в українському фольклорі: Семантичні та образні аспекти. Київ: Видавничий дім «Стилос». 2005. 260 с.
143. Народ скаже – як зав'яже: Українські народні прислів'я, приказки, загадки, скоромовки. Для серед. шк. віку. Упоряд. та передм. Н. С. Шумади; Іл. Ю. І. Криги. Київ: Веселка. 1985. 173 с.

144. Народні пісні в записах І. Франка. Упоряд. О. І. Дей. Київ: Музична Україна. 1981. 336 с.
145. Народні пісні в записах Івана Вагилевича. Київ: Музична Україна. 1983. 158 с.
146. Наумовська О. В. Міфологічна тріада «життя» → «смерть» → «безсмертя» у народній прозі. Дисертація на здобуття наук. ступ. докт. філол. наук (спеціальність 10.01.07 – фольклористика). Київ: КНУ імені Тараса Шевченка, 2021. 577 с. Електронний ресурс. http://scc.univ.kiev.ua/upload/iblock/dc1/xn0i9s4uthn4uhud5f8v3p2rnx294aok/dis_Наумовська.pdf
147. Несен І. Культурні символи давнини: кінь у весільному ритуалі (за матеріалами Центрального Полісся). *Соціум. Альманах соціальної історії*. 2003. Вип. 3. С. 263–268.
148. Никитина А. В. Кукушка в славянском фольклоре. Санкт-Петербург. 2002. 176 с.
149. Нікольскі Н. М. Живёлы ў звычайх, абрадах і вераньнях беларускага селянства. *Працы секцыі этнографіі Беларускай Акадэміі навук*. Менск. 1933. Вып. III. С. 143–158.
150. Новикова М. Коментар. *Українські замовляння*. Упорядник М. Н. Москаленко; передмова М. Новикової. Київ: Дніпро. 1993. С. 199–306.
151. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записав у Зелениці Надвірнянського повіта 1907–1908 Антін Онищук, народний учитель. *Матеріали до української етнології*. Видає Етнографічна комісія НТШ. Львів, 1909. Том XI. С. 1–139.
152. Орлова Т. Етноестетика в поняттєвому контексті сучасного мистецтвознавства. *Українська народна творчість у поняттях міжнародної термінології*. Музей Івана Гончара. Київ: Родовід. 1996. С. 13–18.

153. Охримович В. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи. *Этнографическое обозрение*. Москва. 1891. Кн. XI. № 4. С. 44–105.
154. Пазяк М.М. Перлини народної мудрості. *Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини*. Упоряд. М.М. Пазяк; Відп. ред. С.В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. С. 9–44.
155. Панчук І. Історія України очима іноземців: довідник-хрестоматія. Тернопіль: Мандрівець. 2009. 303 с.
156. Пастух Н. Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2013. 224 с.
157. Пастух Н. Тваринна образно-символічна система українського фольклору. *Мандрівець*. 2000. № 3–4. С. 57–59.
158. Пастух Н. Феномен зоологізму у міфології та культурі (теоретичний аспект). *З його духа печаттю... Збірник наукових праць на пошану Івана Денисюка: У 2 т.* Львів. 2001. Т. 2. С. 114–122.
159. Пастух Н. А. Зооморфні образи в українському фольклорі. Образ зозулі: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів, 2001. 19 с.
160. Пастушенко А. Українська пісенна спадщина Рівненщини і Тернопільщини. Рівне. 2004. 287 с.
161. Підгорна Л. М. Фольклористична діяльність Миколи Костомарова (методологічний аспект): автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ. 2006. 18 с.
162. Пісні з Львівщини: Пісенник. Упор. Ю. Корчинський. Київ: Музична Україна. 1988. 448 с.

163. Пісні з Тернопільщини: Календарно-обрядова та родинно-побутова лірика: Пісенник. Упор. С. Стельмащук, П. Медведик. Київ: Музична Україна. 1989. 496 с.
164. Повість минулих літ. Літопис руський. Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. Київ: Дніпро. 1989. 590 с.
165. Пономаренко В. В. Еволюція хтонічного образу в українському фольклорі: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ. 1999. 19 с.
166. Поріцька О. Образ коня в традиційних уявленнях українців: загальнослов'янський контекст. *Етнокультурна спадщина Полісся*. Вип. V. Луцьк. 2005. С. 49–55.
167. Потапенко О. І., Дмитренко М. К., Потапенко Г. І. та ін. Словник символів. За заг. ред. О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. Київ: Редакція часопису «Народознавство». 1997. 156 с.
168. Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. Т. 4. Вып. 2. Глагол. Москва. 1977. 406 с.
169. Потебня А. А. Мысль и язык. *Эстетика и поэтика*. Москва. 1967. С. 35–220.
170. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. *Чтения Московского Общества Истории и Древностей*. Москва. 1865. Кн. 2–3. 310 с.
171. Потебня А. А. О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств. *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы: сб. статей*. Отв. ред. Н. И. Толстой. Москва: Наука. 1989. С. 254–262.
172. Потебня А. А. О связи некоторых представлений в языке. *Филологические записки*. 1864. Вып. 3. С. 137–168.

173. Потебня А. А. О мифическомъ значении нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій. Москва: Университетская типографія (Катковъ и К^о). 1865. 310 с.
174. Потебня А. А. О некоторыхъ символахъ в славянской народной поэзии. Харьков: Издание М. В. Потебня. 1914. 243 с.
175. Потебня О. О. Из записок по теории словесности. *Слово и миф*. Москва: Правда. 1989. С. 236–284.
176. Потебня А. А. Мысль и язык. Харьков: Тип. Даре. 1892. 228 с.
177. Примуш М. В. Загальна соціологія: Навч. посібник. Київ: Професіонал. 2004. 590 с.
178. Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С.В. Мишанич. Київ: Наук. думка. 1989. 479 с.
179. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1986. 362 с.
180. Пчілка Олена. Украинские колядки. *Киевская старина*. 1903. Т. LXXX (80). С. 152–175.
181. Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах. *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*. Москва: Наука. 1989. С. 122–148.
182. Рильський М. Народ і краса. *Рильський М. Народ і краса: Збірник*. Київ: Мистецтво. 1985. С. 98–102.
183. Романюк П. Зооморфні мотиви у традиційному поліському весіллі. *Народна творчість та етнографія*. 1986. № 3. С. 32–38.
184. Рубчак Б. Уваги до засобів народної поезії. *Сучасність*. 1963. № 4. С. 25–42.
185. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва: Наука. 1994. 608 с.

186. Семиліточка. Українські народні казки у записах та публікаціях письменників ХІХ – початку ХХ ст. Київ: Веселка. 1990. 319 с.
187. Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения. 1995. Т. 1: А–Г. 584 с.; 1999. Т. 2: Д–К (Крошки). 704 с.; Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). 704 с.; Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). 656 с.
188. Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій (звірослов). Київ: Дніпро, 2001. 144 с.
189. Словник символів культури України. За заг. ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. Київ: Міленіум. 2002. 260 с.
190. Смирнов Ю. Нечто о Коньке-Горбунке. *Новый круг*. Киев, 1992. № 1. С.108–140.
191. Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ: Наукова думка. 1995. 157 с.
192. Сокіл В. Українські історико-героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти. Львів: Ін-т народознавства НАН України. 2003. 320 с.
193. Соколова З. Культ животных в религиях: монографія. Москва: Наука. 1972. 214 с.
194. Сокур А. Як казали козаки... *Наука і Суспільство*. 1991. № 5. С. 28–30.
195. Соціально-побутові пісні. Упоряд. і передм. О. М. Хмільовської. Київ: Дніпро. 1985. 331 с.
196. Співанкова тайстра: пісенник. Упоряд. М. Боєчко. Косів: Писаний камінь. 2007. 396 с.
197. Стефаник В. Давня мелодія. Електронний ресурс. <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=2330>.

198. Сумцов М. Ф. Местные названия в украинской народной словесности. Київ: Издание редакции «Киевской старины». 1886. 34 с.
199. Сумцов Н. Ф. Ворон в народной словесности. *Этнографическое обозрение*. Москва. 1890. Кн. 4. № 1. С. 61–86.
200. Сумцов Н. Ф. Заяц в народной словесности. *Этнографическое обозрение*. Москва. 1891. Кн. 10. № 3. С. 69–84.
201. Сумцов Н. Ф. Из сказаний об пчелах. *Этнографическое обозрение*. Москва. 1893. Кн. 17. № 2. С. 176–182.
202. Сумцов Н. Ф. Мышь в народной словесности. *Этнографическое обозрение*. Москва. 1891. Кн. 8. № 1. С. 49–94.
203. Сумцов Н. Ф. Тур в народной словесности. *Киевская старина*. 1887. № 1. С. 65–90.
204. Томов А. Животните в българското народно творчество. София. 1945. 160 с.
205. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. I. Вып. I: Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. Санкт-Петербург. 1872. 468 с.
206. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. II. Малорусскія сказки. Санкт-Петербург. 1878. 688 с.
207. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Собр. П. П. Чубинский. Т. III. Народный дневникъ, изданным под наблюдением действ.-чл. Н. И. Костомарова. Санкт-Петербург. 1872. 488 с.
208. Українка Леся. Повне академічне зібрання творів: у 14 тт. Т. 9. Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки. Ред. С. Романов; передм. Ю. Громик та ін.; упоряд., комент. Ю. Громик, Т. Данилюк-Терещук, Л. Семенюк, І. Щукіна. Луцьк:

- Волинський національний університет імені Лесі Українки, 2021. 848 с.
209. Українська фольклористика. Словник-довідник. Уклад. і заг. ред. М. Чернопиского. Тернопіль: Підручники і посібники. 2008. 448 с.
210. Українські замовляння. Упорядк. М. Н. Москаленка; передмова М. Новикової. Київ: Дніпро. 1993. 309 с.
211. Українські міфи, демонологія, легенди. Упорядк. М. К. Дмитренко. Київ: Муз. Україна. 1992. 144 с.
212. Українські народні думи та історичні пісні: Зб.: Для серед. та ст. шк. Упоряд., приміт. О. М. Таланчук; Передм. Б. П. Кирдана. Київ: Веселка. 1990. 239 с.
213. Українські народні казки: Казки Гуцульщини: Кн. 1. Записав, упорядкував і літературно опрацював М. Зінчук. Львів: Світ. 2003. 384 с.
214. Українські народні казки: Книга 10. Казки Буковини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. 496 с.
215. Українські народні казки: Книга 13. Казки Покуття: Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2005. 512 с.
216. Українські народні казки: Книга 15: Казки Бойківщини. Ч. II. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. 440 с.
217. Українські народні казки: Книга 3. Казки Гуцульщини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Львів: Світ. 2008. 328 с.
218. Українські народні казки: Книга 5. Казки Гуцульщини. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль: Богдан. 2006. 464 с.

219. Українські народні пісні в записах Володимира Гнатюка. Упоряд., вступ. ст., прим. М. Т. Яценко ; збирач В. М. Гнатюк. Київ: Музична Україна. 1971. 323 с.
220. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Упоряд., автор вступ ст. та комент. О. І. Дей. Київ: Наукова думка. 1974. 781 с.
221. Українські народні пісні в записах Олександра Потебні. Упоряд., вступ. ст. і прим. М. К. Дмитренка. Київ: Музична Україна. 1988. (Укр. нар. пісні в записах письменників). 311 с.
222. Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських. АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського ; упоряд. та прим. А. Ю. Ясенчук; заг. ред. та вступ. ст. О. І. Дея. Київ: Наукова думка. 1978. 326 с.
223. Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич. Упор. С. В. Мишанич. – Київ: Наукова думка. 1982. 420 с.
224. Українські народні пісні. Уклад. П. О. Козицький, А. М. Кінько, О. Ф. Зноско-Боровський та ін. Київ: Мистецтво. 1951. 558 с.
225. Українські народні пісні: Пісенник Упор. М. Гордійчук. Київ: Музична Україна, 1987. 128 с.
226. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклав. М. Номис. Упоряд., приміт. та вступна ст. М. М. Пазяка. Київ: Либідь. 1993. 768 с.
227. Українські приповідки. Зібрав Володимир С. Плав'юк. Едмонтон. 1996. Т. II. (Посмертне видання з рукописних матеріалів). 297 с.
228. Українські прислів'я та приказки. Упоряд. С. Мишанича та М. Пазяка. Київ: Дніпро. 1983. 390 с.

229. Українські чари. Упорядник О. Таланчук. Київ: Либідь. 1994. 96 с.
230. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. За ред. П. Пономарьова. Київ: Либідь. 1991. 637 с.
231. Фразеологічний словник української мови. Уклад.: В. М. Білоноженко та ін. Київ: Наук. думка. 1999. 984 с.
232. Франко І. Із секретів поетичної творчості. *Франко І. Зібрання творів: У 50-ти тт.* Київ: Наукова думка. 1981. Т. 31. С. 45–119.
233. Фролова К. П., Буряк В. Д. Комплексна методика дослідження образного генофонду фольклорної пам'яті. *Народознавчі аспекти фольклору, мови та літератури Придніпров'я.* Зб. наук. пр. Дніпропетровськ: ДДУ. 1995. С. 9–34.
234. Хроленко А. Т. Желтый в русских былинных текстах. *Живая старина.* 1997. № 4. С. 6–7.
235. Хроленко А. Т. Цвет в различных жанрах русского фольклора (К постановке проблемы). *Ученые записки Курского педагогического института.* Курск. 1972. Т. 94. С. 204–215.
236. Цвид-Гром О. Зооморфна символіка у весільній обрядовості Західного Полісся. *Проблеми славістики: Науковий часопис Волинського державного університету імені Лесі Українки.* Луцьк. 1999. № 3–4. С. 56–60.
237. Цвид-Гром О. Первісна семантика деяких пісенних символів у весільному фольклорі Західного Полісся. *Нове життя старих традицій: Традиційна українська культура в сучасному мистецтві і побуті. Матеріали міжнародної наукової конференції в рамках V Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня».* За ред. проф. В. Давидюка. Луцьк: ПВД «Твердиня». 2007. С. 388–408.
238. Чи я в лузі не калина була: Українські народні алегоричні пісні. Упорядк. Т. Колотила. Київ. 1991. 182 с.

239. Чубинський П. Мудрість віків: українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: у 2 кн. Київ: Мистецтво. 1995. Кн. 1. 224 с.
240. Чубинський П. Українські народні казки. За ред. Антона Крушельницького; передм. д-ра Остапа Грицяя: У 2-х тт. Київ – Відень – Львів: Чайка. б. р. Т. 1. 171 с.
241. Чумарна М. І. З початку світу. Україна в символах. Львів: СПОЛОМ. 2005. 288 с.
242. Шалак О. Кінь. *Українські символи*. За ред. М. Дмитренка, Л. Іваннікової, Г. Лозко та ін. Київ: Народознавство. 1994. С. 135.
243. Яворницький Д. Історія запорозьких козаків. Львів: Світ. 1990. Т. 1. 596 с.
244. Янковська Ж. Парадигма фольклорно-літературної архетипності. *Studia Ukrainica Posnaniensia*. 2017. vol. V. p. 269–277. Електронний ресурс. https://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_14746_sup_2017_5_32
245. Яценко М. Т. М. І. Костомаров – фольклорист і літературознавець. *Костомаров Микола. Слов'янська міфологія*. Київ. 1994. С. 5–43.
246. Ящуржинський Х. П. О превращениях в малорусских сказках. *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь, 1991. С. 554–574.
247. Anusiewicz J. *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 1994. 180 s.
248. Falkowski J. *Notatki etnograficzne z Polesia: Cmentarze. Wiadomości Ludoznawcze [Łódź]*. 1933. Rok 2. Zesz. 1–2. S. 6. (Odbitka).
249. Kempniński A. M. *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*. Poznań: SAWW. 1993. 472 s.

250. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań. 1961–1985. T. 1–60.
251. Levchuk O. Verbalization of the functions of the horse in the Ukrainian folk song. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 68. Львів: Вид. Центр ЛНУ ім. І. Франка. 2018. С. 281–292.
252. Majewski E. Bydło (Pecus, Bos, Vacca, Vitulus) w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego. *Wisła*. 1903. T. 17. Z. 2. S. 133–172; S. 313–348.
253. Majewski E. Wąż w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego. *Wisła*. 1982. T. 6. S. 87–140; S. 318–371.
254. Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa. 1967. T. II. Kultura duchowa. Cz. 1, 2. 736 s.
255. Piosenki łemkowskie i ukraińskie. Układ W. Chemijewski. Warszawa: Akademicki klub turystyczny „Maluch”. 2001. 138 s.
256. Słownik stereotypów i symboli ludowych: U 7 t. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. T. 1. 1996 – 2012. T. 2. 2017.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Архів ІН. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 444. Арк. 123.
2. Зап. О. Левчук 25.06.2016 р. у с. Брустурів Косівського р-ну Івано-Франківської обл. від Петрів Марії Іванівни, 1968 р. н., народної майстрині (запис зберігається в домашньому архіві автора).
3. Зап. Я. Гарасим 28.08.2008 р. у с. Старих Богородчанах Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл. від Гарасим Марії Іванівни, 1943 р. народж. (запис зберігається в архіві кафедри української фольклористики ім. Ф. Колесси ЛНУ ім. І. Франка).
4. Wagilewicz I. Symbolika słowian'ska. *ЛНБ ім. В. Стефаника. Відділ рукописів. Фонд І.Вагилевича*. Т. 7. Спр. 34. арк. 43.

ДОДАТОК А
СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ:

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Левчук О. Інтерпретація образу-символу коня в дослідженнях фольклористів. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 37. Українська фольклористика. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2007. С. 388–393.
2. Левчук О. Символічне значення зооніма *кінь* (на матеріалі українських народних паремій, загадок та фразеологічних одиниць). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 46. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2009. С. 267–273.
3. Левчук О. Образ чарівного коня в українському казковому епосі. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Літературознавство: За ред. д.ф.н., проф. М.П. Ткачука*. Вип. 28. Тернопіль: ТПНУ. 2009. С. 373–384.
4. Левчук О. Зооморфні образи українського фольклору: історія і методологія дослідження. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства: Зб. наук. праць*. Вип. 15. Відп. ред. І. В. Сабадош. Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла». 2011. С. 173–178.
5. Левчук О. Мовний образ коня та його атрибутивні характеристики в українському пісенному фольклорі. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 57. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2012. С. 136–146.
6. Левчук О. Атрибутивна характеристика коня в говорі батюків (на матеріалі діалектних записів І. Верхратського). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 64, част. II. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2017. С. 222–227.

7. Levchuk O. Verbalization of the functions of the horse in the Ukrainian folk song. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 68.* Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2018. С. 281–292
8. Левчук О. І. Генеза та соціальна сутність образу коня в українській фольклорній картині світу. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації.* Вип. 30 (69). № 3. Част. 2. Київ. 2019. С. 171–176.
9. Левчук О. І. Окремі аспекти «соціального статусу» коня в українській уснословесній традиції. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика.* Т. 32 (71). № 4. Част. 3. Київ: Вид. дім «Гельветика». 2021. С. 127–132.

Статті в закордонних виданнях:

Левчук О. Етноестетика образу коня в українських народних піснях. *Ukrajnistika: minulost, současnost, budoucnost III. Україністика: минуле, сучасне, майбутнє III. Literatura a kultura. Література та культура. Kolektivní monografie věnovaná 20. výročí zahájení výuky ukrajinštině jako studijního oboru na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně.* Колективна монографія, присвячена 20-річчю україністики на Філософському факультеті Університету імені Масарика в Брно. Brno. 2015. S. 425–433.

Додаткові публікації:

1. Левчук О. Тваринна символіка в інтерпретації Миколи Костомарова. *Український смисл. Науково-популярний лінгвокультурологічний щоквартальник.* Дніпропетровськ: Вид-во ДНУ. 2008. С. 93–98.
2. Левчук О. Колірний код фольклорного образу коня та його символічне значення в українській народній творчості. *Міфологія і фольклор: Загальноукраїнський науково-освітній журнал.* № 1 (2). Львів. 2009. С. 29–36.

3. Левчук О. Диво-кінь в українських обрядових піснях. *Народна творчість українців у просторі та часі: Матеріали Міжнародної наукової конференції в рамках VI Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня»*. За заг. ред проф. Г. Аркушина. Луцьк: Мистецька агенція «Терен». 2010. С. 332–338.
4. Левчук О. Колірна характеристика мовного образу коня в українському фольклорі: семантика та символіка. *Україноцентризм наукового сумління: Зб. наук. праць на пошану професора Зеновія Терлака*. Львів: Ліга-Прес. 2014. С. 312–332.
5. Левчук О. «Чом у мене коней вороних нема?»: народнопоетична символіка образу коня в поезії Тараса Шевченка. *Тарас Шевченко: Апостол правди і науки: матеріали Міжнародної наукової конференції*. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2015. С. 561–571.
6. Левчук О. «Релікт наїзницького способу життя» та атрибут «highlife'у»: образ коня в записах та інтерпретації професора Івана Денисюка. *Іван Денисюк: Не попів слів, а серця жар... : зб. наук. праць та матеріалів*. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2017. С. 173–180. (Серія «Українська філологія: школи, постаті, проблеми»; вип. 17).
7. Левчук О. Образ коня в піснях «з-над берегів Турського озера». *Народна творчість українців у просторі та часі. Наук. зб. / упр-ня культури, з питань релігії та національностей Волин. ОДА; Волин. краєзн. музей; Обл. наук.-метод. центр культури; Вол. обл. орг. Нац. спілки краєзнавців України*. Упоряд. А. Силюк. Наук. ред. В. Зубович. Луцьк. 2018. С. 323–329.
8. Левчук О. Принципи та мотиви номінації сучасної української гіпонімії. *Вісник Львівського університету*. Серія філологічна. Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. 2019. Вип. 71, част. II. С. 420-425.

ДОДАТОК Б

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації апробовано на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях, семінарах, зокрема: Всеукраїнській науково-практичній конференції «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)» (Львів, 2007), Міжнародній науковій конференції «Українська філологія: школи, постаті, проблеми» до 160-річчя до дня заснування кафедри української словесності у Львівському університеті (Львів, 2008), Міжнародній науковій конференції до 70-річчя кафедри української фольклористики імені Філарета Колесси у Львівському університеті (Львів, 2009), Міжнародній науковій конференції в рамках VI Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня» (Луцьк, 2010), Міжнародній науковій конференції «Українська література в загальноєвропейському контексті» (Ужгород, 2011), Міжнародній конференції молодих українців (Варшава, Республіка Польща, 2013), Всеукраїнській науковій конференції «Не попів слів, а серця жар»: філологічні обрії Івана Денисюка (до 90-річчя від дня народження)» (Львів, 2014), Міжнародній науковій конференції «UKRAJINISTIKA – MINULOST, PŘÍTOMNOST, BUDOUCNOST» (Брно, Чехія, 2015), Міжнародній науковій конференції «Михайло Грушевський: учений, політик, державний діяч» (до 150-річчя від дня народження) (Львів, 2016), Міжнародній науковій конференції «Народна творчість українців у просторі та часі», проведеної в рамках Восьмого Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня», (Луцьк, 2018), Міжнародній науковій конференції «Пантелеймон Куліш: класик на терезах історії» (Львів, 2019), XVIII Всеукраїнській ономастичній конференції (Львів, 2019), Міжнародній науковій конференції

«Українська фольклористика: витоки, здобутки, перспективи» (Львів, 2019), щорічних звітних наукових конференціях Львівського національного університету імені Івана Франка, наукових семінарах кафедр української фольклористики імені Філарета Колесси та української мови імені професора Івана Ковалика.