

Ігор Гунчик



Український магічно-сакральний фольклор

СТРУКТУРА ТЕКСТУ
ТА ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ

Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України
Львівський національний університет
імені Івана Франка

*До 350-річчя
Львівського університету*

Ігор Гунчик

УКРАЇНСЬКИЙ
МАГІЧНО-САКРАЛЬНИЙ ФОЛЬКЛОР:
СТРУКТУРА ТЕКСТУ ТА ОСОБЛИВОСТІ
ФУНКЦІОНУВАННЯ

Монографія

Львів – 2011

ББК Ш201.31(45Укр)
УДК 801.81:[398(=161.2):2-534-545]
Г 94

Рецензенти:

д-р філол. наук, проф. *Олена Івановська*
(Київський національний університет імені Тараса Шевченка);

д-р філол. наук, проф. *Микола Дмитренко*
(Інститут мистецтвознавства, фольклористики
та етнології імені М. Т. Рильського НАН України);

канд. філол. наук, наук. співробітник *Надія Пастух*
(Інститут народознавства НАН України)

Відповідальний редактор

д-р філол. наук, доц. *Ярослав Гарасим*

*Рекомендовано Вченою Радою
Львівського національного університету імені Івана Франка
(протокол № 26/3 від 30 березня 2011 року)*

Гунчик І.

Г 94 Український магічно-сакральний фольклор: структура тексту та особливості функціонування : монографія / Ігор Гунчик. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. – 232 с.

ISBN 978-966-613-903-3.

Монографія присвячена дослідженню українських магічно-сакральних текстів – народних молитов, замовлянь, примовок та інших типологічно споріднених утворень, на означення яких використано поняття «оказіонально-обрядовий фольклор». Автор окреслив стан дослідження магічно-сакрального фольклору та його місце в жанрово-родовій системі усної словесності, розглянув традиційні терміни та дефініцію, а також приділив увагу історії дослідження структурних і функціональних особливостей українського okazіонально-обрядового фольклору в XIX–XX ст. Значне місце у книзі займає вивчення інваріантної структури магічно-сакрального тексту, де проаналізовано два типи фольклорного мовлення (апеляцію й експлікацію), з'ясовано апелятивні та експлікативні інваріантні одиниці (формули), а також дослідження чотирьох функціональних рівнів okazіонально-обрядового фольклору, які пов'язані з категоріями часу, простору, виконавця та адресата.

Книга адресована фольклористам, філологам, етнологам, усім, хто цікавиться традиційною культурою українського народу.

**ББК Ш201.31(45Укр)
УДК 801.81:[398(=161.2):2-534-545]**

© Гунчик І., 2011

© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2011
ISBN 978-966-613-903-3

З м і с т

ВСТУП	5
--------------------	----------

РОЗДІЛ 1

Магічно-сакральний фольклор як фольклор okazіонально-обрядовий: поняттєво-термінологічні аспекти	11
---	-----------

Стан дослідження магічно-сакрального фольклору та його місце в жанрово-родовій системі української усної словесності	13
Традиційні терміни та поняття на означення українського магічно-сакрального фольклору.....	23
Запровадження поняття «оказіонально-обрядовий фольклор» на означення народних молитов, замовлянь, примовок та інших типологічно споріднених утворень	40

РОЗДІЛ 2

3 історії дослідження структурних і функціональних особливостей магічно-сакрального фольклору	51
--	-----------

Дослідження структурних і функціональних особливостей українського okazіонально-обрядового фольклору у другій половині XIX – на початку XX ст.....	53
Вивчення структури тексту та особливостей функціонування магічно-сакральних фольклорних явищ в українській науці 20–40 років XX ст. та в радянський післявоєнний період.....	60

РОЗДІЛ 3

Інваріантна структура оказіонально-обрядового тексту	77
---	-----------

Два типи фольклорного мовлення: апеляція й експлікація	79
Апелятивні інваріантні безсюжетні одиниці (формули).....	86
Експлікативні інваріантні одиниці (формули)	107
Три групи магічно-сакральних творів із апелятивним та експлікативним мовленням	128
Діалог у структурі okazіонально-обрядового тексту	132

РОЗДІЛ 4

Функціональні рівні магічно-сакрального фольклору	141
Текст і вияви okazіонального часу	143
Текст і просторові чинники.....	170
Текст і традиційний виконавець.....	187
Текст і особа адресата	195
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ	207
ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК	229

* * *

Пропонована книга – результат дисертаційного дослідження, яке було написане у 1998–2004 роках під керівництвом Івана Овксентійовича Денисюка (1924–2010) – доктора філологічних наук, професора ЛНУ імені Івана Франка, вченого-ерудита, перед яким автор вдячно схиляє голову за підтримку наукового проекту та мудре слово Вчителя. Окреме слово подяки також складаю відповідальному редактору Ярославу Гарасиму (Львів), опонентам дисертації – Володимирі Погребеннику (Київ) та Оксані Лабащук (Тернопіль), а також колегам, друзям, усім, хто причетний до появи цієї книги.

* * *

У тексті монографії, окрім посилань на друковані джерела, використано фольклорно-етнографічні матеріали з особистого архіву автора. Усі вони були записані на Західному Поліссі, яке адміністративно розташоване на території теперішньої Волинської, Рівненської областей, а також – Брестської області Республіки Білорусь. У посиланнях на фольклорні тексти та етнографічні матеріали з особистого архіву використано такі умовні скорочення:

- Б – Брестська область (Республіка Білорусь): Кбр – Кобринський р-н.
 В – Волинська область: Квл – Ковельський р-н, Квр – Ківерцівський р-н, К-К – Камінь-Каширський р-н, Лбм – Любомльський р-н, Лбш – Любешівський р-н, Мнв – Маневицький р-н, Ртн – Ратнівський р-н, Ржщ – Рожищенський р-н, Стр – Старовижівський р-н, Трс – Турійський р-н, Шцк – Шацький р-н.
 Р – Рівненська область: Зрч – Зарічненський р-н, Кст – Костопільський р-н.

Вступ

Серед багатючих фондів українського фольклору особливе місце посідають твори магічно-сакрального призначення, які в науковій літературі та серед народу, зазвичай, називають *замовляннями, заклинаннями, заговорами, молитвами, шептаннями, примівками, прокльонами, клятвами* тощо. Стародавній за своєю функціональною природою та цінний за художньо-поетичними й іншими критеріями, цей конгломерат фольклору є справжнім національним езотеричним набутком, у якому сублімована ментальність, філософія та духовна історія українського народу.

За завісою таємничості, недоступності та перестрахи, що довгий час огортали ці стародавні уснословесні зразки, увагу фольклористів і вчених привертала їхня довершена й витончена поетична форма, де ще струменіла могутня природна сила животворного народного слова. Не випадково у 20-х роках ХХ ст. академік М. Грушевський у багатотомній «Історії української літератури» писав: «Ми не можемо викинути з історії словесного мистецтва ні молитов, ні заповідей, ні заклать, ні замовлянь, оскільки вони вилились в естетичній формі і відповідають тій характеристиці красної словесності, котру ми вище поклали її критерієм: як твору, що виходить з естетичної емоції і має на меті естетичну ж емоцію»¹. В. Петров – один із найавторитетніших і найретельніших дослідників магічно-сакральних явищ – із цього приводу також зазначав, що замовляння в його широкому понятійному значенні

¹ Грушевський М. Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. / Упоряд. В. Яременко; авт. передм. П. Кононенко; приміт. Л. Дунаєвська. – К.: Либідь, 1993. – Т. 1. – С. 51.

– «це „фольклор” у первинному і буквальному розумінні цього слова»².

За своїм походженням магічно-сакральний фольклор є одним із найстародавніших в українській народній творчості. Початок його формування російські й українські дослідники Б. Рибаків³, В. Петров⁴, В. Давидюк⁵ тісно пов’язували з культурою неолітичної епохи V–III тисячоліття до н. е. Нагромаджений за такий тривалий період уснословесний матеріал зберігає в собі всі історичні пласти магічно-сакрального фольклору – від найдавнішого язичницького до новішого християнського.

Неоднорідність українського магічно-сакрального фольклору простежується не лише в історичному, а й у жанрово-типологічному відношенні. Добрий стан збереженості та широка репрезентативність вербальних засобів впливу, усна традиція яких не переривалася і продовжує зберігатися на Поліссі, Волині, Поділлі, Карпатах та інших етнографічних регіонах, є наслідком формування у його складі шести основних жанрів: народної молитви, замовляння, заклинання, примовки, прокльону, клятви. Загальнонародну поширеність цих творів і відповідних назв на всій українській території без перебільшення можна вважати ознакою давнього їх походження, що свідчить про архаїчність етнокультурної магічно-сакральної традиції у межах цілої України.

За довгий час формування цього фольклорного масиву народної духовної культури у його складі витворилося чимало нових форм. Наприклад, уснопоетичні тексти від вроків, які становлять одну з кількісно найбільших функціонально-тематичних груп українського магічно-сакрального

² *Петров В.* Заговори (Публикация А. Мартыновой) // Из истории русской советской фольклористики. – Ленинград: Наука, 1981. – С. 79.

³ *Рыбаков Б.* Язычество древних славян. – Москва: Наука, 1981. – С. 257.

⁴ *Петров В.* Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). – Мюнхен, 1947 (На правах рукопису). – С. 59.

⁵ *Давидюк В.* Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк: Вежа, 1997. – С. 221.

фольклору, містять у своєму складі різноманітні структурні утворення від коротеньких пареміологічних примовок на зразок *На пса уроки,/ на kota помисли* ⁶ до розлогіх і композиційно скомплікованих творів із залежною акціонально-предметною складовою ритуалу.

Останнє десятиліття ХХ ст., початок ХХІ стали у національній фольклористиці періодом найактивнішого вивчення українського магічно-сакрального фольклору, визначальними рисами якого є наукова міждисциплінарність і поява нових методологій, напрямів. Одним із перших у 90-х роках минулого століття з'явилося оригінальне за своєю методикою дослідження символіки замовлянь М. Новикової⁷. Вивченню мовно-інтонаційної системи утилітарно-сакральних творів присвятила дисертаційну роботу В. Антонюк⁸. Наукове осмислення замовлянь як вербальної магії з погляду релігієзнавчих та психологічних засад започаткував київський учений О. Павлов⁹. Особливий інтерес в українській фольклористиці викликала проблема хронологізації магічно-сакральних явищ, якій приділив увагу В. Давидюк у монографії «Первісна міфологія українського фольклору»¹⁰. Поява цілісного дослідження про українську примовку О. Лабащук стала початком ще одного нового напрямку студій – жанрового осмислення магічно-сакральних явищ¹¹. Значний внесок у вивчення замовляльно-заклинальної поезії зробила В. Харитонова, яка досліджувала український уснопоетичний матеріал у

⁶ Українські чари / Упоряд. О. Таланчук. – К.: Либідь, 1992. – С. 57.

⁷ Новикова М. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння / Упоряд. М. Москаленко; авт. передм. М. Новикова. – К.: Дніпро, 1993. – С. 7–29.

⁸ Антонюк В. Замовляння в мовно-інтонаційній системі української народної поезії та побутовому вжитку: автореф. дис. ... канд. філол. наук. – К., 1994. – 16 с.

⁹ Павлов О. Замовляння як вербальна магія: автореф. дис. ... канд. філол. наук. – К., 1999. – 28 с.

¹⁰ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору... – С. 220–245.

¹¹ Лабащук О. Українська примовка: структура, побутування, функції. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2004. – 156 с.

контексті східнослов'янської традиції¹². Окрім того, широке коло питань вивчення українських народних молитов, замовлянь, примовок та інших типологічно споріднених утворень порушено в наукових розвідках Т. Шевчук¹³, В. Мойсієнка¹⁴, О. Свиридова¹⁵, В. Ятченка¹⁶, Т. Лукінової¹⁷,

¹² Харитонова В. Жанровая дифференциация заговорно-заклинательной поэзии // Филологические науки. – 1988. – № 4. – С. 7–12; Харитонова В. Заговорно-заклинательный акт в народной культуре восточных славян // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 4. – С. 91–106; Харитонова В. Заговорно-заклинательный текст: композиционные основы, воздействие на пациента и заклинателя // Филологические науки. – 1991. – № 5. – С. 45–54; Харитонова В. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян: конспект лекций. – Львов: ЛГУ им. И. Франка, 1992. – 100 с.; Харитонова В. Заговорно-заклинательная традиция. Текст и заклинатель // Филологические науки. – 1990. – № 3. – С. 33–41.

¹³ Шевчук Т. Магічна поезія (Замовляння). Еволюція ритуально-поетичних формул // Родовід. – 1993. – № 5. – С. 10–13.

¹⁴ Мойсієнко В. Народна медицина поліщуків (Чорна хвороба і дання) // Берегиня. – 1995. – № 1–2. – С. 121–129; Мойсієнко В. Поліські замовляння // Древліани: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 121–167; Мойсієнко В. Про дохристиянські божества і символічно-магічні кліше в поліських замовляннях // Народна творчість та етнографія. – 1992. – № 2. – С. 43–50; Мойсієнко В. Структура і поетика поліських замовлянь // Волинь-Житомирщина: історико-філологічний збірник з регіональних проблем. – Житомир, 1997. – Вип. 1. – С. 45–53.

¹⁵ Свиридов О. Символіка замовлянь у східнослов'янському і британському магічному фольклорі: автореф. дис. ... канд. філол. наук. – Одеса, 1996. – 16 с.

¹⁶ Ятченко В. Замовляння та їх значення для вивчення ментальності українців // Народна творчість та етнографія. – 1996. – № 1. – С. 15–21.

¹⁷ Лукінова Т. Власні назви в східнослов'янських замовляннях // Ономастика та етимологія: збірник наукових праць на честь 65-річчя І. Железняк. – К., 1997. – С. 114–130; Лукінова Т. Із спостережень над вживанням чисел у замовляннях // Український діалектологічний збірник. – К.: Довіра, 1997. – Кн. 3. – С. 310–321; Лукінова Т. Мовна архаїка українських замовлянь // Мовознавство. – 1998. – № 2–3. – С. 47–48.

М. Грицика¹⁸, Л. Водовоз¹⁹ та інших сучасних дослідників.

Активізації досліджень учених у цій галузі фольклористики значною мірою сприяла поява численних публікацій українських магічно-сакральних текстів. Особливий інтерес із цього погляду становлять фольклорні збірники та матеріали М. Василенка і Т. Шевчук²⁰, В. Фісуна²¹, В. Мойсієнка²², А. Шкарбана²³, В. Давидюка²⁴, Г. Бондаренко²⁵, В. Галайчука²⁶, а також перевидання

¹⁸ *Грицик М.* Замовляння проти недуг на Поліссі // Полісся: мова, культура, історія. – К., 1998. – С. 371–373.

¹⁹ *Водовоз Л.* Способи репрезентації оптативної модальності у народних заговорах та піснях // Українська філологія: школи, постаті, проблеми: збірник наукових праць Міжнародної наукової конференції, присвяченої 150-річчю від дня заснування кафедри української словесності у Львівському університеті. – Львів: Світ, 1999. – Ч. 2. – С. 263–268.

²⁰ *Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (Заговляння)* / Упоряд. М. Василенка, Т. Шевчук; передм. М. Василенка. – К.: Молодь, 1992. – 336 с.

²¹ *Словесна магія українців* / Упоряд. В. Фісуна. – К.: Бібліотека українця, 1998. – 104 с.

²² *Мойсієнко В.* Поліські заговляння... – С. 121–167.

²³ *Шкарбан А.* Знахарство на Поліссі (за експедиційними матеріалами) // Полісся: мова, культура, історія: матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С. 277–281; *Шкарбан А.* Матеріали з народної медицини Житомирського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: Інститут народознавства НАНУ, 1999. – С. 211–224; *Шкарбан А.* Народна медицина Київського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Київське Полісся. 1994. – Львів: Інститут народознавства НАНУ, 1997. – Вип. 1. – С. 204–216.

²⁴ *Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів* / Упоряд. В. Давидюка. – Луцьк: Надтир'я, 1993. – 24 с.

²⁵ *Таємна сила слова (Заговори, заговляння, заклинання)* / Упоряд. Г. Бондаренко. – К.: Т-во «Знання» України, 1992. – 32 с.

²⁶ *Галайчук В.* Особливості побутування і прикметні структурно-семантичні риси середньополіських заговлянь хвороб (на матеріалі текстів з Олевського району Житомирської області) // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 2003. – Вип. 31. – С. 113–131, та інші статті автора.

текстів народних молитов, замовлянь, заклинань, примовок у записах відомих народознавців ХІХ – початку ХХ ст., яке підготували О. Лігостова²⁷, О. Таланчук²⁸, М. Москаленко²⁹.



²⁷ Українські замовляння (Вступ і публікація О. Лігостової) // Людина і світ. – 1991. – № 8–9. – С. 55–56; № 10–11. – С. 56–58; № 12. – С. 59–60; 1992. – № 1. – С. 51; № 2. – С. 50–51; № 3. – С. 60–61; № 4. – С. 55–56.

²⁸ Українські чари / Упоряд. О. Таланчук. – К.: Либідь, 1992. – 96 с.

²⁹ Українські замовляння / Упоряд. М. Москаленко; авт. передм. М. Новикова. – К.: Дніпро, 1993. – 309 с.



Розділ 1

МАГІЧНО-САКРАЛЬНИЙ
ФОЛЬКЛОР ЯК ФОЛЬКЛОР
ОКАЗІОНАЛЬНО-ОБРЯДОВИЙ:
ПОНЯТТЄВО-ТЕРМІНОЛОГІЧНІ
АСПЕКТИ





- Стан дослідження магічно-сакрального фольклору та його місце в жанрово-родовій системі української усної словесності 13
- Традиційні терміни та поняття на означення українського магічно-сакрального фольклору 23
- Запровадження поняття «оказіонально-обрядовий фольклор» на означення народних молитов, замовлянь, примовок та інших типологічно споріднених утворень 40



Стан дослідження магічно-сакрального фольклору та його місце в жанрово-родовій системі української усної словесності

Як свідчить історіографія наукових досліджень, у другій половині ХХ ст., починаючи з кінця 40-х років, в українській фольклористиці все більше почала виявляти себе складна та невизначена ситуація, яка триває і до теперішнього часу. Її суть полягає в тому, що такому великому за обсягом і цілісному за змістом конгломерату духовної вербальної культури – народним *молитвам, заклинанням, замовлянням, клятвам, примовкам, прокльонам*, зважаючи на високий рівень сучасної народознавчої науки, ще й досі чітко не визначено відповідного місця в системі національного фольклору. Дотепер серед фольклористів немає одностайної думки, куди слід відносити, скажімо, такі уснопоетичні утворення, як примовки і заклинання: до обрядових, зокрема, календарних, родинних або якихось інших зразків чи взагалі виділяти їх окремим розділом як особливі соціально-побутові явища. Склалася ситуація, що культурно-поетичний пласт, який репрезентують магічно-сакральні тексти, певною мірою «не вписується» у традиційні межі класифікації народної творчості, й деякі вчені розглядають його як якийсь окремий, відсторонений у вже сформованій фольклорній системі, стародавній підрозділ усної словесності.

Значною мірою відображенням такої ситуації є невпорядкованість у поняттєво-термінологічній системі цієї галузі фольклористичних досліджень. До недавнього часу

не вироблено більш-менш єдиних і об'єктивно виважених поглядів на низку визначальних і принципово важливих питань. Незрозуміло, приміром, чому саме з оказіональним видом фольклору треба пов'язувати увесь комплекс магічно-сакральних утворень, а також, чи це обрядовий, чи позаобрядовий підрозділ усної словесності. Існують певні неузгодження й у взаємовідношенні нової та традиційної термінології, де окремі базові терміни або цілком між собою ототожнюються, або мають невластиве для них поняттєве наповнення.

Апогеєм кризи в цій галузі стала тенденція повного ігнорування та заборона дослідження магічно-сакрального фольклору, що проявилася, головню, у радянські часи. Найвиразніше вона відобразилась у підручнику «Українська народнопоетична творчість» (К., 1983), де критичний матеріал про замовляння взагалі відсутній¹. Факт показовий, коли згадати, що ще у 1834 році, майже півтора століття тому, упорядник «Запорожской старины» І. Срезневський в одній із перших вітчизняних класифікацій виділяв заговори – магічно-сакральний фольклор – в окремий самостійний розділ українського фольклору².

Причини цієї невизначеної ситуації, що склалася й зберігається в українській фольклористиці ось уже протягом десятків років, найперше, очевидно, варто шукати у самих творах магічно-сакрального фольклору. Як відомо, народні молитви, заклинання, замовляння та інші подібні тексти – це один із найдавніших фольклорних пластів, який характеризується низкою особливостей, що відрізняють його від інших видів народної творчості. Визначальною серед них є синкретичність або дифузність, яку можна пояснити тим, що утилітарні твори в сукупності з іншими підрозділами фольклору в давні часи були ен-

¹ Грицай М., Бойко В., Дунаєвська Л. Українська народнопоетична творчість. – К.: Вища школа, 1983. – 360 с.

² Срезневский И. Взгляд на памятники украинской народной словесности // Ученые записки Московского императорского университета. – 1834. – Ч. VI. – С. 134–150.

циклопедичним вмістилищем народних знань про світ³ і в їхній основі закладені початки різних сформованих пізніше наукових дисциплін – літератури, міфології, драматургії, релігії, філософії, медицини тощо.

Саме через такого роду універсальність ці усні утилітарні зразки дуже важко піддавалися науковому осмисленню, адже вимагали від їх дослідників ґрунтовних знань і всебічної підготовки з різних гуманітарних галузей. Тому неврахування у процесі вивчення будь-якого з чинників дифузності спотворювало цілісне уявлення про весь магічно-сакральний фольклор і призводило до того, що об'єкт досліджень іноді зникав із поля зору або ж розчинявся у широчезному річищі жанрів та різновидів народної творчості. Очевидно, саме ці аргументи дали підстави Ю. Яворському на початку ХХ ст. стверджувати, що народні замовляння і заклинання є найскладнішими та найневловимішими із усіх видів української усної словесності, а через те, на відміну від колядок, весняних, весільних, похоронних обрядів і пісень, залишаються найменш відомими і розробленими у вітчизняній науці⁴.

Іншою не менш важливою причиною ситуації, яка склалася з okazіонально-обрядовим фольклором, можна вважати нерівномірний стан розвитку самої фольклористики та окремих її галузей. Відомо, що в Україні у радянські часи наука про усну словесність не мала змоги вільно і повноцінно розвиватися. З певних причин її вважали ідеологічно небезпечною, через що вивчати окремі теми або було великою крамолою, або взагалі заборонялося.

Оказіонально-обрядовий фольклор, властиво, і належав до однієї з таких заборонених тогочасною ідеологією наукових тем. «На жаль, через вульгарно-соціологічну течію в радянській фольклористиці, боротьбу з міфоло-

³ *Топоров В.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 9.

⁴ *Яворский Ю.* Заговоры и апокрифические молитвы по карпато-русским рукописям XVIII-го и нач. XIX в. // Русский филологический вестник. – 1915. – С. 1.

гічними жанрами, релігією та замовчуванням багатьох жанрів, у котрих у тій чи іншій мірі проявлялися мотиви релігійні, – писала з цього приводу київська дослідниця Л. Дунаєвська, – замовляння, а тим паче молитви, фактично вилучалися з фольклористичного обігу»⁵. Таке ставлення до магічно-сакрального фольклору, який, на думку І. Березовського, спочатку був тісно пов'язаний із язичництвом, а пізніше – з християнською релігією⁶, призвело до того, що до 90-х років ХХ ст. він залишався і, значною мірою, досі залишається однією з найменш досліджених сфер української народної творчості.

На різних етапах історичного розвитку фольклористики склалося кілька усталених поглядів на статус магічно-сакрального фольклору в жанрово-родовій системі української усної словесності. Радянська наука про народну творчість у цьому плані мала свої особливості. Усю поетичну творчість українського народу, згідно з її положеннями, поділяли на дві частини – дожовтневу і радянську, а подальше родове та жанрове розмежування робили за літературознавчими принципами. З обома виділеними культурно-історичними епохами були пов'язані три роди: епос, лірика, драматична творчість, які об'єднували у собі подібні за структурою, ідейно-художніми принципами, історично сформованими традиціями фольклорні твори. Відповідно кожний рід поділяли на жанри, які за своєю поетикою і функціональними особливостями мали самостійне значення⁷.

Замовляння (заговори, заклинання), як прийнято було називати твори магічно-сакрального спрямування у радянській науці, пов'язували лише з дожовтневим періодом. Це пояснювали часом їхнього формування і функціонуван-

⁵ Грушевський М. Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. / Упоряд. В. Яременко; авт. передм. П. Кононенко; приміт. Л. Дунаєвська. – К.: Либідь, 1993. – Т. 1. – С. 377.

⁶ Березовський І. Замовляння // Українська літературна енциклопедія: в 5-ти т. – К.: Українська енциклопедія, 1990. – Т. 2. – С. 236.

⁷ Грицай М., Бойко В., Дунаєвська Л. Українська народнопоетична творчість... – С. 7.

ня як окремого пласту усної словесності. У радянському післяжовтневому фольклорі наявність народних молитов, замовлянь та інших подібних утворень категорично заперечували. При поясненні того, як і чому зникли магічно-сакральні твори, Г. Сухобрус – тогочасна дослідниця утилітарного фольклору – апелювала до догматів радянської ідеології. «Соціалістична дійсність знищила саму соціальну основу, що породжувала забобонні уявлення в свідомості людей, – писала учена, – а разом із забобонними уявленнями зникли й замовляння з народного вжитку»⁸.

Майже до 80-х років замовляння в офіційній науці розглядали поза обрядовим фольклором як окремий самодостатній старовинний вид народної творчості. Подекуди вказували на його зв'язок із ритуальною сферою, наприклад, із весільними та календарними піснями й обрядами. У зв'язку з цим концепції О. Веселовського про первісний синкретизм та Л. Леві-Брюля про дологічне мислення для пояснення усних магічно-сакральних явищ не використовували і відкидали як ідеалістичні та хибні. Натомість до уваги брали трудову, наївно-матеріалістичну основу українських замовлянь⁹.

У 80-х роках ХХ ст. погляди на народні молитви, заклинання, замовляння й інші подібні утворення суттєво не змінилися. Позитивним зрушенням у цьому плані можна вважати більш об'єктивне висвітлення їхнього взаємозв'язку з обрядом. Наприклад, І. Березовський, характеризуючи жанрово-видову систему українського фольклору, вже стверджував, що замовляння, як і календарні, родинні жанри, належать до обрядової поезії й органічно пов'язані з різними звичаями та обрядами. Крім того, було зазначено, що вони є найбільш давнім масивом серед творів народної творчості й широко представлені у вітчизняному фольклорі¹⁰.

⁸ Сухобрус Г. Замовляння // Українська народна поетична творчість. – К.: Радянська школа, 1958. – Т. 1. – С. 233.

⁹ Там само. – С. 225–228.

¹⁰ Березовский И. Фольклор украинский // Восточнославянский фольклор: словарь научной и народной терминологии / Редкол. К. Кабашников (отв. ред.) и др. – Минск: Беларуская навука, 1993. – С. 402.

Окрім загальноприйнятої радянської доктрини про статус магічно-сакрального фольклору, яка панувала в українській фольклористиці з кінця 30-х до початку 90-х років, існувала ще одна концепція – альтернативна і більш об'єктивна, що сформувалася ще на початку 40-х років ХХ ст. Її розробив і обґрунтував український дослідник В. Петров, окремі праці якого довгий час були невідомі для широкого кола науковців з України. Як дослідника замовлянь цього вченого добре знали за кордоном, де було вперше опубліковано кілька його робіт із цієї тематики.

За класифікацією В. Петрова, українську народну творчість поділяли на два періоди – обрядовий і позаобрядовий, в основі виділення яких лежала обґрунтована автором теорія генетичного розвитку фольклору від обряду до поезії або від словесного тексту, пов'язаного з обрядовою дією, до словесного тексту без обрядової дії. Два виділені вченим культурні комплекси представляли різні етапи, різні стадії розвитку усної словесності, перший із яких архаїчний і більш давній, другий – новий і значно пізніший. Обрядовий фольклор у В. Петрова мав кілька типових ознак: науковець розглядав його як ідеологічний, тобто світоглядний, прагматичний, а також як первісний або передхудожній; відповідно позаобрядовий підвид був аідеологічним, естетичним і художнім. Оскільки з давніших обрядових зразків розвинулися пізніші позаобрядові, між обома групами творів існували опосередковані взаємовідношення, які, на думку В. Петрова, «зумовлені обопільною залежністю як обряду, так і слова від ідеології, від системи фольклорного мислення»¹¹.

Обидва підрозділи національного фольклору В. Петров поділяв на жанри (види). До позаобрядових належали казки, балади, ліричні пісні, думи та інші жанри, до обрядових – голосіння, календарні твори тощо. До останніх відносили і заговори (замовляння). Вони, за

¹¹ *Петров В.* Український фольклор (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). – Мюнхен, 1947 (На правах рукопису). – С. 5–9, 13–14, 52–53.

переконаннями вченого, як жоден інший вид, зберегли основні ознаки обрядового фольклору. Замовляння містять у собі залишки дохристиянського та християнізованого фольклорного світогляду, мають чітко окреслену практичну спрямованість, а також є первісними зразками ще передхудожнього словесного мистецтва.

Народним замовлянням В. Петров відводив чи не найголовніше місце як серед обрядових, так і позаобрядових жанрів. Це можна пояснити тим, що заговори довше, ніж будь-який інший вид народної творчості, зберігали ознаки свого походження. В українському фольклорі вони продовжували існувати в тих же умовах, які спричинилися до їх появи. Усе це давало вченому вагомі підстави стверджувати, що наукове осмислення замовлянь має важливе значення для фольклористики як науки, а найбільше – для з'ясування і розуміння історичного розвитку багатьох жанрів усної словесності, у тому числі й позаобрядових¹².

Для В. Петрова належність магічно-сакральних утворень до обрядового фольклору була фактом очевидним¹³. Цієї ж думки, певною мірою, дотримувалися й інші українські фольклористи. Скажімо, М. Грушевський усі народні молитви, замовляння, заклинання відносив до індивідуальної обрядовості (вжитку), пов'язуючи їх із календарними обрядами (магічними діями), з яких ті утворилися¹⁴. Є. Кагаров, розглядаючи заговори як структурні компоненти ритуалів, тим самим також стверджував їх обрядовий характер¹⁵. Певною мірою поділяв ці думки і Ф. Колесса, коли констатував, що замовляння були тими первісними словесними зразками,

¹² *Петров В.* Український фольклор (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклю)... – С. 14.

¹³ Там само. – С. 49.

¹⁴ *Грушевський М.* Історія української літератури... – Т. 1. – С. 137.

¹⁵ *Кагаров Є.* Форми та елементи народньої обрядовості // Первісне громадянство та його пержитки на Україні. – К., 1928. – Вип. 1. – С. 25–31.

з яких зародилася уся обрядова поезія українського народу¹⁶.

На ритуальну природу фольклорних магічно-сакральних утворень вказують і деякі сучасні українські та зарубіжні фольклористи. В опорній статті «Фольклор обрядовий» словника наукової та народної термінології «Востоочнославянский фольклор» зазначено, що це поняття, окрім традиційних календарних і сімейних творів, «включає також різноманітні жанрові форми: замовляння, заклинальні формули, примовки і т. ін.»¹⁷. Відома білоруська дослідниця Г. Барташевич із цього приводу також зазначала: «Ритуальною основою замовлянь, цих магічних заклинань різного характеру, виступають не тільки загальнонародні, колективні, громадські обряди, але і хатні, індивідуальні...»¹⁸. Такої ж думки дотримується чимало авторитетних українських і російських учених, зокрема М. Новикова¹⁹, Н. Шумада²⁰, Л. Виноградова²¹, М. Толстой²² та ін.

¹⁶ Колесса Ф. Українська усна словесність. – Львів: Накладом фонду «Учітеся, брати мої», 1938. – С. 30.

¹⁷ Тяпкова Т. Фольклор обрядовий // Востоочнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – С. 392.

¹⁸ Барташевич Г. Магічне слова: вопыт даследавання светапагляднай і мастацкай асновы замаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – С. 34.

¹⁹ Новикова М. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння / Упоряд. М. Москаленко; авт. передм. М. Новикова. – К.: Дніпро, 1993. – С. 7–29.

²⁰ Шумада Н. Замовляння // Закувала золуленька: антологія української народної поетичної творчості. – К.: Веселка, 1998. – С. 18–19.

²¹ Виноградова Л. Заговорные формулы против детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 153–164.

²² Толстой Н. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. – Москва: Наука, 1984. – С. 5–72.

Належність творів магічно-сакрального спрямування до зразків саме обрядового, а не позаобрядового фольклору тепер не викликає сумнівів. У структурі обрядів на рівні з іншими складниками, наприклад, акціональним чи предметним, вони становлять вербальний фольклорний компонент. Це також підтверджував відомий російський релігієзнавець С. Токарев. «Словесні формули, замовляння, – писав він, – входять [...] складовою частиною в будь-який лікувально-магічний обряд та, очевидно, і не тільки в лікувальний, а й у всякий інший»²³.

Думку про належність народних молитов, заклинань, замовлянь та інших творів до обрядового підрозділу фольклору значною мірою підтверджує малоефективність використання на їх означення таких літературознавчих понять, як лірика, епос, драма, поезія, проза. Слушні міркування з цього приводу знаходимо у працях Н. Познанського та В. Петрова. Перший із дослідників при спробі визначити, чим є заговори стосовно перших трьох родових термінів, зауважив: «Ні те, ні друге, ні третє. Або, вірніше, – і те, і друге, і третє, оскільки замовляння може мати прозовий вигляд. З теоретичного боку тим і цікаве замовляння, що воно є чудовою демонстрацією примітивної синкретичної творчості, з якої диференціювалися потім окремі поетичні види»²⁴. Подібної думки дотримувався і В. Петров, який не пов'язував okazіонально-обрядовий фольклор із поезією чи прозою. «Замовляння, – стверджував він, – мають або прозову форму, або віршовану з нерівномірними рядками, сполученими римою або паралелізмом, або мішану прозово-віршовану форму»²⁵.

²³ Токарев С. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. – Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР, 1957. – С. 130.

²⁴ Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. – Петроградъ, 1917. – С. 4.

²⁵ Петров В. Найстаріші типи усної словесності // Енциклопедія Українознавства. Загальна частина. – Мюнхен, 1949. – С. 254.

Однак віднесеність магічно-сакральних зразків до обрядової усної словесності все ж не з'ясовує і не вичерпує питання про їх місце в жанрово-родовій системі національного фольклору. Воно породжує ще одну проблему – взаємовідношення цих текстів з іншими видами обрядової творчості. Як відомо, всю обрядову народну словесність в українській фольклористиці прийнято поділяти на два види – календарно-річний і родинно-сімейний. Цілком зрозуміло, що до жодного з них твори утилітарно-магічного призначення не належать. На нашу думку, вони становлять третій окремий вид обрядового фольклору.

Підтвердженнь цій тезі у науці існує, на жаль, не так багато. Серед українських фольклористів їх, перш за все, знаходимо у працях М. Грушевського, зокрема, у його структуруванні обрядового фольклору за групами, де магічно-сакральні утворення виділено в назві «Молитви і закляття»²⁶, а також у В. Петрова, який поділив усю первісну творчість на «заговори, голосіння та обрядовий фольклор народно-календарного циклу»²⁷.

У радянські часи і в українській, і у східнослов'янській науці подібних питань спеціально не порушували. Із цього приводу існували лише поодинокі принагідні твердження окремих учених. Скажімо, білоруський фольклорист П. Охріменко, характеризуючи обрядову поезію як мистецько-словесний матеріал для супроводу певних культових обрядів календарного та сімейного характеру, виникнення яких ґрунтувалося на вірі у магію, принагідно висловлювався і про статус третього виду фольклору. «Особливе значення, – констатував учений, – надавалося заклинальній силі слова і певним діям, що обумовили появу замовлянь, які мали і самостійне значення, і входили

²⁶ Грушевський М. Історія української літератури... – Т. 1. – С. 137.

²⁷ Петров В. Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). – Мюнхен, 1947 (На правах рукопису).

в обрядовість»²⁸. Російська дослідниця В. Соколова із цього приводу також зазначала: «Заклинання, як можна припускати, були обов'язковим стародавнім видом обрядового фольклору. Їх місце і значення в обряді було визначене їх сутністю. Вони мали ту домінативну функцію, що й весь обряд у цілому, їх метою було спричинити вплив на навколишній світ, викликати бажане явище»²⁹. Такі коротенькі нотатки про взаємозв'язок заговорів та обрядової творчості можна подекуди натрапити і в працях інших тогочасних фольклористів.

Традиційні терміни та поняття на означення українського магічно-сакрального фольклору

Оскільки твори магічно-сакрального фольклору неоднорідні щодо застосування, поетики, тематики, побутування, на що вказувало чимало вчених, виділяючи серед них різного роду категорії³⁰ та підвиди³¹, а також зважаючи на те, що їх варто розглядати як окремий самостійний вид обрядового фольклору, логічно постає ще одна проблема: яким спільним поняттям їх означити і як правильно назвати. Скажімо, колядки, щедрівки, русальні, купальські та жнивні пісні в українській фольклорис-

²⁸ Ахрыменка П. Вуснапаэтычная творчасць да класавага грамадства // Беларуская вуснапаэтычная творчасць / Пад. рэд. праф. М. Ларчанкі. – Мінск: Вышэйшая школа, 1966. – С. 59–60.

²⁹ Соколова В. Заклинання и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. – Москва: Наука, 1982. – С. 11.

³⁰ Грушевський М. Історія української літератури... – Т. 1. – С. 138.

³¹ Новицкий Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине. – Екатеринослав, 1913. – С. 23.

тиці об'єднані терміном *календарні*; хрестинні, колискові, весільні пісні та похоронні голосіння прийнято називати *родинними* творами. Тому зрозумілим видається прагнення: якщо існують в усній традиції і вчені виділяють дещо відмінні між собою, але генетично споріднені народні молитви, замовляння, заклинання, прокльони, примовки, клятви, то всі вони повинні бути означені спеціальним терміном, який мав би такий же статус, як і підвидові поняття *календарний, родинний*.

У XIX – першій половині XX ст., коли ще понятійно-термінологічна база української фольклористики не була надто розвиненою, до вирішення цього завдання приходили, використовуючи і вводячи в науку традиційні загальнонародні чи регіональні поняття. Однак при цьому виникали певні незручності: не завжди новий зміст такого поняття збігався з первинним, що свою чергою призводило до певної плутанини. Лише у другій половині XX ст., коли наука про усну словесність остаточно утвердилася, почала формуватися більш точна спеціальна термінологія. Та й вона приховувала у собі чимало недоліків.

Група традиційних термінів є найчисленнішою в українській фольклористиці. До них належать: *заговор, заклинання, замовляння, шептання, молитва, примівка*. Зазвичай, усіх їх поодинокі або ж по декілька використовували на означення магічно-сакрального фольклору. Розглянемо кожен із них більш докладно.

1) *Заговор*. У якості головного цей термін використовували в роботах такі українські дослідники: І. Срезневський³², М. Костомаров³³, Ф. Зелінський³⁴, М. Сумцов³⁵,

³² *Срезневский И.* Взгляд на памятники украинской народной словесности... – С. 134–150.

³³ *Костомаров М.* Слов'янська міфологія: вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К.: Либідь, 1994. – С. 234, 278.

³⁴ *Зелинский Ф.* О заговорах (Из истории развития заговора и главные его формальные черты) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1897. – Вып. X. – С. 1–58.

³⁵ *Сумцов Н.* Заговоры (Библиографический указатель). – Харьков: Типография Х. Счасни, 1892. – 18 с.

Ф. Колесса³⁶, В. Петров³⁷, а також російські: Н. Крушевський³⁸, Н. Познанський³⁹ [187], Е. Єлеонська⁴⁰, В. Топоров⁴¹, В. Кляус⁴² та інші. У ролі другорядної назви ним

³⁶ Колесса Ф. Речитативні форми в українській народній поезії // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1928. – Вип. 1–3. – С. 60–71; Колесса Ф. Українська усна словесність. – Львів: Накладом фонду «Учітеся, брати мої», 1938. – 643 с.

³⁷ Петров В. Заговоры (Публикация А. Мартыновой) // Из истории русской советской фольклористики. – Ленинград: Наука, 1981. – С. 77–142; Петров В. Найстаріші типи усної словесності // Енциклопедія Українознавства. Загальна частина. – Мюнхен, 1949. – С. 253–263; Петров В. П. Нова генетична теорія заговорів // Записки Історико-філологічного відділу Української Академії Наук. – К., 1923. – Кн. 3–4. – С. 230–236; Петров В. Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). – Мюнхен, 1947 (На правах рукопису). – 142 с.

³⁸ Крушевський Н. Замовляння як вид народної поезії / Упоряд., перекл., вступ. стаття, додатки З. Пахолок. – Луцьк: Вісник і К°, 2002. – 192 с.

³⁹ Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формуль... – 327 с.

⁴⁰ Елеонская Е. Сказка, заговор и колдовство в России: сборник трудов. – Москва: Индрик, 1994. – 270 с.

⁴¹ Топоров В. Заговоры и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С. Токарев. – Москва: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 450–452; Топоров В. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 3–104; Топоров В. Об одной группе сербо-хорватских заговоров (еще раз об идее возвратности) // Малые формы фольклора. – Москва: Восточная литература, 1991. – 384 с.; Топоров В. О древнеиндийской заговорной традиции // Малые формы фольклора. – Москва: Восточная литература, 1995. – С. 8–105.

⁴² Кляус В. Заговоры восточных и южных славян: опыт систематизации повествовательных элементов: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Москва, 1994. – 23 с.; Кляус В. Персонаж, его локус и действия в заговорах южных и восточных славян // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). Конференция: тезисы докладов. – Москва, 1993. – С. 48–50; Кляус В. Сюжетика заговорных текстов в сравнительном изучении: к постановке проблемы. – Москва: Наследие, 2000. – 191 с.; Кляус В. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. – Москва, 1997. – 294 с.

послугувалися О. Потебня⁴³, Є. Кагаров⁴⁴, І. Огієнко⁴⁵, Г. Сухобрус⁴⁶.

Деякі вчені стверджують винятково російське походження цього терміна. У зв'язку з цим згадана теза потребує певних коректив: *заговор* є базовим поняттям російської фольклористики, однак поширений не лише в Росії. Він є діалектним, скажімо, для деяких регіонів України та Білорусі, про що свідчать численні записи фольклорних матеріалів.

Запровадження поняття *заговор* в українській фольклористиці 40-х років XIX ст. пов'язане з ім'ям І. Срезневського. Цим терміном у класифікації вченого був означений шостий розділ української усної словесності. Трохи пізніше, деє починаючи з 60-х років аж до початку XX ст., він стає центральним у роботах харківських дослідників. Так, поруч із двома іншими його активно вживав О. Потебня. Цю традицію продовжував і М. Сумцов – сумлінний дослідник і видавець бібліографії заговорів. Ф. Зелінський – послідовник О. Потебні – свою роботу, не відступаючи від традицій харківської психологічної школи, так і назвав – «О заговорах», демонструючи цим своє ставлення до базового поняття⁴⁷.

Центральною подією в історії використання терміна, як і загалом у дослідженні okazіонально-обрядового фольклору в широкому – східнослов'янському – контексті, був вихід із друку ґрунтовної монографії Н. Познанського «Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговор-

⁴³ Потебня А. Малорусская народная песня по списку XVI в. – Воронеж, 1877. – 146 с.

⁴⁴ Кагаров Є. Форми та елементи народної обрядовості... – С. 25–31.

⁴⁵ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу: історико-релігійна монографія. – К.: Обереги, 1991. – С. 187–196.

⁴⁶ Сухобрус Г. Замовляння... – С. 224–235.

⁴⁷ Зелінський Ф. О заговорах (Из истории развития заговора и главные его формальные черты)... – С. 1–58.

них формул»⁴⁸. Як широке узагальнено-видове поняття у роботі його використано на означення народних молитов, замовлянь, заклинань та інших типологічно споріднених фольклорних утворень. До них дослідник також відносив і деякі календарно- та родинно-обрядові зразки, які і за формою, і за застосуванням виражали тісну спорідненість із основною групою магічно-сакральних творів.

У 20–40-х роках, коли почала активно розвиватися національна академічна наука, термін *заговор* відтісняє, особливо в україномовних працях, інша назва. Та, незважаючи на це, як паралельний його все ж активно вживали у роботах Є. Кагаров, Ф. Колесса і В. Петров. Перший розділ праці «Український фольклор» останнього мав назву «Заговори», хоча поруч із основним не менш часто там фігурував інший власне український термін – *замовляння*.

2) *Заклинання*. Як головний термін його використовували П. Єфименко⁴⁹ та П. Чубинський⁵⁰, а також російські вчені: Ф. Буслаєв⁵¹, Л. Майков⁵², В. Міллер⁵³, А. Блок⁵⁴, А. Песков⁵⁵. У якості другорядного фігурує у працях

⁴⁸ Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул... – 327 с.

⁴⁹ Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний. – Москва, 1874.

⁵⁰ Чубинський П. Мудрість віків (Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): у 2 кн. – К.: Мистецтво, 1995. – Кн. 1. – 224 с.

⁵¹ Буслаев Ф. О сродстве одного русского заклатья с немецким, относящимся к эпохе языческой // Исторический очерк русской народной словесности и искусства. – СПб., 1861. – Т. 1. – С. 243–258.

⁵² Майков Л. Великорусские заклинания. – СПб., 1869. – 268 с.

⁵³ Миллер В. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. – 1896. – № 7. – С. 66–89.

⁵⁴ Блок А. Поэзия заговоров и заклинаний // Блок А. Собрание сочинений: в 8 т. – Москва-Ленинград: Гослитиздат, 1962. – Т. 5. – С. 36–65.

⁵⁵ Песков А. Об устойчивых поэтических элементах русского заговора // Филология. – 1977. – Вып. 5. – С. 26–38.

П. Іващенко⁵⁶, О. Потебні, А. Петрова⁵⁷, А. Алмазова⁵⁸, М. Грушевського⁵⁹, Ф. Колесси⁶⁰, І. Огієнка⁶¹, Г. Сухобрус⁶², В. Вовкодава⁶³.

Найбільша популярність терміна *заклинання* припадає на 50–70-ті роки XIX ст. Це зумовлено низкою широковідомих у тодішній Російській імперії публікацій українських учених. Першою серед них з'явилася друком невелика розвідка П. Єфименка «О заклинаниях» (1865), написана на основі зібраного й осмисленого автором українського та російського магічно-сакрального фольклору. До певної міри епохальним стало видання у 1874 році «Сборника малосийских заклинаний» цього ж ученого. У ньому П. Єфименко, окрім лікувально-профілактичних, промислово-господарських та соціально-громадських творів, до заклинань зараховував деякі родинно-сімейні, наприклад, при пологах, а також календарно-сезонні обрядові зразки: при першому вигоні худоби, при сівбі, на зажинках тощо. Знаковою у плані популяризації терміна *заклинання* можна назвати роботу П. Чубинського «Труды статистическо-этнографической экспедиции в Западно-русский край». Деякі розділи з першого тому цієї

⁵⁶ *Иващенко П.* Следы языческих верований в южно-русских шептаньях // Труды Третьего Археологического съезда въ России, бывшаго въ Кіеве въ авг. 1874 года. – К., 1878. – Т. 1. – С. 313–326; Т. 2. – С. 171–183.

⁵⁷ *Петров А.* Угро-русские заговоры и заклинания начала XVIII в. // Живая старина. – 1891. – № 4. – С. 122–130.

⁵⁸ *Алмазов А.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (к истории византийской отреченной письменности). – Одесса, 1901. – 124 с.

⁵⁹ *Грушевський М.* Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. ... Т. 1. – 392 с.

⁶⁰ *Колесса Ф.* Українська усна словесність. – Львів: Накладом фонду «Учітеся, брати мої», 1938. – 643 с.

⁶¹ *Митрополит Іларіон.* Дохристиянські вірування українського народу: історико-релігійна монографія... – 424 с.

⁶² *Сухобрус Г.* Заговоряння... – С. 224–235.

⁶³ *Вовкодав В.* Вимовляння і заклинання // Подільська старовина: науковий збірник. – Вінниця: РВВ ВАТ «Віноблдрукарня», 1993. – С. 360–361.

праці, у яких подано велику кількість магічно-сакральних утворень, у заголовках містили слово *заклинання*, а самі тексти стосувалися тварин, рослин і бджіл.

Не важко помітити, що на запровадження і популяризацію цього терміна величезний вплив мала міфологічна школа. До неї за своїми переконаннями належали і П. Єфименко та П. Чубинський. У Росії на той час поширенню згаданого терміна сприяла фольклористична діяльність іншого відомого вченого – Ф. Буслаєва. У 1861 році він опублікував вельми цікаву розвідку «О сродстве одного русского заклѣтия с немецким, относящимся к эпохе языческой». У цій широковідомій праці однією з провідних була ідея, що певною мірою пояснює, чому міфологи-фольклористи популяризували і відводили таку велику роль терміну *заклинання*. Ось що писав про це сам Ф. Буслаєв: «Заклинання походять безпосередньо з періоду язичницького [...], перебувають у найтіснішому зв'язку з первісною епічною поезією, входять у найдавніший епічний міф як окремі епізоди»⁶⁴.

Вже як другорядний робочий термін *заклинання* виступає у фольклористичних працях О. Потебні. Це, зокрема, найвиразніше засвідчує одна з неопублікованих його розвідок, що так і називається: «Заметки о заговорах и заклинаниях». Закляттями фольклорні твори утилітарно-магічного спрямування називали також М. Грушевський, Є. Кагаров та І. Огієнко. Останній з учених висловлював припущення, що, можливо, у давні часи відмінність між заклинаннями і замовляннями, примовками і молитвами існувала, але тепер диференціювати їх практично неможливо⁶⁵.

Майже нічим не відрізняється вживання терміна *заклинання* в сучасній російській фольклористиці, де він має такий же статус, як і *заговор*. Проте трапляються спроби надати йому більш сталого жанрового змісту. Так, І. Чернов пропонував заговорами називати уснословесні

⁶⁴ Буслаев Ф. О сродстве одного русского заклѣтия с немецким, относящимся к эпохе языческой... – С. 251.

⁶⁵ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу: історико-релігійна монографія... – С. 193.

утворення, які організовані за принципом паралелізму, а всі інші твори – заклинаннями⁶⁶. Однак ця висловлена ініціатива, як показують видані останнім часом праці, у Росії не прижилася.

3) *Замовляння*. Широкий статус основного жанрового чи то видового поняття надавали йому у своїх працях такі українські фольклористи: Г. Сухобрус⁶⁷, І. Березовський⁶⁸, Н. Шумада⁶⁹, М. Новикова⁷⁰, В. Антонюк⁷¹, Т. Шевчук⁷², В. Давидюк⁷³, О. Павлов⁷⁴. Поруч із іншими термінами його впроваджували П. Єфименко, П. Іващенко, М. Комаров, М. Грушевський, Ф. Колесса, В. Петров, І. Огієнко.

Замовляння – це власне українська народна назва, що стала науковим терміном, який використовують у якості базового в сучасній вітчизняній фольклористиці як відповідник до російського *заговор*. Про це зазначали й інші дослідники⁷⁵. Оскільки наука про усну словесність в Україні довгий час розвивалася переважно у межах російськомовної, цей термін до початку ХХ ст. вживали епізодично здебільшого при публікаціях фольклорного матеріалу і значно рідше – при спробі їх наукового осмислення.

⁶⁶ Чернов І. О структуре русских любовных заговоров // Ученые записки Тартусского университета. – Тарту, 1965. – Вып. 181. Труды по знаковым системам. II. – С. 159–172.

⁶⁷ Сухобрус Г. Замовляння... – С. 224–235.

⁶⁸ Березовський І. Замовляння... – С. 236.

⁶⁹ Шумада Н. Замовляння... – С. 18–19.

⁷⁰ Новикова М. Прасвіт українських замовлянь... – С. 7–29.

⁷¹ Антонюк В. Замовляння в мовно-інтонаційній системі української народної поезії та побутовому вжитку: автореф. дис. ... канд. філол. наук. – К., 1994. – 16 с.

⁷² Шевчук Т. Магічна поезія (Замовляння). Еволюція ритуально-поетичних формул // Родовід. – 1993. – № 5. – С. 10–13.

⁷³ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк: Вежа, 1997. – 296 с.

⁷⁴ Павлов О. Замовляння як вербальна магія: автореф. дис. ... канд. філол. наук. – К., 1999. – 28 с.

⁷⁵ Харитоновна В. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян: конспект лекций. – Львов: ЛГУ им. И. Франка, 1992. – С. 7.

Уперше згаданий термін почав використовувати П. Єфименко. Поруч із іншим він увійшов у назву його першої чернігівської публікації «Украинские шептания и заговяня». Як найменування одного з розділів шептань вживав його у класифікації лікувально-профілактичних творів оказіонально-обрядового фольклору також П. Іващенко. До цих двох учених варто долучити і М. Комарова, котрий термін *заговяня* використав у назві добірки магічно-сакральних текстів виданого ним фольклорного збірника⁷⁶.

Зі створенням і розбудовою академічної науки в Україні термін *заговяня* вітчизняні вчені стали використовувати дедалі частіше, і він почав конкурувати з паралельною назвою *заговор*, про що свідчать дослідження М. Грушевського, Є. Кагарова, Ф. Колесси, В. Петрова. Проте статус головного видового терміна він отримав значно пізніше, коли з'явилася друком розвідка про заговяня Г. Сухобрус.

З того часу упродовж десятків років суттєві зміни у поглядах на цей термін не відбувалися. Лише починаючи з 90-х років ХХ ст. у низці фольклористичних досліджень почали простежуватися нові тенденції, що пов'язані з отождненням заговянь не з видовим, а з вужчим жанровим поняттям. У контексті класифікації фольклору на роди, види, жанри, різновиди, яку запропонував В. Пропп, а також із огляду на традиції в українській фольклористиці, що існували у вивченні магічно-сакрального фольклору в 20–40-х роках ХХ ст., таке звуження розуміння заговянь видається цілком зрозумілим. Однак у зв'язку з цим почали виникати певні труднощі та непорозуміння з диференціацією текстів магічно-сакрального фольклору. Вони полягають у тому, що серед учених не існує цілковитого усвідомлення, з чим – жанром чи видом фольклору – треба

⁷⁶ *Комаров М.* Нова збірка народних малоруських приказок, прислів'їв, помовок, загадок і заговянь. – Одеса, 1890. – С. 104.

пов'язувати замовляння і що до них можна зараховувати не будь-які утилітарні фольклорні зразки, як це робили раніше, а лише ті, які мають відповідні жанрові ознаки. Також не береться до уваги, що, окрім замовлянь, в українському обрядовому фольклорі існують інші споріднені магічно-сакральні жанрові утворення – народні молитви, заклинання, примовки, прокльони, клятви, жанрові межі більшості з яких, на жаль, ще чітко не окреслені.

4) *Шептання*. У якості головного його використовував в дослідженнях П. Іващенко⁷⁷, вже як другорядний він наявний у працях П. Єфименка⁷⁸, М. Костомарова⁷⁹, П. Іванова⁸⁰, М. Комарова⁸¹, сучасні вчені ним не користуються.

За своїм походженням *шептання* належить також до власне українських термінів, і його вважають у сучасній фольклористиці синонімічним відповідником до *замовляння*. Особливо активно його впроваджували в наукову сферу у другій половині XIX ст., пізніше – трапляється вкрай рідко.

Одним із перших, хто заявив про наявність в українській традиції магічно-сакральних творів із подібною назвою, був П. Єфименко. Однак центральним і, певною мірою, видовим поняттям цей термін став дещо пізніше – у маловідомій праці П. Іващенко «Следы языческих верований в южно-русских шептаниях». Цікаво, що сам дослідник не називає цей термін видовим поняттям. Шептання, на його думку, – це рід усної творчості, який завдяки побутовому і міфічному значенню займає важливе

⁷⁷ Іващенко П. Следы языческих верований в южно-русских шептаниях... – Т. 2. – С. 171–183.

⁷⁸ Єфименко П. Украинские шептания и заговаривания // Черниговские губернские ведомости. – 1859. – № 25. – С. 6–8.

⁷⁹ Костомаров М. Слов'янська міфологія: вибрані праці з фольклористики й літературознавства... – 382 с.

⁸⁰ Иванов И. Знахарство, шептанье и заговоры (в Староельском и Купянском уездах Харьковской губернии) // Киевская старина. – 1885. – № 13. – С. 730–744.

⁸¹ Комаров М. Нова збірка народних малоруських приказок, прислів'їв, помовок, загадок і заговаривань... – С. 104–116.

місце «в нашій науці про словесність»⁸². «З філологічного погляду, – стверджує П. Іващенко, – під шептанням треба розуміти *тихе говоріння*, оскільки іменник *шептання* походить від дієслова *шептати*, що означає *говорити тихо*. Але народне розуміння присвоює цьому тихому говорінню, яке обмежене відомим колом словесних висловів і майже завжди супроводжується відомою обрядністю, чудодійну, зцілювальну силу. Шептання таким способом виступає словесно-обрядовим лікувальним знаряддям в устах вибраних осіб, які володіють ним [...]. Як абстрактний словесний термін воно не всезагально вживане у народі на теперішній час; його нерідко замінюють назви *молитва*, *наука*, назви, які вказують на нові християнсько-книжні погляди народу на своє власне словесно-обрядове лікувальне знаряддя, а разом із тим – і на затемнення давнього, язичницького про нього уявлення»⁸³.

Фольклорний матеріал, на означення якого П. Іващенко використовував термін *шептання*, стосувався переважно лікувально-профілактичних творів магічно-сакрального фольклору. Як ні в одного іншого вченого, *нашіптування* у роботі мало статус терміна із широким диференційованим значенням, про що засвідчує класифікація утилітарних фольклорних утворень, яку розробив учений⁸⁴.

Згодом термін *шептання* втрачає свій широкий видовий зміст і вже фігурує як другорядний. Це спостерігаємо у працях М. Костомарова, у назвах публікацій магічно-сакрального фольклору П. Іванова та М. Комарова.

5) *Молитва*. Як ключове поняття його послідовно вживали М. Грушевський⁸⁵, А. Алмазов⁸⁶,

⁸² *Иващенко П.* Следы языческих верований в южно-русских шептаньях... – Т. 1. – С. 313.

⁸³ Там же. – С. 314–315.

⁸⁴ Там же. – С. 317–318.

⁸⁵ *Грушевський М.* Історія української літератури... – Т. 1. – 392 с.

⁸⁶ *Алмазов А.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (к истории византийской отреченной письменности). – Одесса, 1901. – 124 с.; *Алмазов А.* К истории молитв на разные случаи // *Летопись историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете*. – Одесса, 1896. – С. 380–432.

А. Яцимирський⁸⁷, П. Єфименко, О. Потебня, Ю. Яворський, Ф. Колесса, І. Огієнко.

За останні десятиліття в українській фольклористиці склалася думка, що молитви як певний тип тексту належать до суто церковної сфери і є богослужбовими або требними канонічними християнськими текстами. Однак насправді ситуація виглядає дещо по-іншому. Окрім власне церковних молитов, які належать християнству як релігійній системі, в українській традиції існує велика кількість так званих народних текстів, значна частина яких містить виразні християнські або апокрифічні елементи. Усі вони написані живою розмовною мовою і за своєю поетикою, символікою, наявністю численних варіантів належать до царини фольклорної творчості. Дотепер і назва, і самі тексти цього жанру продовжують побутувати у фольклорній традиції сусіднього з Білорусією північно-західного регіону України, на що неодноразово вказували українські та білоруські дослідники⁸⁸.

У радянські часи зі згаданих причин ставлення до обох типів молитов як явищ духовної культури з боку офіційної науки було вкрай негативним. Більш сприятливою ситуація була у другій половині XIX – 20–30-х роках XX ст.: молитви вчені розглядали і як твори церковні, і як зразки народної словесності чи літератури. Окрім фольклористів Н. Крушевського та О. Потебні, фольклорні молитви поруч із замовляннями, закляттями вивчали М. Грушевський, а також Ф. Колесса, Є. Кагаров. Дещо інших поглядів дотримувався представник міфологічної школи П. Єфименко,

⁸⁷ Яцимирский А. К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Известия Отделения русского языка и словесности Имп. Академии Наук. – СПб., 1913. – Т. 18. – Кн. 3. – С. 1–102; СПб., 1914. – Т. 18. – Кн. 4. – С. 16–126.

⁸⁸ Климчук Ф. Западнополюсские «русьские» молитвы // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. – Москва: ИСИБ, 1988. – Ч. 1. – С. 185–187; Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів / Упоряд. В. Давидюка. – Луцьк: Надстир'я, 1993. – С. 8.

для якого молитви асоціювалися винятково з уламками язичницьких міфів та богослужбових текстів⁸⁹.

Походження і побутування великої кількості так званих «неканонічних» із погляду церкви народних молитов зводилося у науці переважно до теорії запозичень. Однак деякі вчені як фольклористичного, так і теологічного профілю схилялися до думки про подвійну природу їх виникнення, стверджуючи, що це зразки контамінованих – усних традиційних і писемних християнських – текстів. Наприклад, В. Петров, котрий досліджував проблему походження магічно-сакрального фольклору, зазначав із цього приводу: «Християнська реформа X–XI століть створила ситуацію, в якій примітивна сторона фольклору, ці корені, джерельні його основи зіткнулися прямо й безпосередньо з категоріями й поняттями християнської релігії [...]. Невикорчований пен ь пустив нові паростки»⁹⁰. Інший дослідник – російський професор Н. Тихонравов зауважив, що багато стародавніх замовлянь за християнського часу були надто оновлені й увійшли навіть до складу сербських і російських требників як канонічні молитви⁹¹. Певні підтвердження цим думкам знаходимо й у працях українського вченого-богослова І. Огієнка – відомого митрополита Української автокефальної православної церкви Іларіона. Народна «форма заклинань, – писав він, – взагалі перейшла й до требників, наприклад, у ”Чині, биваємому на нивах, ілі вертограді, аще случиться вредитися от гадов, ілі їхніх видов”, подається стародавнє ”Заклинанне святого мученика Трифона”, в якому проганяється все нечисте...”⁹².

⁸⁹ *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. – Москва, 1874.

⁹⁰ *Петров В.* Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу)... – С. 67, 71.

⁹¹ *Тихонравов Н.* Памятники отреченной русской литературы. – СПб.-Москва, 1863. – Т. 2. – С. 365–369.

⁹² *Митрополит Іларіон.* Дохристиянські вірування українського народу: історико-релігійна монографія... – С. 198.

Дотепер чимало текстів народних молитов, які написані давньоукраїнською мовою, наявні в рукописних збірниках XVI–XVIII ст. Їх походження у критичній літературі пов'язують із писемною християнською традицією, зв'язок же з подібними фольклорними творами переважно не досліджували. Очевидно, саме ця двозначність у тлумаченні виникнення подібного роду молитов вплинула на те, що дуже часто, особливо в публікаціях текстів, деякі вчені їх називали *апокрифічними, врачувальними, ложними*.

Спроби зафіксувати і зберегти саме в письмовій формі стародавні народні молитви, які являють собою цінні духовні пам'ятки, характерні й для інших національних традицій. Приміром, зразки ведичного магічно-сакрального фольклору, які побутували колись в усній формі, дійшли до нас у збірнику «Атхарваведи»⁹³ так само записаними.

б) *Примівка*. Цим терміном для означення різного роду магічно-сакральних утворень у широкому жанрово-видавочному контексті користувалися І. Франко, Р. Кайндль, В. Шухевич та деякі інші, переважно, галицькі фольклористи.

Як і попередні, термін – українського походження, проте в сучасній фольклористиці широкого застосування не набув. Його побутування вчені пов'язують із карпатським регіоном, зокрема з Гуцульщиною та Бойківщиною. Наукову вартість цих «пам'яток народньої творчості, в котрих на старе мітологічно-поганське тло налягла груба верства християнсько-єретицьких (головно богомильських) поглядів» високо оцінював І. Франко. Про регіональне функціонування цього виду фольклору він писав: «Майже кожну слабість, пошесть і долегливість уміють тут лічити при помочи «примівок», сполучених з ріжнорідними знахарськими обрядами. Не дивно, що примівок живе в устах гуцулів велика сила і до кожної є багато варіан-

⁹³ Атхарваведа. Избранное / Т. Елизаренкова (перевод, коментар. и вступ. ст.). – Москва: Восточная литература, 1995. – 406 с.

тів»⁹⁴. Наприкінці XIX ст. у львівському «Етнографічному збірнику» учений опублікував цікаву добірку оригінальних магічно-сакральних творів із обрядовими коментарями, яку так і назвав – «Гуцульські примівки». Подібне видання, але вже буковинських примівок, зробив австрійський народознавець Р. Кайндль⁹⁵. Публікував їх і автор «Гуцульщини» В. Шухевич⁹⁶.

Якщо вважати, що *примівка* – це та ж *примовка*, *примовляння* (рос. *приговор*), на що існує чимало підстав, то на нього як на робочий термін неодноразово можна натрапити у дослідженнях магічно-сакрального фольклору П. Іващенко, Ф. Колесси, І. Огієнка та інших учених.

Окрім першої групи одиничних понять, в українській фольклористиці на означення магічно-сакральних творів у якості головних також використовували по декілька (два або три) традиційних термінів.

Як і в багатьох починаннях, піонером тут був П. Єфименко, у котрого знаходимо таку пару понять – *шептання і замовляння*⁹⁷. По два терміни з цією ж метою у публікаціях вживали: П. Іванов – *шептання і заговор*⁹⁸, А. Петров – *заговор і заклинання*⁹⁹, Ю. Яворський – *заговор і апокрифічна молитва*¹⁰⁰. Такої ж традиції дотримувалися О. Потебня, М. Грушевський та І. Огієнко. У О. Потебні це були *заговор і заклинання* (іноді й третій – *молитва*),

⁹⁴ Франко І. Гуцульські примівки // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 41.

⁹⁵ Кайндль Р. Буковинські примівки // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 230–237.

⁹⁶ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 ч. (2-ге видання). – Верховина: Гуцульщина, 2000. – Ч. 5. – 332 с.

⁹⁷ Єфименко П. Украинские шептания и замовляння ... – С. 6–8.

⁹⁸ Иванов И. Знахарство, шептанье и заговоры (в Староельском и Купянском уездах Харьковской губернии) // Киевская старина. – 1885. – № 13. – С. 730–744.

⁹⁹ Петров А. Угро-русские заговоры и заклинания начала XVIII в. ... – С. 122–130.

¹⁰⁰ Яворский Ю. Заговоры и апокрифические молитвы по карпато-русским рукописям XVIII-го и нач. XIX в. ... – С. 1–31.

у М. Грушевського – *молитва і заклання*¹⁰¹, в І. Огієнка – *заклання, заговор/замовляння*¹⁰².

Іноді переважно для назви збірника магічно-сакральних творів добирали аж по три традиційні терміни. Скажімо, це можна спостерігати в одному із видань А. Алмазова та Я. Новицького. Перший увів у назву книги такі поняття, як *апокрифічна молитва, заклинання, заговор*¹⁰³, другий використав ті ж самі терміни, але в іншому порядку: *заговор, заклинання, молитва*¹⁰⁴. Цієї традиції дотримувалася і сучасна дослідниця Г. Бондаренко, у назві збірника якої фігурують три терміни – *заговор, замовляння, заклинання*¹⁰⁵.

До більш точної спеціальної термінології з метою вивчення народних молитов, замовлянь та інших подібного роду утворень почали вдаватися лише у 90-х роках ХХ ст. Тут можна виділити дві тенденції: використання переосмислених традиційних понять або ж запозичених. Перший напрям представляє В. Харитонova, яка досліджувала українські магічно-сакральні явища разом із російськими та білоруськими. Найширше потрактування, а отже, і статус видового в роботах дослідниці має поняття *заклинальна поезія*, або *заклинання*, яке охоплює фольклорні твори двох підвидів – пісенного і непісенного. Основним чинником, що об'єднує ці групи, є тісний зв'язок із побутовою практикою. Натомість належності тексту до обрядового явища надавалося другорядне значення. Останньому, на думку

¹⁰¹ Грушевський М. Історія української літератури... – Т. 1. – 392 с.

¹⁰² Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу: історико-релігійна монографія... – 424 с.

¹⁰³ Алмазов А. Апокрифические молитвы, заклинения и заговоры (к истории византийской отреченной письменности). – Одесса, 1901. – 124 с.

¹⁰⁴ Новицкий Я. Малорусские народные заговоры, заклинения, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 4–42.

¹⁰⁵ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання) / Упоряд. Г. Бондаренко. – К.: Т-во «Знання» України, 1992. – 32 с.

В. Харитонової, заважає «їх включеність в різні обряди і okazіональні ситуації, а також можливість виконання поза обрядовим контекстом»¹⁰⁶.

До першої виділеної групи пісенних заклинань належать два жанри – плач і голосіння, які, своєю чергою, поділяються на дрібніші жанрові різновиди. Другу групу неписаних утворень дослідниця називає *замовляльно-заклинальною поезією* і також поділяє на чотири жанри: замовляння, примовляння, замовляльно-заклинальні формули і заклиналильні паремії¹⁰⁷.

Як бачимо, *замовляльно-заклинальна поезія* у В. Харитонової є тим спеціальним терміном, яким дослідниця прагне означити увесь масив магічно-сакральних творів. У його основі лежить контамінація двох традиційних назв – *замовляння* і *заклинання*, які у процесі переосмислення набули дещо іншого потрактування. Подібні міркування з приводу запровадження цих понять знаходимо також у працях В. Соколової¹⁰⁸ та інших фольклористів.

До спеціальних також належить запозичений термін *магічна поезія*, який в українській фольклористиці часто використовувала Т. Шевчук. Приводом до його застосування, ймовірно, стала магічна, чудодійна сила впливу означених фольклорних творів. Однак це поняття дослідниця завжди доповнює ще одним власне українським терміном – *замовляння*, зазначаючи, що ці утилітарні тексти є одним із найдавніших видів вітчизняної магічної поезії, в етичній основі яких лежить віра в добротворчу роль природи і людини, в очисну силу води та вогню¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Хаританова В. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян: конспект лекций... – С. 5.

¹⁰⁷ Хаританова В. Жанровая дифференциация заговорно-заклинательной поэзии // Филологические науки. – 1988. – № 4. – С. 7–12.

¹⁰⁸ Соколова В. Заклинания и приговоры в календарных обрядах... – С. 11–25.

¹⁰⁹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння) / Упоряд. М. Василенка, Т. Шевчук; передм. М. Василенка. – К.: Молодь, 1992. – 336 с.

Практика впровадження подібного роду понять із основою «магічний» пов'язана з англійським терміном *magic formulas*, який набув значного міжнародного поширення. Приміром, Н. Гагулашвілі, досліджуючи магічно-обрядову традицію Грузії, вів мову про грузинську магічну поезію¹¹⁰, інша дослідниця – Г. Барташевич – писала про білоруські магічні слова¹¹¹, а О. Юдін – про російський магічний фольклор¹¹².

Запровадження поняття «оказіонально-обрядовий фольклор» на означення народних молитов, замовлянь, примовок та інших типологічно споріднених утворень

Незважаючи на те, що в українській фольклористиці існує велика кількість термінів на означення творів магічно-сакрального фольклору, жодне із понять – *заговори, заклинання, замовляння, молитви, шептання, примовки, замовляльно-заклинальна чи магічна поезія* – не придатне для використання у цій ролі. Першочергово це стосується одиничних термінів, ось із яких причин. По-перше, більшість найменувань у роботах дослідників пов'язані з певним типом тексту – жанром або його різновидом. Уперше думку про можливе жанрове розрізнення магічно-сакрального фольклору висловив М. Грушевський, який називав проаналізовані замовляння, заклання,

¹¹⁰ *Гагулашвили Н.* Грузинская магическая поэзия: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Тбилиси, 1983. – 16 с.

¹¹¹ *Барташевич Г.* Магічнае слова: вопыт даследавання светапагляднай і мастацкай асновы замаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 256 с.

¹¹² *Юдин А.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. – Москва, 1997. – 240 с.

молитви (передхристиянського характеру) та інші твори різними «категоріями заклятъ». Подібні міркування, але вже стосовно розрізнення замовлянь (заговорів) і молитов, знаходимо в О. Потебні, а також Є. Кагарова та Ф. Колесси. Про ще один тип текстів – замовляння-закляття – писали Н. Познанський, І. Чернов та інші вчені. Це ж стосується і *примівок*, які, на нашу думку, є тими ж українськими *примовками*, *примовляннями*, які в російській традиції називають *приговорами*. Як певний фольклорний різновид чи то жанр їх розглядали П. Іващенко, В. Харитонova, М. Павлова, а тернопільська дослідниця О. Лабащук присвятила їм окреме монографічне дослідження.

Інші терміни також мають низку недоліків, які не дають їм змоги отримати статус видових. Наприклад, термін *заговор* є російським відповідником українського *замовляння*. Тому до уваги беремо лише українську назву. Термінові *шептання* виступати у цій ролі заважає та особливість, що не завжди той чи інший утилітарно-сакральний твір обов'язково проговорювали пошепки. Існували тексти замовлянь чи то молитов, які треба було голосно і чітко читати або виконувати співом.

Критичні зауваження існують і стосовно термінології В. Харитонової. Треба віддати належне об'єктивному прагненню дослідниці класифікувати увесь матеріал на підвиди, жанри, різновиди і цим утвердити думку про неоднорідність магічно-сакральних творів не лише в тематичному, функціональному плані, а й у жанрово-типологічному. Однак важко погодитися з об'єднанням у поняття *заклинання* таких відмінних між собою родинних похоронних голосінь і чотирьох неписаних утилітарно-сакральних жанрів, які належать у фольклористиці до двох абсолютно різних обрядових комплексів. Окрім того, неправомірно, на нашу думку, називати заклинаннями, скажімо, мінімальні пареміологічні утворення або замовляння, адже про їх відмінність між собою існують твердження не лише теоретиків-фольклористів, а й відомих практиків-цілителів (наприклад, Н. Степанової).

Термін *магічна поезія*, здавалося б, уникає попередньо висловлених критичних зауважень щодо традиційних за походженням назв. Більш або менш вдалі спроби поєднати утилітарні фольклорні утворення з магією вже існували в українській фольклористиці. Цілком обґрунтовано його залучав у свої роботи Ф. Колесса¹¹³. М. Грушевський, пишучи про різного роду категорії молитов та заклять, також зазначав, що це магічні форми або «нюанси одної магічної гадки»¹¹⁴. Та все ж найбільш виважені та об'єктивні міркування про можливість використання поняття магії при вивченні цього виду фольклору знаходимо у працях В. Петрова.

Уперше вчений порушив це питання, коли досліджував наприкінці 30-х років російські заговори. Характеризуючи їхні світоглядні основи, він обстоював ідею, що, незважаючи на відмирання родових рис людської свідомості у феодальний період, мислення сучасного селянина зберегло чимало дофеодальних материнсько-родових уявлень, наприклад, про нерозчленованість дії та діючого суб'єкта, стану й істоти, істоти і речі.

Крізь призму таких поглядів В. Петров намагався вирішити і питання про магію, магізм заговорів. Тут він чітко розділяв два типи магізму: перший, який виріс на ґрунті архаїчного дифузного мислення з характерною для нього нерозчленованістю уявлень про суб'єкта і об'єкт, речі, істоти, дії; і другий, що виріс на ґрунті протиставлення суб'єкта і об'єкта. До другого примикає і демонологічний магізм, який утверджує підпорядкованість духів могутньому заклинателю-магові, котрий здійснює свої накази через підпорядкованих йому духів. У російському фольклорі, заявляє вчений, можна знайти як замовляння, магізм котрих ґрунтується на нерозчленованості уявлень, так і замовляння з яскраво вираженим демонологічним

¹¹³ Колесса Ф. Українська усна словесність... – С. 30.

¹¹⁴ Грушевський М. Історія української літератури... – Т. 1. – С. 138.

характером, заговори-закляття, заговори-абракадабри і т. ін., заговори «вченої» середньовічної магії¹¹⁵.

Децо інша ситуація в українському фольклорі. В одній із розвідок, яка написана на українському уснопоетичному матеріалі, В. Петров у процесі розгляду проблеми взаємин слова і дії в заговорах констатував, що посилення на магію і магізм не може розглядати у ньому як вирішальне. Магія і магізм, стверджував він, становлять «приналежність не початкових, а пізніх етапів розвитку фольклору, коли фольклор переростав у релігію і набував значення розвиненої державно-релігійної системи в релігійній свідомості таких давніх країн, як Асирія, Вавилон і т. д.». У зв'язку з цим учений категорично зауважує, що воліє «утримуватися від того, щоб переносити у фольклор поняття і погляди, які невластиві досліджуваному матеріалові»¹¹⁶. Трохи згодом, ніби доповнюючи цю ж думку, він ще раз наголосив: «Дослідники ладні були говорити про психологію або магію там, де справа йшла про суцільність фольклорного світогляду»¹¹⁷.

Отже, В. Петров утримувався від активного запровадження таких понять, як магія, магізм у вивчення українських замовлянь, хоча повністю не відмовлявся від їх використання. Ми також поділяємо виважену позицію авторитетного українського дослідника і з цього приводу вважаємо, що вводити термін *магічна поезія* як головний видовий на означення утилітарно-сакрального фольклору недоцільно. Якщо з певних причин і називати народні молитви, замовляння, заклинання та інші подібні утворення магічними творами або видом магічної практики, як це робили деякі українські вчені, то лише в такому ж контексті, як календарний, родинний і увесь найдавніший синкретичний обрядовий фольклор. Адже майже

¹¹⁵ Петров В. Заговори (Публикация А. Мартыновой) // Из истории русской советской фольклористики... – С. 135.

¹¹⁶ Петров В. Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу)... – С. 26.

¹¹⁷ Там само. – С. 37.

вся усна словесність найбільш архаїчних і примітивних народів, як зазначав В. Пропп, має суцільний сакральний або магічний характер¹¹⁸.

Оскільки проаналізовані вище терміни не можуть претендувати на роль видового, перед нами постає завдання знайти оптимальне і максимально прийнятне поняття на означення усього комплексу магічно-сакрального фольклору. У разі пошуків і вибору критеріїв до того чи іншого терміна перш за все треба відштовхуватися від того, що ми маємо справу з третім окремим видом українського обрядового фольклору. Якщо брати цю тезу як засадничу, то це означає: окрім спільного, що єднає народні молитви, замовляння тощо з першими двома видами – календарним та родинним, а саме їх зв'язку з ритуалом, повинні існувати також якісь відмінні характерні риси, які розрізняють їх між собою.

Більш-менш цілісні міркування з цього приводу знаходимо у працях російського мовознавця В. Топорова, котрий досліджував індоєвропейську заговорну традицію. Дослідник, розглядаючи замовляння як окремий жанр, зазначав, що ці твори суттєво відрізняються від інших жанрових фольклорних утворень та інших видів ритуалу низкою особливостей. «Ві д п е р ш и х – "свободою" від меж календарного або життєвого циклів, і, навпаки, орієнтацією на непередбачуване ("виняток" для конкретного Я, яке хоч і належить саме по собі до певного роду явищ і яке передбачене набором типових життєвих казусів, із одним із яких це Я може "випадково" зіштовхнутися), яке відхиляється від норми, навіть експериментальне, для вирішення якого або немає стандартних «раціональних» засобів, або ж вони малоефективні. Ві д р у г и х, – продовжує вчений, – заговор відрізняється "свободою" від запрограмованості, що виникає зі структури усього корпусу використовуваних в відповідному колективі ритуалів

¹¹⁸ Пропп В. Об историзме фольклора и методах его изучения // Пропп В. Фольклор и действительность. – Москва: Наука, 1976. – С. 159.

(розширювально – із геометрії та метрики заговорного простору), індивідуальним (не громадським) характером, вимушеною приватністю і "непередбачуваністю", орієнтацією саме на винятковість ситуації, тому що і справді зустріч цієї людини з цією бідною найчастіше справа випадку»¹¹⁹.

Пишучи про непередбачуване, випадкове як одну з визначальних рис заговорів, В. Топоров зазначав, що його все ж можна передбачити й описати через набір типових життєвих казусів. Зрозуміти, що являють собою ці життєві казуси, можна, розкривши сторінку зі змістом будь-якого збірника магічно-сакральних творів, де одразу ж їх і віднайдемо: від ляку, в дорогу, від уроків, щоб огірки родили, для охорони худоби тощо.

Однак орієнтація на непередбачуване – це лише одна з основних рис утилітарних фольклорних явищ, але не головна. У цьому можна переконатися, порівнюючи магічно-сакральні тексти з календарними і родинними. Відомо, що, аналізуючи родинний фольклор, вчені завжди зверталися до розгляду вірувань про *народження, одруження, смерть*, а, характеризуючи календарні твори, вивчали уявлення про зміну пір року – *весни, літа, осені, зими*. Ставлячи в концентр обох обрядових фольклорних комплексів людину, бачимо, що перший із них характеризує її належність до родинного часового циклу. Це означає, що людина після появи на світ повинна була обов'язково пройти три основні етапи життя – народження, одруження і смерть. Це велике життєве коло вона здійснювала за усі свої роки лише один раз. Другий конгломерат обрядового фольклору – це календарний цикл, у якому кожна особа щороку зустрічала чотири пори: весну, літо, осінь, зиму.

Таке розуміння двох традиційних комплексів свідчить, що в основі поділу обрядового фольклору на родинно-сімейний і календарно-річний лежить хронологічний чинник. Адже такі складові елементи, як *народження*,

¹¹⁹ Топоров В. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы)... – С. 4.

одруження, смерть, весна, літо, осінь, зима є поняттями часовими. А це, своєю чергою, дає право стверджувати, що виділення третього обрядового комплексу – народних молитов, заклинань, замовлянь і т. ін., як і перших двох, повинне якимось регламентуватися у часі, а відповідний видовий термін на їх означення мав би обумовлювати ці хронологічні чинники.

Такого поняття, на жаль, у фольклористиці немає. Далеке від цієї проблеми і літературознавство, яке значно ближче в термінологічному плані стоїть, скажімо, до позаобрядового художнього фольклору. Знаходимо цей термін в етнографії, тобто етнології, яка тісно пов'язана з обрядовою усною словесністю, тому що була однією з тих базових дисциплін, із яких постала фольклористика як наука. У ній останнім часом усі ритуали прийнято класифікувати на календарні та родинні, а також виділяти так звані *оказіональні* обряди. Цього поділу дотримуються не лише етнографи, а й етнолінгвісти та деякі фольклористи.

В основу виділення трьох названих типів ритуалів, як стверджує російська дослідниця народної культури С. Толстая, покладений «характер часової приуроченості обрядів». Ця особливість стосується і *оказіональних* ритуалів, які виконували при якомусь випадку, наприклад, під час мору худоби, хвороби, засухи і т. ін. З огляду на регламентацію у часі «багато магічних дій, – пише дослідниця, – приписувалося здійснювати до сходу сонця, при певному розташуванні зірок або фазі місяця, у певний день тижня»¹²⁰. Так само регламентованим в *оказіональних* обрядах є час виконання фольклорних творів – замовлянь, які проговорювали тричі, у певний час доби і т. ін.¹²¹. Очевидно, що саме ці хронологічні особливості заговорів та обрядів давали їм змогу, як зауважував В. Топоров, мати певну свободу від календарних і життєвих циклів.

¹²⁰ Толстая С. Обрядовое время // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под ред. Н. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 451–452.

¹²¹ Там же. – С. 451–452.

В українській, а також сучасній східнослов'янській фольклористиці, ніде чітко не задекларовано, що народні молитви, заклинання, замовляння належать до *оказіональної обрядовості*. У термінологічному словнику «Востоchnославянський фольклор» із цього приводу зазначено, що в оказіональних обрядах фольклор не завжди є обов'язковим структурним компонентом і часто є імпровізаційним¹²². Про обрядовий статус заговорів, заклиналих формул та іншого йдеться окремо, а це відповідно означає, що магічно-сакральні твори в офіційній науці чітко не пов'язували з оказіональними обрядами і фольклором.

Деяко іншої думки дотримувалися етнолінгвісти, які у радянські часи, на відміну від фольклористів, більш інтенсивно досліджували цей утилітарний вид усної словесності. До таких учених належав, перш за все, академік М. Толстой, який в одній із праць писав, що «класичне народно-медичне замовляння завжди оказіональне, тобто його виконували і проговорювали під час хвороби...» Оказіональними він також називав ритуальні діалоги для лікування (знищення) хвороб, фольклорні твори при добуванні «живого» вогню, поділу мірки-аршина, на сімейне благополуччя, при пошуку загубленого теляти чи корови¹²³. Крім цього вченого, тексти замовлянь у неріздвняних сербських та гуцульських обрядах, які виконували влітку під час наближення градової хмари, оказіональними називали Л. Виноградова та С. Толстая¹²⁴. Подібно означували дослідники народної культури благопожання-паремії¹²⁵.

¹²² Тяпкова Т. Фольклор обрядовый // Восточнославянский фольклор: словарь научной и народной терминологии... – С. 392.

¹²³ Толстой Н. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог... – С. 30.

¹²⁴ Виноградова Л., Толстая С. Ритуальное приглашение мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. – Москва: Наука, 1993. – С. 80.

¹²⁵ Агапкина Т., Виноградова Л. Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор. – Москва: Наука, 1994. – С. 193.

Ще одна дослідниця – Ф. Агеєва – з цього приводу записала, що оказіональними утвореннями є замовляння від стріли, у текстах яких синтаксичний зв'язок зумовлений винятково асоціаціями за принципом загальних ознак¹²⁶.

Погоджувалася із належністю магічно-сакральних творів до оказіональної обрядовості певною мірою і В. Харитонова. «Використання будь-якого замовляльно-заклинального тексту [...] в природній ситуації, – писала дослідниця, – ритуалізоване, включене в міні-ритуал, *оказіональну* (курсив наш. – І. Г.) ситуацію. І в цьому розумінні замовляння – явище обрядової культури, якщо, звичайно, не вважати обрядовістю лише включеність у великі фольклорно-етнографічні комплекси на зразок весілля, похорон»¹²⁷.

У зв'язку з наведеними твердженнями дещо іншого трактування набуває термін *оказіонально-обрядовий фольклор*, під яким доцільно розуміти народні *молитви, заклинання, замовляння, примовки, клятви* та інші типологічно споріднені фольклорні утворення. Спільними особливостями переважної більшості цих індивідуальних речитативних, а також деяких колективних пісенних творів можна вважати їх використання в особливих, певною мірою, критичних, непередбачуваних випадках життя, які пов'язані з лікувально-профілактичною сферою (від різного роду хвороб), промислово-господарською (як будували хату, щоб родила капуста і т. ін.), соціально-громадською (від засухи, при пожежах, від буревіїв, граду тощо), індивідуально-ужитковою (щоб вберегтися у дорозі, для спокійного безпечного сну і т. ін.). Головним же чинником об'єднання в окремих третій оказіональний

¹²⁶ Агеєва Р. Пространственные обозначения и топонимы в заговоре как типе текста // Аспекты общей и частичной лингвистической теории текста. – Москва: Наука, 1982. – С. 150–151.

¹²⁷ Харитонова В. Т. А. Барташэвіч. Магічнае слава. Вопыт даследавання светапагляднай і мастацкай асновы замау. Мінск, 1990 // Филологические науки. – 1991. – № 4. – С. 113.

обрядовий вид фольклору необхідно вважати їх особливу регламентацію у часі, що відрізняється від календарної і родинної приуроченості. Ідеться про те, що okazіональні магічно-сакральні твори виконували переважно у певні фази місяця, дні тижня, пору доби або при інших особливих часових умовах, які сприяли ефективності їх застосування.

Оказіональність як головну рису утилітарних фольклорних творів варто відрізнити від ситуативності. Остання, на відміну від першої, не має прямого відношення до часових умов виконання. Вона характеризується певними незначними видозмінами, варіюванням тексту, які відбуваються при його проказуванні для тієї чи іншої особи. У структуру okazіонально-обрядового утворення, зокрема в конструкцію типу *раб Божий N*, у кожному конкретному випадку треба вносити ім'я того чи іншого адресата. Окрім того, деякі структурні формули тексту за певних обставин могли повторювати необхідну кількість разів задля ефективності словесного впливу.

Випадки чітко вираженої регламентації okazіонально-обрядових текстів у часі ще й досі можна спостерігати в усній фольклорній традиції, приміром, такого архаїчного регіону, як Західне Полісся. Кілька разів, записуючи магічно-сакральні утворення, які тут переважно називають молитвами, замовляннями, заговорами, рідше – заклинаннями, примовками, нам доводилося спостерігати, як один і той самий інформатор при лікуванні зубного болю користувався не одним, а кількома різними типами okazіонально-обрядових текстів. Наприклад, одна інформаторка з села Підцир'я Камінь-Каширського району Волинської області на наше прохання спочатку переказала ось такий уснопоетичний зразок «од зубів»:

Прийшов молодеї місяць до старого:
– Чи ни болять зуби мертвому?
– Ни болять і ни щимлять.
То хай ни болять і ни щимлять
рабу Божому Іванові.

Тьху, тьху, тьху.
Хай Бог поможе, Матір Божа,
хай зіціляє, виздоровляє.

При цьому жінка додала вельми істотну деталь, що ця «молітовка» – *вечіришина* і нею лікують зуби ввечері, коли на небі місяць. На запитання, як це робили вдень, коли не було місяця, вона переповіла ще один, але вже інший – *денишний* – зразок:

На мори явор стоїть,
пуд явором пристол...
Там сам Ісус сидить, книги читає,
рабу Божому Іванові зуби замовляє.

Ці та інші реально існуючі особливості обрядового виконання магічно-сакральних утворень дають привід вважати, що теоретичні положення про часову регламентацію народних молитов, заклинань, замовлянь та інших подібних текстів, які беруть до уваги при означенні їх okazіонально-обрядовим фольклором, мають практичне підґрунтя в живій фольклорній традиції, а отже, можуть бути визнаними сучасною українською фольклористикою за достовірні.



Розділ 2

З ІСТОРІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ
СТРУКТУРНИХ
І ФУНКЦІОНАЛЬНИХ
ОСОБЛИВОСТЕЙ
МАГІЧНО-САКРАЛЬНОГО
ФОЛЬКЛОРУ





- Дослідження структурних і функціональних особливостей українського okazіонально-обрядового фольклору у другій половині XIX – на початку XX ст..... 53
- Вивчення структури тексту та особливостей функціонування магічно-сакральних фольклорних явищ в українській науці 20–40 років XX ст. та в радянський післявоєнний період..... 60



Дослідження структурних і функціональних особливостей українського okazіонально-обрядового фольклору у другій половині XIX – на початку XX ст.

Науковий інтерес до структурних та функціональних особливостей українських okazіонально-обрядових творів почав формуватися у другій половині XIX ст. паралельно з появою перших студій щодо фольклорного матеріалу. Дослідник слов'янської міфології М. Костомаров у дусі панівного на той час наукового романтизму з цього приводу зазначав, що в основі виникнення заговорянь, нашіптувань лежать не тільки народні уявлення про надзвичайну силу мовленого слова, а й вірування про існування ще зі стародавніх часів таємної науки, що полягала в умінні укладати слова особливим, невідомим широкій громаді способом, яким володіли поодинокі люди з кола так званих волхвів або знахарів. Незважаючи на романтичний пафос, цінність цієї фрази М. Костомарова полягає у тому, що в ній висловлено об'єктивну думку про можливість складання, творення текстів магічно-сакрального фольклору за певною системою правил¹. Цим заперечено тезу, що okazіонально-обрядові зразки – це «закам'янілі» нероздільні утворення, які зовсім не підлягали імпровізації, а виконавець мусив їх запам'ятовувати слово у слово.

¹ Костомаров М. Слов'янська міфологія: вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К.: Либідь, 1994. – С. 68.

Чи не перші більш-менш цілісні міркування про структуру магічно-сакрального тексту належать О. Потебні. Вони відображають погляди представника психологічної школи української фольклористики і стосуються загальних закономірностей побудови двох основних жанрів okazіonalно-обрядового фольклору – замовлянь і народних молитов. Замовляння, за О. Потебнею, – це словесне порівняння даного і навмисне витвореного явища з бажаним, яке має на меті витворити останнє². Структура порівнянь, які складають основу замовляння, – двочленна. Така форма для цих жанрових утворень є основною, натомість одночленні замовляння, на думку вченого, похідні від двочлених, які втратили своє порівняння. Оскільки двочленні порівняння О. Потебня тісно пов'язував із такими поняттями, як асоціація, сприйняття й урешті-решт бажання, замовляння він розглядав ще й як «особливу форму побажання».

Цілком іншу структуру в О. Потебні мають народні молитви, для яких побажання не є ключовим елементом тексту. «Молитва, – вважає фольклорист, – власне є прохання: у більш широкому розумінні до неї належить похвала божеству, яка має на меті розташувати його на користь молільника, і подяка. У молитві людина звертається до божества хоч і могутнішого, ніж людина, але такого, яке подібно до людини може виконувати прохання або ні, якому можуть бути приємними або неприємними похвала та подяка»³.

З основними положеннями О. Потебні дуже тісно переплітаються погляди відомого варшавського вченого Н. Крушевського – автора першого окремого дослідження про замовляння, в якому, окрім російських, проаналізовано й українські фольклорні тексти у записах П. Єфименка. Суть замовляння Н. Крушевський так само зводив до побажання. Окремо від них він ставить молитву, що, за

² Потебня А. Малорусская народная песня по списку XVI в. – Воронеж, 1877. – С. 21.

³ Потебня А. Из записок по теории словесности. – Харьков, 1905. – С. 615.

його словами, передбачає божество, до якого звертається той, хто замовляє, і якого у багатьох замовляннях взагалі немає⁴. Учений поділяв замовляння на дві основні групи: ті, у яких людина звертається до певної істоти, і ті, вся сутність яких полягає у порівнянні бажаного з чим-небудь подібним, вже існуючим⁵. Одним із перших у фольклористиці Н. Крушевський звернув увагу на такі складові композиційні частини замовляння, як вступну форму⁶ і закріплення⁷.

Цікавою у праці Н. Крушевського є методологія дослідження текстів замовлянь. На його думку, народні твори не виникають на голому ґрунті, а складаються з давно існуючого матеріалу. Через те у них, як і в музичних творах, трапляються постійно одні й ті ж мотиви, тобто стереотипні прийоми, які варіюються дуже слабо. Тому аналіз народних текстів, у тому числі й замовлянь, за Н. Крушевським, повинен передусім складатися з виділення таких спільних мотивів як найдавнішої та найсуттєвішої частини творів⁸. Розгляду цих мотивів в окремих функціонально-тематичних групах замовлянь повністю присвячений третій розділ праці Н. Крушевського. Загалом він не має формального структурного характеру, а становить пояснення закладеної у замовляння психології народних вірувань, як це робили деякі представники тогочасної порівняльної міфології.

Не менш цінні в роботі Н. Крушевського коротенькі зауваги з приводу особливостей функціонування оказіонально-обрядових творів. З огляду на існування серед народу віри у добрі і лихі години, а також у те, що деякі прокльони в один час збуваються, а в інший – ні, важливе значення для їх розуміння вчений відводив категорії

⁴ *Крушевський Н.* Замовляння як вид народної поезії / Упоряд., перекл., вступ. стаття, додатки З. Пахолок. – Луцьк: Вісник і К°, 2002. – С. 21.

⁵ Там само. – С. 25.

⁶ Там само. – С. 29.

⁷ Там само. – С. 27.

⁸ Там само. – С. 19.

часу⁹. Особливе навантаження в магічно-сакральному утворенні також має ім'я адресата, якого замовляють¹⁰. Окремо від тексту, на думку Н. Крушевського, не можна розглядати дії та матеріальні предмети, які часто використовують при замовлянні; вони, як відомо, становлять акціональний та предметний компоненти обряду¹¹.

Одним із останніх дослідників okazіонально-обрядового фольклору наприкінці XIX ст. був Ф. Зелінський – харківський учений, учень і послідовник О. Потебні. Його робота «Про замовляння» хоч і є, як влучно виразився Н. Познанський, «плодом безпосереднього впливу» вчителя, однак не позбавлена власної наукової оригінальності. Саме завдяки цій праці Ф. Зелінського слушно можна вважати одним із авторів так званої «формульної теорії» замовлянь, яку протягом останнього століття продуктивно розробляють українські й російські вчені і яка не втратила своєї актуальності до теперішнього часу. Суть цієї теорії надзвичайно проста: магічно-сакральний текст зі структурного погляду є сукупністю відповідних формул (фрагментів, висловів), які розташовані у лінійній послідовності одна за одною.

Керуючись подібною формульною теорією okazіонально-обрядового тексту, Ф. Зелінський намагався визначити структуру замовляння. Найпростіший його вид становить лише одну формулу. Більш складні утилітарні фольклорні утворення складалися, на думку дослідника, з п'яти формул, а саме: «звернення, введення, два члени порівняння і закріплення»¹². Походження найпростішого типу формули замовляльного тексту Ф. Зелінський, як і О. Потебня,

⁹ Крушевський Н. Замовляння як вид народної поезії... – С. 24.

¹⁰ Там само. – С. 24.

¹¹ Там само. – С. 28–29.

¹² Зелінский Ф. О заговорах (Из истории развития заговора и главные его формальные черты) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1897. – Вып. X. – С. 45.

виводив із «чари» – «явища, співвідносного з бажаним і з ним асоційованого»¹³.

Чимало цікавих думок про структурно-функціональні особливості okazіонально-обрядового фольклору, в тому числі й українського, висловлено у ґрунтовному монографічному дослідженні Н. Познанського. Хоч і воно, як стверджував сам автор, є спробою генетичного вивчення фольклорного матеріалу, проте одним із його завдань була також характеристика «шаблонних формул і прийомів» як елементів замовляння¹⁴.

Характерно, що саме поняття *замовляння* Н. Познанський вживає у двох значеннях. У широкому його розумінні воно становить особливий вид словесної творчості або певний клас явищ, куди належать власне замовляння, заклинання, обереги і т. ін.¹⁵. У більш вузькому значенні, як певний вид тексту, замовляння – це словесна формула, що першопочатково служила поясненням магічного обряду¹⁶. Формулу в цьому випадку не розглядали як певну структурну одиницю okazіонально-обрядового твору, вона має таке ж значення, як і слово *текст*.

Друге визначення замовляння Н. Познанський назвав генетичним, бо у ньому висловлено думку, що саме слово виступає поясненням дії, а не навпаки, як це стверджував О. Потебня. Щоб наочно простежити процес еволюції замовлянь від обряду до самостійного магічного засобу, один із розділів монографії дослідник повністю присвятив вивченню мотивів у групі так званих епічних творів, які, на його думку, зберігають вказівки на забутий ритуал¹⁷.

Безпосередньо до теми структурної побудови магічно-сакрального тексту Н. Познанський звернувся у розділі «Морфологія замовлянь». У ньому він виділив і дав ха-

¹³ *Зелинский Ф.* О заговорах (Из истории развития заговора и главные его формальные черты)... – С. 24.

¹⁴ *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. – Петроградъ, 1917. – С. 58.

¹⁵ Там же. – С. 1.

¹⁶ Там же. – С. 162.

¹⁷ Там же. – С. 163.

рактеристику найголовнішим «видам» замовлянь, до яких входять: паралелізми (твори з епічним елементом), діалоги, молитви, заклинання, накази, заговорювання знахарем, магічні записи, абракадабри. На думку вченого, більшість цих видів створено за стереотипними прийомами і формулами, адже «ні в одному виді народної словесності не панує в таких розмірах шаблон, як у замовляннях»¹⁸.

До подібного роду шаблонних формул Н. Познанський відносив молитовний вступ, зачин, епічну частину, зсилання, перелічення, закріпку. Молитовний вступ, із якого починалося замовляння, найбільш характерний для лікувальних текстів. Учений розглядав його як відбиток близькості до молитви¹⁹. Зачин також належить до вступних формул, однак він не має нічого спільного з молитвою. Найчастіше в ньому йдеться про поклоніння або ходіння на схід, про «перший раз, добрий час»²⁰. Епічна частина замовляння переважно розповідає про якісь чудеса, що відбуваються біля каменя, на полі, в морі і т. ін.²¹. Формула перелічення йде переважно після епічної частини. У ній детально перераховано всі можливі види певної хвороби і частини тіла, з яких її виганяють²². За переліченням містилося зсилання хвороби у якесь пустинне місце. Ця формула могла варіюватися, скорочуватися або збільшуватися, а іноді становила весь магічно-сакральний текст²³. Замовляння зазвичай закінчувалися так званою закріпкою. Вона складалася із двох-трьох слів або розросталася в ціле оповідання. Дуже часто в ній згадували ключ і замок²⁴.

На аналізові формул побажання і порівняння Н. Познанський детально не спинявся, оскільки раніше необхід-

¹⁸ Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формуль... – С. 74.

¹⁹ Там же. – С. 77.

²⁰ Там же. – С. 77–78.

²¹ Там же. – С. 79–80.

²² Там же. – С. 80–81.

²³ Там же. – С. 85–86.

²⁴ Там же. – С. 87.

ну увагу їм приділяли О. Потебня і Н. Крушевський. Однак він зазначав, що існує чимало замовлянь, які не містять у собі порівняння і побажання. Вони є ознаками, які найбільше розповсюджені у відповідних уснопоетичних текстах²⁵. Окрім названих формул, в оказіонально-обрядових утвореннях також використовували стереотипні прийоми, найпоширенішими серед яких, на думку вченого, є «наскрізний симпатичний епітет»²⁶ і епічний повтор²⁷.

Функціональний аспект оказіонально-обрядового фольклору, як відомо, не був предметом спеціального дослідження в роботі Н. Познанського. Однак у генетичній теорії заговору висловлено чимало цікавих із цього приводу думок. Замовляння вчений розглядав невіддільно від магічного обряду, під яким він розумів «чарування дією і предметами». Первісно замовляння «були на службі в обряду», який виступав головним носієм магічної сили, і часто слугували його поясненням. Унаслідок еволюції текстової частини обряд «поділився своєю силою зі словом». Потім перевага перейшла на бік замовляння, яке стало самостійним магічним засобом, а обряд, відповідно, почав утрачати попереднє значення²⁸.

По-своєму в Н. Познанського підтверджена теза про паралельне існування акціонального і предметного компонентів магічного обряду і його вербальної складової. У замовляннях, зазначає дослідник, «чарування дією, як зображальною, так і тією, яка передає властивості і якості предметів, цілком самостійне і незалежне від слова»²⁹.

Епізодично трапляються в Н. Познанського міркування і про інші особливості функціонування магічно-сакральних утворень. В одному з визначень замовляння вчений наголошував, що ці словесні формули володіють репутацією засобу для досягнення певного результату

²⁵ Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формуль... – С. 100–101.

²⁶ Там же. – С. 89.

²⁷ Там же. – С. 94.

²⁸ Там же. – С. 161–162.

²⁹ Там же. – С. 142.

лише тоді, коли буде дотримано всі необхідні умови³⁰. До цих умов, перш за все, належить час проказування замовляння, яке в добрий час може допомогти, а в поганий – не допоможе. Також важливе значення має обряд, що супроводжує замовляння, тобто, за Н. Познанським, використання відповідних дій і предметів. Окрім того, неабияку роль тут відводили виконавцеві – особі, яка читала замовляння. Вона повинна мати відповідний моральний стан³¹.

Вивчення структури тексту та особливостей функціонування магічно-сакральних фольклорних явищ в українській науці 20–40 років ХХ ст. та в радянський післявоєнний період

Докладніше порівняно з Н. Познанським питання «зовнішньої структури чи композиції» оказіонально-обрядового тексту розробляв у кількох працях Є. Кагаров. Для молитви і замовляння, яке науковець ототожнював із заклинанням, властиві такі «поетичні конструктивні елементи: початок (зачин), епічна частина (опис обрядових дій, що колись супроводили замовляння, а згодом тільки згадуються), лірична частина, що висловлює певне побажання у формі симпатичного порівняння (двочленний паралелізм), містичні імена і замикання (закрепка, „ключові слова”)³². Архітектоніка старогрецьких проклять, яким

³⁰ Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул... – С. 102.

³¹ Там же. – С. 101–102.

³² Кагаров Є. Форми та елементи народньої обрядовості // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1928. – Вип. 1. – С. 28–29.

Є. Кагаров присвятив окрему розвідку, характеризується такими інгредієнтами: ім'я ворога; ім'я покликаного демона або божества; бажання, що може бути у формі порівняння, прохання, яке звернене до надприродної істоти, або звичайного побажання³³. Структуру молитви у розвиненій її формі дослідник подав за німецьким колегою Аусфельдом. Вона передбачає три складові частини: заклик або звертання до божества, епічна частина, прохання або побажання.

Детальніше у Є. Кагарова розроблена структура замовляння. Його схема («загальна формула») має такий вигляд: $J + E + L + B + Z$, де J означає звертання, E – епічну частину, L – ліричну частину, B – містичні імена і Z – висновкові (кінцеві) слова. При цьому епічна частина може зазначати дії, які відбуваються (a), мотиви погрози (h), мотив нагороди демонові (f), засіб заплямування супротивника (k), засіб призвести до співчуття (m), поклик на божественний авторитет (v), оповідання (e) тощо. Відповідно лірична частина може містити в собі прості побажання в 3-й особі ($v3$), наказ, звернений до об'єкта замовляння в 2-й особі ($v2$), побажання, висловлене у формі порівняння (q), або умову, яку не можна виконати (n), тощо. Отже, у повному вигляді замовляння мало таку схему:

$$J + (a + h + f + k + m + v + e) + (v2 + v3 + q + n) + B + Z^{34}.$$

Щодо ліричної частини замовляння Є. Кагаров додатково зауважував, що такий її елемент, як побажання, спочатку існував у формі двочленного паралелізму, тому що магічний обряд пояснювали зіставленням навмисне відтворюваного явища з бажаним. Із цієї двочленної формули могла відпадати перша частина паралелізму, і вона перетворювалася у просте побажання у формі 3-ї особи. Коли ж відпадала друга частина, залишалася тільки епічна частина, яка іноді розросталася в довге оповідання. Тому,

³³ Кагаров Е. Древнегреческие таблички с проклятиями (De fixationum tabelle). – Харьков, 1918. – С. 49–51.

³⁴ Кагаров Є. Форми та елементи народньої обрядовості... – С. 29.

на думку науковця, саме формула двочленного паралелізму була головним зерном чи ядром замовляння³⁵.

Оказіонально-обрядові твори з особливостями їх структури потрапили до сфери наукових інтересів Є. Кагарова не випадково. Будучи етнологом чи то соціологом, який вивчає форми народної обрядовості, тексти замовлянь, молитов, проклять, він розглядав їх як невід'ємні словесні елементи ритуалу, до складу якого також входять звуки і рухи тіла³⁶. Як і Н. Познанський, учений вважав, що слово лише спочатку пояснювало магічний акт, проте згодом, відірвавшись від ритуалу, стало розростатися і набуло самостійної магічної сили. Маючи на увазі цю магічну силу, яку примітивна людина надавала слову або казанню, стверджував Є. Кагаров, стає зрозуміло, чому кожен обрядову дію супроводжували замовляння, молитва чи слово³⁷.

Найповніше у довоєнній фольклористиці питання структурно-функціональної організації українського магічно-сакрального фольклору дослідив В. Петров. Цій темі були спеціально присвячені два підрозділи під назвою «Одночленні заговори» і «Композиційна структура одночленних заговорів од хвороб» у праці «Український фольклор».

Услід за Ф. Зелінським та іншими вченими В. Петров на українському матеріалі розробив формульну теорію оказіонально-обрядового тексту. Дотримуючись поділу О. Потебні та А. Веселовського усіх магічно-сакральних утворень на двочленні та одночленні, науковець за цією ж аналогією поділив формули замовлянь на дві групи. На думку В. Петрова, одночленні формули і замовляння не є похідними від двочленних, вони не стоять у жодному генетичному зв'язку, у жодній генетичній залежності від їх форми. І ті, і другі відповідають засадам того ж фольк-

³⁵ Кагаров Є. *Форми та елементи народної обрядовості...* – С. 30.

³⁶ Там само. – С. 28.

³⁷ Там само. – С. 31.

лорного мислення, але перші не розвинулися із других³⁸. Композиційна структура заговорів, їх словесні формули, за В. Петровим, безпосередньо пов'язані з особливостями фольклорного світогляду, на ґрунті якого вони постають³⁹. Зміст лікувальних замовлянь структурно цілком підпорядкований основному уявленню про хворобу (хвороба входить у людину), і за межами цього основного уявлення ніщо до їх композиційної будови не привнесено⁴⁰.

До двочлених формул В. Петров зараховував порівняння. Їх двочленність він пояснював одночасною наявністю згадки про того, хто ототожнюється, і того, з ким ототожнюється⁴¹. На переконання вченого, порівняння не можна розглядати лише додатком до дії магічного обряду. Їх двочленна форма «з'ясовує сенс дії, пояснює дію, підкреслює мету, висловлює бажання і з цього висловлювання бажання в доданій до дії словесній формулі і постає порівняння як основна форма заговору»⁴².

Кількісний склад одночлених формул значно більший. Заговор, вважав В. Петров, у своєму елементарному вигляді конструюється з кількох таких формул, до яких можуть належати: звернення, запрохування, наказ, прохання, вигнання, побажання, запитання, гадання. Формула звернення або заклику, як називав її В. Петров, у своєму найпростішому вигляді є назвою того, до кого звертаються. У лікувальній практиці вона становить вступну частину не тільки словесного тексту, а й усього обряду замовляння⁴³.

Після звернення могла стояти формула запрохування (запрошення). У наведених прикладах магічно-сакральних утворень, які виконували на свят-вечір для закликання

³⁸ *Петров В.* Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). – Мюнхен, 1947 (На правах рукопису). – С. 39.

³⁹ Там само. – С. 46.

⁴⁰ Там само. – С. 47.

⁴¹ Там само. – С. 46.

⁴² Там само. – С. 30.

⁴³ Там само. – С. 48.

міфологічних персонажів, вона становила такий вислів: *Ходи до нас до оброку*. Характерно, що в цих різдвяних текстах формули запрошення служили структурною основою для заперечення приходу морозу, бурі, вовків⁴⁴.

Чимало уваги В. Петров приділив характеристиці формули вигнання (відсилення), яка є основою у замовляннях від хвороб. Якщо хворість входить у людину, то, щоб її позбутися, треба відповідно відіслати, вигнати неміч геть. Локальне, просторове розуміння хвороби, вважає вчений, зумовлює не тільки зміст словесних формул, а й їх будову⁴⁵.

Окремі okazіонально-обрядові твори могли починатися не тільки зі звернення, а й із формули гадання. Гадаючи, знахар послідовно перераховував, називав усіх тих, хто міг наслати хворобу, і обставини, за яких це могло статися⁴⁶. Іноді перед гаданням могла стояти формула запитання, яка становила запитальний вислів на зразок: *З чого ти почався, гостець?*⁴⁷. Її В. Петров пов'язував зі зверненням і зараховував до вступної частини замовляння.

Також у праці виділено формули побажання, наказу і прохання, чіткі межі яких встановити дуже складно. За В. Петровим, формула побажання могла входити до складу негативного порівняння⁴⁸ або сполучатися із формулою наказу⁴⁹ чи прохання⁵⁰. Таку, певною мірою, незавершеність формульної теорії В. Петрова можна пояснити, очевидно, тим, що детальне вивчення композиційної структури не входило до основних завдань дослідження українського магічно-сакрального фольклору. На прикладі замовлянь, які зберігають свій первісний зміст, він

⁴⁴ Петров В. Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). – Мюнхен, 1947 (На правах рукопису). – С. 40.

⁴⁵ Там само. – С. 45.

⁴⁶ Там само. – С. 49.

⁴⁷ Там само. – С. 48.

⁴⁸ Там само. – С. 40.

⁴⁹ Там само. – С. 51.

⁵⁰ Там само. – С. 46.

намагався лише «з'ясувати процес витворення формул, розвиток їх композиційної структури»⁵¹.

Окрім того, український okazіонально-обрядовий фольклор давав змогу дослідникові простежити взаємозв'язок магічно-сакрального тексту й акціональної парадигми обряду, зокрема, як висловився сам В. Петров, «взаємооберненість словесного тексту й обрядової дії»⁵². Досить часто окремі формули замовляння могли сполучатися з відповідними діями. Наприклад, формула вигнання у лікувальних текстах поєднувалася із пригощанням, ляканням, викурюванням хвороби. У якому б зв'язку в кожному окремому випадку не стояли дія і словесна формула, вважав фольклорист, все ж таки і перша, і друга були однаково підпорядковані спільним уявленням про хворобу⁵³. Через те викурювання, змітання, змивання, засікання є лише варіантами формули вигнання⁵⁴.

На прикладі формули вигнання В. Петров також простежив взаємозалежність замовляння і предметного коду обряду. Формули вигнання, зазначав науковець, часто з'єднувалися з вказівкою на річ, тварину, рибу, рослину і інше, на яку мала перейти хвороба. Під час лікування лихоманки з цією метою хворому вішали на шию лина, а при заговорюванні жовтяниці дитину обв'язували поясом⁵⁵.

Як бачимо, В. Петров дотримувався думки, що досліджувати структуру магічно-сакральних творів необхідно в тісному зв'язку з обрядовими діями і предметами, тому що словесна формула замовляння ніколи не існувала сама по собі, а лише в контексті обрядового явища⁵⁶.

У радянській фольклористиці з повоєнного часу до 90-х років ХХ ст. дослідження структурно-функціональних особливостей українського okazіонально-обрядового фольклору не провадили з огляду на неофіційну заборо-

⁵¹ *Петров В.* Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклю)... – С. 53.

⁵² Там само. – С. 53.

⁵³ Там само. – С. 44.

⁵⁴ Там само. – С. 45.

⁵⁵ Там само. – С. 42.

⁵⁶ Там само. – С. 61.

ну. Натомість з'явилося друком три цікаві статті І. Чернова, А. Петрова і Ф. Агеєвої про структуру російських магічно-сакральних утворень. Зокрема, І. Чернов головну увагу приділив вивченню принципів організації любовних замовлянь. Їх структура, на його переконання, багато в чому залежить від зв'язку з обрядом, відомості про який часто можуть знаходитися і в самому утилітарно-сакральному тексті. Замовляння науковець відносив до типу фольклорних творів із чітко фіксованою структурою. Як і чарівні казки, їх розглядають як варіанти, що реалізують єдину інваріантну схему⁵⁷.

Особливість підходу І. Чернова до структурного опису магічно-сакральних текстів полягає у тому, що замовляння він характеризував із погляду їхніх імен і назв – з одного боку, та предметів, які поєднуються з ними, – із другого. У російських любовних замовляннях трапляються два види імен: назви місця, де відбувається дія, й імена героїв сюжету. Місце дії або топонімія замовлянь, за І. Черновим, – це типові географічні поняття і локуси, до яких належить поле, вода, сторони світу та ін.⁵⁸. Імена героїв або антропонімію заговору вчений проаналізував через три класи персонажів: суб'єкта, тобто виконавця фольклорного твору, об'єкта, на якого скероване замовляння, і посередника – реалізатора волі суб'єкта.

Композиційна схема любовних замовлянь, як стверджує автор, – це модифікований варіант із уже відомих у фольклористиці елементів тексту. До них належать: молитовний вступ, зачин, ядро, закріпка, молитовне закінчення («заамінювання»). Головним композиційним елементом, домінантою замовляння є ядро, яке буває двох типів. Перший тип організований за принципом паралелізму, у другому типі паралелізм «експліцитно не виражений». Окрім названих елементів композиції, у роботі І. Чернова коротко розглянуто діалог і так звані інструкції, якими

⁵⁷ Чернов И. О структуре русских любовных заговоров // Ученые записки Тартусского университета. – Тарту, 1965. – Вып. 181. Труды по знаковым системам. II. – С. 160.

⁵⁸ Там же. – С. 161–162.

він називав різного роду перераховування в магічно-сакральних текстах⁵⁹.

Важливе значення в історії структурно-функціонального дослідження okazіонально-обрядового фольклору має наукова розвідка російського вченого А. Пескова «Об устойчивых поэтических элементах русского заговора»⁶⁰. У ній вчений намагався сформувати своєрідний «каталог» замовляльних формул, який може слугувати основою для класифікації та подальшого вивчення замовлянь. Однією з особливостей цієї роботи є також враховування функціонального впливу на організацію магічно-сакральних утворень особи виконавця⁶¹.

Поетичні формули замовлянь, які є об'єктом дослідження А. Пескова, становлять «контактні, стійкі елементи, що повторюються в різних за тематикою текстах». Вони бувають двох видів. Перший вид – формули дії – стійкі словесні конструкції, які виражають у замовлянні функції інваріантних персонажів. За А. Песковим, вони подібні до функцій, які виділив при структурному дослідженні у чарівних казках В. Пропп. Формули дії стосуються трьох інваріантних персонажів: помічника, який бореться зі злом і від якого потерпає об'єкт, шкідника – носія зла, і прохача – особи, яка звертається до помічника з вимогою вплинути на об'єкт або шкідника⁶². Учений виділив п'ять формул дії. Перші три виражають функції помічника, шкідника і прохача. Четверта формула є другою фазою діалогу, тобто відповіді персонажам. П'ятий вид формул призначений уводити в замовляння звертання та пояснювати, що один персонаж звертається до іншого⁶³.

⁵⁹ *Чернов И.* О структуре русских любовных заговоров // Ученые записки Тартусского университета. – Тарту, 1965. – Вып. 181. Труды по знаковым системам. II. – С. 170–171.

⁶⁰ *Песков А.* Об устойчивых поэтических элементах русского заговора // Филология. – 1977. – Вып. 5. – С. 26–38.

⁶¹ Там же. – С. 39.

⁶² Там же. – С. 29.

⁶³ Там же. – С. 36.

Другий вид поетичних формул замовляння – це конструкції тла («фону»), які служать для вираження часу, місця, дії, стану персонажів та інших описових моментів okazіонально-обрядового тексту. Вони не виражають спрямованої дії та мають «головним чином перерахувальний характер»⁶⁴. До них належать топографічні та часові формули стану, якості, а також абракадабри і молитовні слова⁶⁵.

Спроба А. Пескова застосувати метод В. Проппа до жанру замовлянь, як критично зауважила В. Харитонова, видалася не зовсім вдалою з низки причин. Передусім, через те що метод механічно перенесено на зовсім інший жанр, тоді як у В. Проппа матеріал визначав методикку роботи з ним⁶⁶. Однак попри вказані дослідницею вади, робота А. Пескова – це якісно новий крок у напрямку структурно-функціонального дослідження okazіонально-обрядового фольклору, в основі якого лежить поглиблена і розширена «формульна теорія» заговору.

Питання структури так званих епічних замовлянь було порушено в одній зі статей Ф. Агеєвої⁶⁷. У ній дослідниця намагалася показати можливість структурного вивчення магічно-сакральних утворень для дослідження просторових позначень і топонімів, а також виявити їх положення у структурній моделі (інваріанті) епічних okazіонально-обрядових творів. На основі аналізу більш як сімдесяти текстів із епічним елементом Ф. Агеєва вивела структурну модель (інваріант) замовлянь. Її розглянуто в лінійній послідовності як ланцюжок, який має низку ланок. Структурна модель епічних замовлянь виглядає так: І Хтось (Замовля-

⁶⁴ Песков А. Об устойчивых поэтических элементах русского заговора... – С. 37.

⁶⁵ Там же. – С. 38.

⁶⁶ Харитонова В. Жанровая дифференциация заговорно-заклинательной поэзии // Филологические науки. – 1988. – № 4. – С. 12.

⁶⁷ Агеева Р. Пространственные обозначения и топонимы в заговоре как типе текста // Аспекты общей и частичной лингвистической теории текста. – Москва: Наука, 1982. – С. 132–159.

ючий) → II Їде (іде) кудись (Місце) → III Зустрічає надприродну істоту (Персонаж) → IV яка сидить (стоїть, лежить, іде) (Стан) → V Десь (кудись) (Місце) → VI І щось робить (Дія) → VII Її просять про щось (Прохання) → VIII Вона виконує прохання (Дія) → IX Замовляючий завершує замовляння словами (Закріпка словесна) → XI кладе щось (Закріпка предметна) → XII Кудись (Місце)⁶⁸.

На думку науковця, повна структурна модель тексту замовляння зазвичай трапляється дуже рідко. Значно більше творів із усіченими ланцюжками, в яких відсутні ті чи інші ланки. Однак у статті авторка прагне з'ясувати контекстуальні закономірності усіх одинадцяти ланок інваріанта.

З'ясування структурної моделі дало змогу Ф. Агеєвій виявити важливу особливість просторової композиції епічних замовлянь, яка реалізується шляхом трикратної приуроченості персонажів і їх дій до визначеного місця. На основі цієї трикратної композиції, вважає дослідниця, побудована вся внутрішня послідовність подій в епічних замовляннях, тобто зв'язаність тексту⁶⁹.

Структуру українських, а також інших слов'янських магічно-сакральних творів від безсоння аналізували Т. Агапкіна і А. Топорков⁷⁰. Основне завдання своєї роботи вони пов'язували з реконструкцією праслов'янських замовлянь, яка становить поступовий поетапний процес наближення до структурно-семантичного ядра тієї чи іншої групи замовлянь, що має загальнослов'янський характер⁷¹.

Оскільки семантична структура українських замовлянь від безсоння цілком допускає формалізацію, дослід-

⁶⁸ Агеєва Р. Пространственные обозначения и топонимы в заговоре как типе текста... – С. 144–145.

⁶⁹ Там же. – С. 145.

⁷⁰ Агапкина Т., Топорков А. К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Ленинград: Наука, 1990. – С. 67–75.

⁷¹ Там же. – С. 68.

ники відобразили її за допомогою інваріантної формули зі спеціальними умовними позначеннями. Характерно, що вона майже ідентична зі загальнослов'янським інваріантом. Подібного роду інваріантні формули, на думку вчених, дають змогу виявити загальний семантичний механізм не лише для замовлянь від безсоння, а й для інших функціонально-тематичних груп⁷².

Значний внесок у структурно-функціональне дослідження східнослов'янського, зокрема українського, оказіонально-обрядового фольклору, внесла В. Харитонова, яка наприкінці 80-х – на початку 90-х років ХХ ст. опублікувала з цієї тематики низку робіт⁷³. Науковий інтерес дослідниці був прикутий переважно до замовляльно-заклинальної поезії – неписаного масиву магічно-сакральних утворень, до складу якого входять чотири основні жанри: заклинали паремії, замовляльно-заклинальні формули, заклинали примовки, замовляння. Подібну жанрову диференціацію В. Харитонова зробила, враховуючи «особливості поетичного синтаксису і структурної організації творів»⁷⁴.

Замовляльно-заклинальна поезія східних слов'ян, на

⁷² Агапкина Т., Топорков А. К реконструкции праславянских заговоров... – С. 72–73.

⁷³ Харитонова В. Жанровая дифференциация заговорно-заклинательной поэзии // Филологические науки. – 1988. – № 4. – С. 7–12; Харитонова В. Заговорно-заклинательный акт в народной культуре восточных славян // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 4. – С. 91–106; Харитонова В. Заговорно-заклинательный текст: композиционные основы, воздействие на пациента и заклинателя // Филологические науки. – 1991. – № 5. – С. 45–54; Харитонова В. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян. Конспект лекций. – Львов: ЛГУ им. И. Франка, 1992. – 100 с.; Харитонова В. Заговорно-заклинательная традиция. Текст и заклинатель // Филологические науки. – 1990. – № 3. – С. 33–41; Харитонова В. Т. А. Барташвіч. Магічне слава. Вопыт даследавання светапагляднай і мастацкай асновы замау. Мінск, 1990 // Филологические науки. – 1991. – № 4. – С. 112–114.

⁷⁴ Харитонова В. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян... – С. 31–39.

думку фольклористики, становить не тільки взаємозв'язок обряду і тексту, а й одночасне самотійне існування як рівноправних акціональних, реальних і вербальних елементів за наявності серед них взаємозамінності та зміни текстів усередині власне словесної сфери. У своєму природному побутуванні магічно-сакральні утворення перебувають у вібраційному стані, що передбачає можливі зміни різножанрових творів, варіювання всередині тексту й імпровізацію, що раніше заперечували⁷⁵.

Магічно-сакральний текст В. Харитонова розглядала в межах фольклорного, зокрема замовляльно-заклинального акту, у якому важливу роль відводили виконавцеві (знахареві) й адресатові (пацієнту). Для його проведення виконавцеві потрібно було перейти від звичайної ритуалізованої поведінки до ритуальної. Сам замовляльно-заклинальний акт, за словами дослідниці, охоплює сім етапів: підготовчий, перехідний, підготовка до безпосереднього впливу, заклиналий вплив, закріплююча частина, вихід із робочого стану, завершення. Структура акту, описана в лінійній послідовності, могла в окремих випадках бути дещо видозмінена. Однак це не означає, що змінювалася його основа. У ній можуть відбуватися пропуски деяких етапів або їх повтори⁷⁶. На думку дослідниці, фольклорно-етнолінгвістичний аналіз подібного роду замовляльно-заклинальних актів дав би змогу вирішити важливу проблему словесного впливу виконавця на адресата, яка нерозривно пов'язана з проблемами композиції тексту, його змістовним наповненням і своєрідністю проговорювання⁷⁷.

З'ясування організації оказіонально-обрядового тексту, як і виявлення його ритмічних основ та інтонування у процесі проговорювання, В. Харитонова вважає складним

⁷⁵ Харитонова В. Жанровая дифференциация заговорно-заклинательной поэзии... – С. 8.

⁷⁶ Харитонова В. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян... – С. 45–46.

⁷⁷ Харитонова В. Заговорно-заклинательный текст: композиционные основы, воздействие на пациента и заклинателя... – С. 51.

і водночас важливим для вивчення замовляльно-заклинального мистецтва питанням, яке потребує скрупульозного філологічного аналізу⁷⁸. У його вирішенні дослідниця не покладалася на здобутки так званої формульної теорії замовлянь, а намагалася розв'язати це завдання дещо іншим шляхом. На її переконання, жанри паремії та формули з погляду своєї організації становлять собою два найпростіші типи текстів, а примовляння і замовляння належать до інших – ускладнених утворень. Великі за обсягом жанри примовлянь і замовлянь ґрунтувалися зазвичай на основі менших паремій і формул. Відповідно формування цих двох коротких типів магічно-сакральних утворень із погляду синтаксису В. Харитонова пов'язує з реально відкритими та реально закритими конструкціями. Поняття про відкриті та закриті синтаксичні структури ввела в наукову сферу російський мовознавець В. Белошапкова⁷⁹.

Для відкритих конструкцій, за В. Харитонovou, власне нарощування шляхом приєднання нових аналогічних або будь-яких інших структур. Закриті конструкції становлять замкнуті й самодостатні утворення. Приєднання до них додаткових частин не розширювало їх, а породжувало ускладнені (переважно тимчасово) комбінації. Відкриті конструкції пов'язані з називанням об'єкта впливу, безпосереднім вираженням прохання або побажання. Обсяг їхнього тексту залежить від позатекстових характеристик: від специфіки заклиналичного акту, типу виконання і т. ін. Серед закритих широко розповсюджені двочленні формули-прохання з пропозицією обміну, формули з двочленно-протиставними або зівставними частинами, а також короткі лікувальні та інші ритуальні діалоги⁸⁰.

⁷⁸ Харитонова В. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян... – С. 52.

⁷⁹ Белошапкова В. Сложное предложение в современном русском языке (некоторые вопросы теории). – Москва: Наука, 1967. – С. 62–69.

⁸⁰ Харитонова В. Заговорно-заклинательный текст: композиционные основы, воздействие на пациента и заклинателя... – С. 34–35.

Виокремлення відкритих і закритих синтаксичних конструкцій дало змогу В. Харитоновій «досить узагальнено і певною мірою умовно» поділити замовляльно-заклинальні твори з огляду на їх композицію на два типи – безсюжетні й сюжетні. Безсюжетні тексти побудовано на відкритих синтаксичних конструкціях. Їх зміст зводиться до тієї інформації, яка закладена у використану паремію. Збільшення тексту у них відбувається шляхом нарощування однотипних перерахувань, розвитку й уточнення думки, наприклад, за допомогою прийому звуження образу. За словами дослідниці, безсюжетні утворення – це тексти переважно молитовного або імперативного змісту, у яких відсутній «оповідний елемент».

Сюжетні okazіонально-обрядові твори другого типу науковець розглядає як певні зародки оповідності, епічності. Вони зазвичай опираються на замовляльно-заклинальну формулу або паремію, які фокусують у собі їх основний зміст. Повний текст подібного сюжетного утворення використовує численні «загальні місця» (*loci communes*), традиційні формульно-клішовані описи, опираючись на досить цілісну сюжетну ситуацію. Вони також можуть містити у собі окремі ряди перерахувань або одну чи кілька порівняльно-зіставних формул, що мають при собі необхідний оповідний вступ для порівняння або зіставлення з чимось⁸¹.

Наслідком дифузних процесів, які постійно відбуваються у фольклорі, В. Харитонova пояснювала існування серед замовляльно-заклинальної поезії великої кількості текстів, які утворилися внаслідок контамінації безсюжетних і сюжетних утилітарних фольклорних утворень. Подібний процес, на думку дослідниці, вплинув, очевидно, і на використання перерахувальних рядів, властивих безсюжетним тестам, у сюжетних творах⁸².

Активне структурно-функціональне дослідження магічно-сакрального фольклору, у тому числі й українського, провадили в 90-х роках ХХ ст. російські фольклористи й етнолінгвісти Інституту слов'янознавства та балканістики

⁸¹ Харитонova В. Заговорно-заклинательный текст: композиционные основы, воздействие на пациента и заклинателя... – С. 45–47.

⁸² Там же. – С. 46.

Російської академії наук. Особливий інтерес у цьому плані викликають праці Л. Виноградової, С. Толстої, М. Толстого, Т. Свешнікової.

Найбільш цілісною і показовою серед робіт цих учених можна вважати структурно-функціональне дослідження ритуальних запрошень міфологічних персонажів на різдвяну вечерю Л. Виноградової та С. Толстої. У першій частині цієї праці детально проаналізовано обрядовий контекст запрошень, особливу увагу приділено часові та місцю виконання магічно-сакральних утворень, акціональний та предметний парадигмі ритуалу, міфологічним персонажам і виконавцеві творів. На думку авторів, календарний і обрядовий час текстів запрошень як суттєва характеристика ритуалу визначає його внутрішній зв'язок із головним мотивом різдвяної семантики – мотивом контакту з потойбічними силами. Марковані у ритуалі локуси, тобто певні місця проказування запрошень, переміщення виконавця та ритуальних предметів, пов'язані з межами між внутрішнім простором будівлі й зовнішнім світом (*вікно, піч, двері, поріг, ворота* і т. ін.).

Акціональна парадигма ритуалу запрошення охоплює переміщення виконавця до вікна, печі, дверей, вихід з хати тощо, а також дії з їжею, «запрошувальні та відганяльні» дії. Предметний компонент обряду становлять елементи внутрішнього простору, обрядова їжа, посуд, знаряддя биття тощо.

Міфологічні персонажі, за словами Л. Виноградової та С. Толстої, – це центральний і визначальний елемент ритуалу, який служить адресатом і об'єктом запрошень. Сумарний для усіх традицій персонажний ряд досить великий: *Бог, Богородиця, святі, ангели, демонічні персонажі, душі предків* та ін. Виконавцем обряду найчастіше виступав господар дому або найстарший із членів сім'ї, рідше – господиня.

Друга частина дослідження ритуальних запрошень міфологічних персонажів на різдвяну вечерю присвячена структурі тексту. На основі аналізу великої кількості магічно-сакральних утворень Л. Виноградова та С. Толстая вивели інваріантну схему (структуру) тексту запрошення, яка становить лінійну послідовність відносно автономних

блоків. До них належать: вокативна формула, що називає адресата запрошення; запрошувальна формула, що містить у собі імператив дієслова зі значенням «іди, приходь» і часові, локативні або об'єктні уточнення; прохібітивна (заборонна) або оптативна (бажальна) формула, яка стосується майбутнього часу – весни, літа, цілого року; формула погрози. Окрім цих чотирьох основних, зрідка трапляються формули, які вносять у текст нові мотиви⁸³. Головну увагу у процесі подальшого вивчення структури текстів запрошень приділено детальній характеристиці названих чотирьох формул.

Що ж стосується інших робіт московських фольклористів і етнолінгвістів, то подібне ґрунтовне структурно-функціональне дослідження, але вже на матеріалі благопо-бажань, провели Т. Агапкіна і Л. Виноградова⁸⁴. Характеристиці формул замовлянь від безсоння як текстів комунікативного типу присвятила окрему розвідку Л. Виноградова⁸⁵. Низку статей про структуру східнослов'янських та східнороманських замовлянь належить Т. Свиридовій⁸⁶.

⁸³ Виноградова Л., Толстая С. Ритуальное приглашение мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. – Москва: Наука, 1993. – С. 61–62.

⁸⁴ Агапкина Т., Виноградова Л. Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор. – Москва: Наука, 1994. – С. 1–208.

⁸⁵ Виноградова Л. Заговорные формулы против детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 153–164.

⁸⁶ Свиридова Т. К структуре одной группы румынских заговоров (заговоры от оборотней) // Структура текста. – Москва: Наука, 1980. – С. 211–227; Свиридова Т. О некоторых типах заговорных формул // Малые формы фольклора: сборник статей памяти Г. Пермякова. – Москва: Восточная литература, 1995. – С. 121–129; Свиридова Т. Структура восточнороманского заговора в сопоставлении с восточнославянским (формулы отсылки болезни) // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 139–149; Свиридова Т. Формулы отсылки болезни в восточнороманских заговорных текстах // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных жанров – Москва: Наука, 1993. – С. 160–163.

Особливий інтерес у цьому плані також викликає давніша праця академіка М. Толстого про архаїчний ритуал-діалог⁸⁷, яку можна вважати своєрідним прологом до усіх наступних структурно-функціональних досліджень учених московської етнолінгвістичної школи.

В Україні у період з 90-х років ХХ – до початку ХХІ ст. фактично не з'явилося жодного окремого наукового дослідження, яке присвячене вивченню структурних і функціональних особливостей українського okazіонально-обрядового фольклору. Спробами заповнити цю прогалину можна вважати поодинокі розвідки про структуру замовлянь О. Свиридова⁸⁸ та В. Мойсієнка⁸⁹. Однак їхній підхід до дослідження фольклорного матеріалу є більше мовознавчим і майже не стосується вивчення функціональних рівнів магічно-сакральних утворень.

⁸⁷ Толстой Н. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. – Москва: Наука, 1984. – С. 5–72.

⁸⁸ Свиридов О. Символіка замовлянь у східнослов'янському і британському магічному фольклорі: автореф. дис. ... канд. філол. наук. – Одеса, 1996. – 16 с.

⁸⁹ Мойсієнко В. Народна медицина поліщуків (Чорна хвороба і дання) // Берегиня. – 1995. – № 1–2. – С. 121–129; Мойсієнко В. Поліські замовляння // Древляни: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 121–167; Мойсієнко В. Про дохристиянські божества і символічно-магічні кліше в поліських замовляннях // Народна творчість та етнографія. – 1992. – № 2. – С. 43–50; Мойсієнко В. Структура і поетика поліських замовлянь // Волинь-Житомирщина: історико-філологічний збірник з регіональних проблем. – Житомир, 1997. – Вип. 1. – С. 45–53.



Розділ 3

ІНВАРІАНТНА СТРУКТУРА
ОКАЗІОНАЛЬНО-ОБРЯДОВОГО
ТЕКСТУ





- Два типи фольклорного мовлення: апеляція
й експлікація.....79
- Апелятивні інваріантні безсюжетні одиниці
(формули)..... 86
- Експлікативні інваріантні одиниці (формули).....107
- Три групи магічно-сакральних творів
із апелятивним та експлікативним мовленням.....128
- Діалог у структурі okazіонально-обрядового тексту132



Два типи фольклорного мовлення: апеляція й експлікація

Структура у широкому розумінні цього слова – це внутрішня будова чогось, певний взаємозв'язок складових частин цілого¹. Тому, щоб дослідити відповідну структуру, необхідно з'ясувати внутрішню організацію об'єкта. Це, відповідно, потребує виділити й охарактеризувати його складові частини, показати їх взаємозв'язок у складі цілого.

Дослідження структури тексту у фольклористиці передбачає виконання аналогічних завдань. Структура фольклорного тексту – це внутрішня побудова уснопоетичного утворення, яку визначають шляхом виокремлення й аналізу конструктивних одиниць, взаємопов'язаних між собою. Таку методику структурного дослідження фольклорних текстів на матеріалі чарівних казок уперше розробив російський учений В. Пропп. Проаналізувавши значну кількість прозових творів, він виділив тридцять один стабільний елемент, із яких формуються тексти чарівних казок. Стосовно казкового персонажа ці одиниці він назвав функціями дійових осіб².

Завдання структурного вивчення українських okazіонально-обрядових творів так само полягає у виявленні взаємозв'язку та характеристики внутрішніх складових частин тексту. Однак під час такого дослідження, як по-

¹ Словник іншомовних слів / За ред. О. Мельничука. – К.: УРЕ, 1974. – С. 641.

² Пропп В. Морфология сказки. – Москва: Наука, 1969. – С. 60.

казали результати роботи А. Пескова³, не варто механічно переносити методику структурного аналізу В. Проппа на магічно-сакральний фольклор, який, на відміну від чарівних казок, є зовсім іншим типом усної оповіді⁴. Українські народні молитви, замовляння, примовки та інші типологічно споріднені утворення, як і більшість фольклорних творів архаїчного пласту, за словами К. Чистова, побудовані за принципами кумулятивного нарощування повністю автономних (логічно і синтаксично) або зовні автономних і внутрішньо пов'язаних логічною послідовністю одиниць членування⁵. У фольклористиці подібні одиниці членування, які виділяють у магічно-сакральних текстах, прийнято називати формулами. Це означає, що дослідження структури okazіонально-обрядового твору зводиться до цілком конкретного завдання, а саме: до виділення й аналізу складових формул магічно-сакрального тексту.

Якщо з'ясування структури тексту, його внутрішньої організації є першочерговим завданням, то вивчення композиції, тобто побудови, зумовленої змістом, характером і призначенням твору⁶, – це наступний логічний етап дослідження фольклорного матеріалу. Щодо okazіонально-обрядового фольклору вивчення композиції можна проводити як на прикладі якогось одного твору, так і на текстах певної функціонально-тематичної групи або жанру.

Мета нашого структурного дослідження дещо інша. Вона передбачає з'ясувати не просто структуру текстів

³ Песков А. Об устойчивых поэтических элементах русского заговора // Филология. – 1977. – Вып. 5. – С. 26–38.

⁴ Пропп В. Структурное и историческое изучение волшебной сказки // Пропп В. Фольклор и действительность. – Москва: Наука, 1976. – С. 137.

⁵ Чистов К. Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: доклады советской делегации / VIII Международный съезд славистов. – Москва: Наука, 1978. – С. 318.

⁶ Словник іншомовних слів... – С. 346.

українського магічно-сакрального фольклору, а структуру інваріантну. З цього приводу Б. Путилов зазначав, що виявлення інваріантного початку – важлива вимога порівняльного аналізу при генетичних, історичних, структурних і семантичних дослідженнях фольклору⁷. Загальне уявлення про інваріант, на думку К. Чистова, можна отримати, виділяючи не тільки відносно стабільні елементи (стабільні переважно не як якісь сегменти тексту, а їх моделі), але й відносно варійовані (в межах того, що називається «зоною варіювання»).

Вивчення інваріантної структури okazіонально-обрядового тексту передбачає виділення цілої системи інваріантних незмінних одиниць, які лежать в основі формульної побудови будь-якого варіанта магічно-сакрального тексту. Щодо абстрактної інваріантної одиниці, яка існує як узагальнення деяких виражень (формул), об'єднаних відповідними спільними ознаками, конкретна конструктивна формула є її «матеріальною» реалізацією в тексті. Іншими словами, зв'язок між інваріантною одиницею та конструктивною формулою приблизно такий, як у мовознавстві між фонемою і звуком.

Ще в другій половині XIX ст. видатний мовознавець і фольклорист О. Потебня у праці «Думка і мова» влучно зауважував, що структура твору та структура мови подібні. З огляду на це дослідження інваріантної структури та визначення системи інваріантних одиниць магічно-сакральних текстів не можна провадити без аналізу структури усного фольклорного мовлення, врахування комунікативного аспекту українського okazіонально-обрядового фольклору, на що вказувало чимало сучасних фольклористів⁸.

⁷ Путилов Б. Инвариант // Восточновлавянский фольклор: словарь научной и народной терминологии. – Минск: Навука і тэхніка, 1993. – С. 100.

⁸ Чистов К. Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект... – С. 318; Виноградова Л. Заговорные формулы против детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 153–164.

У лінгвістиці загальновідомо, що мова за своєю природою виконує три основні функції: експлікативну (описову), апелятивну (тобто функцію звертання) і зображальну, яка реалізується переважно у звуконаслідуваннях. Найбільшого поширення у вербальній діяльності людини набуло експлікативне й апелятивне мовлення. На думку українського мовознавця М. Скаба, сфера репрезентації (представлення), як називає вчений експлікативне мовлення, є більш потужною і розгалуженою в українській мові. Протягом тривалого часу вона була єдиним об'єктом лінгвістичних досліджень, про який наука нагромадила цікавий і різноманітний матеріал. Натомість функціональну сферу апеляції (зверненості) довгий час не вивчали. Існують лише поодинокі спроби з'ясувати специфіку її формального вираження. Обидві сфери переважно виражені окремими частинами тексту, хоча можливими, а у певних мовленнєвих обставинах навіть досить частими, є випадки виконання окремими компонентами тексту одразу обох комунікативних завдань⁹.

Важливість і роль експлікативної й апелятивної функцій по-різному розподілено у людському мовленні та значною мірою залежить від його повсякденного (звичайного) чи поетичного (мистецького) характеру. Для звичайного повсякденного мовлення однаковою мірою характерні усі три названі функції. Дещо інша ситуація з поетичним мистецьким мовленням, яке властиве для фольклору й літератури. У ньому певні функції можуть домінувати, а інші майже або зовсім не проявлятися. У поетичному мовленні гімнів давньоіндійської Рігведи, як вважає Т. Єлизаренкова, роль експлікативної (зображальної) та апелятивної функцій (закликання богів) суттєво збільшується, а в деяких текстах навіть переважає¹⁰.

Наявність двох основних функцій мови і відповідних

⁹ Скаб М. Граматика апеляції в українській мові. – Чернівці: Місто, 2002. – С. 20–22.

¹⁰ Елизаренкова Т. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. – Москва: Наука, 1989. – С. 521.

сфер експлікації й апеляції чітко й послідовно проявляється і в усному прагматичному мовленні українських народних молитов, замовлянь та інших типологічно споріднених утворень. Саме вони пояснюють ту виразну неоднорідність магічно-сакрального мовлення, яку помічали фольклористи і про наявність якої вони висловлювалися кожен по-різному. Скажімо, Н. Познанський, як і деякі інші фольклористи, всі заговори поділяв на епічні й так звані неепічні, або з епічним елементом і без нього¹¹. А. Песков також розподілив замовляльні формули на дві групи: формули фону й формули дії¹². Сучасна дослідниця В. Харитонова розглядає усі замовляльно-заклинальні тексти як сюжетні або безсюжетні утворення, в основі яких лежать закриті та відкриті синтаксичні конструкції¹³.

З огляду на дві основні функції – зверненості й описовості, які виконує мова у сфері народної творчості, усне мовлення українських okazіонально-обрядових текстів фольклору можна також поділити на апелятивне й експлікативне. А п е л я ц і ю ще можна назвати мовленням розмовно-фольклорним, яке завчасно підготоване й організоване. Його реалізація – апелятивний магічно-сакральний текст – становить особливого роду комунікативну ситуацію або відтворену узвичасну розмову, що відбувається між трьома, чотирма, рідше – двома сторонами учасників. Найчастіше серед okazіональних творів трапляються «розмовні» фольклорні зразки, що мають форму одностороннього монологу, де виконавець, він же – мовець, веде бесіду з якимось міфічним персонажем, а адресат, якого вона стосується, виступає пасивним мовчазним слухачем. Окрім того, апелятивна частина магічно-сакрального тексту могла

¹¹ Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формуль. – Петроградъ, 1917. – С. 61.

¹² Песков А. Об устойчивых поэтических элементах русского заговора... – С. 30.

¹³ Харитонова В. Заговорно-заклинательный текст: композиционные основы, воздействие на пациента и закладателя // Филологические науки. – 1991. – № 5. – С. 45–46.

бути реалізованою і через форму діалогу. Особливістю таких утворень було те, що розмова виконавця відбувалася з третьою посередницькою стороною, яка, зазвичай, представляла міфічних персонажів вищої божественної ієрархічної сфери і від якої часто залежав кінцевий результат словесного впливу.

Загальними формальними показниками апелятивного типу фольклорного мовлення є наявність у ньому відповідних інваріантних структурних одиниць (формул), які автономні й водночас мають здатність сполучатися між собою за кумулятивним принципом. Із граматичного погляду такі формули переважно становлять дієслівні словосполучення й вислови з імперативно-наказовою семантикою (*стань на допомогу; одступися, йди собі в Чорний ліс; будь легенький, як мачина*) та звертання, які адресовані різноманітним міфічним об'єктам (*Роженько-паняночко; всі святиє; дубе, дубе зелений; дим-димище*).

Одночасно апелятивне мовлення okazіонально-обрядових творів, як і експлікативне, відрізняється від мовлення звичайного, повсякденного. Головна відмінність між ними полягає в тому, що за своєю природою воно феноменологізоване, адже однією із трьох сторін процесу комунікації в апелятивному тексті чи його частині виступають невластиві для буденної бесіди міфічні співрозмовники – надприродні божественні та демонологічні істоти (*Дідок із срібною палицею, Божа Мати, святий Юрій, вроки, гризь*) або об'єкти неживого світу (*місяць, ніч, стіни, лави*).

Найпростішим прикладом магічно-сакрального утворення, де реалізовано апелятивний тип фольклорного мовлення, є примовка від гикавки. Процес комунікації у ній відбувається між трьома сторонами учасників – виконавцем твору, рабом Божим *N* і гикавкою – хворобою демонічного походження: *Гикавко, гикавко, до води, / забирайся, відійди, / чи в корову, чи в бика, / аби в раба Божого N не була*.

Е к с п л і к а ц і я, або описове фольклорне мовлення, кардинально відрізняється від апелятивного. Можна сказати, що воно цілком протилежне і є мовленням зовсім

іншого стибу, тому що розгортання вербального процесу тут відбувається в суворій описово-епічній манері. Воно не фіксує саму розмову виконавця фольклорного твору з міфічним персонажем (об'єктом). Експлікативна нарація передбачає зобразити й описати у хронотопі фольклорних персонажів або неживі об'єкти у їх різноманітних діях, процесах, які в підсумку відображають функціональне призначення цілого магічно-сакрального тексту. Цей стиль вербалізації у чомусь подібний до картинного мистецького зображення, яке в суворих обмежених вимірах площинно відтворює один або кілька важливих із погляду автора персоніфікованих образів. Керуючись такою логікою, експлікативна оповідь – це погляд на оказіональну ситуацію збоку, а не зсередини, це опосередкованість у фольклорному мовленні, а не безпосередність.

У якості фольклорного персонажа експлікативного мовлення найчастіше можуть бути міфічні божества, демонічні істоти, природні явища, а також неживі об'єкти. У цій ролі досить часто виступає і сам виконавець оказіонально-обрядового твору, котрий зображує у ньому власні уявні чи реальні обрядові дії, які нічим не відрізняються від аналогічних дій фольклорних антропоморфізованих образів інших текстів.

Експлікативне мовлення може також проявлятися в діалогічній формі. У цьому випадку традиційні запитання й відповіді як його обов'язкові складові елементи набирають суворого описового вигляду. Проте більш типовою та поширеною залишається, без сумніву, монологічна експлікативна оповідь або розповідь. Як і апеляція, вона так само чітко структурована і складається з відповідних інваріантних одиниць, що є базовими будівельними частинками магічно-сакрального тексту. У переважній більшості вони становлять структурні формули, основним компонентом яких виступає дієслово дійсного способу або іменник чи займенник. Це демонструє експлікативне оказіонально-обрядове утворення від кров'яної рани: *В неділю рано Пречиста Діва / плугом небо орала,/*

небо орала, руту сіяла./ Рута не зійшла,/ щоб кров не йшла¹⁴.

Апелятивні інваріантні безсюжетні одиниці (формули)

Апелятивні okazіонально-обрядові тексти чи їх окремі частини – це зразки безсюжетного фольклорного мовлення. У них немає того, що традиційно вкладають у поняття «сюжет» літературознавці, тобто чітко виражених героїв і подій, які скріпено хронотопом. Систему основних персонажів, якщо можна так висловитись, у них складають виконавець уснопоетичного твору, міфічні персонажі (один чи кілька) й адресат, якого безпосередньо стосується фольклорний зразок. Зі структурного погляду магічно-сакральне утворення – це певна конфігурація інваріантних одиниць (формул), що переважно становлять імперативні вислови виконавця, які стосуються міфічних персонажів. У підсумку вони виражають головне функціональне призначення усього тексту.

В українському okazіонально-обрядовому фольклорі загальна кількість апелятивних одиниць безсюжетного типу, що за кумулятивно-ланцюговим принципом можуть формувати інваріантну структуру народної молитви, замовляння, примовки чи будь-якого іншого типологічно спорідненого утворення, є суворо визначеною. До них належать десять формул: звернення, побажання, прохання, зсилання, запрошення, гадання, вимовляння, обдаровування, величання, страхання. Більшість із них виражені нечасовими дієслівними формами 2-ї особи однини або множини наказового способу.

¹⁴ Українські замовляння / Упоряд. М. Москаленко; авт. передм. М. Новикова. – К.: Дніпро, 1993. – С. 52.

1) З в е р н е н н я (Vocativ, Vc) – структурна інваріантна одиниця оказіонально-обрядового тексту, яка передбачає виділення у нечітко окреслених межах наділеного рисами живої істоти міфічного персонажа для проведення з ним наступної комунікації. Процес виділення відбувався шляхом проказування виконавцем фольклорного твору основного імені або назви міфічної істоти, предмета чи явища в кличному або називному відмінку: *Місяцю-князю,/ дай тобі, Боже, підповня,/ а мені здоров'я...*¹⁵; *Уроки-урочища,/ підіть собі на яри,/ на ліси дрімучі...; Господи милостивий!/ Поможи мені сі плаксивиці одходити...*¹⁶.

Іменам або назвам міфічних персонажів завжди надавали великого значення, адже згідно зі стародавніми віруваннями вони відображали їх цілісну духовно-матеріальну сутність. Тому коли мовець проговорював відповідне ім'я або назву, він цим виявляв і виділяв серед низки інших відповідну істоту, предмет, явище, які з того моменту вже ставали відомими й могли піддаватися вербальному впливові. У зв'язку з цим вокатив дуже часто виступав тією апелятивною одиницею, яка розгортала структуру магічно-сакрального утворення, тобто після неї у тексті за ланцюговим принципом починався процес кумуляції – нарощування інваріантних одиниць, які ставали засобами подальшого впливу на міфічний персонаж.

Апелятивні звернення в українських оказіонально-обрядових творах мають своєрідну, вироблену національною фольклорною традицією форму. У більшості випадків вони були виражені іменниками однини, рідше – множини. У деяких фольклорних зразках до іменникової частини звернення додавали займенники (*ти, ви, усі*), а також поодинокі слова-прикметники, які конкретизували й виражали окремі характеристики міфічного персонажа,

¹⁵ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння) / Упоряд. М. Василенка, Т. Шевчук; передм. М. Василенка. – К.: Молодь, 1992. – С. 130.

¹⁶ Українські чари / Упоряд. О. Таланчук. – К.: Либідь, 1992. – С. 57.

створюючи про нього якомога цілісніше та чіткіше уявлення.

Типовою моделлю звернення є одиничне ім'я міфічного персонажа. Поширеною є редуплікація основної назви чи імені фольклорного персонажа, другий елемент якої виражав відтінок пестливості або згрубілості: *Переполах-переполашище,/ страшний чоловіче!*¹⁷. Можливе також поєднання загальної назви із власною: *Місяце Владимире,/ прийди до мене...*¹⁸. Ще одним варіантом звернення були дворазові повтори назви міфічного персонажа: *Волос, волос,/ іди на дев'ятий колос!*¹⁹. Загалом кожен функціонально-тематичний різновид оказіонально-обрядового фольклору мав свої особливості побудови звернень, які загалом кардинально не відрізняються від описаних схем.

Місцезнаходження апелятивної формули звернення пов'язане переважно з початком магічно-сакрального утворення, де та функціонує як вступний структурний сегмент. Значно рідше її можна побачити в середині або в кінці текстової структури. Також трапляються фольклорні зразки, у яких назву міфічного персонажа могли повторювати майже в кожному рядку, тоді вона виконувала роль наскрізного лейтмотиву тексту: *Стій, колько, – на коноплі горю,/ стій, колько, – на коноплі скородю,/ стій, колько, – на насіння везу...*²⁰.

Стосовно інших структурних одиниць позиція звернень чітко не визначена. Скажімо, в одних текстах вони могли стояти перед формулою побажання, у других – перед зсианням, у третіх – передувати формулі гадання, ще в інших – фігурувати попереду експлікативної частини. До того ж, звернення дуже часто могло опинятися в середині якоїсь апелятивної або експлікативної формули. Приміром, у фольклорних творах від вроків вокатив іноді

¹⁷ Українські чари... – С. 64.

¹⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 122.

¹⁹ Там само. – С. 172.

²⁰ Там само. – С. 157.

знаходився у межах апелятивного прохання: *Поможи мені,/ Миколай угодник, і ти, скоропомошник,/ і ти, Варвара великомучениця,/ од сих уроків шептатъ...*²¹.

Коло міфічних персонажів – складових частин звернень – досить широке. Ними могли бути назви істот, які належать до живого світу, а також неживі міфічні об'єкти: від звичайної дерев'яної лави до небесного астрального світила. Крім того, у зверненнях можуть функціонувати назви вищих божественних сил та різного роду природних стихій і явищ, які так само персоніфіковані та «розуміють» сакральне мовлення народних молитов, замовлянь, заклинань: *Вітер вікруций,/ вітер пекущий,/ вітер прагнющий... / Звідки ти котився?*²².

2) **П о б а ж а н н я** (Optativ, Op) – структурна інваріантна одиниця оказіонально-обрядового тексту, що становить висловлену міфічному персонажеві вимогу, яка, відображаючи волю виконавця або вищих за статусом божественних сил, виступає переломним моментом фольклорного акту і призводить до кардинального вирішення обрядової ситуації через набуття адресатом якісно нового стану переважно протилежного вихідному²³: *Ти, мати руда,/ жильная, жилистая, тілесная,/ зупинись, назад повернись...*²⁴.

Оптатив у текстах-апелятах традиційно виражається формою дієслова наказового способу, що стоїть у 2-й особі однини чи множини. Подібного роду імперативи ніколи не спонукали і не відображали рух міфічного персонажа в місце зсилення або в напрямі до адресата. Найчастіше вони передавали стверджувальні або заперечні вимоги

²¹ Українські чари... – С. 54.

²² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 303.

²³ Гунчик І. Optationes в народній сакральній-оказіональній поезії (Методологічний аспект вивчення) // Вісник Львівського університету. – Вип. 27. Українська фольклористика. – Львів, 1999. – С. 22.

²⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 88.

загального чи конкретного операційного призначення, які локально прикріплені або хронологічно зумовлені обрядовою ситуацією.

Менш поширені оптативні структурні вислови, основним компонентом яких виступає інфінітив. Їх прикладом може бути формула побажання з тексту народного замовляння від шіплі, яке використала Леся Українка у відомій драмі-феєрії «Лісова пісня»: *Тут тобі не ходити, / білого тіла не в'ялити, / жовтої кості не млоїти, / червоної крові не спивати, / віку не вкорочати...*²⁵. Сумарно ці побажання варто розглядати як п'ятичленний блок. Перша його частина є загальнозаперечною стосовно перебування хвороби в людині. У трьох наступних частинах подібні, але конкретніші заборони, адресуються хворобі вже щодо трьох основних складових людини: тіла, костей, крові. П'ята частина оптатива вирішує для хворого антиномію *життя / смерті* на користь першого. Таким способом, побажання як центральний компонент магічно-сакрального тексту заперечує можливе перебування хвороби в людині у хронотопі – просторово (*тіло, кості, кров*) і в часі (*вік*)²⁶.

Як свідчить наведений зразок народного замовляння, okazіонально-обрядові утворення – це не лише однооптативні текстові структури. Кількість побажань у них дуже часто може становити від двох і більше одиниць, утворюючи цілісний блок. Якщо вони стосувалися одного й того ж міфічного персонажа, то їм ще й властиво об'єднуватися єдиною цільовою установкою, яка в підсумку відображала функціональне призначення всього магічно-сакрального тексту.

За будовою апелятивні формули побажань можуть бути одно- або двочленними. Одночленні – це оптативи,

²⁵ Українка Леся. Вибрані твори. Поезії. Поеми. Драматичні твори. – К.: Дніпро, 1974. – С. 236.

²⁶ Гунчик І. Замовляння як складова фольклоризму драми-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня» // Фольклористичні зошити: збірник наукових статей. – Луцьк: ПВНЦ ІН НАНУ, 2000. – Вип. 3. – С. 102.

основа яких представлена наказовим дієсловом із додатковими морфологічними компонентами без зіставної конструкції: *Вразочку, вразочку, / стань собі на місцичку, / Божий Матері на крісlechку...* [Липно Квр В]. Двочленні побажання – це ті ж одночленні одиниці, однак доповнені зіставними конструкціями. У процесі зіставлення другий член побажання найчастіше поєднувався з попереднім за допомогою сполучника *як* і становив редуковане порівняння, ототожнення чи паралелізм до компонента першої частини: *Будь здоровим, як верба, / а багатим, як земля. Дуже часто друга ланка такої формули могла мати експлікативний вигляд: Як святая земля спит, / на місци стоїт, / так ти встанувиса, вкривлисa, / чирвоною кров'ю облийса...* [Комарово Мнв В]. Одночленні оптативні одиниці в оказіонально-обрядовому фольклорі характеризуються більшою поширеністю, ніж друга, менш уживана група.

Побажання, на відміну від звернень, не можуть бути адресованими будь-якому міфічному персонажеві. Виконавець, який їх висловлює, завжди підпадає під певні правила та закони комунікації. Вони визначаються ієрархією вищих і нижчих міфічних персонажів, де людина займає проміжне серединне становище. Оскільки за своєю суттю оптатив є імперативною вимогою, що передбачає підпорядкування чийсь сильнішій волі або інтересам, виконавець магічно-сакрального фольклору завжди мав право висловлювати оптативні імперативи нижчим від себе міфічним персонажам: хворобам, тваринам, рослинам, предметам. Відповідно вимагати подібне від представників вищих божественних сил він не міг. Для цього існувала інша структурна одиниця – прохання. Впливу побажань, очевидно, також могли піддаватися деякі природні стихії та явища з чітко невизначеним ієрархічним статусом, у чому переконують наявні в українській фольклорній традиції зразки оказіонально-обрядових утворень від вітру (буревію), дощу, морозу та ін.

Щодо інших структурних сегментів місце оптатива у тексті чітко не фіксоване. Однак у значній кількості

утилітарно-сакральних утворень воно характеризується постпозицією до формули звернення.

3) *П р о х а н н я* (Rogativ, Rg) – структурна інваріантна одиниця okazіонально-обрядового тексту, що становить шанобливе імперативне послання до вищих божественних сил, яке передбачало отримання адресатом певної допомоги чи благословення у реальному вирішенні тієї чи іншої проблемної обрядової ситуації: *Господи Боже, приступай,/ Господи Боже, помагай,/ і сьом дитяти спокусу дай...* [Холоневичі Квр В]; *Добрий день тобі, сонечко ясне!.../ Освіти мене, рабу Божу / перед усім миром християнським...*²⁷.

Прохання ніколи не має вимогливого, наказового змісту. Допомогу чи благословення вищого міфічного персонажа не «вибивали» силоміць або примусово, її сподівалися отримати, нею прагнули заручитися. Зрештою, поміч могла бути посланою у відповідь, а могла й не надійти. Однак чи не кожний факт адресної комунікації божеству гарантував зворотну позитивну реакцію. Вона значною мірою залежала від віри у словесне послання.

Основним компонентом апелятивної структурної одиниці прохання слугують дієслова наказового способу 2-ї особи однини чи множини. Найчастіше в їх ролі могли використовуватися словоформи: *допоможи, пошли, дай, стань у поміч*. Визначивши для кожного божественного персонажа набір таких прохань, можна дізнатися про основні напрями зворотного впливу вищих сил на адресата.

У деяких магічно-сакральних текстах формула прохання могла розростатися завдяки додатковим компонентам. Іноді вони вказували на описи місць, куди просили у божественних сил відправити тих чи інших демонічних персонажів, що, як відомо, є типовим елементом інваріантної одиниці зсилання: *Господі, забире/ од раба Божого (ім'я) пириляк / на сухії леси,/ на глибоке ріки,/ на сороки, на ворони* [Чижевщина Кбр В].

²⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 235.

Більшість okazіонально-обрядових утворень, особливо замовлянь, містилися у своєму складі по одному апелятивному проханню зазвичай на початку тексту, вказуючи на те, що виконавець у наступних діях заручався допомогою вищих божественних сил, виступаючи їх посередником. Окрім того, у деяких фольклорних зразках це підтверджувалося вставками на зразок: *Не я помагаю,/ сам Господь помагає, Ісус Христос...*

Усі міфічні істоти, яких стосуються прохання магічно-сакральних текстів, умовно можна поділити на дві групи. Найчисленніша серед них – група християнських персонажів, у якій кожна з вищих сил займає відповідне місце у своєрідній ієрархічній драбині: *Господь Бог, Божа Мати, Ісус Христос, ангели, архангели, святі* та ін. У другу групу входять антропоморфні персонажі, астральні світила, природні стихії та явища, прихильні духи: сонце, зорі, місяць, ніч, земля тощо. Сюди ж належить і вогонь, який здавна був серед людей у великій пошані і вимагав бережливого ставлення. Особливо побожно до нього зверталися у народних молитвах, де головну роль відігравала апелятивна формула прохання: *Огонь багач,/ не йди од нас,/ хто тебе буде звати – / не йди з хати*²⁸; *Сьватей Вілійон,/ ни йде високо,/ ни бере широко./ Набрав на сибє / і хватить із тибє* [Невір Лбш В].

Розміщення прохальної формули, якій в okazіонально-обрядовому тексті відводили важливу роль, тісно пов'язане з іншою структурною одиницею – зверненням. Стосовно нього прохання займає постпозицію, зрідка могло бути у препозиції.

4) З с и л а н н я (Deportativ, Dp) – структурна інваріантна одиниця okazіонально-обрядового тексту, що виражає імперативну вимогу до ієрархічно нижчого міфічного персонажа, яка спричиняє його негайне віддалення переважно у зазначене безпечне профанне середовище для дальшого перебування: *Зійди ж, переполах – перепо-*

²⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 334.

лошище,/ з младенця Оленки / на очерета, на болота,/ на великі лози...²⁹; *Іди собі темними лугами / буйними вітрами / у чисте поле*³⁰.

Переважає більшість магічно-сакральних утворень, у яких фігурують зсилення, за своїм функціональним призначенням належить до лікувально-профілактичної сфери й адресовані різним хворобам: врокам, криксам, вітрові, волосу, лякові, рожі, гикавці та ін. За первісними уявленнями усі ці недуги належать до групи нижчих демонічних істот, які за певні гріховні вчинки вселялися в людське тіло, або хтось зумисне накидав. Унаслідок цього через короткий час у функціонуванні організму виникав негативний дисбаланс, від чого людина занедужувала, відчуваючи фізичні болі, озноб, загальне ослаблення тощо.

Якщо хвороба, якій, за народним баченням, властиве просторове переміщення, входила й оселялася в людині, то за цією ж логікою вона повинна була також вийти з неї. Однак зворотний процес відходу відбувався значно складніше: хворобу, використовуючи спеціальні засоби, змушували залишити людину і йти геть у безпечне місце. Саме цю функцію – дистанціювати хворобу від хворого – і призначена виконувати словесна формула зсилення: *Іди туди, де жовті піски пересипаються, / де бистрі води переливаються*³¹.

Типова конструкція такої апелятивної інваріантної одиниці – двочленна. Вона складається з дієслова-імператива 2-ї особи однини чи множини, що виражає і зумовлює рух хвороби у напрямку від хворого (*іди, ступай, вийди, влізь*), а також із вказівки зазначеного місця зсилення. Воно може бути охарактеризоване як конкретними локусами вірогідного перебування демонічної істоти (очерет, болото, піски, ліс, поле, купина), так і чітко невизначеними описовими зворотами на зразок: *де люди не ходять, де кури не піють, де дзвони не дзвонять, де хрис-*

²⁹ Українські чари... – С. 63.

³⁰ Українські чари... – С. 62.

³¹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 167.

тиянський глас не заходить, де вітер верби не колише. Іноді місце зсилення могло набувати дещо нетрадиційної форми вираження, відображаючи спосіб відходу недуги, наприклад: *Підіть собі / за вітрами, за димами / і за темними лісами*³².

Окрім повного двочленного вигляду, зсилення у деяких okazіонально-обрядових зразках могли становити редуковані одночленні конструкції двох типів. Перший тип формул охоплює лише дієслово-імператив без зазначення місця зсилення. У таких висловах хворобу лише змушували віддалитися від адресата: *Одійдіте, всякі пирілякі:/ скотячи, свинячи,/ людячи, собачи* [Пескі Кбр Б]. У другому типі імперативних висловів тільки вказували на місце зсилення міфічного персонажа, а дієслово наказового способу було відсутнє: *Свині – до корита,/ жаби – до болота,/ А порошина у хрещеної (ім'я) – з ока*³³.

Позиційна роль формули зсилення в тексті досить таки вагома: вона відображає передзавершальну фазу впливу на міфічний персонаж. Ймовірно тому в численних уснопоетичних зразках апелятивні зсилення займали місце поряд із оптативною одиницею. Проте у фольклорному фонді існує незначна кількість магічно-сакральних утворень, де ця формула може відігравати ключову роль, виступаючи центральним завершальним складником текстової структури: *Перший вітьор насланий,/ другий поганий,/ із-за хати, із-за двирей,/ із-за окна, із-за колодязя, із-за сарая;/ із сухого лісу,/ із глибоких рікув,/ із сухих пісків./ Вийдіте, семдісят сім вітрув,/ од раба Божого (ім'я)* [Мищичі Кбр Б].

Під час лікування деяких хвороб проказування формули зсилення могло супроводжуватися відповідними обрядовими діями. Скажімо, коли виговорювали волос, брали дев'ять по дев'ять колосків, які були обсмалені від волосинок. Їх клали на хворе місце, поливали спеціальним лугом і говорили замовляння. Вказані дії та предмети за-

³² Українські чари... – С. 51.

³³ Словесна магія українців / Упоряд. В. Фісуна. – К.: Бібліотека українця, 1998. – С. 62.

стосовували невинуватково, адже саме на колоски повинен був вийти волос, коли промовляли: *Волос, волос, / іди на дев'ятий колос*³⁴. В українській фольклорно-обрядовій практиці відомі також випадки, коли хворобу зсилали на тварин, риб, рослин та інші речі³⁵.

5) *З а п р о ш е н н я* (Invitativ, In) – структурна інваріантна одиниця оказіонально-обрядового тексту, яка закликала вищих, іноді нижчих за статусом міфічних істот, передбачаючи їхню швидку появу або просторове переміщення у спеціально зазначене виконавцем місце, для подальшого успішного вирішення обрядової ситуації: *Ви, зорі-зориці, / ви, Божі світлиці, / ізійдіть на наш двір*³⁶; *Всі святия... / приступіте йому лях виговорати* [Холоневичі Квр В]; *Вразе, вразе, ясен місяцю. / Зійди, ясни місяцю, / в золотее крисlechko* [Комарово Мнв В].

Вищих міфічних персонажів, до яких зазвичай зверталися в оказіонально-обрядових творах, уявляли істотами, які перебувають завжди поруч і можуть дуже швидко наблизитися до людини. Зрозуміло, що виконавець фольклору не міг обійтися без їхньої допомоги. Для їх закликання і використовували в магічно-сакральних утвореннях формули запрошення.

Центральним компонентом їх наповнення виступає дієслово наказового способу 2-ї особи однини або множини, що мало семантику руху чи переміщення у напрямі до когось (чогось), наприклад: *зійди (зійдіть), приступи (приступіть), прийди (прийдіть), ходи (ходіть)* та ін. Іноді запрошення були виражені наказовим дієсловом 1-ї особи множини, що можна спостерігати у народній молитві від пристріту: *Покинь, Матір Божа, сидіть, / книги читать, / да ходім рабу Божому / пристріт шептати*³⁷.

³⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 172.

³⁵ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине. – Екатеринослав, 1913. – С. 42–43.

³⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 24.

³⁷ Там само. – С. 50.

Подібні формульні конструкції могли доповнюватися ще як мінімум двома компонентами. Перший із них зазначав неподалік від адресата конкретне місце, куди очікувався прихід міфічного персонажа: *Налитіте на раба Божого у двір* [Клітицьк К-К В]. Другий вказував причину його приходу: *Ни я пумагаю,/ і сам Господь пумагає,/ і Божа Мати./ – Приди мені врокі зняти* [Холоневичі Квр В]. Загалом типовими для українських okazіональних текстів можна вважати формули запрошень, які мали редукований вигляд і складалися з самого дієслівного імператива. Натомість повні формули із зазначенням місця та причини приходу трапляються значно рідше.

Запрошеними могли бути не лише представники вищих божественних сил: Господь Бог, Ісус Христос, Спаситель, Божа Мати, ангели та ін. В окремих випадках інвітативні формули використовували для закликання ієрархічно нижчих фольклорних персонажів. Скажімо, у численних народних молитвах, замовляннях, заклинаннях вони стосувалися астральних світил, птахів, людських суглобів та інших персоніфікованих міфічних об'єктів: *Ясний місяць на небі,/ стара баба в зимлі./ Прийдіте, Ганні ночнеци заберіте...* [Старі Кошари Квл]. *Макувучкі-сестричкі,/ пташичкі-сестричкі./ Ходіте ду нас...* [Комарово Мнв В]. Поодинокі фольклорні зразки фіксують формули запрошень, адресованих до негативних демонічних істот, наприклад, чорта: *А те ж, лукави, приде, приде,/ сю білочку забире* [Холоневичі Квр В].

Формула запрошення у структурі магічно-сакрального утворення займала чітко визначену позицію після інваріантної одиниці звернення. Це пояснюється логікою розгортання комунікативної ситуації: спочатку міфічний персонаж виокремлювали й називали, а потім його закликали до когось (чогось): *Святий Миколай, угодник Божий! / Ходи к мені на помоч...*³⁸; *Спасителю, пудуйди ду мене.*

³⁸ Чубинський П. Мудрість віків (Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): у 2 кн. – К.: Мистецтво, 1995. – Кн. 1. – С. 75.

Наступним апелятивним структурним блоком після запрошення було переважно прохання, рідше – побажання чи якісь інші формули: *Добрий вечір,/ ви, зорі-зоряниці,/ ви, Божі угодниці,/ вечірня порошниці.../ підіть на каменні гори...*³⁹.

За своїм вектором впливу запрошення як структурна одиниця тексту певною мірою протилежна формулі зсилення: якщо перша зумовлювала рух міфічного персонажа до адресата чи у відповідне місце, то друга спрощувала його від нього.

б) Г а д а н н я (Hariolativ, Hr) – структурна інваріантна одиниця оказіонально-обрядового тексту, що становить низку різноаспектних за семантикою, але морфологічно однотипних характеристик небезпечного для адресата міфічного персонажа, які покликані визначити його ймовірне походження з метою наступного видалення з організму: *Уроки-урочища,/ чоловічі, жіночі,/ хлоп'ячі, дівочі,/ продумані, погадані...*⁴⁰; *Пириполох-пириполохице./ Чи те жіночий,/ чи те парубоцький,/ чи те кошачий,/ чи те свинячий,/ чи те гусячий...* [Клітицьк К-К В].

Міфічними персонажами формул гадання виступали у переважній більшості демонічні хвороби, котрі оселялися в людині та спричиняли недуги. Виконавець, запрошений до пацієнта, не приступав до лікування і знешкодження хвороби доти, поки не з'ясував, хто саме наслав хворобу, хто передав її через їжу, питво чи сон або подивився на нього лихим оком. Він мусив вгадати, чи хвороба наїджена, чи напита, чи наслана, чи від зору – прозора і т. ін.⁴¹.

Тому після початкового звернення в магічно-сакральному тексті досить часто фігурувала формула гадання. Ймовірні версії походження хвороби знахар отримував, як

³⁹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 247.

⁴⁰ Українські чари... – С. 51.

⁴¹ Петров В. П. Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). – Мюнхен, 1947 (На правах рукопису). – С. 49.

правило, у попередній розмові з недужим. Окрім того, він тримав у пам'яті набуті досвідом варіанти готових клішованих виразів, які відображали можливі шляхи приходу відповідного захворювання. Усе це свідчило, що імпровізоване гадання було заздалегідь підготованим творчим вербальним процесом.

Якщо у якомусь із варіантів названо правильну характеристику хвороби, то це означало, що небезпечна істота вже визначена й відома. Після цього починався процес її видалення з організму. З огляду на складність цієї процедури, формула гадання у деяких фольклорних зразках набувала значних розмірів, а діапазон ймовірних версій походження недуги охоплював найрізноманітніші сфери та випадки життя. У процесі лікування пристріту виконавець, у першу чергу, з'ясовував, хто міг наврочити хворого. Пошук відбувався шляхом перераховування родичів, близьких, представників обох статей, згадували також чужинців, подорожніх, зустрічних та ін. Унаслідок цього структурна одиниця гадання набувала такого вигляду: *Уроки-урочища..., / дідові, бабині, / батькові, материні, / чоловічі, жіночі, / хлопчачі, дівочі, / попівські, паламарівські, / циганські і жидівські*⁴². Вгадування вірогідної причини появи вроків здійснювалося також за іншими напрямками. У формулі простежували, приміром, що міг з'їсти пацієнт, що про нього могли подумати, наговорити або подивитися, чи міг його зурочити вітер, вогонь, холод, коли це могло статися – удень, увечері або опівночі тощо.

Морфологічні компоненти апелятивної формули гадання зазвичай були виражені прикметниками або дієприкметниками у формі називного відмінка однини чи множини, які часто поєднувалися між собою сполучниками *і (й), чи...чи*. Іноді пошуки природи міфічного персонажа у гаданні становили кілька різних тематичних блочних груп або були виділені у пари, основу яких могли становити протиставлення за статтю, рангом, часовою ознакою

⁴² Українські чари... – С. 51.

тощо: *Чи мужські, чи женські;/ чи дівочі, чи парубочі;/ [...] чи денні, чи полуденні,/ чи світові, чи полусвітові,/ [...] чи вранішні, чи вичурнеї*⁴³.

7) В и м о в л я н н я (Recitativ, Rc) – структурна інваріантна одиниця оказіонально-обрядового тексту, що становить блок однотипних компонентів, у яких із метою видалення з людини шкідливої міфічної істоти перераховували та називали у певній послідовності основні складові частини тіла: *Виходьте! – / з голови, з черепу, з мозку,/ з очей, з вух, з носа,/ з рота, з язика, з горлянки,/ з шлунка, з печінки, з серця,/ з легень, з нирок, з кишок,/ з сечового міхура...*⁴⁴; *Одступіте од раба Божого,/ од ймення Ніна:/ од білії кості,/ од чирвонії криві,/ од ймення Господнього* [Окачово Ртн В].

Демонічні хвороби, яких переважно стосуються формули вимовляння, вселяючись в органи тіла людини, викликали порушення в діяльності організму. Скажімо, у хворого на підвій роздувалися жили, відбувалися перепади тиску, скручувалося волосся, з'являлися судоми, ломлячі болі кінцівок та м'язів, кривило губи, а інколи навіть починався частковий параліч⁴⁵. Знахар, котрий збирався лікувати людину, розпізнавши недугу, знав уже наперед, які складові тіла могли бути уражені. До того ж, про це йому частково розповідав пацієнт, або ж він міг сам переконатися, попередньо оглянувши хворого. Усі ці відомості значною мірою відображали у вимовлянні – спеціальній структурній одиниці утвореного магічно-сакрального тексту.

У подібного роду формулах виконавець міг обмежуватися переліком лише кількох суглобів чи органів хворого, в іншому випадку – доводив їх кількість до більш-менш завершеного та повного опису людського тіла. У деяких

⁴³ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 55.

⁴⁴ Там само. – С. 35.

⁴⁵ Фісун В. Описи лікувальних обрядів з деякими поясненнями // Словесна магія українців / Упоряд. В. Фісуна. – К.: Бібліотека українця, 1998. – С. 9.

фольклорних зразках список вимовляння міг складатися з якоїсь одної групи складових частин організму – зовнішніх або внутрішніх: *Пристипи, Божая Мати,/ цьой льяк, що болезнь / з (ім'я) вимовляти:/ із пичинок, із легка,/ із серца, й з жулудка...* [Холоневичі Квр В].

Однак переважна більшість складових одиниць становили поєднання з обох груп, яке в ідеалі виглядало б приблизно так: скелет, череп, хребет, м'язи, мозок, кості, горло, горянка, серце, легені, шлунок, печінка, селезінка, нирки, сечовий міхур, матка, кишки, жили, кров, голова, лице, очі, ніс, рот, язик, лоб, щелепа, вії, вуха, шия, волосся, плечі, руки, пальці, долоні, лікті, нігті, груди, живіт, попереk, бік, крижі, ноги, коліна, литки, п'яти, підшви та ін. Окрім того, перерахування деяких структурних блоків могли завершуватися символічним числом – сімдесят або сімдесят сім. Саме з такої ідеальної кількості суглобів, за народним баченням, складалося людське тіло: *Божа Мати, стань мені у помочи / сей переполох виливати / із її головоньки,/ із її ручок,/ із її ніжок,/ із її пальців,/ із її суставів,/ од її семидесяти сустав...*⁴⁶.

Типовою моделлю формули вимовляння є сполучення іменника у формі родового відмінка, який означає назву суглоба, з одним із прийменників: *з (із), од, з-під*. Іноді такий фольклорний вислів ускладнювали присвійними займенниками (*твій, його, її*), прикметниками, значно рідше – сполучниками чи іншими частинами мови.

Вимовляння зазвичай займало більш-менш сталу позицію в оказіонально-обрядовому творі, стоячи після, перед, іноді всередині таких апелятивних формул, як зсилення, побажання, прохання, запрошення. Траплялися й інші варіанти їхнього розміщення. Наприклад, воно могло йти одразу за сюжетною експлікативною частиною тексту: *Йшов святий Спас дурогую,/ золотем поясом опоясався,/ золотею лязучкою підпирався,/ на помуч прибирався./ Уд білої кусті,/ уд чирвоної круві,/ уд живута, уд волосся,/ уд грудей, уд рук,/ уд ніг, уд учей...* [Озерно Квл В].

⁴⁶ Українські чари... – С. 63.

8) *Обдаровування* (Dativ, Dt) – структурна інваріантна одиниця okazіонально-обрядового тексту, що повідомляє міфічного персонажа про матеріально-речове або уявне подання-дар, яке покликане задобрити і прихилити його до себе з метою досягнення кінцевого результату вербального впливу: *Добрий вечір, кринице / корисна дівице! / Водочко Уляно! / Земле – мати Тетяно! / Камне – брати Петре!... / Приймайте хліб-сіль*⁴⁷; *Ви кури-куряниці, / нате вам жита і пшениці, / і холодної водиці...*⁴⁸.

З давніх-давен склалося переконання: контакт із міфічними персонажами – істотами, предметами або явищами – буде успішним, якщо супротивну сторону чимось задобрити, тобто обдарувати. У більшості випадків, скажімо, у сфері лікувальної практики, це виявлялось украй ефективним і гарантувало подателю бажане видужання від хвороби. Наприклад, щобвилікувати більмо, існував звичай мазати око медом⁴⁹. Логіку цих дій збагнути неважко: якщо хворобу, яка є на оці пацієнта, привабити медом, то вона вийде з хворого, щоб поїсти солодкого. Мед, мовляв, їсти значно смачніше, як недуже око. Коли ж хвороба виходила до меду, то її зливали водою і викидали геть⁵⁰.

Існувало чимало okazіональних лікувальних обрядів, у яких задобрювальні акціональні дії обов'язково супроводжувалися паралельним проказуванням магічно-сакрального тексту. Спеціальний вислів, який містився у його структурі, вербалізував процес обдаровування міфічного персонажа. Наприклад, лікуючи у дитини безсоння, хворобі простягали просо й одночасно приказували текст замовляння з формулою обдаровування: *Сиксивичі-крикливиці, / нате вам проса. /*

⁴⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 302.

⁴⁸ Словесна магія українців... – С. 71.

⁴⁹ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 64, 143.

⁵⁰ Петров В. Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу)... – С. 42.

*Сідайте й палайте,/ рожденного, молитвеного (ім'я) не задівайте...*⁵¹. Траплялися також фольклорні твори, які складалися з самої формули обдаровування. Їх, приміром, використовували в обрядах заготівлі цілющого зілля. Жінка-травниця, перш ніж викопати рослину, клала на землю три гроші й кусень хліба, примовляючи: *Прийми од мене,/ що даю для тебе!*⁵².

Цікавим і водночас складнішим було виговорювання лихоманки, яку так само частували й обдаровували. Для цього відрізали окраєць щойно вийнятого з печі хліба або відраховували сімдесят сім зерен, які загортали в павутину або ж просто зав'язували у пазуху. Недужа людина йшла на зорі до річки, ставала до неї спиною і, кидаючи через себе хліб і пшоно, приказувала: *Добриденъ вам, таточки-голубочки!/ Вас сімдесят сім,/ і нате вам пшоно усім./ Од мене рождені, молитвеної,/ хрещеної Марії одречітьсѧ*⁵³.

Поряд із тим, із часом з'ясувалося, що підносити справжній подарунок для міфічного персонажа не завжди є обов'язковою умовою. Можна було, скажімо, лише пообіцяти йому щось зі страв, напоїв або ж згадати про якісь інші блага, і він міг виконати відповідне прохання чи побажання. Тому, коли, наприклад, із ока виводили ячмінь, в обрядовому тексті йшлося вже не про реальне, а про уявне, обманне обдаровування: *Ячмінъ – ячмінъ,/ на тобі кукиш...*⁵⁴.

Подвійного навантаження набувала формула обдарування в магічно-сакральних утвореннях із мотивом обміну, де одночасно вона виконувала ще й роль зсилання. Основним компонентом таких апелятивних структурних одиниць виступали дієслова 2-ї особи наказового способу (*візьми, візьміте, бери, беріте* та ін.) або вигуківі слова-імперативи на зразок *на, нате*: *Кури-сокорѣци,/ гуси-*

⁵¹ Словесна магія українців... – С. 71.

⁵² Українські замовляння (вступ і публікація О. Лігостової) // Людина і світ. – 1991. – С. 59.

⁵³ Українські чари... – С. 91.

⁵⁴ Словесна магія українців... – С. 71.

таганеци,/ качке-кричанеци./ Биріте крекси-нічнеци / з раба Божого Івана [Клітицьк К-К В].

9) В е л и ч а н н я (Glorifikativ, Gl) – структурна інваріантна одиниця okazіонально-обрядового тексту, яка складається з додаткових до формули звернення позитивних характеристик божественного міфічного персонажа, що забезпечують його прихильність і допомогу в успішному вирішенні обрядового завдання: *Добрий день тобі, сонечко ясне!/ Ти святе, ти ясне прекрасне,/ ти чисте, величне й поважне*⁵⁵; *Святий Миколаю,/ угодник Божий*⁵⁶.

Щоб отримати поміч і підтримку, наприклад, у процесі лікування й виговорювання тяжкої хвороби, в okazіонально-обрядовому творі, з яким зверталися до божественного покровителя, не завжди достатньо було лише назвати його ім'я у зверненні й висловити йому необхідне прохання. Чи не обов'язковою формулою після звернення було восхвалення, возвеличення міфічного персонажа, яке передбачало декламування й славлення його імені, достоїнств і подвигів. Такі дії божество сприймало як найвищий дар із боку людини.

Ця етика спілкування з надприродними силами зберігається й досі серед народу. Наприклад, дотепер мешканці Буковини у своєму житті дотримуються повір'я: Богу воздати – значить його величати. Вони переконані, що в результаті величання Бога людина отримує від нього невидиму *Божу милість*, яка дасть їм сили, зцілить, допоможе, стане своєрідним божим благословенням у будь-якій справі.

Апелятивна формула величання у народних молитвах, замовляннях, заклинаннях мала стислий вигляд, іноді становила єдине слово. Як правило, у ній було виділено лише ті якості чи риси міфічного персонажа, які відображали його основні функціональні можливості та були потрібні у

⁵⁵ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 235.

⁵⁶ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 75.

відповідний момент для вирішення конкретної обрядової ситуації. Основними компонентами величань найчастіше виступали прикметники, а також іменники та займенники у формі називного відмінка. У складі подібних формул ніколи не використовували часові форми дієслів, які б надавали їм описового вигляду, що, загалом, властиве експлікативним величальним інваріантним одиницям.

Величанням могли підлягати міфічні персонажі широкого спектра: астральні світила (сонце, місяць, зірки), природні стихії та явища (ніч, хмара, смеркання), а також обожнювані та персоніфіковані земля, вода, вогонь та ін.: *Добрий вечір,/ ви, зорі-зоряниці,/ ви Божі угодниці,/ вечірня порошниця*⁵⁷; *Святий Смеркачу,/ ти, Господній замикачу*⁵⁸; *Зорі, ви зорішні,/ свічки Божі архангельські*⁵⁹.

10) С т р а х а н н я (Perteritativ, Pr) – структурна інваріантна одиниця okazіонально-обрядового тексту, що становить висловлену міфічному персонажеві погрозу, яка, викликаючи боязнь і сум'яття, відлякувала його або сприяла певним учинкам для позитивного вирішення тієї чи іншої обрядової ситуації. Словесне страхання функціонально прирівнювали до акціональних дій вигнання, підкурювання, мазання, спалювання. Воно виступало одним із ефективних прийомів лікування хвороби. Наприклад, важливу роль страхання відіграло під час підкурювання й заговорювання рожі: *Бешиха-гладуха.../ Бійся мого Духа,/ бійся божих молитов*⁶⁰.

У зв'язку з тим, що страхання частіше мало експлікативний вигляд, апелятивні страхальні формули в okazіонально-обрядовому фольклорі існують у дуже незначній кількості. Їх основний компонент зазвичай виражався формою дієслова наказового способу 2-ї особи однини.

⁵⁷ Ви, зорі-зоріці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 247.

⁵⁸ Там само. – С. 267.

⁵⁹ Словесна магія українців... – С. 84.

⁶⁰ Новицкий Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 19.

Підступна хвороба, якій переважно адресували страхання, за вивіреними народними переконаннями, боялася усього могутнішого, що могло завдати їй шкоди. У першу чергу, цією загрозливою силою було все, що стосувалося божественної сфери: імена богів і святих, водичка-йорданичка, святий вогонь та інші сакральні чи освячені речі. Їх використовували у складних ритуалах або ними погрожували словесно. Окрім того, недугу можна було налякати якимись ворожими супроти неї діями, які б завдали їй шкоди: побиттям, рубанням, січенням, спаленням тощо.

Існували також й інші засоби впливу. Можна було, скажімо, поскаржитися на недугу старшому за рангом «начальнику». Цікавий приклад такого тексту знаходимо серед замовлянь від пропасниці. Його цінність полягає у тому, що, окрім формули страханням, яку висловлює виконавець, у тексті також міститься відповідь хвороби, котра, ніби злякавшись погрози, поспішає виправдатися й обіцяє виправитися перед «начальством» і більше не причиняти шкоди людям: *Мамо, тітко, сестро,/ покинь мене!/ Як ти не покинеш,/ есть у нас на морі,/ на окіяні цар Гадіір,/ і той поб'є тебе / камінням, кремінням,/ залізними ланцюгами. Лихоманка просить: Цар Гадіір!/ Не бий мене / ни камінням, ни кремінням,/ ни залізними ланцюгами;/ не буду тебе займати / і того, кому ти будеш / сей Отче наш казати*⁶¹.

Відомі також поодинокі фольклорні зразки, у яких роль страхання могли виконувати зовсім інші апелятивні формули. Наприклад, на Західному Поліссі при зустрічі з вовком треба було двічі вигукнути фразу *Дядьку з косою!* [Лісове Мнв В]. Ця формула звернення виконувала роль своєрідної застрашки.

⁶¹ Новицкий Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 19.

Експлікативні інваріантні одиниці (формули)

Експлікативне мовлення okazіонально-обрядових творів у своїй основі неоднорідне й може бути безсюжетним і сюжетним. Структура безсюжетної оповіді певною мірою подібна до апелятивної. У ній так само можна виділити десять інваріантних одиниць (звернення, побажання, прохання, зсилення, запрошення, гадання, вимовляння, обдаровування, величання, страхання), які формують модель магічно-сакрального утворення. На відміну від апелятивних формул, експлікативні безсюжетні одиниці не мають наказового імперативного характеру, а описують аналогічний процес за допомогою часових форм дієслова та додаткових компонентів. Наприклад, апелятивна одиниця зсилення *Йдіте* [врокі. – І. Г.] *на сухі лози* може мати такий експлікативний вигляд: *Виганяю вас на сухі лози*. Загалом, експлікативне безсюжетне фольклорне мовлення можна вважати перехідним від апелятивного безсюжетного до експлікативного сюжетного.

Зразки іншої – сюжетної експлікативної оповіді – з огляду на зображені у них коротенькі епізоди ще можна назвати сюжетними ситуаціями. Тут вже можна чітко виділити головного та другорядних міфічних персонажів, а подієвість okazіонально-обрядового твору представлена кількома сакрально значущими діями або процесами.

В експлікативному сюжетному магічно-сакральному мовленні українського okazіонально-обрядового фольклору можна так само виділити низку структурних інваріантних одиниць. Їх кількість становить шість формул: *суб'єкта, об'єкта, руху, стану, дії та мовлення*. Окрім перших двох одиниць, в основі інших складових частин лежить особова форма дієслова минулого, теперішнього чи майбутнього часу в 3-й або 1-й особі однини, рідше – множини. У безсюжетних експлікативних формулах також домінує дієслівний компонент. Але, на відміну від сюжетних, він

має переважно форму теперішнього часу дійсного способу 1-ї або 3, 2-ї особи.

1) Експлікативні з в е р н е н н я – структурні формули, які трапляються в оказіонально-обрядовому фольклорі вкрай рідко. Те, що до міфічного суб'єкта легше було звернутися, назвавши його безпосередньо на ім'я (*Господи Боже*), ніж описати цей же процес опосередковано від власної особи за допомогою особового дієслова (*Звертаюся я до Господа Бога*), можна вважати особливістю і надбанням власне української магічно-сакральної традиції.

Типові звернення-експлікати у своєму складі обов'язково містили два компоненти: назву міфічного суб'єкта та дієслівний складник. Назви фольклорних персонажів, до яких звертався виконавець, ніколи не стояли у кличному або називному відмінках, що характерно для апелятивних звернень. Традиційно вони мали форму родового, давального або орудного відмінків. Другий складник формули – дієслово – у переважній більшості текстів характеризував мовленнєвий процес і мав форму 1-ї особи однини теперішнього або майбутнього часу. Інколи формула могла ускладнюватися завдяки іншим факультативним компонентам: *Стрит і вроки скидаю / і до Бога розмовляю* [Камінь-Каширський В]; *Поперервах Господу Богу помолюсь*⁶².

У ролі дієслівного компонента часто могли використовувати слова *молитися*, *молити*. Їх поєднання з назвою міфічного суб'єкта мало певні особливості: перше дієслово обов'язково стосувалося божественних персонажів або святих, друге – представників двох інших ієрархічних сфер – земних істот чи персонажів нижчої міфології: *Помолюся Господу Богу і всім святым*⁶³; *Вразику, вразику, / зулутейкі ж ти князику. / Прусю ж я тибє, / мулю ж я тибє* [Холоневичі Квр В].

Значно рідше експлікативні одиниці звернень могли

⁶² Новицкий Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 9.

⁶³ Там же. – С. 31.

набувати редукованого вигляду. У такому випадку вони формально втрачали дієслівний компонент, який за необхідності можна було легко відновити з контексту: *До святого отця Миколая, / до Івана Хрестителя, / до святого спасителя, / до святого Митрофана, / до святого Іллі – великого пророка..., / до всіх угодників Христових, / великих заступників*⁶⁴.

2) П о б а ж а н н я-експлікативи поширені в okazіонально-обрядовому фольклорі не менше, аніж відповідні апелятивні формули. Саме цей факт пояснює існування серед них кількох найтиповіших моделей. В основі схеми першої лежить стверджувальне або заперечне дієслово теперішнього чи майбутнього часу переважно 3-ї особи однини або множини із наказовими частками *нехай, хай, най*. Цей блок може доповнюватися факультативними компонентами, які називали міфічного персонажа, об'єкт, передавали часові та просторові характеристики тощо: *Хай луза тріщить, / хай вуда піщить, / хай рабі Божий (ім'я) / нічого ни булеть...* [Озерно Квл В]; *Що думаєє собі – / нехай буде мені*⁶⁵; *Най і ляк отак щезне – пропаде!*⁶⁶.

Друга модель оптатива складається так само з дієслівного компонента у формі 3-ї особи, але вже минулого часу, а також сполучників *щоб (шоб), коб, аби (абись)* та різного роду другорядних, не завжди обов'язкових складників: *Шоб пу Маньци, ляк, ни худив, / білії кості ни лумив, / личка ни марнував* [Комарово Мнв В]; *Аби тя* [град. – І. Г.] *сила Божа / вбила камінням, лісами, / аби я тебе не допустив / з своїми помічниками*⁶⁷. Рідкісним перехідним типом можна вважати структурний вислів, у якому до дієслова минулого часу додавалася частка: *Де тебе Біг уродев, / хай тебе там Біг остановеє* [Невір Лбш В].

⁶⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 303–304.

⁶⁵ Словесна магія українців... – С. 39.

⁶⁶ Там само. – С. 33.

⁶⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 300.

Третя група побажань експлікативного типу – це редуковані зразки двох попередніх моделей без часток і сполучників. Чи не єдиним центральним компонентом їхнього ядра виступає дієслово: *Тоді будите ходети, / як буде небо з зимлею говорити* [Стара Гута Стр В].

Цікавою з погляду побудови є ще одна модель оптативної інваріантної одиниці. На перший погляд, вона ніби має стосовно перших двох типів формул також редукований вигляд. Проте, з іншого боку, це цілком самостійний різновид. Його головною особливістю є відсутність таких компонентів, як дієслово, частка чи сполучник: *Твій отворот – тобі в живот, / твої речі – тобі в плечі*⁶⁸; *Тобі – гостри рожкі, / мині – бистри очкі* [Заріччя Мнв В]. Формальна незавершеність цих структурних фраз компенсується певною мірою, умовною семантичною повнотою, адже у кожне побажання подумки можна вставити відповідну дієслівну словоформу, частку чи сполучник, наприклад: *Твій одворот [хай буде або щоб був. – І. Г.] тобі в живот*.

До цієї групи також варто віднести поширені в окремих магічно-сакральних текстах (приміром, від крикс, плакс) так звані привітання, а за формою – експлікативні побажання: *Добрий вечір вам, кури зозулясти*⁶⁹. На початку таких формул теж можна відтворити відповідний пропущений елемент. Скажімо, його варіантом могло би бути дієслово *бажаю*. Наявність подібного роду формул в okazіонально-обрядових утвореннях пояснюється тим, що основне навантаження в них несуть вже не дієслівні, а інші складові компоненти.

Майже кожна із виокремлених моделей оптативів експлікативного типу може мати як одночленний, так і двочленний вигляд. Наявний у формулі другий член побажання завжди стосувався якогось самостійного компонента першої частини, між якими виникають відношення паралелізму, ототожнення, подібності: *Собака вкусила, /*

⁶⁸ Словесна магія українців... – С. 39.

⁶⁹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 203.

*і хай собака забире ляк [Новосілки Трс В]; Де мирец лижав,/ щоб Манін ляк пропав [Заріччя Мнв В]; Що Божій Матері –/ то буде й мені*⁷⁰.

3) П р о х а н н я, що мають експлікативний вигляд, у магічно-сакральних утвореннях дещо більші за розміром і трапляються значно рідше від аналогічних апелятивних інваріантних одиниць. Їх типовий зразок складається із двох частин. Перша становить складений дієслівний присудок з особовими дієсловами *просити*, іноді – *благати*, які стоять у формі теперішнього або майбутнього часу 1-ї особи однини чи множини, й інфінітивної словоформи, або складену аналітичну форму майбутнього часу дієслова. Друга частина – це залежні від першої додаткові компоненти: *Там я буду Господа Бога вмувляти,/ Матюнку Божу прухати,/ рабі Божії (ім'я) днецю встанувляти [Озерно Квл В]; Прошу усіх святих / на помогу, на порятунок./ І прошу Божої Мати поблагословляти,/ Ганні кров замовляти*⁷¹.

В оказіонально-обрядових творах також існують формули, у яких друга частина має вигляд підрядного речення мети, основу якого складає дієслово 3-ї особи минулого часу зі сполучниками *щоб*, *аби* та іншими другорядними компонентами: *Просим Господа Бога й Матір Божу,/ щоб Матір Божа заступела,/ помогла да й замовляла [Липно Квр В]; Прошу Господа Бога, Тройцю святую,/ Аби дала здоров'я своєму / рожденому хрещеному (Федору)*⁷².

Окрім чистої експлікативної форми, прохання може мати комбінований експлікативно-апелятивний вигляд. У таких структурних висловах перша експлікативна частина описує початковий процес прохання, а друга – апелятивна – через відповідні імперативи висловлює його суть: *І тебе прошу, краснее сонце,/ і тебе прошу, ясний місяцю,/ і вас прошу, зорі-зориці – / Божії помошниці./ І тебе прошу, голочко:/ – Одверни злих собак / од мого*

⁷⁰ Словесна магія українців... – С. 42.

⁷¹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 80.

⁷² Там само. – С. 22.

ското;/ і тебе прошу, царя Давида,/ і кротості твоєї:/ – Стань ти мені в поміч⁷³.

У деяких фольклорних творах формули прохання можуть скорочуватися до незначної за розміром експлікативної частини і набувати власне декларативного змісту: *І тебе прошу,/ я тебе благаю*⁷⁴; *Я буду Господа Бога прохати*⁷⁵.

4) З с и л а н н я експлікативного типу належать до частовживаних інваріантних одиниць оказіонально-обрядового фольклору і багато в чому подібні до аналогічних апелятивних формул. Відмінність між ними полягає в тому, як виражений їхній головний дієслівний компонент. Якщо в апелятивних висловах він є дієсловом наказового способу, то в експлікативних одиницях представлений переважно особовою формою дієслова дійсного способу.

У більшості зсилян-експлікативів у якості головного компонента використовували дієслова теперішнього часу 1-ї особи однини (зсилаю, засилаю, висилаю, ізсилаю, одсилаю, посилаю), іноді множини (зсилаємо, посилаємо), до яких додавали додатковий сегмент, що вказував на місце зсилення міфічного суб'єкта: *Я одсилаю / на мхі, на болота,/ на гниліє колоди,/ де півні не співають,/ мланденец (ім'я) спать не живають*⁷⁶; *Ме вас одкідаймо / і туде посилаймо...* [Невір Лбш В]. Порівняно рідко трапляються формули, у яких дієслово стоїть у майбутньому або минулому часі. У таких структурних блоках дія мислиться такою, що повинна ось-ось відбутися або тількино відбулася: *Ви тут гуляли – буяли...,/ поки я до вас не приходила,/ не вимовляла, не вишпитувала і не викликала / та в чорній ліс ізсихала*⁷⁷.

Серед зсилян також трапляються різновиди, які формально дуже подібні до експлікативних побажань. Від останніх вони відрізняються тим, що не виражають загальне

⁷³ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 75–76.

⁷⁴ Словесна магія українців... – С. 65.

⁷⁵ Українські чари... – С. 58.

⁷⁶ Словесна магія українців... – С. 73.

⁷⁷ Там само. – С. 72.

бажання виконавця, а лише віддаляють міфічного суб'єкта у певному напрямі. У складі таких формул головний компонент може бути виражений дієсловом теперішнього часу 3-ї особи однини чи множини з наказовою часткою *хай*, *нехай* або дієсловом минулого часу зі сполучником *щоб*, до яких долучали інші відповідні компоненти: *Звідки прийшло,/ хай туди йдуть* [Камінь-Каширський В]; *Як найшло,/ щоб так одійшло* [Клітицьк К-К В].

5) Запрошення в експлікативному фольклорному мовленні, як і відповідні апелятивні формули, трапляються порівняно рідко. Як правило, їх використовували для того, щоб закликати на допомогу міфологічних божественних персонажів. Їхнє місце в магічно-сакральних утвореннях чітко не визначене, тому ці інваріантні одиниці могли фігурувати на початку, всередині або в кінці тексту.

Типове експлікативне запрошення складається з дієслова теперішнього часу 1-ї особи однини, що має значенням «закликати» (*призиваю*, *визиваю*, *викликаю*), та іменної частини – назви відповідного персонажа вищої міфології у знахідному відмінку, яким найчастіше виступали теоніми *Господь Бог*, *Божя Мати*: *Не сама виговоряю,/ а Господа Бога до помочі призиваю*⁷⁸; *Переляки вимовляю,/ і Господа найвищого визиваю* [Туропин Трс В]; *Я тебе визиваю,/ Матір Божу на поміч призиваю*⁷⁹. Формула інколи могла ускладнюватися завдяки компоненту, у якому виражали причину запрошення: *У Господа прошу,/ і в поміч призиваю / зварити, вимовити бабиц*⁸⁰. У деяких випадках можливе ускладнення основного дієслова: *А тепер стала знати,/ стала Матір Божу викликати*⁸¹.

Іноді за виняткових обставин виконавець оказіонально-обрядового твору міг використовувати експлікативні запрошення, що були адресовані фольклорним персонажам нижчої міфології. Характерно, що за формою вони

⁷⁸ Словесна магія українців... – С. 82.

⁷⁹ Українські чари... – С. 58.

⁸⁰ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 110.

⁸¹ Там само. – С. 173.

становили інвітативну структурну одиницю, а за значенням – зсилання. У таких запрошеннях дієслівний компонент стояв у 3-й особі однини або множини: *Добрий вечір вам, плаксивиці!// Просять вас крякавки на вечорниці*⁸²; *Свищики – молодці...// кличе вас місяць на новоження*⁸³.

б) Г а д а н н я-експлікати трапляються в оказіонально-обрядовому фольклорі значно рідше, ніж аналогічні апелятивні одиниці, й у загальних рисах від них майже не відрізняються. Відмінність між ними існує не в смисловому або функціональному плані, а в їх формальному наповненні. Якщо апелятивні формули гадання граматично не скріпляються дієслівним компонентом, чого не вимагає розмовна ситуація, то в експлікативних висловах він обов'язково наявний. Цього потребує сама описова манера фольклорного мовлення, яке не може обійтися без категорії часу.

У зв'язку з цим у кожній експлікативній одиниці гадання наявна якась одна із трьох часових форм дієслова дійсного способу. Дуже часто у цій ролі можуть використовуватися слова *бути*, *бувати*, які стоять при кожному компоненті або їх групі: *Чи вони єсть жиночії,/ чи вони чоловічі,/ чи вони є хлоп'ячі...*⁸⁴; *Уроки-врочища!// Були продумані й погадані,/ і послані, і заслані,/ і вечірні, і прозорні...*⁸⁵; *Будуть уроки дівочі і бабині,/ і батькові, і матеріні...*⁸⁶; *Ти буваєш батьків,/ ти буваєш материн,/ ти буваєш чоловічий*⁸⁷.

Серед цього класу інваріантних одиниць також трапляються різновиди, що починаються із запитання, яке виконавець твору ставить сам собі або демонічному пер-

⁸² Ви, зорі-зориці... Українська народна магична поезія (замовляння)... – С. 191.

⁸³ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 74.

⁸⁴ Українські чари... – С. 54–55.

⁸⁵ Там само. – С. 53.

⁸⁶ Там само. – С. 54.

⁸⁷ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 12.

сонажеві-хворобі. Після запитання одразу йдуть основні компоненти формули гадання, які призначені виявити назву та походження негативного міфічного суб'єкта: *Вразику-братичку,/ чого ти спротивився?/ чи із їття, чи із пиття / чи із важкої праці?* [Стобихва К-К В]; *А чого, ляку, спротивився:/ чи од мужського голосу,/ чи од бабського?* [Камінь-Каширський В].

Існують і поодинокі експлікативні гадання, що значною мірою подібні до побажань. Дієслівний компонент у них виражений формою 3-ї особи множини майбутнього часу із наказовою часткою *най*: *Хоть най будуть уроки чоловічі,/ хоть най будуть уроки жіночі...*⁸⁸. Трапляються також зразки формул, де головним граматичним і смисловим компонентом виступає дієслово: *Врокі може хто на-слав,/ може дав, може подумав* [Холоневичі Квр В].

7) Експлікативні вимовляння порівнянно з такими ж апелятивними формулами трапляються в okazіонально-обрядових текстах значно частіше. У загальних рисах вони дуже подібні до перших і становлять перераховані за певним принципом основні складові людського тіла.

Головною відмінністю експлікативних вимовлянь є наявність у них супровідних додаткових компонентів, які фігурують переважно на початку формули та виражені дієсловами теперішнього або минулого часу дійсного способу. У семантичному плані вони відображали від 1-ї особи однини вербальні процеси, рідше – акціональні дії виконавця твору. Наприклад, цими дієсловами могли бути слова *виговорюю, вишіптую, шепчу, визиваю, змовила, злила* та інші: *Я ізганяю більмо / од хрищеного раба Божого,/ виговорюю з костей, з моцей,/ з тісних плечей,/ з синіх печеней,/ із буйної голови,/ з чутких ушей,/ із щирого живота,/ із ретивого серця,/ з гарячої крові,/ з жовтих костей,/ з солодкого мозгу*⁸⁹; *І злила, і змовила:/*

⁸⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 62.

⁸⁹ Українські чари... – С. 48.

із рук, із ніг,/ і з очей, і з плечей,/ і з білий кості,/ і од чирвоний крові,/ од живого серця [Туропин Трс В]. Зрідка ці описові структурні одиниці, як і подібні апелятивні формули, могли закінчуватися символічним числом 70 або 77 – ідеальною кількістю суставів у людському тілі: *І я вас визиваю,/ і я вас викликаю.../ і од його серця,/ і од його пасерця,/ і од його рум'яного лиця,/ і од його карих очей,/ і од його плечей,/ і од його рук,/ і од його ніг,/ і од його пальців,/ і од його семи-десяти суставців,/ і од його жовтої кості,/ і од червоної крові*⁹⁰.

8) О б д а р о в у в а н н я, виражені в описовому вигляді, можуть також реально функціонувати у структурі фольклорних магічно-сакральних утворень. Вони відображають момент принесення дару не з внутрішньої сторони, тобто як безпосередній процес, що спостерігаємо в аналогічних апелятивних формулах, а характеризують його опосередковано – із зовнішнього боку.

У фольклорі дар так само варто вважати одним із найбільших знаків довіри. Його важливість не зникає і зберігається навіть тоді, коли його підносять не людині, а уявному чи реальному міфічному персонажеві – божественній істоті, демонічній хворобі, дощеві чи дубові. Адже сам процес обдаровування – це один зі способів єднання, який накладає на його учасників певні зобов'язання⁹¹. Чи не найбільше вони стосуються отримувача дарів, дальша зворотня реакція якого є адекватною позитивним діям того, хто їх підносить.

Експлікативні обдаровування, які відображають цей момент okazіонально-обрядового твору, констатували, що дари приносять одразу або ж їх обіцяють міфічному суб'єктові в майбутньому. У зв'язку з цим обдаровувальні одиниці традиційно передавали через дієслівні форми теперішнього або майбутнього часу: *Даю тобі вілекій подарунок – плач, крік...* [Столенські Смоляри Абм В]; *Гістику,*

⁹⁰ Українські чари... – С. 54.

⁹¹ Яковлева А. Мифологические корни фольклорного мышления: пространство, время, существование // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1981. – № 6. – С. 61.

гістику,/ золотий кістику.../ Я тобі дам віз без коліс,/ і ще ти найму первізника,/ аби ти за води перевіз⁹².

Якщо основу експлікативного обдаровування становило дієслово майбутнього часу, то слова обдаровувальної одиниці магічно-сакрального тексту часто могли не підкріплюватися реальними діями принесення дарів. Не передбачаючи цього, міфічний персонаж сприймав обіцяне за справжню подачку. Це, наприклад, можна спостерігати у разі лікування більма, коли використовували оказіональну примовку, друга частина якої є описовим обдаровуванням: *Виплинь, бабко,/ дам тобі ябко*⁹³.

У комунікативних текстах оказіонально-обрядового фольклору, особливо в народних молитвах, експлікативні обдаровування ще могли набувати вигляду подяки, яку адресували міфологічному персонажеві з приводу очікуваної чи отримуваної від нього допомоги: *Спасибі тобі, Господи,/ за все твоє ество,/ всю твою утробу*⁹⁴. Існування подібного роду різновидів експлікативних обдаровувань, очевидно, доцільно пояснювати впливом на оказіонально-обрядовий фольклор загальноприйнятого мовленнєвого етикету.

9) В е л и ч а н н я, які мають вигляд експлікативної формули, значно об'ємніші від однойменних апелятивних зразків. Набір морфологічних компонентів їхньої структури ніякими суворими межами не визначався, через що вони не ставали коротким і лаконічним переліком якихось рис, ознак чи «титулів» персонажа.

Навпаки, більшість експлікативних величань мали досить обширний вигляд, ототожнюючись синтаксично з поширеним розповідним двоскладним реченням. Дієслівний компонент дійсного способу тут був обов'язковою складовою структурної формули, щоб прославлення, возвеличення міфологічного суб'єкта відбувалося в чітких

⁹² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 149.

⁹³ Петров В. Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу)... – С. 49.

⁹⁴ Словесна магія українців... – С. 79.

хронологічних межах теперішнього чи минулого часу, що давало змогу більш картинно увиразнити, показати його реальні достоїнства, «компетентність» і могутність у відповідній ситуації: *Ніч темна, ніч тишина,/ сидиш ти на коні буланому,/ на коні соколиному,/ замикаєш ти комо-ри,/ дворці й хлівці / й монастирі, й Київські престоли*⁹⁵; *Ви зорі-зориці,/ ви божі сестриці./ Ви високо літаєте, ви багато знаєте*⁹⁶; *Ти, земле-Тетяно,/ і ти – видо-Уляно,/ очищала ти коріння й креміння...*⁹⁷; *Добре утро. Черничко-сестричко,/ у тебе жили наповнюються водою із каміню,/ із кремінів і со всіх сточників*⁹⁸.

10) С т р а х а н н я у структурі okazіонально-обрядових творів частіше мали форму власне експлікативної, а не апелятивної одиниці. Вони висловлювали попередження виконавця, який інформував міфічний суб'єкт про можливу загрозу, що могла завдати йому значної шкоди або призвести до його повного знищення. Сама загроза констатувала про реальні дії, які незабаром будуть вчинені супроти персонажа. У зв'язку з цим центральним компонентом експлікативних страхань виступає дієслово майбутнього, рідше – теперішнього часу: *Дубе, дуб, неліне,/ я тебе з'їм / з гіллям зо всім./ Гам, гам, гам*⁹⁹; *Гризь, гризь,/ я тебе загризаю* [Межисить Ртн В].

Особливо поширені страхальні структурні вислови у лікувальному фольклорі, де їх використовували під час відлякування демонічних хвороб для зцілення людини. Фольклорно-енографічні матеріали дають право стверджувати, що їх активно застосовували від багатьох різноманітних недуг – лишаю, гризі, пропасниці, рожі (бешихи) та ін.: *Ти, лишай,/ мене послухай.../ А то зварю тебе в*

⁹⁵ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 308.

⁹⁶ Словесна магія українців... – С. 86.

⁹⁷ Там само. – С. 92.

⁹⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 260.

⁹⁹ Там само. – С. 57.

кін'ячій смолі¹⁰⁰; *Ми те, бешихо,/ ціпами розмолотимо,/ граблями розгребемо,/ лопатами розкидаєм,/ а мітлами розметемо*¹⁰¹.

Ефективним засобом страхання-експлікативи виступають у замовляннях від укусу гадюки чи змії, де з їх допомогою винуватців злочину примушували відвернути негативні наслідки заподіяної шкоди, наприклад, вийняти жало. Іноді страхання адресували цареві або цариці плазунів, яким наказували обов'язково покарати ту гадину чи змія, котрі покусали раба Божого Н: *Виймий, змія, своє гостре жало,/ а як не виймеш,/ то піду до Кузьми і Дем'яна,/ то Кузьма і Дем'ян і сам Господь / пошле на тебе грім і блискавку:/ грім уб'є, блискавка спалить / і пил вітром по полю розвіє*¹⁰²; *Царице Єлине,/ закажи своїм тридев'ять двадцятим сестрицям / по колючому і по болючому;/ а як не закажеш,/ то ми тому чоловіку скажем,/ що в неділю вози маже і дрова рубає;/ то вон нас посіче і порубає!*¹⁰³; *Гад, гад, земля горить,/ тебе спалить./ І я горю, тебе спалю*¹⁰⁴.

Експлікативні страхання можуть також функціонувати в інших різновидах лікувальних текстів. Вони допомагали, наприклад, замовляти кров або виймати з ока порохину: *Крово, крово!/ Що тому чоловікові буде, що в неділю стружку струже?/ Оте й тобі буде,/ як не перестанеш*¹⁰⁵; *Вовчок, вовчок,/ вилізь на дробину,/ вийми в (Галі) з ока порохину./ Як не виймеш, сам загинеш*¹⁰⁶.

Окрім безсюжетних експлікативних, у структурі ук-

¹⁰⁰ Словесна магія українців... – С. 50.

¹⁰¹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 161.

¹⁰² Там само. – С. 281.

¹⁰³ Там само. – С. 290.

¹⁰⁴ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 32–33.

¹⁰⁵ Українські чари... – С. 34.

¹⁰⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 215.

раїнських okazіонально-обрядових текстів можна виділити шість сюжетних експлікативних одиниць.

1) С у б ' є к т (Subjekt, Sb) – структурна інваріантна одиниця okazіонально-обрядового тексту, яка зображає живого міфічного персонажа як активного або пасивного учасника процесів руху, стану, дії, мовлення у відповідних, часопросторово зумовлених межах сюжетної ситуації: *Їхав Власій,/ гнав сто волів:/ штериста ниг,/ двисти риг,/ язиками злижу,/ а хвостами од раба Божого оджину* [Смідин Стр В]; *Летів ворел / на сивом коню./ А той орел / возьми цее більмо зклюй / і на землю отако – тьху! – сплюй* [Холоневичі Квр В]; *Ішло три рожі:/ одна синя,/ друга – біла,/ третя – червона./ Синя сплила./ біла полетіла,/ червона у (ім'я) на ялиці сіла*¹⁰⁷.

Морфологічний спосіб вираження суб'єкта як експлікативної інваріантної одиниці магічно-сакрального тексту більш-менш однотипний – це форма власного або загального іменника у називному відмінку, що позначає назву особи, неживий предмет або явище. У цій ролі можуть використовуватися найменування широкого спектра, у першу чергу: теоніми, назви антропо-, орнітоморфних істот тощо.

Можливий також варіант вираження формули суб'єкта через займенники, наприклад, особові: *він, вона, вони*, а також *я*. В останньому випадку у ролі міфічного персонажа виступає сам виконавець okazіонально-обрядового твору, себто, знахар чи примівниця, які у певній послідовності описують власні дії: *Встану я, раба Божа, рання, / помолюся Богу і поблагословлюся,/ піду в двері, а з дверей у ворота,/ вийду на дорогу,/ піду до океану-моря*¹⁰⁸.

Фольклорний персоніфікований образ, що наповнює формулу суб'єкта, – це обов'язково персонаж динамічний, яскраво зображений, а не статично зафіксована, іноді

¹⁰⁷ Словесна магія українців... – С. 47.

¹⁰⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 111.

чітко неокреслена фігура. Він завжди показаний ініціатором і рушієм певних процесів, діянь, міфічною постаттю, яка раз у раз виконує якусь дію. До неї виконавець фольклорного твору не промовляє у класичній формі і не звертається, як це буває в апелятивному уснопоетичному мовленні. Міфічного суб'єкта тут начебто описують площинно зі сторони, або ж себе так описує сам виконавець. Якщо інваріантні одиниці звернення слугують для того, щоб виділити міфічного персонажа і вести з ним бесіду-монолог, то експлікативні сюжетні формули вводять його в текст у картинно-епічній формі як дієвий сюжетний персоніфікований образ, котрий існує у відповідно окресленому сакральному чи профанному часопросторовому вимірі.

У текстовому фонді українського оказіонально-обрядового фольклору існує велика кількість моделей експлікативних формул суб'єкта. Вони можуть бути найпростішими, тобто складатися лише з однієї назви міфічного персонажа чи об'єкта, а також багатокомпонентними чи ускладненими: *Йшли святи Петро і Павел / з Пресвятою Богородицею / високих гір ворочати,/ вниз води спуска-ти,/ за раба Божого N урокив-примовок знимати*¹⁰⁹.

2) О б ' є к т (Objekt, Ob) – структурна інваріантна одиниця оказіонально-обрядового тексту, яка зображає неживого міфічного персонажа як активного або пасивного учасника процесів стану, рідше – руху, дії, мовлення у відповідних часопросторово обумовлених межах сюжетної ситуації: *На небі місяць,/ на місяці – море,/ на морі – білий камінь*¹¹⁰; *На Сиянскої горі стоїть дуб*¹¹¹.

Об'єкт дуже подібний до суб'єкта. Відмінність між ними полягає в тому, що ця одиниця зображає не живу

¹⁰⁹ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 136.

¹¹⁰ Словесна магія українців... – С. 19.

¹¹¹ Галайчук В. Особливості побутування і прикметні структурно-семантичні риси середньополіських замовлянь хвороб (на матеріалі текстів з Олевського району Житомирської області) // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 2003. – Вип. 31. – С. 129.

міфічну істоту, а неживий предмет чи явище. У зв'язку з цим вона найчастіше поєднується з формулою стану: *На синьому морі три столи стояли, / за тими столами три святих сиділи / книги читали, хрещеному (ім'я) кров замовляли*¹¹².

3) Р у х (Motativ, Mt) – структурна інваріантна одиниця okazіонально-обрядового тексту, що описує і характеризує той чи інший спосіб переміщення як активну дію міфічного персонажа (об'єкта): *Ішов Христос мостом, / а за ним два хорти: / один білий, / другий чорний, / а третє бильмо; Бігла собака через дорогу; / сама біла, білі ноги, білий хвіст...*¹¹³; *Їхала баба лісом. / Чорна запаска, / чорна сорочка – / чорний ліс рубати, / вугілля палити, / вогник затоптувати*¹¹⁴.

У ролі інваріантних одиниць руху найчастіше виступають такі дієслова: *іти, їхати, бігти, летіти, текти, вийти, прийти, піти, приходити, прилетіти, виходити, підійти, поїхати, ходити, плисти, вийти, приступати, приїжджати, ступати, обходити* та ін. В okazіонально-обрядовому тексті вони набувають форми дійсного способу минулого, теперішнього, іноді – майбутнього часу 3-ї чи 1-ї особи однини, рідше – множини: *Їде святий Григорій / на сивому коні, / на золотому сидлі. / Приїзжав на Сіянську гору...*¹¹⁵; *Було собі три брати: / шли собі широкою дорогою, / найшли собі рукавиці-вачаниці і вроки. / Пийшли в світлицю, / сіли на скамницю...*¹¹⁶.

Мотативні експлікативні формули можуть складатися тільки з одного дієслова або мати поширений вигляд. Додатковими синтаксичними компонентами поширених одиниць досить часто виступають обставини місця, часу, способу дії, значно рідше – додатки та означення.

¹¹² Словесна магія українців... – С. 55.

¹¹³ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 38.

¹¹⁴ Українські замовляння... – С. 120.

¹¹⁵ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 294.

¹¹⁶ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 136.

З огляду на його роль формула руху в інваріантній структурі тексту – це переважно ініціальна одиниця, яка розпочинає сюжетне фольклорне мовлення і завжди стоїть перед формулою суб'єкта. Вона ніколи не виступає у якості завершальної частини магічно-сакрального твору, на відміну від трьох наступних описових одиниць.

Той чи інший варіант мотативної одиниці залежить переважно від типу міфічного персонажа у формулі суб'єкта. Наприклад, святий Юрій (Георгій) завжди іде, навіть коли у тексті не згаданий його атрибут – кінь. Подібне переміщення властиве також для інших святих – Миколи, Іллі, Михайла, а також деяких антропоморфних персонажів. Натомість Господь Бог, Божа Мати, Ісус Христос зображені переважно йдучи. Неживі міфічні персонажі-об'єкти мають свою особливу індивідуальну форму руху. Скажімо, річка обов'язково тече (біжить), роса – виростає та ін.: *На Сіонській горі втростала перлиста роса...*¹¹⁷; *Вечір наступає./ Становлю я два ведмедя / по обидві сторони мого жилища / і говорю їм...*¹¹⁸; *Сім річок ізбіглося,/ сім зір скотилося,/ сім янголів спустилося./ Угору зорі підіймали,/ моїй коровці молока прибавляли*¹¹⁹.

4) С т а н (Stativ, St) – структурна інваріантна одиниця okazіонально-обрядового тексту, що описує і характеризує внутрішні, зовнішні або буттєві процеси міфічного персонажа як замкнуту пасивну дію: *На синьому морі, на камені / ворон сидить,/ лапами розгрібає,/ хворостом розмітає / од хрещеного раба Божого Іавна / всякий пристріт одганяє*¹²⁰; *На морі, на острові / стояв дуб гіллистий,/ під тим дубом / сидів син Герасим...*¹²¹.

Основу таких експлікативних формул становлять дієслова дійсного способу минулого чи теперішнього часу 3-ї або 1-ї особи однини, рідше – множини. Вони позначають зовнішні або внутрішні, ментальні або буттєві про-

¹¹⁷ Словесна магія українців... – С. 68.

¹¹⁸ Там само. – С. 82.

¹¹⁹ Там само. – С. 87.

¹²⁰ Українські замовляння... – С. 111.

¹²¹ Українські чари... – С. 67.

цеси, що відбуваються з антропоморфізованими міфічними персонажами. Найчастіше з цією метою вживають такі слова: *сидіти, стояти, лежати, спочивати, бачити, глянути, думати, знати, чути, мати, бути, стати, станути, горіти, пропасти, жити, в'янути, минутися, втомитися, спочивати* та інші.

Одиниці стану можуть мати чисту дієслівну форму або наповнюватися завдяки додатковим компонентам. У їх якості з синтаксичного погляду використовують обставини місця, часу, способу дії та інші, інколи – додатки.

Роль стативних формул в оказіонально-обрядових творах більш універсальна. Здебільшого вони становлять структурні вислови перехідного або ініціального типу. Крім того, деякі з них можуть бути завершальною фазою опосередкованого впливу на адресата: *Гризьова мати / ходила до моря сорочку прати./ Поки сорочку попрала,/ в новорожденного Миколи / гризь пропала*¹²².

Інваріантні одиниці стану, на відміну від мотативних формул, тісно пов'язані з неживими міфічними персонажами, тобто об'єктами, і мають із ними більшу сполучуваність. Особливо це стосується сюжетних формул, що виражають буттєві (наприклад, *бути, стати*) та зовнішні процеси (*стояти, лежати*). Окремі з них можуть кумулятивно поєднуватися з будь-яким живим чи неживим міфічним персонажем-об'єктом. Найхарактерніша ця властивість для дієслова *стояти*: *За лісом та за пролісом,/ там хата стоїть... Стоїть Григорій з Божою росою,/ Ісус Христос з золотими ключами*¹²³; *Посеред двора стоїть верба,/ на тій вербі – золота кора*¹²⁴; *У воріт стоїть гора,/ на горі стоїть сторожа*¹²⁵.

Кількість і частотність цього типу одиниць для одного магічно-сакрального утворення чітко не встановлена. Вона залежить від багатьох чинників, серед яких: кіль-

¹²² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 211.

¹²³ Словесна магія українців... – С. 85.

¹²⁴ Там само. – С. 29.

¹²⁵ Там само. – С. 46.

кість і статус міфічних персонажів, вектор функціонального спрямування тексту та ін.

5) Д і я (Aktiv, Ak) – структурна інваріантна одиниця оказіонально-обрядового тексту, яка описує і характеризує зовнішні дії міфічного персонажа (об'єкта) як активний процес: *На морі на окіяні / стояло 12 дубів,/ на тих 12-ти дубах / сиділо 12 соколів,/ крилами розмахали,/ хвостами перелоги розхитали*¹²⁶; *По синьому морю корабель пливе,/ на тому кораблі три пані сидять,/ одна пише, друга читає,/ а третя вразі вставляє*¹²⁷.

Експлікативні формули дії можуть становити вислів, основний компонент якого виражено дієсловами дійсного способу минулого, теперішнього (іноді – майбутнього) часу 3-ї або 1-ї особи однини чи множини. Вони передають активну дію міфічного персонажа (об'єкта), що переходить назовні й не замикається на суб'єктові. Для цього в магічно-сакральному фольклорі можуть використовуватися такі дієслова: *рубати, різати, з'їсти, затинати, загубити, замкнути, шити, посіяти, вставляти, розмахати, розметати, орати, уняти, писати, читати, підбирати, втопити, колоти, згризати, відмітати, відкидати, зігнати, зустрічати, дати, прясти, послати, нести, ломити, взяти, випити, наробити, знайти, бити, зняти* та ін.

Основна дієслівна частина формули супроводжується додатковими компонентами, які синтаксично виражені прямими та непрямыми додатками. Вони можуть означати різноманітні предмети, людські та міфічні істоти, на які переходить дія головного персонажа, атрибути різного роду діяльності: *Шила Божа Мати киян-море,/ золотою голкою, шовковою ниткою/ у раби Божої рану зашивала,/ кров замовляла.*

Серед структурних одиниць дії наявна велика кількість

¹²⁶ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 36.

¹²⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 104.

висловів, які виконують в оказіонально-обрядовому тексті важливу завершальну роль. У медичному фольклорі вони відображають фазу знищення, депортування або ізолювання шкідливої хвороби, яка є причиною захворювання пацієнта. Інша частина цього типу експлікативних формул – це одиниці перехідного типу, рідше – ініціальні.

У магічно-сакральному фольклорі можна простежити певну залежність між формулами суб'єкта і дії. Особливо виразно цей зв'язок проявляється тоді, коли перша з них представлена теонімічним міфічним персонажем. Скажімо, наявність у фольклорному зразку святого Юрія передбачає такі типові його дії: *сікти, рубати, замикати*, а його супутники – три пси (хорти) – *згризають, злизують, зганяють* хворобу. Із Божою Матір'ю пов'язані деякі інші акції: *збирати, виливати, зашивати, скидати* та ін.: *Божа мати перлисту росу збирала,/ всі недуги нею виливала,/ виганяла нею всі хвороби і скорботи*¹²⁸.

б) *М о в л е н н я* (Orativ, Or) – структурна інваріантна одиниця оказіонально-обрядового тексту, що відображає вербальну поведінку міфічного персонажа як активний централізований процес: *Од сухот буду шептати,/ Господь буде мені помагати*¹²⁹; *А в полі стоїть три грушки,/ а під тими грушками / сидять три сестрички./ Вони нічого не роблять,/ не тчуть, не прядуть, тільки ходять / та звих виговорюють*¹³⁰; *Піду я до пусого млина борошна позичать,/ піду я пустої печі хліба напикать,/ буду я новорождені молитвені (ім'я) бешиху змовлять*¹³¹.

Оративні формули в магічно-сакральних творах так само мають базовий компонент, який виражений дієсловом дійсного способу минулого, теперішнього або майбутнього часу 3-ї, 1-ї особи однини чи множини. Найчастіше цю функцію виконують такі слова: *змовляти*,

¹²⁸ Словесна магія українців... – С. 68.

¹²⁹ Українські чари... – С. 72.

¹³⁰ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 181.

¹³¹ Там само. – С. 162.

зговорювати, шептати, казати, визивати, читати, викликати, питати, просити, кричати, благати, закликати, розказувати, виговорювати, скликати, верещати, благословити, проклинати, відповідати, жалітися, балакати, заказати та ін.

Додаткові компоненти, що належать до сюжетної одиниці мовлення, становлять прямі або непрямі додатки, на які переходить вербальна дія або які її уточнюють. Можливий також варіант чистої формули, що складається з самого дієслова.

У більшості випадків мовленнєві інваріантні одиниці стосуються божественних або антропоморфних міфічних персонажів чи самого виконавця, для яких вербальна поведінка є звичайним прогнозованим явищем: *Ішов Христос золотим конем / і ізстрітив дев'ять поганих дівчищів, / а в тих дівчищ погані очища. / Я їх буду закликати і проклинати*¹³²; *На синьому морі, / на залізному току – / там залізна баба, / а в тої баби – сім дочок, / а в тих семи – також по сім. / Вони одмовляють і отговорюють од крови...*¹³³. Значно рідше трапляються народні молитви і замовляння, у яких даром мови наділені зоо- або теріоморфні та неживі персонажі, об'єкти, наприклад, річка, ліс: *Тече три річки: / водяна, кров'яна і смоляна. / Водяна каже: «Течімо», / кров'яна каже: «Стіймо», / а смоляна: «Залиймо. Раб Божий Іван»*¹³⁴; *Йшов пан Єзус, і Матка Найсвенча / золотою палкою підпиралася, / за ними бігли три пси: / йден – кусать, / другий – лизать, / а третій – ячміль замовлять*¹³⁵.

Експлікативні формули-оративи відображають перехідну або завершальну стадію впливу на адресата чи його посередника і дуже рідко виступають ініціальними структурними виразами okazіонально-обрядового тексту: *Заклинаю вас, гадюки, іменем Господа нашого і Христа, і св. Великомученика Побідоносця Георгія...*¹³⁶.

¹³² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 58.

¹³³ Словесна магія українців... – С. 82.

¹³⁴ Українські чари... – С. 34.

¹³⁵ Словесна магія українців... – С. 62.

¹³⁶ Українські чари... – С. 43.

Три групи магічно-сакральних творів із апелятивним та експлікативним мовленням

За наявності чи відсутності апелятивної й експлікативної частин усі українські okazіонально-обрядові твори можна поділити на три групи. Першу групу становлять так звані чисті апелятивні утворення, другу – чисті експлікативні, третю – контаміновані фольклорні зразки з апелятивним та експлікативним мовленням.

Чисті апелятивні (А) тексти структурно складаються лише з апелятивних формул. Це порівняно нечисленна група творів українського магічно-сакрального фольклору, які невеликі за розміром і легко запам'ятовуються. Прикладом чистого апелятивного утворення може слугувати народна молитва в дорогу:

Божа Мати, стань на порозі,
Поможи мені в дорозі,
Ісус Христос, зустрічай,
А вся нечисть, із дороги звертай!
Ангел з неба,
Доведи куди треба!¹³⁷

Структура тексту цієї молитви становить лінійну послідовність дев'яти апелятивних формул: 1) звернення (Vc) до Божої Матері: *Божа Мати*; 2) запрошення (In) стати на порозі: *Стань на порозі*; 3) прохання (Rg) допомогти адресату в дорозі: *Допоможи мені в дорозі*; 4) звернення (Vc) до Ісуса Христа: *Ісус Христос*; 5) прохання (Rg) зустріти: *Зустрічай*; 6) звернення (Vc) до всієї нечисті: *А вся нечисть*; 7) побажання (Op) звертати з дороги: *Із дороги звертай*; 8) звернення (Vc) до ангела з неба: *Ангел з неба*; 9) прохання (Rg) довести куди треба: *Доведи куди треба*. Інваріантну структуру тексту з дев'яти конструктивних одиниць відображає схема:

¹³⁷ Словесна магія українців... – С. 45.

A / 1Vc + In + Rg + 2Vc + 2Rg + 3Vc + Op + 4Vc + 3Rg /.

Як бачимо, в основі побудови народної молитви в до-рогу лежать чотири типи інваріантних одиниць: звернення (4 формули) до різних міфологічних персонажів, прохання (3), запрошення (1) і побажання (1).

Друга група чистих експлікативних (Е) okazіонально-обрядових творів значно чисельніша від попередньої. Їх структуру становлять винятково експлікативні формули сюжетного і безсюжетного типів, наприклад:

Їхали три купці
трьома кіньми,
трьома шляхами.
Кінь хвостом махне,
копитом заб'є,
язиком злиже –
більмо з ока злізе¹³⁸.

Структура цього замовляння нараховує сім експлікативних сюжетних (с) формул: 1) руху (Mt): *Їхали трьома кіньми, трьома шляхами*; 2) суб'єкта (Sb): *Три купці*; 3) суб'єкта (Sb): *Кінь*; 4) дії (Ak): *Хвостом махне*; 5) дії (Ak): *Копитом заб'є*; 6) дії (Ak): *Язиком злиже*; 7) суб'єкта (Sb): *Більмо*; 8) руху (Mt): *З ока злізе*. Схема інваріантної структури фольклорного тексту має такий вигляд:

Ec / 1Mt + 1Sb + 2Sb + 1Ak + 2Ak + 3Ak + 3Sb + 2Mt /.

Отже, замовляння від більма утворюють три типи інваріантних сюжетних одиниць: суб'єкта (3), дії (3), руху (2).

Чисті експлікативні тексти з самими лише формулами безсюжетного (б) типу трапляються рідко. Зазвичай, це коротенькі примовки, іноді – народні молитовки на зразок:

¹³⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 134.

Прошу Господа Бога,
Присвятеї Ниділеньки,
Матінки Божої.
Як пірістане жетичко квітити,
шоб так пірістала в (ім'я)
колька боліти [Клітицьк К-К В].

У структурній основі цього тексту лежать дві безсюжетні експлікативні інваріантні одиниці – звернення і двочленне побажання:

Еб / Vc + Op / .

Третій різновид чистих експлікативних текстів поєднує у собі сюжетне і безсюжетне фольклорне мовлення. Прикладом може бути замовляння від кров'яної рани:

Святая Марія по горі ходела,
ружу сіяла.
Шоб та ружа ни зийшла,
шоб з раба Божого младенця (ім'я)
кров ни пушла [Переспа Ржщ В].

Інваріантна структура експлікативного утворення містить у собі сюжетні одиниці суб'єкта, руху, дії, а також два безсюжетні побажання:

Ес / Sb + Mt + Ak / + Еб / 1Op + 2Op / .

Переважає більшість українського okazіонально-обрядового фольклору – це контаміновані тексти третьої групи з поєднанням апелятивного та експлікативного мовлення. Їх структура є наслідком трансформації різних формул апелятивного й експлікативного безсюжетного та сюжетного типів. Як приклад розглянемо замовляння з усним контамінованим мовленням від пристріту:

Господи Сусе і всі святії,
поможіть і благословіть
мені од пристріту робить!

Ти, пристріт: водяний,
вітряний, пужарний,
кров'яний, колючий,
болючий, шпигучий,
батьків, материн,
сестриний, братяний,
чоловічий, жіночий,
парубочий, дівочий,
попівський, дяківський!
На Орданку собирались папи римські,
сходились і розходились,
так і ти, пристріт,
розійдись з народженого,
хрещеного (ім'я)
з его голови, з его в'язей,
з его плечей, з его грудей,
з его ребер, з его уст!¹³⁹.

У цьому фольклорному тексті домінує апелятивне фольклорне мовлення, яке всередині перерване експлікативним сюжетним. Структура замовляння охоплює такі формули: 1) звернення (Vc): *Господи Сусе і всі святії*; 2) прохання (Rg): *Поможіть*; 3) прохання (Rg): *Благословіть мені од пристріту робить*; 4) звернення (Vc): *Ти, пристріт*; 5) гадання (Hr): *Водяний, вітряний, пужарний, / кров'яний, колючий, / болючий, шпигучий, / батьків, материн, / сестриний, братяний, / чоловічий, жіночий, / парубочий, дівочий, / попівський, дяківський*; 6) руху (Mt): *На Орданку собирались*; 7) суб'єкта (Sb): *Папи римські*; 8) руху (Mt): *Сходились*; 9) руху (Mt): *Розходились*; 10) звернення (Vc): *Так і ти, пристріт*; 11) зсилання (Dp): *Розійдись*; 12) вимовляння (Rg): *З его голови, з его в'язей, / з его плечей, з его грудей, / з его ребер, з его уст*. Інваріантна структура замовляння має такий вигляд:

$$A / 1Vc + 1Rg + 2Rg + 2Vc + Hg / + Ec / 1Mt + Sb + 2Mt + 3Mt / + A / 3Vc + Dp + Rc / .$$

¹³⁹ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 12.

Діалог у структурі оказіонально-обрядового тексту

Інваріантна структура магічно-сакрального тексту може бути ускладненою шляхом додаткових привнесень або видозміни фольклорного мовлення. Одним зі способів такого ускладнення доцільно розглядати діалог (D), який в українському okazіонально-обрядовому фольклорі, так само як і монолог, є традиційною, але рідше вживаною формою епічної оповіді:

Йшла Божа Мати
з золотим хрестом,
золотим мостом.
Встрічає її Господь.
– Куди ти йдеш, Божа Мати?
– Йду до раби Божої (на ім'я)
на помоч, на поратунок,
враз підібрати¹⁴⁰.

Інваріантна структура цього утворення:

Ec / 1Mt + 1Sb + 2Mt + 2Sb / + D / Qu + Vc + 3Mt + Ak /.

– Молодик, молодик, де ти був?
– На тім світі.
– Що ти бачив?
– Мертвих людей.
– Що вони роблять?
– Лежать.
– У їх зуби не болять?
– Не болять.
– Щоб і в тебе не боліли,
народжений, молитвяний Семене¹⁴¹.

¹⁴⁰ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 105.

¹⁴¹ Українські чари... – С. 74.

Інваріантна структура цього тексту:

A / Vc / + D / 1Qu + 1St + 2Qu + 2St + 3Qu + 3St + 4Qu
+ 4St / + Ec / Op /.

Для народних молитов, замовлянь та інших типологічно споріднених утворень властива загальноприйнята структура діалогу, яку використовують і в інших жанрах фольклору. Вона представлена двома елементами – запитанням (Qudesitiv, Qu) і відповіддю, які мають експлікативну і, значно рідше, апелятивну форму.

Запитання є основним структурним елементом діалогу. Воно характеризується запитальною інтонацією і становить експлікативний сюжетний блок з інваріантних одиниць діяча, руху, рідше – стану, чину, а також спеціального запитального компонента (куди? де? чи? що? чого? хто?): – *Куди ти йдеш, святий Омеліян?*¹⁴²; – *Чого ти, лютий змію, ревеши?*¹⁴³; – *Чи болять у мертвого чоловіка зуби?*¹⁴⁴. Інколи в магічно-сакральних текстах трапляються редуковані різновиди запитань, у яких можуть бути відсутні формули діяча, руху або запитальний компонент: – *Куди йдеш?*¹⁴⁵; *Архангел Михаїл – місяць праведний, / був на тим світі.*¹⁴⁶; *А куди йдеш, дівко біла?* / – *Ген-ген – більмо зганяти, / граблями згрібіти*¹⁴⁷.

Кількість запитань в одному okazіонально-обрядовому творі може бути різною. Найчастіше це один квезитивний вираз, можливі варіанти – два, три і більше. Скажімо, у діалозі святого Пахнутія з 12-ма дівицями-красавицями фольклорного тексту від трясовиці наявні два запитання: – *Що ви за дівиці?* / – *Ми царя Ірода дочки.* / – *Куди йдете?* / – *Ми ідем людей мучить...*¹⁴⁸.

¹⁴² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 289.

¹⁴³ Там само. – С. 108.

¹⁴⁴ Словесна магія українців... – С. 58.

¹⁴⁵ Там само. – С. 23.

¹⁴⁶ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 130.

¹⁴⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 138.

¹⁴⁸ Там само. – С. 69.

Діалоги магічно-сакральних утворень також можуть мати стягнений вигляд і складатися лише з одного запитання без відповіді співрозмовника. Їх існує два підвиди. Перший – це запитання, на які одразу ж відповідає сам виконавець фольклорного твору. Вони переважно стоять перед формулою гадання: *Пристріт-пристрітище, Юророчище,/ з чого ти розходився?/ З чого ти розполонився?/ З прозорих очей,/ з лихих людей...*¹⁴⁹. Другий риторичний вид становить запитання, на які, на думку виконавця, можна й не відповідати, бо все зрозуміло з контексту: *Добрий вечір вам, нічниці,/ чи є ваші вдома крикливиці?/ Посилайте їх на вечорниці...*¹⁵⁰.

Право першому задати запитання і таким способом розпочати діалог покладено на міфічного персонажа. Найчастіше у його ролі виступає сам виконавець уснопоетичного утворення: *За першим разом,/ за першим приказом./ Ішла я з хати,/ стрітила Божу Матир:/ – Куди ти йдеш, Божа Мати?* [Комарівка Кст Р]. Запитальні репліки можуть висловлювати також тео- й агіоморфні персонажі: Божа Мати [Озерно Квл В], Господь Бог¹⁵¹, Ісус Христос [Смідин Стр В], Покрова [Стобихва К-К В], святі архангели Гавриїл, Уриїл, Сурїїл¹⁵², два янголи¹⁵³, Петро і Павло¹⁵⁴, св. Кузьма і Дем'ян¹⁵⁵, св. Аврам¹⁵⁶, св. Пахнутій¹⁵⁷, св. Антілій¹⁵⁸, св. Аврам і його син Мусій¹⁵⁹, Яків і Ясин¹⁶⁰, сім

¹⁴⁹ Словесна магія українців... – С. 28.

¹⁵⁰ Там само. – С. 72.

¹⁵¹ Там само. – С. 65.

¹⁵² Там само. – С. 65.

¹⁵³ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 303.

¹⁵⁴ Словесна магія українців... – С. 23.

¹⁵⁵ Там само. – С. 81.

¹⁵⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 68.

¹⁵⁷ Там само. – С. 69.

¹⁵⁸ Там само. – С. 131.

¹⁵⁹ Українські чари... – С. 92.

¹⁶⁰ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 152.

мучеників – Архистратиг Михаїл, Гавриїл, Уриїл, Мефтодим, Сизонтій, Климентій, Іван Предтеча¹⁶¹ та інші. Серед неживих міфічних персонажів-об'єктів, а це трапляється значно рідше, першим співрозмовником діалогу може бути, наприклад, місяць або мертвий: *Питається мертвий мертвого:/ – Чи не болять в тебе зуби?*¹⁶².

Першому запитанню, а отже, і всьому діалогу в okazіонально-обрядовому творі передують зазвичай експлікативна частина. У ній наявні інваріантні одиниці, які ніби налаштовують на початок двосторонньої розмови. Найчастіше в їх ролі вживаються сюжетні формули чину і мовлення з додатковими компонентами (*зустрічає* або *назустріч*, *питає*, *каже*): *Ішла Пречиста понад синім морем / і золотим ціпком підпиралася./ Назустріч їй святий Петро./ – Куди ти, Пречиста, їдеш?*¹⁶³; *Божа Мати Казанська їх питає:/ – Куди ви йдете?* [Купичів Трс В]. У магічно-сакральному фольклорі також наявні тексти, у яких діалог не має перед собою експлікативної сюжетної частини і виступає початком фольклорного зразка, що починається із запитання: *– Що ти, хлопчику, гризеш? – Гризь./ – Гризи, але огризки не залишай./ – Не, не, ни залишу* [Світле Квл В].

Типова відповідь okazіонального діалогу так само має експлікативний вигляд і складається з інваріантних сюжетних одиниць суб'єкта, мотатива, рідше – стану, чину або мовлення: *Іду я на крутую гуру./ На крутеї гурі / є там таке місцичко,/ там стуїть зулуте кріслючко./ Там я буду Господа Бога вмувляти,/ Матюнку Божу прухати,/ рабі Божії N / днецю встанувляти* [Озерно Квл В]. Можливі також редуковані зразки відповідей, у яких вилучена формула суб'єкта або основний дієслівний компонент інших структурних одиниць. Сам вислів у таких випадках складався лише з додаткових компонентів: *Була в хрищеної, молитвеної / раби Божої Марти,/ при-*

¹⁶¹ Українські чари... – С. 92.

¹⁶² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 60.

¹⁶³ Українські замовляння... – С. 58.

стрит уговорала¹⁶⁴; – *Куде ж те ідеш?* – (Ім'я) животика вимовляти [Оленіно К-К В].

Відповідь на запитання в магічно-сакральних текстах дають не другорядні, а головні міфічні персонажі. Це пояснюється тим, що саме вони допомагають виконавцеві вирішити обрядове завдання під час вербального впливу на адресата. Їх кількість значно більша від тих персонажів, які формулюють запитання. На першому місці є тео- й агіоморфні міфічні постаті, серед яких найчастіше трапляється Божа Мати Пресвята Богородиця¹⁶⁵. До персонажів із меншою частотністю вживання належать: архангел Гавриїл¹⁶⁶, Петро і Павло [Купичів Трс В], св. Юрій¹⁶⁷, св. Омеліян¹⁶⁸, св. Кузьма [Озерно Квл В], Йо-сип [Оленіно К-К В]. Численною є група антропоморфних фольклорних персонажів: дідок-трюхособа [Стобихва К-К В], дідочок із срібним кійочком [Розничі Мнв В]; три матінки, три п'ятінки¹⁶⁹, дівка розплетена: одне око вогняне, друге водяне¹⁷⁰, дівка з білими руками, з білими ногами...¹⁷¹, біла дівка¹⁷², матір і дитина¹⁷³. Сюди належать і антропоморфні образи, які виражені кількісно за допомогою числа: 77 трясовиць¹⁷⁴, 77 жен просто нагіє¹⁷⁵, 12 ді-

¹⁶⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 53.

¹⁶⁵ Там само. – С. 42; Словесна магія українців... – С. 23; Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 41.

¹⁶⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 136.

¹⁶⁷ Там само. – С. 267.

¹⁶⁸ Там само. – С. 289.

¹⁶⁹ Там само. – С. 30.

¹⁷⁰ Там само. – С. 12.

¹⁷¹ Там само. – С. 139.

¹⁷² Там само. – С. 138.

¹⁷³ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 17.

¹⁷⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 68.

¹⁷⁵ Українські чари... – С. 92.

виць-красавиць, царя Ірода дочки¹⁷⁶, тридев'ять дівок¹⁷⁷, тридев'ять пахолів¹⁷⁸. Також трапляються фантастичні, астральні, тваринні та рослинні міфічні персонажі: огнений бугало¹⁷⁹, лютий змії¹⁸⁰, місяць, мертвий, корова¹⁸¹, Матвей-півень¹⁸², зелена бузина¹⁸³ та ін. Виконавець у ролі міфічного персонажа, котрий під час діалогу відповідає на запитання, у фольклорних творах фігурує вкрай рідко: *Ішла я калиновим мостом / підпералася калиною палицею./ Зустріла мене Божа Мати:/ – Куди ти, народжена, молитвяная Софіє?/ – Іду до народженого, молитвяного Івана / крові замовляти,/ Господа Бога прохати*¹⁸⁴.

В оказіонально-обрядовій усній словесності використовують ще один структурний різновид діалогів, який має дві відповіді і одне запитання. Можливість існування другої відповіді пояснюється тим, що її висловлює не головний, а другорядний міфічний персонаж, який формулював запитання. Вона йде одразу за першою відповіддю, доповнюючи її за змістом. Її варто вважати головною відповіддю, бо саме тут реалізується функціональне призначення усього тексту: – *Чого ти, лютий зміє, реवेश?/ – Бо нема мені чим / моїх діток годувати./ – Іди ти, лютий зміє,/ до Н в двір...*¹⁸⁵. Друге запитання може виражатися апелятивними формулами побажання, прохання, зсилення з основним імперативним компонентом або експлікативними одиницями побажання з головним часовим дієслівним компонентом: – *Місяцю молодий, чи болять*

¹⁷⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 69.

¹⁷⁷ Українські чари... – С. 92.

¹⁷⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 97.

¹⁷⁹ Там само. – С. 218.

¹⁸⁰ Там само. – С. 108.

¹⁸¹ Там само. – С. 256.

¹⁸² Чубинський П. Мудрість віків... – С. 144.

¹⁸³ Словесна магія українців... – С. 78.

¹⁸⁴ Українські чари... – С. 35.

¹⁸⁵ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 108.

*мертвому зуби?/ – Ні, не болять, не щемлять./ – Щоб раба Божому N,/ рожденому, хрещеному, молитвеному,/ зуби не боліли,/ не щеміли до самого віку*¹⁸⁶.

Відповіді діалогів іноді можуть набувати несподіваних форм. Скажімо, ми виявили фольклорний зразок, у якому на запитання відповідають тим же запитанням: – *Добривечір! – Дорове!/ – Де таке в світі видано,/ щоб дитину гнітили?/ – Де таке в світі видано,/ щоб сухоти народженого хрещеного младенця N гнітили?*¹⁸⁷. Цей діалог повторювався тричі під вікном навпроти хатньої печі й відбувався між бабою-знахаркою і матір'ю з хворою дитиною на руках.

Отож, запитання діалогів у структурі okazіонально-обрядового тексту відіграють важливу роль: називаючи головного міфічного персонажа й акцентуючи на ньому увагу, вони ніби скеровують його для виконання та реалізації певних дій, процесів, які безпосередньо пов'язані з функціональним призначенням усього фольклорного твору. Призначення іншого структурного елемента діалогу – відповіді – не менш важливе: він з'ясовує основне завдання головного міфологічного персонажа в магічно-сакральному тексті, називаючи причину, що спонукає його вирушити на допомогу або, значно рідше, чинити шкоду. Окрім того, у відповіді дуже часто подано вказівку і відомості про адресата вербального впливу – раба Божого N: – *Куди ти йдеши, Божя Мати?/ – Йду ду Марусі ляк вигувурати* [Комарово Мнв В]; *Йду туду, де бились три брати,/ іду кров замовляти*¹⁸⁸, *До рожденного, народженого / раба Божого N,/ бо в нього переляк, / у нього перелячище*¹⁸⁹.

Діалог деколи міг ускладнюватися завдяки факультативним фразам, які додавали на його початку або в

¹⁸⁶ Словесна магія українців... – С. 58.

¹⁸⁷ Новицкий Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 17.

¹⁸⁸ Там само. – С. 41.

¹⁸⁹ Словесна магія українців... – С. 20.

кінці. На початку зазвичай були привітання міфічних співрозмовників, що мали форму експлікативних або апелятивних побажань: – *Здоров був, бузю!* / – *Здоров (імення спасенника) друзю!* / – *Що тобі, бузю, було...*¹⁹⁰. Дооформлення кінця діалогу могло відбуватися за допомогою не завжди обов'язкових фраз-відповідей негативного міфічного персонажа, який обіцяв виправитися і не чинити більше шкоди: *Ішов св. Аврам,/ зустрічає він 77 трясовиць./ – Куди ви ідете, 77 трясовиць?/ – Ідемо ж ми на Білу Русь / людей мордувати,/ і тілом труждати,/ і кості ламати, і кров морити. / – Сину мій, Самсоне,/ побижи, возьми залізную шину і розжени тіх 77 трясовиць.../ – Св. Авраме, не бій нас, / не ламай нас і не печи нас...*¹⁹¹.

Із лікувальною метою могли іноді використовувати драматичні діалоги або так звані ритуали-діалоги, що відбувалися між виконавцем і хворобою. Особливість їхньої структури полягає в тому, що запитання в них мали не питальний, а окличний імперативний характер, і передавалися апелятивною або експлікативною безсюжетною формулою побажання. Це демонструють магічно-сакральні утворення від ляку і ячменю: – *Відпусте!* – *Не відпущу* / – *Відпусте!* – *Не відпущу.* / – *Відпусте!* – *Як відпустиш ляки-полохи, відпущу.* – *Відпущу* [Заболоття Ртн В]. – *Хай тобі всохне та дуля!* / – *Хай тобі ячмінь всохне!* [Смідин Стр В].

В українській okazіонально-обрядовій традиції діалогічне мовлення найхарактерніше для лікувального фольклору, де воно виступає одним із ефективних засобів зцілення від хвороб і різного роду немочей. Особливо велика кількість діалогів у магічно-сакральних утвореннях від зубного болю, а також від вроків¹⁹², переляку¹⁹³, більма¹⁹⁴,

¹⁹⁰ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 325.

¹⁹¹ Там само. – С. 68.

¹⁹² Там само. – С. 53.

¹⁹³ Словесна магія українців... – С. 20.

¹⁹⁴ Українські чари... – С. 49.

лихоманки¹⁹⁵, вразі¹⁹⁶, крикс¹⁹⁷, гризі¹⁹⁸, рожі¹⁹⁹, вітру²⁰⁰, сухот²⁰¹, укусу гадюки²⁰², кров'яної рани²⁰³ та ін. Окрім того, вони також містяться в народних молитвах і замовляннях господарського призначення, які використовували, наприклад, після отелення корови²⁰⁴, на прибування молока у корови²⁰⁵ тощо.

¹⁹⁵ Українські чари... – С. 92.

¹⁹⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 105.

¹⁹⁷ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 144.

¹⁹⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 152.

¹⁹⁹ Там само. – С. 170.

²⁰⁰ Там само. – С. 303.

²⁰¹ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 17.

²⁰² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 289.

²⁰³ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 41.

²⁰⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 267.

²⁰⁵ Там само. – С. 256.



Розділ 4

ФУНКЦІОНАЛЬНІ РІВНІ
МАГІЧНО-САКРАЛЬНОГО
ФОЛЬКЛОРУ





- Текст і вияви okazіонального часу143
- Текст і просторові чинники.....170
- Текст і традиційний виконавець.....187
- Текст і особа адресата.....195



Текст і вияви okazіонального часу

Час належить до тих основних категорій традиційної картини світу, що відображені в етнокультурі кожного народу¹. Український учений К. Копержинський, вивчаючи на початку ХХ ст. хронологічну систему народної звичаєвості українців і слов'ян, небезпідставно зазначав, що у процесі обговорення питання про час можна здобути цікаві відомості про основи світогляду й мислення за різних епох, ті основи, що є внутрішнім чинним змістом зовнішніх форм обрядовості й вірувань. Відтак, дослідження в цьому напрямі – це будівництво підвалин для широких проблем духовної культури суспільства².

У творах українського okazіонально-обрядового фольклору – народних молитвах, замовляннях, примовках, заклинаннях та інших типологічно споріднених утвореннях, як жодному іншому виді чи жанрі усної словесності, роль хронологічного чинника особливо важлива: це фактор, що визначає структурну архітекtonіку фольклорного тексту і впливає на його основні функціональні характеристики. Значною мірою це стосується особливостей виконання магічно-сакральних творів. Дослідник замовлянь М. Крушевський у другій половині ХІХ ст. із цього приводу зазначав: «Не завжди сказане слово збувається, тобто на це має якийсь таємничий вплив час: сказане в один час

¹ Толстая С. Время // Славянские древности: этнолингвистический словарь. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 448.

² Копержинський К. Провідні шляхи дослідження обрядовості новорічного циклу // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1927. – Вип. 1–3. – С. 59.

збувається, в інший – ні»³. Дослідниця естонської магічно-сакральної традиції М. Кийва також зауважувала, що «за своєю суттю замовляння належать до тієї частини фольклору, яка повинна часто враховувати вимоги, пов'язані з часом»⁴.

Фольклорний час у його широкому розумінні – це одна з універсальї народної словесності, пов'язана зі сприйняттям і принципами його зображення. На думку Б. Путілова, у структурі часу варто розрізняти загальні часові характеристики описуваного, які закладені у самих текстах (у формі прямих нагадувань або через прийняті коди) або у позатекстових коментарях, що дають змогу встановити ставлення творців чи виконавців до часових, історичних зв'язків твору; а також способи темпорального розгортання оповіді (сюжету), ситуації і т. ін., які ґрунтуються на закономірностях і правилах, що виробилися у відповідних жанрових системах⁵.

Перший тип часу, який виділив учений, у науковій літературі ще прийнято називати *обрядовим* або *природним*. Його сприймають як розрив звичайного, земного часу і прорив у сакральний, вічний час. За твердженнями С. Толстої, він задавав часові межі, послідовність і режим ритуалів. У зв'язку з цим, багато магічних дій треба було виконувати до сходу сонця, за певного положення зірок або фаз місяця, у певний день тижня⁶.

Другий виділений аспект фольклорного часу найбільше співвідноситься з *міфічним* часом. Дослідники ще на-

³ Крушевський Н. Замовляння як вид народної поезії / Упоряд., перекл., вступ. стаття, додатки З. Пахолок. – Луцьк: Вісник і К°, 2002. – С. 24.

⁴ Кийва М. Эстонские заговоры. Классификация и жанровые особенности: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Таллин, 1990. – С. 21.

⁵ Путилов Б. Время фольклорное // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. – Минск: Наука і тэхніка, 1993. – С. 45–46.

⁶ Толстая С. Время // Славянская мифология: энциклопедический словарь. – Москва: Эллис Лак, 1995. – С. 124.

зивають його початковим, раннім, першим або прачасом, що передує емпіричному профанному. Міфічний час – це період, коли деміурги, боги, культурні герої, першопредки створювали нинішній стан світу – рельєф, небесні світила, тварин і рослини, а також зразки і санкції соціальної поведінки у господарській, релігійно-ритуальній та іншій сферах. Є. Мелетинський пов'язував його з часом першопредметів, першодіань, першотворень, що були відображені перш за все у космогонічних, антропогонічних та етіологічних міфах⁷.

Обрядовий і міфічний аспекти фольклорного часу відображені і в українській магічно-сакральній словесності. Тому okazіональний час цих творів можна розглядати як час виконання уснопоетичних зразків, тобто їх регламентацію або приуроченість до певних темпоральних циклів, і як час, що відображений в епічних сюжетних ситуаціях магічно-сакральних фольклорних творів.

В okazіональному фольклорі як обрядовий, так і міфічний час мають одну спільну і дуже важливу рису: це час сакральний (укр. *чарівний*, від слів *чар*, *чари*), тобто дієвий, значущий, високоефективний, який володіє могутнім впливом. Сказане в таких часових межах слово фольклорного твору стає новою реальністю, що якісніша від звичайної. Відтак, okazіональний час з огляду на свою сакральність давав змогу створити такі умови, за яких відбувалася реалізація одного із важливих законів глобального детермінізму, що властивий «живому» уснопоетичному слову: від думки-уявлення, трансформованої у слові-тексті, поставало конкретне діяння-результат.

У науковій літературі міфічний час іноді прийнято ототожнювати зі священним. М. Еліаде зазначав, що священний час, на відміну від звичайного мирського або профанного, є часом первісним і рівним самому собі, що не змінюється і не витікає. Він періодично повторюється

⁷ Мелетинский Е. Время мифическое // Мифы народов мира. энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С. Токарев. – Москва: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 252.

та може переживатися людиною в теперішньому велику кількість разів, але ніколи не ідентифікується з історичним минулим. Це час витоків у тому розумінні, що він виник відразу і до нього не було якогось іншого часу, оскільки ніякий час не міг існувати до появи реальності, розказаної міфом⁸.

Міфічний час багатьох okazіонально-обрядових текстів так само можна ідентифікувати як священний. Про це значною мірою свідчать наявні у творах численні сюжети про божества, святих та іншого роду «вищих» міфологічних персонажів: *Їхав Ілля на коні, / тяг ноги по землі, / ноги підняв, кров уняв. / Ішла Пречиста: / одна до Києва, / друга до Чернігова, / третя до Ніжина. / Несла срібну голочку, / шовкову ниточку, / рану зашивала, / кров замовляла*⁹. Однак трапляються магічно-сакральні утворення, де «священні» міфічні персонажі відсутні, а їхнє місце займають звичайні, іноді навіть неживі або демонічні дійові особи: *Ви, стіни, не будьте німі, / ви, сволоки, підіймітесь: / лихі речі, лихі мислі / на добре повернітесь*¹⁰; *Отець домовий! / Скоч додому та принеси / мого (Івана) до мого дому; / неси його душу, / неси його кості, / неси його живіт*¹¹. Існування подібних уснопоетичних зразків означає, що міфічний час okazіонально-обрядового фольклору не можна розглядати лише як священний. Священність – це тільки один із найбільш типових і наймогутніших проявів сакральності або потенційної дієвості okazіонального часу.

Okazіональний, зокрема о б р я д о в и й природний час завдяки такій рисі, як циклічність, тісно пов'язаний із

⁸ *Еліаде М.* Священное и мирское / Пер. с франц., предисл. и коммент. Н. Гарбовского. – Москва: Изд. МГУ, 1994. – С. 54.

⁹ *Чубинський П.* Мудрість віків (Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): у 2 кн. – К.: Мистецтво, 1995. – Кн. 1. – С. 132.

¹⁰ *Українські замовляння / Упоряд. М. Москаленко; авт. передм. М. Новикова.* – К.: Дніпро, 1993. – С. 185.

¹¹ *Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння) / Упоряд. М. Василенка, Т. Шевчук; передм. М. Василенка.* – К.: Молодь, 1992. – С. 217.

родинним і календарним часом. Родинно-сімейний цикл хронологічно найдовший за своєю протяжністю і відповідає поняттю «людський вік». Його основні етапи – народження, одруження, вмирання – відображені в родинному, весільному та похоронному фольклорі й обрядовості. Смерть, що наставала на схилі віку, у певному розумінні не була кінцем людського існування. Вона була четвертою завершальною ланкою життя і крізь призму хронотопу трактувалася як тимчасовий відхід, дорога, вирушення в путь¹². Після митарств, якими завершувалися післяжиттєві поневіряння, людська душа могла отримати нове тілесне життя. Чи воно буде людським, чи зоо-, орнітоморфним, чи постане в рослинній або неживій матеріальній формі (камінь і т. ін.), залежало від гріхів і покути померлого. Залишки подібних вірувань, як стверджує В. Єрьоміна, ще й досі зберігаються у фольклорі європейських народів у трансформованому вигляді в застиглих клішованих виразах¹³. В українській усній словесності вони найповніше відобразилися в похоронних і поминальних голосіннях, у текстовій структурі яких поруч із формулами виряджання в дорогу звучать мотиви запрошення, кликання померлого прийти знову до живих родичів¹⁴.

Календарний час як друга за протяжністю хронологічна система становить річний цикл, навколо якого зосереджено фольклор та обрядовість найважливіших свят і сезонних робіт. Основними його поняттями постають назви чотирьох пір року – весна, літо, осінь, зима, три з яких – першу, другу і четверту – Я. Боровський ототожнює із триєдиним божеством Трияном¹⁵. Перші три пори року відображають три найважливіші фази існування

¹² Петров В. Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). – Мюнхен, 1947 (На правах рукопису). – С. 88.

¹³ Еремін В. Ритуал и фольклор. – Ленинград: Наука, 1993. – С. 32.

¹⁴ Петров В. Український фольклор... – С. 109–112.

¹⁵ Боровський Я. Міфологічний світ давніх киян. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 17.

природи, а саме: її зародження, розквіт і згасання. Кожен календарний цикл завершувався четвертим кризовим періодом зими, яка символізувала призупинення річного часу. В українському календарі її пік збігається з різдвяно-новорічними святами. Тоді наставав світовий хаос, переданий у народній звичаєвості як ритуальний безлад. Він зумовлював оновлення й утворення нового світопорядку або нового річного часоплину. Такий календарно-річний темпоральний цикл ще можна назвати сонячним, бо в його основі лежить коло, яке проходить планета Земля по екліптиці навколо Сонця.

Оказіональний обрядовий час до певної міри так само як родинний і календарний є циклічно обумовленим. Однак цикли, які він проходив, значно менші за свою хронологічною протяжністю, ніж життєве або річне коло. Загалом, вони відображають три основні темпоральні події: рух Місяця, зміну днів тижня і чергування пір доби. Це означає, що під оказіональним обрядовим природним часом доцільно вбачати час *місячний, тижневий і добовий*. Саме так регламентували традиційне виконання значної кількості усних творів у магічно-сакральному фольклорі.

На приуроченість народних молитов, замовлянь та інших типологічно споріднених утворень до трьох оказіональних циклів звертали увагу чимало дослідників українського та зарубіжного фольклору. Ще в XIX ст. О. Потебня вказував, що початок багатьох замовлянь передбачає опис тих обрядових дрібниць, із якими в давнину треба було приступати до цієї священної справи¹⁶. Під цими «обрядовими дрібницями» вчений, очевидно, розумів і регламентацію замовлянь. На початку XX ст. цього питання торкався також М. Дикарев. В одній із праць, порушуючи тему про добру та лиху годину, він писав, що зашіптування лише тоді доходили до цілі, тобто ставали дієвими, коли відповідали спеціальному часові. З огляду на це, деякі магічно-сакральні тексти треба було прока-

¹⁶ Потебня А. Малорусская народная песня по списку XVI века. – Харьков, 1860. – С. 86.

зувати вранці до сходу сонця, щоб вони потрапили йому «у вуха»¹⁷.

На особливості оказіонально-обрядового часу звертав увагу і дослідник закарпатського фольклору й обрядовості П. Богатирьов. «При аналізі різних магічних дій і обрядів, – писав він, – часто виявляється, що момент їх здійснення має особливе значення. Магічна сила, що міститься в діях і обрядах, значною мірою заснована на тому, що їх виконують у той чи інший призначений день, а у всі інші дні вони виявляються неідеальними... Будь-яка магічна дія супроводжується безліччю деталей. Ці деталі в кожному окремому випадку пов'язані з відповідним днем або часом, яким надається значення»¹⁸. В І. Огієнка стосовно цього знаходимо ще більш докладні міркування. «Заговор тоді тільки буде дійсний, – зазначав учений, – коли він належно проказаний, цебто у належній формі, у належний час і з належним образом виконаний. Вони найдійсніші, коли робляться рано-вранці, ще до сходу сонця, а заговор проказувати треба, обернувшись лицем на схід, бо сонце на сході наймилостивіше»¹⁹.

Час дії і в середині текстів, і поза ними: час самих обрядів, коли замовляння були мовлені, українська дослідниця М. Новикова вважає другим доказом архаїчності замовлянь – навіть не кожного окремого тексту, а «образу світу», втіленого в них. Вона слушно зауважує, що час замовлянь – це ніч або вранішня зоря до сходу сонця, хоч і існують тексти, у яких згадується і «ясний день», але таких видима меншість. Ніч на відміну від дня виступає не «поганою» стороною, як про це свідчить християнство, а сильною у цьому протиставленні. «Ніч могутніша,

¹⁷ Дикарев М. Великий бог Микола // Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології: збірник фільологічної секції НТШ. – Львів, 1903. – Т. VI. – С. 79, 86.

¹⁸ Богатирев П. Вопросы теории народного искусства. – Москва: Искусство, 1971. – С. 200–201.

¹⁹ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу: історико-релігійна монографія. – К.: Обереги, 1991. – С. 193.

«природніша», «космічніша» від дня, тому вона й більш відповідна для найважливіших священних текстів і подій язичництва. Ніч первісніша від дня. В усіх міфосюжетах про створення світу первинний стан буття, хаос описується як Світовий Морок, без жодного проблеску світла»²⁰.

Приуроченість виконання магічно-сакральних творів до відповідного часу існує не тільки у слов'янському, а й зарубіжному фольклорі. Білоруська фольклористка Г. Барташевич писала: «Як правило, замовляння [...] виконували ранішньою чи вечірньою зорею. Велике значення надавалося знаходженню місяця, залежно від чого у замовляльних формулах згадувався місяць-молодик чи на сході. З молодиком пов'язували успіх у багатьох справах, тому початок їх приурочувався до певного часу»²¹. Ці думки підтверджував і В. Міллер, стверджуючи, що і в асирійських, і в російських народних замовляннях заклинали формули проговорювалися пошепки, у сприятливий час, головно, вночі або перед світанком²².

Місячний обрядовий час як один із різновидів оказіонального часу за своїм походженням також циклічний. Його протікання характеризується періодичною зміною фаз. За фольклорно-етнографічними даними П. Чубинського, це астральне світило має великий вплив на людей, тварин, рослин, воно як пан у своєму володінні: що хоче, те й робить впродовж чотирьох неділь²³. Кожна з цих чотирьох неділь, яку прийнято називати фазою місяця, отримала серед українського народу відповідні номінації. Іноді їх було перераховано навіть у самих магічно-сакральних творах, наприклад, у формулі гадання: *Жовнище*,

²⁰ Новикова М. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння / Упоряд. М. Москаленко; авт. передм. М. Новикова. – К.: Дніпро, 1993. – С. 10–12.

²¹ Барташевич Г. Магічне слова: вопыт даследавання светапагляднай і мастацкай асновы замаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – С. 38.

²² Миллер В. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. – 1896. – № 7. – С. 89.

²³ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 16.

перехіднище, де-сь ся взяла? / Чи місяцю на новю, чи на підповню, / Чи на квартирі, чи на сході?²⁴.

У першій фазі місяць найчастіше називали *молодим* або *молодиком*, зрідка вживалися лексеми *новий* (*новак*). Друга фаза – це повний місяць, або *повня* (*півповня*), іноді – *май*; третя – *старий* (*старик*) або ще казали місяць на *ущербі* чи *ущерблюється*. Подібні найменування можна відшукати в okazіонально-обрядових текстах або їхніх коментарях: *Вперше побачивши молодик, приказують і христяться: – Місяцю, місяцю молодий, / у тебе ріг золотий, / тобі на повня, / мені на здоров'я*²⁵; *Як уздриться новий місяць перший раз, то треба сісти на землю і раз в раз дивитися на місяць... і говорити: – Місяцю новий, / питайся старого...*²⁶.

Інколи траплялося, що якусь одну із трьох місячних фаз передавали не через конкретну назву, а через образний чи описовий вислів. Молодика у деяких замовляннях називали *місяцем-золоті рожки*, а повня отримував таку часову характеристику: це період, *«коли вже був вилекий місяць на небі, от круглий»* [Щедрогір Ртн В]. Четверту фазу – «останню кватиру»²⁷ в магічно-сакральних текстах або їх коментарях зазвичай не згадували.

Кожний із чотирьох тижнів місяця зумовлював різний вплив на людину та навколишню природу. Зростання всього живого приурочували до молодика, розквіт і повнота природного буття припадали на повню, а сповільнення життєвих процесів – до місяця на *ущербі*²⁸. Четвертий тиждень місяця, коли небесне світло зникало з поля видимості, потрібно, очевидно, розглядати як підготовчу фазу або процес його оновлення. У деяких народних поясненнях ця місячна пора ототожнюється зі смертю.

²⁴ Примівки і заклинання // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. V. – С. 231.

²⁵ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 10.

²⁶ Там само. – С. 179.

²⁷ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 18.

²⁸ Там само. – С. 200.

У П. Чубинського знаходимо, що «після своєї смерті місяць сходить у пекло, перетоплюється там, очищається і знову народжується». Так «судив» місяцеві сам Бог за те, що на ньому зображене вбивство Каїном Авеля²⁹.

В українській магічно-сакральній традиції виконання утилітарних фольклорних творів у більшості випадків приурочували до молодого місяця. Вважалося, що він був найсильнішим і володів могутнім впливом на людину та навколишність, позитивно сприяючи усьому «на рист», «на добро». Ці характеристики місячного світила з давніх-давен були відомі людям, їх використовували у повсякденному житті, наприклад, у лікувальній практиці. На молодика найкраще було замовляти хворі зуби, щоб вони не боліли. Така «замова», як свідчать фольклорно-етнографічні матеріали, трималася цілий місяць, а потім її треба було знову повторювати: *Цим способом можна замовляти зуби тільки на один місяць. Та особа, що болять зуби в неї, як побачить перший раз молодого місяця, повинна в тій секунді стать, не рухаючись з місця. Ні до кого не балакаючи, переказать яку-небудь молитву вголос. Після молитви сказать таке замовляння: – Молодий місяцю,/ золоті в тебе роги!...*³⁰. У першу місячну фазу ефективним вважали лікування і виговорювання різноманітних хвороб: бородавок³¹, переполоху³², золотухи³³, вразу³⁴ та ін. На молодому місяці зафіксовано також випадки любовного привернення³⁵.

²⁹ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 19.

³⁰ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 126.

³¹ Мойсієнко В. Поліські замовляння // Древляни: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 163.

³² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 39.

³³ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 143.

³⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 101.

³⁵ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання) / Упоряд. Г. Бондаренко. – К.: Т-во «Знання» України, 1992. – С. 23.

Друга фаза місяця за народними уявленнями мала також позитивний вплив на усе живе. На Холмщині їй навіть приписували зцілювальні властивості. Проте на Житомирщині цій та іншим фазам, окрім першої, не надавалося особливого значення, тому що вони «позитивно бездіяльні й не впливові»³⁶. Незважаючи на це, деякі народні молитви та замовляння все ж виконували на повню, хоч і не так часто, як на молодик. Приміром, на другий тиждень місяця на Західному Поліссі лікували дитячу німоту – хворобу, коли маленька дитина довго не говорила. Етіологію цієї недуги пов'язували із порушенням заборони не кормити дитину до року рибою. З огляду на причину захворювання, для лікування брали три риб'ячі голови, нанизували їх на жилку і викидали в річку проти течії. Перед тим говорили «Отче наш» і такі слова: – *Поможе, Господи,/ малесенькій дитині (ім'я),/ постав все на своє місце./ Реба хай йде в воду,/ а слово – на язек дитини. Амінь*. Усі обрядові дії треба було продити на повний місяць, тобто, «коле вже був вилекий місяць на неби, от, круглий» [Щедрогір Ртн В]. Коли наставала повня також вимовляли сухоти³⁷, зубний біль та інші хвороби.

«На гнилу квартиру», тобто третю чверть місяця, існувала заборона на усілякі види робіт, «бо буде порча». Зварене в цей час псувалося, а на зрубане дерево нападала червоточина³⁸. Через негативний вплив приуроченість до цієї місячної фази виконання магічно-сакральних утворень є найменшою. Однак у цій порі, наприклад, сприятливим було зговорювання бородавок. Коли місяць ущеблювався, брали паличку, перехрещували нею всі бородавки, тричі кажучи замовляння. Після цього її викидали на лівий бік³⁹. Вважалося, що спадання активності місяця мало вплинути на виведення зі шкіри бородавок, які були ритуально відкинуті геть разом із паличкою.

³⁶ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 18.

³⁷ Там само. – С. 129.

³⁸ Там само. – С. 19.

³⁹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 180.

Не до кінця з'ясованим залишається питання, чи виконували оказіонально-обрядові твори в останній тиждень місяця. Чи не поодинокі відомості з цього приводу знаходимо у дослідника В. Фісуна: «Щоб біль припинився, доцільно починати лікування в останній фазі. До того ж, за давніми віруваннями, коли місяця на небі не видно, то він світить як сонце на тому світі померлим»⁴⁰.

Трапляються окремі випадки, коли місячна регламентація якоїсь однієї народної молитви, замовляння чи примовки могла стосуватися до двох фаз. Виконання такого ритуалу із відповідним вербальним текстовим компонентом складалося із двох етапів, між якими тривала коротка перерва. Подібну подвійну хронологізацію в межах лунарного циклу можна спостерігати у лікуванні ляку, коли при молодикі на половині й на ушербі місяця дванадцять разів виливали віск і читали замовляння⁴¹.

Конкретні вказівки про місячний оказіональний час виконання магічно-сакральних утворень зазвичай містилися в доданих позатекстових коментарях. Вони могли мати найрізноманітніший вигляд, наприклад: *замовлять на молодіщі кожного місяця*⁴²; *таку молетвочку говорети до місяця або зурок на небі* [Ветли Абш В]; *дивляться на молодий місяць і проказують*⁴³; *як тільки дуже болять зуби, в повню треба виходити до місяця й говорити*⁴⁴; *на першій неділю нового місяця піди на воду текучую, нахилися над водою і мов*⁴⁵ та ін. Часові характеристики могли також фігурувати безпосередньо в самих текстах у формі лунарних символів. Найчастіше вони складали основу таких формул: *апелятивних вокативів (Ти, місяцю, в облаках,/*

⁴⁰ Словесна магія українців / Упор. В. Фісуна. – К.: Бібліотека українця, 1998. – С. 13.

⁴¹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 36.

⁴² Там само. – С. 123.

⁴³ Там само. – С. 178.

⁴⁴ Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів / Упоряд. В. Давидюка. – Луцьк: Надстир'я, 1993. – С. 12.

⁴⁵ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 80.

у Матері Божої на руках)⁴⁶, інвітативів (Місяцю-князю,/ дай, Боже, тобі підповня,/ а мені здоров'я)⁴⁷; а також експлікативних одиниць діяча (Молодик рождається,/ на сей світ являється,/ мертвих людей питається)⁴⁸; руху (Підхожу під ясний місяць,/ під дрібні зірки)⁴⁹; побажання (Тобі, місяцю, з повні,/ мені на здоров'ї)⁵⁰ та ін. У багатьох випадках вказівки на приуроченість фольклорного твору містилися одночасно і в позатекстових коментарях, і в текстовій структурі: *Дитину, яка страждає сухотами, виносять у час повного місяця надвір і говорять: – Місяцю новий, князю молодий! На тобі боклаг порожній,/ дай мені боклаг повний*⁵¹.

Семиденну структуру *тижневого* обрядового часу, що відображена в українському okazіонально-обрядовому фольклорі, так само можна реконструювати за традиційною схемою 3+1, що властива усім попереднім хронологічним системам – родинній, календарній і місячній. До першої чверті тижня належать понеділок і вівторок, до другої – середа й четвер, до третьої – п'ятниця та субота. Останню тижневу фазу складає лише один день – неділя. Таке попарне структурування темпоральної моделі тижня знаходимо у народній молитві, яку проказували, коли лягали спати, щоб у сні побачити свою подружню пару: *Понеділок з вівторком,/ середа з четвергом,/ п'ятниця й субота,/ неділя-одициця./ Хто мені має бути, – / нехай присниться./ Дай мені, Боже, ві сні видати,/ яку буду пару мати*⁵².

⁴⁶ Мойсієнко В. Поліські замовляння... – С. 161.

⁴⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 130.

⁴⁸ Українські чари / Упоряд. О. Таланчук. – К.: Либідь, 1992. – С. 74.

⁴⁹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 15.

⁵⁰ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 130.

⁵¹ Там само. – С. 129.

⁵² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 231.

В основі поділу кожної тижневої чверті на два дні лежить протиставлення парного та непарного, що, за висловом В. Іванова і В. Топорова, є «найбільш абстрактним і формалізованим вираженням усієї серії протиставлень, елементом метаопису усієї слов'янської міфології». Воно передбачає вичленення сприятливих парних і несприятливих непарних чисел, у тому числі й серед семи днів тижня⁵³.

Відомості про сприятливість чи несприятливість кожної одиниці тижневої пари добре збереглися і відображені в українських народних віруваннях про міфологічні антропоморфні втілення днів тижня. Відомості про це знаходимо, наприклад, у працях І. Огієнка. «Серед українського люду, – писав учений, – сильно поширена віра в добрі й злі дні тижня; віра ця відома з давнього часу серед багатьох народів»⁵⁴. У праслов'ян – далеких предків українців – уявлення про дні тижня були пов'язані з поняттям божества. Коротку характеристику таких теоморфних образів знаходимо в О. Потебні. Перший із них – Понеділок (знак Місяця), за словами вченого, – це світловолосий, стрункий, блідолиций парубок, який подібно до місяця часто змінював свій вигляд. У фольклорі цей день ще величають *святим Понеділком* і часто згадують у народних весільних піснях, очевидно, як покровителя подружнього життя, адже «комору» робили для молодих уночі з неділі на понеділок.

Попри те, понеділок – це тяжкий, а то й навіть несприятливий день. Тому розпочинати в понеділок якусь поважну справу не рекомендували, бо не поведеться. У понеділок, окрім того, ще й постили⁵⁵. Цей піст називався *понеділкуванням*, і стосувався він переважно чоловіків. Скажімо, старий Кайдаш у повісті І. Нечуя-Левицького

⁵³ Іванов В., Топоров В. Славянская мифология // Славянская мифология: энциклопедический словарь. – Москва: Эллис Лак, 1995. – С. 8.

⁵⁴ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу... – С. 217.

⁵⁵ Там само. – С. 217, 270, 271.

«Кайдашева сім'я» дотримувався суворого посту – понеділкував, бо «Понеділок» був для нього «Божим ключничком», який першим «відкривав», тобто розпочинав тиждень.

Цікаві відомості щодо днів тижня і, зокрема, понеділка та вівторка, знаходимо у розвідках М. Дикарева. «Окрім зір-зоряниць, – зазначав учений, – учинками людей орудують іще істоти, названі іменами кожного дня тижня. В слоб. Борисовці записав я ось таку молитву: *Святий Понеділок,/ Божий помошнічок,/ прости мою душечку грішну;/ св. Вівторок...;/ Середичка...;/ Четверочок...;/ П'ятінка-матінка...;/ Суботонька...;/ Неділенька, прости мою душечку грішну.* При тім існує переконання, що Середа – дівка, а П'ятниця – жінка. Із казки Чубинського (II, 322 – 9) можна бачити, що П'ятниця, Середа і Понеділок безкарно шкодять «цариці-Красавиці», що представляє «зорю-зорицю, Божу помошницю». Імовірно, через таку силу днів тижня у білоруських зашептуваннях їх прикликають нарівні з зорею»⁵⁶.

Етимологія назви другого дня – вівторка, якого окремі вчені пов'язують із Марсом, вказує на те, що в тиждні він ішов за рахунком другим. Позитивні якості, які йому приписували, впливали, очевидно, з парності числа два. Разом із понеділком вівторок утворював першу фазу, яка символізувала початок, зародження тижня. Але, на відміну від попереднього дня, він був більш сприятливим часом для всіляких справ. У зв'язку з цим цікавими видаються вірування гуцулів, котрі вважали, що «у вівторок світ заснував», тому цього дня «снувати не вільно».

Середа і четвер становлять другу тижневу фазу, що має семантику розквіту, повноти, максимального вияву семиденного часоплину. Середу як перший непарний день фази деякі дослідники ототожнювали із днем Дани, Любави, Божої Матері (знак Єремис – Меркурій) і пов'язували із християнським постом. Його дотримання пояснювали тим, що свята Середа брала участь у похоронах людини, яка постилася, і митарствах душі, супроводжуючи її до не-

⁵⁶ Дикарев М. Великий бог Микола... – С. 82–83.

бесних воріт. У середу також існували певні заборони, що стосувалися здебільшого жінок. У цей день вони не мили і не розчісували волосся, не пряли і не садили городини, не краяли й не шили білизну. Вважали, що порушення цих приписів могло навіть зумовити смерть. У річному календарі, за спостереженнями В. Скуратівського, існували окремі середи (*Жилава, Середохресна, Мезина* та ін.), у які поводили себе стримано, дотримуючись спеціально визначених норм поведінки.

Четвер є знаком Юпітера, який в українській і праслов'янській міфології пов'язують із Перуном, Дажбогом. Це один із найсприятливіших днів тижня. Через те, на відміну від середи, у четвер виконували різноманітні види робіт, що підтверджує народне прислів'я «Як не тепер, то у четвер». Існували і так звані іменні четверги. Серед них найвідоміші Чистий четвер напередодні Паски і Навський Великдень після Трійці, що були особливо важливими для людини та її роду.

П'ятниця та субота – це третя передзавершальна чверть, що символізувала згортання і згасання тижневого часу. П'ятниця (знак Венери) у народній міфології вважалася богинею роду. У давнину, на думку О. Потебні, її називали Бабою-Ягою, котра була родоначальницею жіночих божеств. Це, очевидно, відобразилося на тому, що в Україні, як свідчить І. Огієнко, п'ятницю святкували як неділю. Ця традиція існувала здавна, як і звичай у цей день постити. Тому, «п'ятниця перетворилася в нас в окрему Святу П'ятницю, Параскеву [...] П'ятниця більший піст від середи, тому й загальна приповідка: «Скривився, як середа на п'ятницю»⁵⁷. Міфологізований антропоморфний образ п'ятниці знаходимо у фольклорних текстах збірника П. Чубинського і в працях В. Гнатюка. Її зображали молодницею, яка ходила у п'ятий день тижня поміж людьми і стежила, чи шанують її люди. Жінок, які в цей час, порушуючи звичаї, ткали чи пряли, вона суворо ка-

⁵⁷ *Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу...* – С. 217, 271.

рала⁵⁸. Ці свідчення ще раз переконують, що п'ятниця «традиційно вважалася тяжкою дниною».

Суботу (Сатурн) у давні часи вшановували як охоронницю посівів, родючості, порівняно із п'ятницею вона була більш сприятлива для робіт. Однак ці роботи, переважно, були завершальними, бо шостим днем закінчувався робочий тиждень і треба було підготуватися до неділі. Відповідно, розпочинати якісь важливі справи у суботу не рекомендувалося. В окремі суботи також прийнято було поминати і молитися за померлих родичів.

«Неділя-одиниця» була четвертою фінальною, або нульовою фазою, яка у семиденній моделі часу відображала стан хаосу, смерті, переродження усього живого. У старі часи її пов'язували із божеством Сонця, а пізніше, після запровадження християнства, – із Ісусом Христом. Великою пошаною, як стверджував О. Потебня, неділя користувалася у праслов'ян. Вони уявляли її в образі молодої красивої дівчини із золотистим волоссям, яку ще називали Сонячною Панною, дочкою П'ятниці. В останній день тижня за традицією заборонялося працювати, про що красномовно свідчить і народна етимологія самого слова *неділя* (тобто *не діло*). Порушників цих приписів чекали тяжкі муки і покута. У неділю ж із давніх-давен було прийнято молитися Богу, відвідувати родичів і відпочивати, готуючись до нового робочого тижня. Невипадково неділя у народних молитвах і замовляннях постає «святим деньочком»: *Первим разочком,/ Господнім часочком,/ Господу Богу помолюся,/ всім празничкам поклонюся,/ святой Недількі вклонюся* [Новосілки Трс В].

Безпосередні відомості, у який день тижня виконували оказіонально-обрядовий текст, найчастіше містилися у загальних позатекстових коментарях. Тут також повідомляли основні деталі та особливості виконання всього ритуалу, наприклад: *Збирали [зілля] ціле літо по п'ятницях з молитвою та примовою; Як у скотини більмо буває, так бирутть свіжого кирпичу од тої самої скотини у тряпку*

⁵⁸ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 214.

*і вішають у димарі до схода сонця у понеділок. До трьох день більмо пропаде. Як вішають кирпич, то примовляють...*⁵⁹. Нерідко вказівки на регламентацію могли бути і в самому магічно-сакральному тексті у вигляді темпоральної символіки назв днів тижня: *Прошу Господа Бога,/ Присвятеї Неділийкі,/ Матінки Божої,/ прийдіте, приступіте до раби Божої N [Невір Лбш В]; Помолюся Господу Богу / і всім святим./ Господи милосердний,/ поможи мені в сей день / і святая Суботонька!*⁶⁰.

Траплялося, що у текст треба було навмисно внести назву того дня, у який виконували народну молитву чи замовляння. Для цього в магічно-сакральне утворення виконавець вмщував спеціальні стислі поради: *Першим разом, добрим часом,/ Съвятеї середі благаю (вказати день, коли шепчеш) і Матері Божої*⁶¹; *Господи, пириміне,/ на місці встанове / по сьой день Божий (якей день) [Підманево Шцк В]; Остановеся на самому місци, помолесе,/ де Божа Мати породела,/ на своїм місци постановела,/ каждого часу, каждой минути,/ в святой дньочок Божий (той день, которий заговор говориш) [Переспа Ржц В]*. Існували також випадки, коли інформація про приуроченість okazіонально-обрядового твору до відповідного дня тижня містилася одночасно і в обрядових коментарях, і в самому фольклорному тексті: *Будь-якого дня, крім п'ятниці: «Першим разом Божим часом / помолюся я Господу Богу,/ Матері Божій і всім святим. / Сьогодні не п'ятниця,/ так цей ранці-вавці не відранюватися*⁶². Виконання магічно-сакральних творів могло відбуватися і тричі на тиждень. При цьому зазначали найсприятливіші дні: *Повторити дев'ять разів. Читати краще під вечір у середу, понеділок, п'ятницю. О 12-й годині не читають*⁶³; *В понеділок, в*

⁵⁹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 272.

⁶⁰ Українські чари... – С. 94.

⁶¹ Мойсієнко В. Поліські замовляння... – С. 136.

⁶² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 182.

⁶³ Там само. – С. 92.

четвер і п'ятницю несе жінка молоко в скінчати і виливає на кунику, де сут великі мурашки, і за кожними дев'ятьма разами приговорює⁶⁴.

Міфологічні уявлення про частини більш тривалих циклів – року, місяця, тижня, що відображені в українському okazіонально-обрядовому фольклорі, можна до певної міри перенести і на відносно короткотривалий *добовий* час. В основі такої взаємозалежності лежить явище ізоморфізму, що передбачає співвідносність чотирьох періодів доби – ранку, дня, вечора, ночі до весняного, літнього, осіннього, зимового сезонів року, а також відповідних фаз місяця і тижня⁶⁵. Їх частини характеризуються аналогічною семантикою, відображаючи в межах добового циклу народження, розквіт, згасання і смерть-відродження навколишньої природи.

Зв'язок виконання магічно-сакральних утворень із певною порою доби найбільшою мірою залежить від того, до якого функціонально-тематичного різновиду вони належать. Скажімо, тексти індивідуально-побутового використання, що читали після сну, проговорювали зранку, а лікувальні замовляння від крикс приурочували до вечора або ночі. Саме ці три пори – *ранок, вечір, ніч* – у добовій хронологічній системі okazіонально-обрядового фольклору і були найчастіше залучені.

Ранок (іноді – *утро*) як перша чверть доби був у цьому особливо сприятливим. Для зазначення цієї добової пори та її важливих моментів могли використовувати додаткові номінації – *світання* [Смоляри Стр В], *досвіток*⁶⁶, які характеризували час сходу сонця. Окрім того, ранок асоціювався в деяких okazіональних обрядах із зорею⁶⁷

⁶⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 263.

⁶⁵ Брагинская Н. Календарь // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С. Токарев. – Москва: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 614.

⁶⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 21.

⁶⁷ Словесна магія українців... – С. 39.

або першим співом півня: *Коли перший півень заспіває, вона приходить до курниці й примовляє: «Добре утро тобі, курнице...»*⁶⁸.

У ранішній час проговорювали тексти різноманітного призначення. У народній медичній практиці на світанні лікували хвороби: лихорадку, лишай⁶⁹, безсонницю⁷⁰, бабці⁷¹, вроки, кольки, жіночі хвороби⁷², черви в худоби⁷³. У цю пору також молилися до сонця, щоб бути красивою⁷⁴, примовляли для збільшення молока в корови⁷⁵, а також відвертали горобців від посівів: *До схід сонця обходять соняшники і проказують тричі: «Горобці-молодці, / летіть за високі гори / на Чорне море...»*⁷⁶.

День як світла пора доби в окремих уснопоетичних зразках міг бути пов'язаний із вужчими часовими поняттями *полудня, обіду*. Вказівки, що той чи інший текст промовляли саме вдень, були переважно у формулах побажання доброго денного часу. Ці оптативні одиниці могли міститися в магічно-сакральних утвореннях від хвороб, зокрема, уроків⁷⁷, гостцю⁷⁸, для повернення чоловіка у сім'ю⁷⁹ та успішного приносу меду бджолами: *Дендобре, пчоли, соколові очі, / Біг вам до помочі. / Дай вам, Боже, три сили: / одну силу – мед носити...*⁸⁰.

Виконання багатьох оказіонально-обрядових творів

⁶⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 258.

⁶⁹ Там само. – С. 174.

⁷⁰ Там само. – С. 192.

⁷¹ Там само. – С. 193.

⁷² Там само. – С. 238.

⁷³ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 92.

⁷⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 219.

⁷⁵ Там само. – С. 245, 257.

⁷⁶ Там само. – С. 295.

⁷⁷ Там само. – С. 69.

⁷⁸ Там само. – С. 150.

⁷⁹ Словесна магія українців... – С. 80.

⁸⁰ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 273.

було пов'язане з вечором – третьою частиною доби, що починалася з моменту заходу сонця, після вкладання спати або смеркання: *Як смеркне на дворі, треба взяти на руки дитину, понести до сідла, де кури ночують і сказати: «Добри вечір! Добри вечір! Добри вечір! Ви кури-курашечки...»*⁸¹. Вечірню пору вважали ефективною для лікування багатьох хвороб: крикс⁸², глистів⁸³, гостця⁸⁴, для замовляння збільшення надоїв молока⁸⁵, для відгону горобців від соняшника⁸⁶, а також для привернення, на любов⁸⁷: *Це треба казати звечора, скоро зірки зйдуть: «Ви, зорі-зориці, вас на небі три сестриці...»*⁸⁸.

Чимало магічно-сакральних текстів стосувалися ночі (півночі), яка в українських замовляннях, на думку М. Новикової, вважалася не лихим часом, а лише особливо дієвим, магічним⁸⁹. П. Іващенко з цього приводу зазначав, що «шептань-замовлянь напасті виконували із властивими йому обрядами у глуху ніч, тобто в час півночі»⁹⁰. У кількох відомих у фольклористиці народних молитвах ніч зображена персоніфікованою у вигляді міфологічного божества, яке піддавали величання: *Ніч темна, ніч тишина, сидиш ти на коні буланому, на сідлі соколиному, замикаєш ти комори, двори і хлівці, церкви й монастирі і*

⁸¹ Українські чари... – С. 66.

⁸² Чубинський П. Мудрість віків... – С. 144; Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 190.

⁸³ Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів... – С. 12.

⁸⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 148.

⁸⁵ Там само. – С. 245, 256.

⁸⁶ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 66.

⁸⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 226, 232.

⁸⁸ Там само. – С. 218.

⁸⁹ Новикова М. Прасвіт українських замовлянь... – С. 204.

⁹⁰ Іващенко П. Следы языческих верований в южно-русских шептаньях // Труды Третьего Археологического съезда въ России, бывшаго въ Кіеве въ авг. 1874 года. – К., 1878. – Т. 1. – С. 324.

київські престоли...⁹¹. Вказівки на нічний час виконання okazіонально-обрядових творів були в коментарях і могли мати такий вигляд: *треба вийти на поріг у темний вечір і промолчать до ночі три рази; це треба казати опівночі надворі, коло покуття; баба-шептуха бере пляшку з свяченою водою і дитину, несе в 12 ночі в курятник*, та ін. Українські матеріали свідчать, що в пізню нічну пору найчастіше молилися за ворогів⁹², привертали кохану людину⁹³, виговорювали крикси⁹⁴, замовляли на прибуття молока у корови⁹⁵ та ін.

Незначну кількість okazіональних уснопоетичних утворень могли виконувати в будь-яку пору доби. У таких випадках вказівки на регламентацію знаходимо у привітально-побажальних формулах тексту, де зазначена відповідна добова фаза: *Як починаєш шептати од пристріту до обіда, то перше скажи: «Добридень!», а як після обіда або ввечері, то скажи: «Добрийвечір!»*⁹⁶; *Як для лічення треба вода, то пудийді до повного ведра з водою і скажи: «Добри вечор (або вказати пору доби), колодець Даніло...»*⁹⁷. Трапляються також магічно-сакральні зразки, які проговорювали двічі в різні періоди доби: *Ходить треба ранком і пізно вечором три місяці до баби*⁹⁸.

Другий тип okazіонального часу, що характерний для українського магічно-сакрального фольклору, – це час м і ф і ч н и й. У своїй основі він також неоднорідний. Його можна поділити на чотири різновиди: 1) час діянь богів, святих та різного роду тео- або агіоморфних персо-

⁹¹ Українські замовляння... – С. 193.

⁹² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 326.

⁹³ Там само. – С. 217, 218.

⁹⁴ *Мойсієнко В.* Поліські замовляння... – С. 135; Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 203.

⁹⁵ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 246, 261.

⁹⁶ Українські чари ... – С. 58.

⁹⁷ *Мойсієнко В.* Поліські замовляння... – С. 165.

⁹⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 34.

нажів; 2) час перебування хвороби у людині та час взаємин із різними демонічними істотами; 3) час обрядових дій самого виконавця, антропоморфних персонажів або матеріальних персоніфікованих міфічних об'єктів; 4) перший або Божий (Господній, святий) час. На відміну від обрядового часу, що властивий передусім розмовно-апелятивним текстам, міфічний оказіональний час домінує в уснопоетичних утвореннях з описово-експлікативною частиною. Вказівки на нього містилися у самих фольклорних творах і зрідка були в позатекстових обрядових коментарях.

Наявність в українських оказіонально-обрядових творах тео- або агіоморфних персонажів – явище цілком звичне і доволі часто поширене. Вони створюють у внутрішньосюжетних ситуаціях фольклорних текстів особливий тип священного міфічного часу, в межах якого зображені чи відтворені події за участю надприродних істот мають вирішальне значення і вплив на відповідний обрядовий випадок із конкретно вказаним адресатом. У давні часи назви цих персонажів очевидно були тісно пов'язані зі стародавнім язичницьким пантеоном, віруваннями та світоглядом. Із запровадженням нової релігії – християнства – вони зникли і майже не збереглися до теперішнього часу. На зміну їм прийшли нові назви божественних осіб і святих, що відображають ідеологію християнства.

До найчастіше використовуваних в українському оказіонально-обрядовому фольклорі тео- й агіоморфних персонажів, які мають велику кількість варіантів у різних регіонах України, належать: *Господь Бог, Божа Мати, Ісус Христос, святі Миколай, Юрій, Ілля, Петро і Павло, Кузьма і Дем'ян, архангели Михаїл, Гавриїл, ангели та ін.: Матір Божа на престолі стояла,/ младенчика держала,/ народженому младенчику/ крикливиці змовляла/ та на море пускала*⁹⁹; *Їхав Юрій маленькими осятами/ з молодими дівчатами –/ зілля копати, жовни замовляти*¹⁰⁰;

⁹⁹ Словесна магія українців... – С. 73.

¹⁰⁰ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 156.

*В чистому полі церква стояла,/ пуд церквою два вогні
горіли,/ ангели воду носили,/ вогні гасили,/ вроки туп-
тали [Дроздні Квл В].*

Магічно-сакральні утворення із дохристиянськими божественними персонажами відомі фольклористиці у незначній кількості. До них належить і текст замовляння від вроків із села Холуневичі Ківерцівського району Волинської області, у якому йдеться про богиню Красную Панну, якій присвятив окрему наукову розвідку відомий український фольклорист І. Денисюк¹⁰¹. Інформаторка, від котрої був записаний цей фольклорний зразок, пояснила, що Красная Панна – це те саме, що Божая Мати: *Єсть на небі круг,/ я в тому крузі/ сидить Красная Панна./ Прижимала Іванові,/ вона врочейки збирала,/ на сухий ліс посилала./ – Вітранія, водянія,/ нагляни, нашлаяни,/ зробляни, споткани,/ подумняни, помисляни – / йдіте, врочийкі, на сухія лози,/ на бистрия води,/ на денния лиса,/ де ни ходять голоса./ Ідіть гори качайте,/ Івана не чіпайте. Амінь.*

Другий різновид okazіонального міфічного часу пов'язаний із хворобами та демонічними істотами, які також нерідко фігурують у магічно-сакральних творах у ролі фольклорних персонажів. З того моменту, відколи хвороба вселилася в людський організм, для адресата починався особливий відлік часу, що був тотожний перебігу захворювання. Він закінчувався лише тоді, коли неміч покидала людину, і вона починала одужувати. Цей різновид міфічного часу за своєю семантикою виразно негативний і цілком протилежний до часу діянь божественних персонажів. Якщо перші нормалізували, гармонізували і впорядковували діяльність організму, то демонічні істоти навпаки вносили розлад, дисгармонію і хаос у тілесні органи людини. Тому, щоб вилікувати людину від хвороби, у першу чергу треба було змінити різновид міфічного часу

¹⁰¹ Денисюк І. Два міфологічні божества у поліських епіталамах: Тур і Красная Пані // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – 1999. – Вип. 27. – С. 41–48.

з демонічного на теологічний, використавши спеціальну молитву чи замовляння.

Епічний контекст хвороб та різного роду демонічних персонажів в експлікативній частині okazіонально-обрядових текстів зображено дуже рідко. Чи не поодиноким прикладом може бути народна молитва від вроків: *Литіли врокі/ чириз мора глибокі,/ чириз поля широкі* [Невір Лбш В]. Такий спосіб їхньої сюжетної подачі більше властивий для тео- або агіоморфних персонажів. Демонічних персонажів переважно згадували у вокативних формулах апелятивних уснопоетичних утворень, коли з ними контактував сам виконавець фольклорного твору. Хвороба найчастіше на той момент перебувала всередині або біля пацієнта-адресата, якого стосувалася уся лікувальна словесна процедура: *Переполох-переполошище,/ страшний чоловіче!/ Батьків ти, материн,/ дідів, бабин,/ сестрин, братів,/ шляховий, вітровий; Бешихо, бешишище!/ Болячка, болячище!/ Ти й водяна,/ ти й вітряна,/ і прозрірна, подумана й погадана./ Тут тобі не стояти...*

У народних примовках, молитвах, замовляннях, заклинаннях могли бути зображені не тільки божественні або демонічні істоти, а й цілком звичайні антропоморфні персонажі, у тому числі сам виконавець фольклорного твору, а також неживі персоніфіковані природні явища та об'єкти матеріального світу. Оскільки у відповідній обрядовій ситуації вони належать до персонажів сакрально значущих, їхня роль також пов'язана зі створенням особливих часових okazіональних умов у внутрішній сюжеті текстів.

Коло антропоморфних персонажів доволі широке. До них могли належати *чоловік, жінка, дід, баба, дівка, парубок, пан, пані, брат, сестра* та ін.: *Ішов чоловік старий,/ під ним кінь карий,/ по рослинах, по дорогах,/ по притоках, по містах*¹⁰². У деяких текстах персонажі мали окреме ім'я: *Ішла сестра Уляна/ кров замовляти./ Як замовляла*

¹⁰² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 88.

–/ *молитву шептала*¹⁰³. Іноді на те, що перед нами зображений не звичайний, а сакральний значущий персонаж, могли вказувати якісь додаткові портретні характеристики, окремі деталі зовнішності, місцезнаходження, дії або символічне магічне число антропоморфних істот: *Іду я дорогою,/ стоїт дідочок з срібном кійочком* [Розничі Мнв В]; *Йшла дівка поганим шляхом,/ на поганий огорог,/ поганого зілля рвати*¹⁰⁴; *Ішло три старці,/ нисло три веці:/ один рукавеці,/ другей – ногавеці,/ третій – врокі* [Старі Кошари Квл В]. У ролі подібних фольклорних персонажів міг бути зображений і сам знахар, котрий виступав безпосереднім виконавцем магічно-сакральних утворень: *Стою я пуд Божию рукою,/ пуд яснию зурою,/ пуд съватемі янголами-апостолами...* [Холоневичі Квр В].

Міфологізованими персонажами у деяких уснопоетичних зразках часто виступали явища природи, астральні світила, а також деякі неживі матеріальні речі. Чудесний, ірреальний світ, що вони створювали в оказіонально-обрядових творах, гармонійно вказував на нетипову, ірреальну плинність у ньому уснохудожнього сакрального часу: *Смереку, смереку!/ Замикаєш засіки і башти,/ замкни моїм ворогам роти*¹⁰⁵; *Доцику, перестань!/ Поїдемо на Ярдань/ сіно косити,/ Бога просити; Ти, місяцю Авраме,/ чи ти був у мертвих мертвеців?*¹⁰⁶; *Лаво, лаво!/ Становись направо!*¹⁰⁷.

В українських утилітарних творах поруч із трьома різновидами оказіонального міфічного часу, що пов'язані з наявністю в тексті міфологічних персонажів, існує ще один цікавий різновид – так званий *перший або Божий*,

¹⁰³ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 89.

¹⁰⁴ Українські чари... – С. 37.

¹⁰⁵ Українські замовляння... – С. 194.

¹⁰⁶ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине. – Екатеринослав, 1913. – С. 23.

¹⁰⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 307.

Господній, святий час. «Час початку реальності, тобто Час першої появи, – зазначає М. Еліаде, – має значущість і функцію зразка, тому людина прагне періодично відтворювати його в теперішньому за допомогою відповідних обрядів. Але “перший прояв” певної реальності рівнозначний її створенню Божествами або Напівбогами. Знову набуті Час початку передбачає, відповідно, ритуально повторити творчі діяння богів»¹⁰⁸.

В оказіонально-обрядовому фольклорі цей час розгортається шляхом розміщення на початку уснопоетичних утворень спеціальних формульних виразів-вказівок на зразок: *першим разом, Божим часом*¹⁰⁹; *першим разом, Господнім часом*¹¹⁰; *першим разом, ліпшим часом*¹¹¹; *за першим разом, за лучшим часом*; *за першим разом, за Божим розказом*¹¹²; *за першим разом, за Божим приказом* [Завітне Квр В] та ін.: *Первим разом,/ Господнім часом,/ Господу Богу помолюсь,/ і пречистой святой Матері/ і всім святим твоїм*¹¹³; *Ишов чоловік/ первим разом, святим часом/ через калиновий міст*¹¹⁴.

Два типи оказіонального часу – обрядовий і міфічний, виділені в українських народних молитвах, замовляннях та інших типологічно споріднених утвореннях, проявлялися в тому чи іншому уснопоетичному творі по-різному. Характерною їх особливістю є те, що кожен із них існував або окремо в межах одного тексту, або ж паралельно співіснував з іншим. У другому випадку відбувалося накладання різних типів оказіонального часу, що не перешкоджало цілісності хронотопу фольклорного зразка. Це можна спостерігати в народній молитві до місяця, де поєднується в

¹⁰⁸ Еліаде М. Священное и мирское... – С. 57.

¹⁰⁹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 213.

¹¹⁰ Там само. – С. 146.

¹¹¹ Там само. – С. 147.

¹¹² Мойсієнко В. Поліські замовляння... – С. 133.

¹¹³ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 170.

¹¹⁴ Українські чари... – С. 33.

одній хронологічній системі місячний (молодик) і добовий нічний (зорі на небі) різновиди обрядового часу із міфічним часом діянь божественних персонажів (Господь) і першим разом: *Таку молетвочку говорети до місяця або зурок на небі: «Нади́ле, Господі, здоро́в'я, / перший раз бачу молодого місяця. / Тобі ста́рїти, / а нам молоді́ти»*. І тако обі́тремося обо́ма рука́ми тре́ рази [Ветли Лбш В].

Отже, категорію часу, яка відображена в народних молитвах, замовляннях, примовках, заклинаннях та інших типологічно споріднених утвореннях, можна вважати тим глибинним «внутрішнім чинним змістом», що дає право розглядати українську оказіональну творчість, як і календарно-річний та родинно-сімейний цикли, окремим самостійним видом обрядового фольклору. Усвідомлення значення часової парадигми оказіонально-обрядового фольклору також важливе для цілісного розуміння всієї хронологічної системи народної культури, що визначала і регламентувала найголовніші сфери духовного життя українського народу.

Текст і просторові чинники

У цілісній системі хронотопу українського магічно-сакрального фольклору з категорією часу нерозривно пов'язаний такий її складовий елемент, як оказіональний простір. Аналогічно до темпорального, просторовий чинник є невіддільним компонентом багатьох ритуалів і значної кількості фольклорних текстів, у сюжетних ситуаціях яких він скріплює між собою персонажів та їхні дії й учинки, а його елементи наповнюють різного роду експлікативні та апелятивні структурні формули.

Однією з основних рис простору оказіонально-обрядових утворень є його сакральна маркованість. У цьому випадку йдеться не про будь-який звичайний, вибірково

окреслений просторовий континіум, а місця суворо визначені, наділені відповідними характеристиками. Сакральним його можна вважати через те, що він завжди сприятливий, дієвий, сильний, корисний, тобто ефективний для конкретного обрядового явища, бо повною мірою виправдовує кінцевий позитивний результат для того чи іншого адресата – *раба Божого Н.*

Сакральний okazіональний простір за своєю внутрішньою природою неоднорідний. Цю неоднорідність значною мірою зумовлюють природні антиномії, які закладені в основі багатьох явищ. З огляду на це, у процесі розгляду okazіонально-обрядового фольклору можна говорити про освячений, так званий чистий простір, і про його протилежність – простір профанний, нечистий. Перший топос пов'язаний із частим перебуванням на ньому божественних або будь-яких інших теоморфних персонажів. У фольклорному тексті він характеризується позитивними ознаками. Прикладом можуть слугувати такі локуси: *Божа гора, свята земля* [Заріччя Мнв В], *Ордань-ріка* та ін.: *Ішов Христос/ до Ордані-ріки,/ і Ангел ішов*¹¹⁵. Так званий нечистий простір, на означення якого на Поліссі дуже часто вживається вислів «пусте місце», позначений перебуванням на ньому негативних, демонічних істот, наприклад, *чорного чоловіка*¹¹⁶, *змія Шкарупа*¹¹⁷. В інших випадках він відзначався своєрідними характеристиками: *поганий шлях*¹¹⁸, *сухий дуб* та ін.: *На горі крутой/ там стояв дуб сухой*¹¹⁹; *Ходила чорна куриця по сміттю,/ збирала крикливиці й плаксивиці*¹²⁰.

¹¹⁵ Українські чари... – С. 36.

¹¹⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 61.

¹¹⁷ Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів / Упоряд. В. Давидюка. – Луцьк: Надстир'я, 1993. – С. 6–7.

¹¹⁸ Українські чари... – С. 37.

¹¹⁹ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 156.

¹²⁰ Українські замовляння... – С. 66.

За певних обставин профанний простір міг змінювати свою семантику і ставати чистим. У переважній більшості випадків це досягалося шляхом його освячення, що пов'язане з інвазією на його територію священного, яке ототожнювали із появою божественних істот або їх атрибутів. Відповідно освячені чисті місця іноді могли втрачати свою позитивну маркованість і перетворюватися у локуси, де присутні різного роду негативні міфологічні істоти. Однак є окремі території, які в оказіональній обрядовості та фольклорі ніколи не змінюють свій статус. *Небо і Йордань-ріка* завжди освячені присутністю божественних надприродних персонажів, *болото і ліс* – навпаки, локуси із виразною негативною семантикою.

З погляду реальності та умовності простір оказіонального фольклору в широкому його розумінні варто розглядати у двох основних аспектах: як простір *обрядовий* і як простір *міфічний*. Обрядовий простір – це реальне місце, у межах якого виконавець проводив оказіональний обряд із проказуванням магічно-сакрального тексту. У ролі такого місця могли виступати найрізноманітніші природні локуси, які характеризуються сакральним статусом.

Найчастіше виконання оказіонально-обрядових творів відбувалося у приміщенні *хати*: *Увійди в хату, подивись на усі сторони, на сидячих і стоячих, і кажи*¹²¹. Хатній простір міг конкретизуватися через його складові елементи. Одним із них виступав *пори́г*, який є своєрідною лімінальною зоною, перехідною межею між цим і тим світом. На порозі або біля нього проказували магічно-сакральні утворення від криксів¹²², до суду, від ворогів¹²³, а також на любов: *Вночі стають на порозі хати і тричі моляться до місяця: – Місяцю молодий,/ На тобі хрест золотий!/ І ти, ясна зірниця –/ Місяцева супутниця!/ Станьте мені в допомо́зі:/ Хай до мене милий, коханий N пригорнеться!*¹²⁴.

¹²¹ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 97.

¹²² Українські замовляння... – С. 14.

¹²³ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 326.

¹²⁴ Там само. – С. 221.

Виконання фольклорних творів у хаті могло бути локалізовано *покуттю*¹²⁵, *вікном*¹²⁶, *піччю*, біля якої, приміром, лікували в дітей *зубища*: *Стоять з дитиною біля печі, і треба казати*¹²⁷. Поняття печі відповідно також могло звужуватися до її атрибутів – *припічка*¹²⁸, *димника*, що знаходився у *сінях*¹²⁹.

Сусіднім до хатнього є простір *двору*, *обійстя*, на якому дівчата замовляли на красу¹³⁰, на любов¹³¹, де зговорювали крикси¹³², лікували зуби: *Коли настане молодик, вийти на двір, стати до місяця лицем*¹³³. Територія подвір'я, де в господарстві рубали дрова, служила місцем лікування золотухи¹³⁴. Обряди іноді проводили біля житлової будівлі. Скажімо, на *покуті* біля хати приворожували коханого¹³⁵, а під *вікном*, що проти печі, виганяли від хворого сухоти¹³⁶.

Траплялося, що магічно-сакральні тексти, переважно замовляння, виконавець проказував у господарських приміщеннях, наприклад, у *хліві*¹³⁷, у *млині*¹³⁸. Коли мале

¹²⁵ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 102.

¹²⁶ Там само. – С. 94.

¹²⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 212.

¹²⁸ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 16.

¹²⁹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 29.

¹³⁰ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 102.

¹³¹ Там само. – С. 100.

¹³² Там само. – С. 121.

¹³³ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 127.

¹³⁴ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 143.

¹³⁵ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 219.

¹³⁶ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 17.

¹³⁷ Українські замовляння... – С. 21.

¹³⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 226.

дитя хворіло на безсоння та крикси, баба-знахарка дуже часто йшла в *курник*¹³⁹, «під кури»¹⁴⁰. Вважалося, що біля сідала крикси і плакси – демонічні істоти, які мучили малечу, – швидше покинуть дитину і перейдуть на курей: *Як смеркне надворі, треба взять дитину, понести до сідала, де кури ночують, і сказать*¹⁴¹.

У ролі обрядового оказіонального простору могли використовувати не тільки так звану «свою», а й «чужу» територію, яка розпочиналася відразу за двором. У першу чергу нею вважали *вулицю*, перебуваючи на якій, відвертали небажаних гостей¹⁴², позбувалися нічниці¹⁴³. Тісно споріднене з вулицею *перехрестя* доріг – локус, у семантиці якого лімінальна ознака виражена дуже яскраво. На перетині шляхів, вирушаючи в мандрівку, треба було зняти шапку, перехреститися і примовити: *Перехресна дорога, дай щастя й здоров'я*¹⁴⁴. Цей приклад цікавий ще й тим, що в ньому персоніфікований просторовий символ *дорога* мислиться як певна жива божественна істота, що може у певний спосіб позитивно впливати на мандрівника. На перехресті, як свідчать фольклорно-етнографічні записи, рекомендовано також зговорювати бородавки¹⁴⁵.

Поширеними просторовими локусами проведення багатьох обрядів виступали водні об'єкти: *річка*¹⁴⁶, *колодязь*, або *криниця*: *Щоб породіля швидше поправилась, баба-повитуха йшла до колодязя, набирала води з приговором*¹⁴⁷; *Шептуха іде до схід сонця до криниці і там починає шеп-*

¹³⁹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 203.

¹⁴⁰ Там само. – С. 207.

¹⁴¹ Українські чари... – С. 66.

¹⁴² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 229.

¹⁴³ Українські замовляння... – С. 13.

¹⁴⁴ Там само. – С. 30.

¹⁴⁵ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 180.

¹⁴⁶ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 126.

¹⁴⁷ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання) ... – С. 12.

татъ¹⁴⁸. Вода в гідронімічних об'єктах могла бути непротічною. Таким водним середовищем міг служити *рівчак*, біля якого скидали вроки¹⁴⁹ або на якому робили кладку, щоб приворожити милого: *Треба вийти до води опівночі, покласти на воду кладку, стати на кладку босими ногами, трястись і казати так*¹⁵⁰.

У якості місця для виконання okazіонально-обрядових творів також міг слугувати *ліс*. Це відбувалося, коли збирали цілюще зілля¹⁵¹ або коли треба було оберегти себе від звіра: *Заходячи в ліс, треба помолитися Богу і перехреститися три рази, а потім прочитати молитву: «Захисти мене, Боже, від всякого звіра. / Прожени його, Боже, на всі сторони ліса»*¹⁵². У лісі, зокрема біля *мурашника* – «купини, де сут великі муряшки», проказували спеціальні примовки, які заважали зловмисникам відбирати від корів молоко¹⁵³. Іноді замовляння говорили на тому місці, звідки було лише видно ліс¹⁵⁴.

Ще однією розповсюдженою просторовою точкою, де виконували різного роду okazіональні дійства, були дерева. Найбільшою сакральною значущістю серед них наділені *береза* й *дуб*. Коли готували любовне «дання», йшли в ліс і шукали зрослих стовбурами дуба і березу. З обох дерев брали часточку моху, клали на праву руку і казали: *Щоб ти ся мене так тримав, як той дуб берези. Слова повторювали три рази*¹⁵⁵. Лише під березою в окремих випадках заговорювали дитині крикси. Крім того, в багатьох обрядах могли фігурувати й інші дерева,

¹⁴⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 192.

¹⁴⁹ Там само. – С. 238.

¹⁵⁰ Там само. – С. 217.

¹⁵¹ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання)... – С. 8.

¹⁵² Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів... – С. 8.

¹⁵³ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 263.

¹⁵⁴ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 102.

¹⁵⁵ Там само. – С. 139.

наприклад, стара *тополя*¹⁵⁶, *верба* тощо. Як варіант «неживого» дерева в ритуальній практиці іноді згадується сухий *пень*¹⁵⁷.

Українські фольклористи зафіксували у своїх фольклорно-етнографічних записах і різного роду інші, менш використовувані місця, де відбувалися okazіональні обряди із проказуванням магічно-сакральних текстів. Ними могли виступати *смітник*¹⁵⁸, *камінь*¹⁵⁹, *церква*¹⁶⁰, а також територія *кладовища*: *Пойти до гробу в вечер, як сонце заходить, щоб знав, хто лежить, наברי землі три рази і мов*¹⁶¹.

В окрему групу можна виділити так звані ситуативні ритуальні локуси, існування яких зазвичай разове або короткотривале. Одним із них вважається місце, де побачив перший раз молодого місяця: *Як побачиш молодика, стань на тому місці і гукни, щоб подали дитину. Тоді прошепчи тричі за одним духом... Не сходя з міста, облий його тричі водою*¹⁶². Ще одним прикладом власне ситуативного простору виступає в обряді лікування лишаю те місце, на якому недавно покачався кінь¹⁶³.

Якщо адресатом впливу okazіонального обряду виступала не людина, а якась інша жива істота, наприклад, бджола, текст замовляння, молитви чи примовки виголошували посеред *пасіки*¹⁶⁴ або біля *вулика*: *Покади каждый*

¹⁵⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 263.

¹⁵⁷ Там само. – С. 264.

¹⁵⁸ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 121.

¹⁵⁹ Комаров М. Нова збірка народних малоруських приказок, прислів'їв, помовок, загадок і замовлянь. – Одеса, 1890. – С. 110.

¹⁶⁰ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 84, 106.

¹⁶¹ Там само. – С. 66.

¹⁶² Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 16–17.

¹⁶³ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 144.

¹⁶⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 280.

улій з бджолами і мов так¹⁶⁵. Примовки, адресовані горобцям, щоб не поїдали соняшник, і гарбузам, щоб добре родили, проказували відповідно на полі¹⁶⁶ й на городі: *Посадивши на городі гарбузи, господиня лапала себе за зад і примовляла*¹⁶⁷.

Усі розглянуті вище okazіональні обряди демонструють приклади статичного, тобто незмінного, фіксованого обрядового простору, коли відповідний магічно-сакральний текст проказували лише в одному місці, яке залишалося однаковим від початку до кінця і його не переносили кудись-інде. Однак існують більш складні ритуали, у яких дія і слово розгортаються за ланцюговим принципом у кількох місцях, становлячи собою кількаактовий обряд. У подібних ситуаціях доречно говорити про динамічний, тобто змінний, нефіксований обрядовий простір. Наприклад, щоб підвищити удійність корови, жителі села Драбівка Корсунь-Шевченківського району Черкаської області вдавалися до таких магічних дій: *Піти до річки стежкою, якою люди не ходять і шептати: «Добрий день, береже Адаме, воде Уляне,/ Дай мені води, що Христос умивався/ І рушника, що Христос утирався,/ І дай мені густого сира і густої сметани,/ І щоб я мала десяток телят,/ І тим часом і другим разом»*. Після цього помолитись «Отче наш», ще двічі повторити замовляння і набрати з річки воду. Вдома поставити воду надворі (на припічку) і заговорити її: *«Ви, зорі-зориці, ви, Господні помічниці,/ Ізійдіть із неба, бо мені вас треба./ До корови приступать,/ – сир і масло привертать./ Щоб я мала пользу до десяти телят»*. Вранці дати корові цієї води напитись і обмити її цією водою¹⁶⁸. Проказування у цьому обряді двох фольклорних творів, що становлять центральні моменти цілісного двоактового дійства, відбувалося не

¹⁶⁵ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 80.

¹⁶⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 295.

¹⁶⁷ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання)... – С. 27.

¹⁶⁸ Там само. – С. 19.

в одному, а у двох місцях: біля річки при воді й надворі на причілку. Загалом в українській звичаєвості трапляються і складніші ритуали, де кількаразове виконання магічно-сакральних творів відбувалося у трьох і більше просторових локусах.

Обрядовий простір okazіонального фольклору варто розглядати ще й як простір горизонтальний, адже його опорні точки розташовуються, переважно, на лінії вздовж землі, наприклад, *річка–двір–хата*. Протилежний до горизонтального за вектором руху вертикальний різновид загалом не характерний для обрядового простору. Це особливість простору міфічного. Адже вертикально рухатися і вибирати місця для проказування магічно-сакральних текстів виконавець фізично не може. Таку прерогативу руху мають птахи, але не люди. Проте всупереч цій логіці виявляється, що вертикальним може бути і обрядовий простір. Стверджувати це дає підстави цікавий і водночас раритетний okazіональний обряд, який записав у карпатському регіоні відомий збирач і дослідник українського фольклору Антін Оніщук: *Голоўні стріліці, байльники, вігми, знахорі як мають сидати до вечері, то уперед лізе на під драбиноюї. Стане на перший щабель і каже: «Як підвалина вища від землі...», стане на другий і каже: «Як щабель вищий від підвалини...», стане на третій: «Як скіна вища від підвалини...», стане ще вище, каже: «Як дах вищий від хати, так аби я ирщений буї май голоўний стрілец (байльник, відьма, знахар) над усима стрілицьмима (байл., чи хто він вже є) у цалім свікі»¹⁶⁹. Зображені у наведеному матеріалі чотири, розташовані знизу доверху просторові точки – перший щабель (земля), другий щабель (підвалина), третій щабель (стіна) і четвертий щабель (дах), – у яких проказувалася примовка, по суті є обрядовим варіантом вертикальної чотириярусної моделі всесвіту.*

Міфічний простір okazіонально-обрядового фолькло-

¹⁶⁹ Народний календар (с. Зелениці Надвірнянського пов.) / Зап. Антін Оніщук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 19.

ру – це простір уснохудожній, уявний, який наповнений вигаданими фантастичними, нерідко – цілком реальними природними об'єктами. Він передає ті локальні обставини, в яких діють персонажі та відбуваються сюжетні події, у тому числі й обрядові. Міфічний простір, на відміну від обрядового, можна назвати ще «простором споглядання» (Anschauungsraum), тобто тієї категорії змісту свідомості, котра виступає як еквівалент реального простору в непросторовій свідомості та має безпосереднє відношення до розуміння й інтерпретації текстів¹⁷⁰.

Порівнянно з обрядовим, міфічний простір представлений у магічно-сакральному фольклорі більш щільно. Верхній ярус тричленної моделі світу характеризується, перш за все, *небом* або *небесами*, які тісно пов'язані з діяльністю божественних персонажів: *Ходить Сус по небу, / трісочки збирає, / огонь розкладає*¹⁷¹. У деяких фольклорних зразках могло бути вказано відповідну кількість таких небес, наприклад, *тридев'ять*¹⁷², *сімсот*¹⁷³, через які проходив Ісус Христос. Названий топонім часто трапляється у замовляннях від зубного болю¹⁷⁴.

До часто вживаних астральних просторових об'єктів належить *місяць*. Типовими його епітетами є прикметники *молодий*¹⁷⁵, *ясний*¹⁷⁶, в одному випадку його названо *Єрусалимом*¹⁷⁷. Нерідко він фігурує у текстах при лікуванні зубів¹⁷⁸. Супутники місяця – *сонце* і *зорі* – в уснопоетичних творах трапляються значно рідше. Солярний символ міг фігурувати в текстах-оберегах¹⁷⁹ або в замовляннях

¹⁷⁰ Топоров В. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – Москва: Наука, 1983. – С. 227.

¹⁷¹ Українські чари... – С. 35

¹⁷² Там само. – С. 53.

¹⁷³ Словесна магія українців... – С. 46.

¹⁷⁴ Українські чари... – С. 74.

¹⁷⁵ Там само. – С. 76.

¹⁷⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 15.

¹⁷⁷ Там само. – С. 74.

¹⁷⁸ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 130.

¹⁷⁹ Словесна магія українців... – С. 68.

від гадюки¹⁸⁰; ясна зоря, дрібнії зірки могли бути складовими елементами магічно-сакральних утворень від сухот: *Встаю не благословенна,/ Іду не хрещена,/ Із дверей у двері,/ Із ворот у ворота./ Підходжу під ясний місяць,/ Під дрібнії зірки,/ Де в чистім полі/ Стоять три тополі*¹⁸¹.

Уявним центром земного міфічного простору в оказіонально-обрядових творах виступає гора: *Ішла Божа Мати горою*¹⁸²; *Там на горі тури орали,/ красну рожу сіяли*¹⁸³. Найчастіше ідеться про гору *Осіянську*¹⁸⁴, *круту*¹⁸⁵, *високу*¹⁸⁶, *кам'яну*¹⁸⁷, *Божу* [Заріччя Мнв В], *Голгофу*¹⁸⁸. У ролі символічного центру також могла виступати така просторова точка, як *камінь* [Невір Лбш В], названий *білим*¹⁸⁹, *золотим*¹⁹⁰, *жовтим*¹⁹¹, *біл-горючим*¹⁹², рідше фігурував *стовп* (*стовпи*)¹⁹³.

Значні за розмірами просторові обшири у народних молитвах, замовляннях та інших типологічно споріднених утвореннях були означені зазвичай топонімом *поле*, яке часто характеризувалося як *чисте*¹⁹⁴, рідше – *мукове*¹⁹⁵, *афтитине*: *Їхав [...] Михайло Рихайло на білім коні/ і з гострим мечем/ через афтитине поле*¹⁹⁶. Іноді подібний

¹⁸⁰ Українські чари... – С. 43.

¹⁸¹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 15.

¹⁸² Українські чари... – С. 48.

¹⁸³ Там само. – С. 36.

¹⁸⁴ Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів... – С. 10.

¹⁸⁵ *Мойсієнко В.* Поліські замовляння... – С. 156.

¹⁸⁶ Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів... – С. 9.

¹⁸⁷ Українські чари... – С. 35.

¹⁸⁸ Там само. – С. 92

¹⁸⁹ Словесна магія українців... – С. 20.

¹⁹⁰ Українські чари... – С. 45.

¹⁹¹ Там само. – С. 74.

¹⁹² Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання)... – С. 10.

¹⁹³ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 327.

¹⁹⁴ Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів... – С. 7.

¹⁹⁵ Українські чари... – С. 42.

¹⁹⁶ Там само. – С. 43.

простір найменували просто *землею*. На її особливий статус вказували епітети *свята*¹⁹⁷, *Божа* [Заріччя Мнв В], *Тетяна-земля: На Осіяньській горі, на Тані землі, там ходили три дівуці*¹⁹⁸. Земний простір міг бути номінованим і через інші лексеми: *степ*¹⁹⁹, *долина*²⁰⁰, *нива*²⁰¹, *огород*²⁰² тощо.

В українських замовляннях нерідко згадано *ліс*, який залежно від того чи іншого тексту зображали *високим*²⁰³, *нерубаним*²⁰⁴ або *пралісом*: *За лісом та за пралісом, там хатка стоїть*²⁰⁵. Варіантами лісу могли бути *бір*²⁰⁶ або *лукомор'я*: *На морі на лукоморі/ стоїть красна дівуця*²⁰⁷.

Характерним для творів okazіонально-обрядового виду усної словесності є часте вживання у них різноманітних назв дерев, які постають своєрідними просторовими локусами для дій і вчинків міфологічних персонажів. Провідну роль серед дерев займає *дуб*, названий *коренистим*²⁰⁸, *гіллястим*²⁰⁹, *розложистим*²¹⁰, *столоватим*²¹¹, *сухим*²¹², *веперським*²¹³, *Маврійським*: *Під дубом Маврійським/ стояли святії архангели*²¹⁴. До диких порід дерев, які могли бути зображені в магічно-сакральних текстах, належать

¹⁹⁷ Українські чари... – С. 53.

¹⁹⁸ Там само. – С. 116.

¹⁹⁹ Там само. – С. 42.

²⁰⁰ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 145.

²⁰¹ Українські чари... – С. 94.

²⁰² Там само. – С. 37.

²⁰³ Там само. – С. 43.

²⁰⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 224.

²⁰⁵ Словесна магія українців... – С. 85.

²⁰⁶ *Мойсієнко В.* Поліські замовляння... – С. 134.

²⁰⁷ Українські чари... – С. 35.

²⁰⁸ Там само. – С. 67.

²⁰⁹ Там само. – С. 67.

²¹⁰ Там само. – С. 44.

²¹¹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 282.

²¹² *Мойсієнко В.* Поліські замовляння... – С. 156.

²¹³ Українські чари... – С. 92.

²¹⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 65.

явір²¹⁵, тополя²¹⁶, верба: *Посеред двора стоїть верба, на тій вербі – золота кора. Там три дівичі гуляли*²¹⁷. Серед фруктових дерев найчастіше фігурувала *груша*²¹⁸, рідше – *яблуня*²¹⁹. Вигляд дерева нерідко було конкретизовано через його складові частини: *дупло*²²⁰, *гніздо*²²¹, *кору*²²², *канати і коріння*²²³.

Порівняно рідко у фольклорних творах зображали *хату*²²⁴ з її внутрішніми *палатами*²²⁵, *коморою*²²⁶, *столом*²²⁷, *дверима*²²⁸ та зовнішнім *ганком*²²⁹ і *порогом*: *Через поріг переступаю, / гадюкою виповзаю, / всім ворогам рот затикаю*²³⁰. Позахатній простір у народних молитвах і замовляннях – це, переважно, *двір*²³¹, *тік*²³², *ворота*: *Мати Божа на вратах стояла, / своїм духом надихала*²³³. На означення «чужих» територій використовували й інші просторові лексеми: *дорога*²³⁴, *шлях*²³⁵, *слід Божий*²³⁶.

²¹⁵ Українські чари... – С. 51.

²¹⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 15.

²¹⁷ Словесна магія українців... – С. 29.

²¹⁸ Українські чари... – С. 42.

²¹⁹ Там само. – С. 44.

²²⁰ Там само. – С. 45.

²²¹ Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів... – С. 7.

²²² Словесна магія українців... – С. 29.

²²³ Українські чари... – С. 43.

²²⁴ Словесна магія українців... – С. 85.

²²⁵ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 327.

²²⁶ Словесна магія українців... – С. 77.

²²⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 269.

²²⁸ Там само. – С. 15.

²²⁹ Там само. – С. 100.

²³⁰ Словесна магія українців... – С. 40.

²³¹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 96.

²³² Там само. – С. 82.

²³³ Словесна магія українців... – С. 35.

²³⁴ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання)... – С. 10.

²³⁵ Українські чари... – С. 37.

²³⁶ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 106.

Священний простір іноді передавали топонімом *церк-ва*²³⁷. У згадці про сакральну споруду часто містилася її відповідна характеристика: *божа*²³⁸, *свята*²³⁹, *біла*²⁴⁰, *соборна*: *У горах, у печерах,/ стояла Божа церков соборна*²⁴¹. Складовою частиною церкви міг виступати *престол* [Невір Лбш В] або *гроб Ісуса Христа*: *Ой зійду я на гору,/ стану, гляну в долину,/ А в долині церков стоїть,/ в тій церковці/ три гроба стоять./ В одному гробі Ісус Христос лежить*²⁴².

Інколи міфічний простір відображали загальні назви населених пунктів, наприклад, *село* [Туропин Трс В], *місто* або *город*. Остання назва могла мати при собі власне географічне найменування: *Ішла Пречиста, одна до Києва, друга до Чернігова, третя до Ніжина*²⁴³; *Йшла мати Марія по дорозі/ в марті місяці в городі Єрусалимі*²⁴⁴.

Серед водних просторових об'єктів у магічно-сакральних текстах найчастіше фігурує образ *моря* як первісного безмежного середовища. У переважній більшості випадків його зображали *синім* або *чорним*: *На синьому морі/ лютий змій реве*²⁴⁵; *Йшла Божа Мати через Чорне море*²⁴⁶. Окрім того, море могло мати й інші характеристики: *Океан*²⁴⁷, *Діан*²⁴⁸.

²³⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 90.

²³⁸ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 97.

²³⁹ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання)... – С. 16.

²⁴⁰ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 142.

²⁴¹ Там само. – С. 97.

²⁴² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 145.

²⁴³ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 132.

²⁴⁴ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання)... – С. 10.

²⁴⁵ Там само. – С. 144.

²⁴⁶ Словесна магія українців... – С. 26.

²⁴⁷ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання)... – С. 24.

²⁴⁸ Українські чари... – С. 45.

Водні просторові об'єкти у замовляннях ще представляє річка: *бистра*²⁴⁹, *Ордань*²⁵⁰, або її варіант *потік*: *Ішли старці трьома потоками*²⁵¹. Водним об'єктом також міг бути колодязь – місце питної води²⁵². Негативну семантику в оказіонально-обрядовому фольклорі має топонім *болото*, яке іноді конкретизували через *кущі*, *лози*, *мох*: *Ішов святий Авраам по крутих горах, по мохах, болотах, по низьких лозах*²⁵³.

Із гідронімічними об'єктами, які виступають свого роду лімінальними зонами між цим і тим світом, тісно пов'язаний такий просторовий локус, як *міст*. Переважно, він *калиновий*²⁵⁴, *золотий* [Туропин Трс В], *сріблистий*²⁵⁵, *кам'яний*²⁵⁶. Його відповідниками можна вважати *брід*²⁵⁷ або *кладку*: *Через море кладочка, по йой бегла найсвениша Маточка*²⁵⁸.

Міфічний простір, про який ідеться, міг відображатися як в експлікативній, так і в апелятивній частині оказіонально-обрядового утворення. В експлікативній частині він переважно є середовищем, в якому зображені персонажі-добротворці. Просторові топоніми тут виступають наповнюючими елементами інваріантних одиниць руху, дії, стану, мовлення: *Летів черн ворон/ із-за крутої гори*²⁵⁹;

²⁴⁹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 30.

²⁵⁰ Новицкий Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 15.

²⁵¹ Українські чари... – С. 34.

²⁵² Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 224.

²⁵³ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 123.

²⁵⁴ Українські чари... – С. 37.

²⁵⁵ Словесна магія українців... – С. 43.

²⁵⁶ Українські чари... – С. 35.

²⁵⁷ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання)... – С. 16.

²⁵⁸ Мойсієнко В. Поліські замовляння... – С. 143.

²⁵⁹ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 75.

*Молода Дівця Уляна/ все поле зорала*²⁶⁰; *На тому камені два парні сиділи*²⁶¹; *На престолі Матір Божа читає*²⁶².

В експлікативній частині фольклорного тексту також нерідко трапляються описи профанного, іноді виразно негативного простору. Однак детальніше його охарактеризовано у творах апелятивного типу зокрема в інваріантній одиниці зсилення або побажання: *Йде суби у ложі,/ де ни свитає,/ де сонце ни сяє,/ де місяц ни сходить* [Липно Квр В]; *На сухих лозах подирітеся,/ на бистрій воді потопітеся* [Смідин Стр В]. На основі подібного роду формул-депортивів, які містяться зазвичай у лікувальних молитвах і замовляннях, можна реконструювати те просторове середовище, де перебувають хвороби та різного роду інші шкідливі для людини міфологічні істоти-персонажі. В ідеалі воно окреслене такими локусами: *очерета, болота, піски, ліса, мохи, колоди, води, море, береги, доли, поля, гори, каміння, вітри* та ін. Для опису негативно маркованого простору також використовували різного роду описові синтаксичні підрядні конструкції місця на зразок: *де люди не ходять, сокирами не рубують; де чоловічі ноги не ступають; де скот не заганяють; де собаки не брешуть; де півні не співають; де пташки не літають; де сонце не сходить; де води не збігають; де злий дух ходить* та ін.

Міфічний простір в оказіонально-обрядовому фольклорі неоднорідний і з погляду внутрішньої структурованості. Він може бути горизонтальним, вертикальним, концентричним, хрестоподібним і паралельним. Горизонтальний простір охоплює один або кілька локусів, які розташовані вздовж земної поверхні на лінії. Найпоширенішим його варіантом є *шлях* з одним або кількома пунктами, через які рухається фольклорний персонаж. Такий шлях міг бути земним або повітряним: *Ішов святий Оврам великими дорогами*²⁶³; *Летіло три пташечки/ через ліс, через поле,/ через синє море*²⁶⁴.

²⁶⁰ Українські чари... – С. 35.

²⁶¹ Словесна магія українців... – С. 57.

²⁶² Там само. – С. 20.

²⁶³ Словесна магія українців... – С. 57.

²⁶⁴ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання)... – С. 15.

Вертикальний простір магічно-сакральних утворень складається здебільшого із трьох локусів, які належать до різних ярусів тричленної моделі світу: *Ішов Ісус Христос/ через сімсот небес,/ через сімсот земель,/ через сімсот морів*²⁶⁵. Верхній ярус найчастіше характеризувався *небом*²⁶⁶, *місяцем*²⁶⁷, рідше – *сонцем*²⁶⁸ і *зорею*²⁶⁹. Середній ярус включав у себе такі топоніми: *земля*²⁷⁰, *острів*²⁷¹, *дуб*²⁷², *камінь*²⁷³, *поле*²⁷⁴. Нижню сферу символізувало *море*²⁷⁵, *океан*²⁷⁶ або *вода*: *Мрець у землі,/ камінь у воді,/ а місяць на небі./ Коли ці три речі докупі зійдуться,/ тоді зуби заболять*²⁷⁷. Вертикальний простір із тричленным поділом могли також символізувати *гора*²⁷⁸, *дуб*, *стовп* або інші їх відповідники. Характерно, що в деяких магічно-сакральних утвореннях тричленний простір міг трансформуватися у дво-, чотирьох-, п'яти-, шестиярусний: *Місяць на небі,/ камінь у морі,/ щука у воді,/ гадина на землі,/ а мертві у землі,/ а дуб у лісі./ Як усі зійдуться докупі...*²⁷⁹. Вертикальний топос найбільше властивий народним молитвам і замовлянням від зубного болю, в основі яких лежить прийом неможливого. В інших функціонально-тематичних різновидах він трапляється значно рідше. Один із таких небагатьох випадків – дитя-

²⁶⁵ Словесна магія українців... – С. 46.

²⁶⁶ Українські чари... – С. 76.

²⁶⁷ Там само. – С. 19.

²⁶⁸ Там само. – С. 43.

²⁶⁹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 269.

²⁷⁰ Українські чари... – С. 53.

²⁷¹ Там само. – С. 67.

²⁷² Там само. – С. 75.

²⁷³ Там само. – С. 77.

²⁷⁴ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 132.

²⁷⁵ Українські чари... – С. 77.

²⁷⁶ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 130.

²⁷⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 119.

²⁷⁸ Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів... – С. 9.

²⁷⁹ Словесна магія українців... – С. 60.

ча молитва-оберіг на сон: *Земля лежить, вода біжить, а сонечко сяє, а мій синочок (або донечка) по всякий часочок спить-гуляє і горя не знає – і я з ним (нею)*²⁸⁰.

Текст і традиційний виконавець

Функціональний рівень виконавця характеризується в українському okazіонально-обрядовому фольклорі через особливості відношення оповідача до внутрішньої структури твору. З огляду на це в магічно-сакральних текстах можна виділити три форми епічної позиції виконавця.

Поняття «епічна позиція» ввів в українську фольклористику дослідник усних народних оповідань С. Мишанич стосовно епічного ракурсу й епічної дистанції, які формують «блочні утворення» усного побутового спілкування, жанри та види народної документалістики. Епічний ракурс визначає ставлення розповідача до об'єкта зображення, тобто це кут, під яким оповідач зображує події. Під епічною дистанцією фольклорист розуміє просторову і часову віддаленість процесу розповіді від тих подій, що лежать в основі фабули²⁸¹.

Позиція виконавця усних народних оповідань, за С. Мишаничем, визначається трьома основними формами вияву епічного ракурсу та епічної дистанції: а) суб'єкт перебуває на зовнішній щодо зображуваного позиції, він нічим не виявляє своєї участі в подіях, не називає себе, перебуває поза ними; б) суб'єкт займає внутрішню щодо події та персонажів оповіді позицію, тобто сам постає одним із персонажів і сам оповідає про себе; в) суб'єкт є на внутрішній щодо зображуваного, але зовнішній щодо

²⁸⁰ Словесна магія українців... – С. 68.

²⁸¹ Мишанич С. Усні народні оповідання: питання поетики. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 74.

інших персонажів розповіді позиції, інакше кажучи, він виступає спостерігачем, свідком тих подій, які розгортаються у нього на очах, однак безпосередньої участі в них не бере²⁸².

Інструментарій епічної позиції виявився надзвичайно ефективним у процесі дослідження поетики фольклорної прози. Завдяки йому вченому вдалося виокремити одну з найтиповіших жанрових диференційних ознак українських усних оповідань. Вона полягає у тому, що народним оповіданням властивий другий і третій різновиди епічного ракурсу, а не перша позиція всезнаючого оповідача.

Услід за С. Мишаничем цей же термін продуктивно використав під час дослідження міфологічних легенд інший український учений – В. Давидюк. Пристосовуючи до відповідного жанру, він дещо спростив його зміст. Дослідник стверджував, що поняття епічного ракурсу та епічної дистанції взаємопов'язані і стосовно народних легенд, мусять розглядатися лише в єдності, що дає привід об'єднати їх загальним терміном «епічна позиція»²⁸³. Цей критерій, зокрема зовнішня форма його вияву, поруч із фантастичністю і фабульністю став однією з тих крайніх віх, що дала змогу вченому чітко виділити серед неказкової прози жанр легенди.

Ставлення оповідача до подій, що лежать в основі твору, а звідси епічна позиція як важливий критерій характеристики виконавця актуальні не лише для неказкової прози, а й для okazіонально-обрядового фольклору. Щоправда у разі перенесення цього поняття в іншу сферу досліджень воно потребуватиме певних коректив у змістовному наповненні, які не повинні затьмарювати його основного первинного змісту, що стало характеризує вектор взаємовідношень «виконавець–текст».

Оскільки рівень залежності мовця і структури твору в okazіонально-обрядовому фольклорі більш простий, аніж

²⁸² *Мишанич С.* Усні народні оповідання: питання поетики... – С. 75.

²⁸³ *Давидюк В.* Українська міфологічна легенда. – Львів: Каменяр, 1992. – С. 20.

в усних оповіданнях, такі чинники, як епічний ракурс та епічна дистанція, фактично так само, як і в легендах, втрачають свою важливість, а їхню найсуттєвішу ознаку може передавати загальне поняття епічної позиції. Окрім того, це пояснюється ще й іншими причинами. Епічний ракурс – історично реальний, або фабульний час, у який відбувається подія, – а також епічна дистанція, тобто оповідний час із просторовою точкою зору, що обумовлює виклад подій і фактів із різним ступенем узагальнення, належать до тих чинників, які об'єктивно більше характеризують не особу виконавця, а текстову структуру. До того ж, їх певною мірою ототожнюють з апелятивним та експлікативним типами уснопоетичного мовлення, які виділяють у магічно-сакральних утвореннях у структурно-функціональному дослідженні. Натомість термін *епічна позиція* характеризує більше персону виконавця за її відношенням до проказаного фольклорного тексту.

Як і в народних оповіданнях та легендах, у творах українського okazіонально-обрядового фольклору можна виділити три форми епічної позиції. Розглянемо їх докладніше.

1) Виконавець перебуває на зовнішній позиції щодо зображуваного. Це можна спостерігати в одному з магічно-сакральних текстів, які використовували пастухи від нападу вовків на худобу: *На Осиянській горі/ їхав Юрій на севім коні./ Погубив шроте./ Зліз з конє,/ позбирав шроте,/ позатикав вовкам роте* (Смоленські Столяри Абм В).

Мовець у подібного роду фольклорних утвореннях, виступаючи пасивним фіксатором зображуваних подій, відзначається певними особливостями. Як умовний глядач (слухач), він спостерігає (слухає) і намагається якнайточніше викласти побачене (почуте) з важливими подробицями і фактами. Тому таким усним текстам властивий особливий лаконічний об'єктивізм викладу подій, абсолютно незалежна позиція оповідача. Суб'єктивізм у передачі побаченого та відтвореного тут не допускається в будь-яких варіантах. Через те автор ніде не називає себе, навіть у

конкретних займенникових чи дієслівних словоформах: *На мори стояло два дуби./ Пуд тими дубами / сіяв Іван рожу./ Сіяв, ни досіяв,/ молода дівка грала, ни дограла./ Шла тудою Божа Мати,/ з Мані рожу збирала,/ на пуцу, на сухей ліс одсилала* (Заріччя Мнв В).

Іноді під час розповіді оповідач за допомогою певних символічних рухів міг сприяти якнайточнішій передачі того чи іншого моменту змісту. Скажімо, у тексті при лікуванні більма, наслідуючи дії міфічного персонажа, він сам спльовував і нібито виганяв недугу від хворого: *Летів ворел на сивом коню./ А той орел возьми цеє більмо зклюй / і на землю отако, тьху, зплуй* (Холоневичі Квр В). Однак такого роду приклади на загальному тлі становлять швидше винятки, аніж закономірні явища.

Фольклорні тексти із зовнішньою позицією виконавця належать до тих уснопоетичних зразків, яким властива суха, неемоційна манера оповіді. Реакція мовця на події твору відсутня, його не хвилює ані зміст, ані відтворені художні колізії. Автор формально не виражає власного ставлення до зображуваного, умовно перебуваючи в цілком інших часопросторових координатах.

Однак події магічно-сакрального твору для нього водночас є цілковитою реальністю, правдивість якої не піддається сумніву. Виконавець вірить у проказане, в ефективність символічних дій, на перший погляд, примітивних зоо-, антропо- чи теоморфних міфічних персонажів. Тому оповідь спокійна, виражена, впевнена.

Ще одна типова риса оказіонально-обрядових творів, у якій оповідач перебуває на зовнішній щодо зображуваного позиції, – це мовлення від третьої особи однини, рідше – множини. Така вивірена манера відтворення надає фольклорному тексту підкреслений епічний пафос, властивий багатьом старовинним легендам та міфам: *На морі, на острові / стояв дуб гілистий, коренистий./ Під тим дубом / сидів син Герасим./ Гукав, кричав,/ крикливиці викликав,/ сонливиці насилав / на народженого, хрещеного младенця Івана*²⁸⁴.

²⁸⁴ Українські чари... – С. 67.

Події таких магічно-сакральних утворень зазвичай розгортаються в минулому часі. Після прочитання окремих текстів створюється ілюзія, що вони нібито щойно насправді відбулися, а сам виконавець виступав їх нещодавнім свідком. Окрім того, серед okazіонально-обрядового фольклору трапляються уснопоетичні зразки, у яких домінує теперішній час. Уявні події та персонажі набувають у них конкретних реальних ознак і мисляться як очевидні, з високим рівнем значущості: *На морі камінь лежить,/ на камені церква стоїть./ У тій церкві пристол стоїть,/ за пристолом Божа Мати сидить,/ золоту голку держить,/ з шовковою ниткою./ Рани розкладає, примовляє / і кров остановляє* (Стобихва К-К В).

Переважна більшість okazіонально-обрядових утворень із зовнішньою позицією оповідача – це одно-, дво- чи триперсонажні тексти-експлікати. Лише незначна частина фольклору характеризується комбінованим експлікативно-апелятивним типом мовлення. Їх аналіз допомагає встановити, що наявні в текстах апелятивні інваріантні одиниці стосуються не реального мовця, а певного вигаданого фольклорного персонажа. Наприклад, у двох поданих нижче народних молитвах апелятивні формули монологічної частини тексту ніби проказують дві міфічні істоти – Христова Мати та півень: *Ни я приступаю,/ Божа Мати приступає,/ ячмінь з гока зчищає,/ в поле направляє:/ «З гока зчищайся,/ іди в поле розвивайся»* (Холоневичі Квр В); [...] *Злетів півень на камінь,/ крилами махає:/ «Чорний камінь не дрижись,/ християнська кров остановись / у народженого, молитвеного,/ хрещеного Івана»*²⁸⁵.

2) Виконавець перебуває на внутрішній позиції щодо подій і персонажів власної оповіді. Такий ракурс демонструє одне із західнополіських замовлянь від ляку: *Ляк вітраней, стуковей,/ чоловічий, жіночий./ Ляк собачи, котячи./ Згень, пропаде,/ де взявся, туде йде./ Іде на бистрие води,/ на лиса і на трапези* (Старі Кошари Квл В).

В okazіонально-обрядових текстах такого типу суб'єкт

²⁸⁵ Українські чари... – С. 38.

оповіді виступає одночасно і виконавцем, і персонажем. Це означає, що розповідь ведеться не про сторонні події, а про власну особу, про те, що з нею відбувається. Автор, розповідаючи про самого себе, називав дії, вчинки або висловлював імперативні команди, благальні прохання. Окремо і сумарно їх можна розглядати як певний тип поведінки, вербальну реакцію виконавця на відповідну нестандартну ситуацію ззовні.

Окрім виконавця, у тексті ще могли функціонувати один або кілька міфічних персонажів. Будучи ієрархічно різними, вони мають приблизно однаковий статус і характеризуються особливим рівнем сакральності. Приміром, знахарка, лікуючи бабиці, закликала і просила помічі одночасно у трьох святих небесних покровителів – Господа Бога, Богородиці, святої Ганни Осіяни: *Я вас, бабиці, вимовляю / і Господа Бога благаю, / і святу Богородицю, / і святу Ганну Осіянну...*²⁸⁶.

Магічно-сакральна оповідь із внутрішньою позицією виконавця, переважно, емоційно насичена, дещо схвилювана. Вона може передавати як позитивні, так і негативні ракурси у ставленні до зображуваного. Вольовий наказ хворобі відійти геть в одному і тому ж тексті співіснував зі зворушливим проханням допомогти, зверненням до все-сильних божественних сил. Насильне зсилання, ігнорування персонажа могло переходити у щире запрошення, закликання прийти. Іноді ж із вуст мовця висловлювали відверті погрози на адресу хвороби. Натомість вже іншим разом її намагалися чимось задобрити, обдарувати.

У переважній більшості таких okazіонально-обрядових утворень оповідь ведеться у наказовому тоні від 2-ї особи однини, рідше – множини. Вибір цієї особи пояснюється комунікативною ситуацією, яка виникає між виконавцем і міфічною істотою. Наприклад, звертаючись до уявної гикавки, оповідач примовляє на «ти»: *Гикавка, гикавка. / Йди собі до води, / кого хочеш, напади: / чи попа, чи вола, /*

²⁸⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 110.

чи старого довганя,/ чи коняку, чи корову,/ чи жидівку здорову²⁸⁷.

Існує чимала кількість магічно-сакральних текстів, у яких розповідь розгортається від першої особи однини. Вони належать до усних зразків із так званою описовою манерою викладу зображуваного. У центрі такої оповіді може бути уявна мандрівка-зустріч або ж опис ритуалу вербального впливу на об'єкт, які здійснює сам виконавець: *Кала лискового пня / стояла я./ Прийшла змیا:/ лисовая, польовая./ Христовою кров'ю замовляла я* (Розничі Мнв В).

Значна частина творів другої групи становить апелятивні утворення монологічного типу, у яких відтворена розмова між міфічним персонажем і виконавцем. Міфічний персонаж може бути представником нижнього – хтонічного – світу (приміром, хвороба) або належати до верхньої – божественної – сфери (наприклад, певне астральне світило чи якийсь святий). Через шкідливість дій впливу перших намагалися позбутися. Тому вони зазвичай виступали об'єктом переслідування, вигнання. І навпаки: впливом другої групи міфічних істот прагнули заручитися. Відтак, виконавці використовували їх у ролі помічників, заступників, оборонців.

Наказовий спосіб, якого набувають дієслова-імперативи, створює у таких okazіонально-обрядових текстах особливий позачасовий вимір. Однією з важливих його рис є сакральність, яка передбачає дієвість, результативність сказаного. То ж не дивно, що накази, які висловив оповідач, мисляться як ефективно виконані реальні операції: *Колюха, колюха!./ Там тобі не стояти,/ червоної крові не пити,/ серденька не сушити./ Иди на свої міста,/ де тебе мати твоя вродила,/ де тебе остановила*²⁸⁸.

У текстах-експлікатах часові відношення виступають більш зримо. Тут переважає теперішній або минулий час,

²⁸⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 183.

²⁸⁸ Українські чари... – С. 71.

обов'язковим суб'єктом дій у яких постає сам виконавець. Наприклад, у замовлянні від ляку, яке повторювали дев'ять разів, дієслово *зговорваю* свідчить про мовлення у теперішньому часі: *Зговорваю лекі:/ собачи, курячи,/ павучи, литучи,/ пожарнеї, огньовеї./ Всекі лекі:/ що й на порози,/ що й на дорози,/ що й з гужив,/ що й з гаденят,/ що й з усекого плюгавства* (Сенчиці Зрч Р).

В експлікативних okazіонально-обрядових утвореннях із внутрішньою позицією оповідача, на відміну від першої групи текстів, вміщували спеціальну інформацію про особу виконавця. Вона передається через відмінкові форми особового займенника *я*, а також за допомогою закінчень дійсного способу 1-ї особи однини теперішнього часу або чоловічого, жіночого роду минулого часу. Іноді в текстову структуру могло вноситися і саме ім'я оповідача. Однак такі магічно-сакральні утворення трапляються вкрай рідко.

3) Виконавець займає зовнішню позицію щодо зображуваного, але внутрішній щодо інших подій та персонажів оповіді, або ж навпаки – на внутрішньо-зовнішній позиції. Звідси слідує, що третя форма епічної позиції є комбінацією двох попередніх. Такий стан суб'єкта розповіді демонструє уснопоетичне утворення від кров'яної рани, у першій частині якого оповідач перебуває на зовнішній епічній позиції, а в другій – на внутрішній: *На острови, на Окияни,/ на мори, на Буяни,/ лежить білий камінь./ На тому камени / сидить три красних дівиці:/ отишивають шолкове кошильке / шолковими нитками,/ булатними іглами./ – Булатная ігла, не гнись,/ шолковая нитка, не рвись,/ у раби Оксани кров уймись* (Окачово Ртн В).

Типовою моделлю третьої позиції виконавця є магічно-сакральні тексти, у яких автор спочатку веде розповідь про певну міфічну істоту, а потім, використовуючи відповідні клішовані формули, звертається до неї у прохальному чи наказовому тоні. Обидві частини в таких фольклорних утвореннях більш-менш однакові за розміром.

Однак трапляються okazіонально-обрядові зразки, де виразно домінує якась одна з перших двох позицій

оповідача, а друга представлена лише однією чи кількома структурними одиницями. Скажімо, у фольклорному тексті від вивиху більша частина характеризує зовнішню позицію виконавця і лише експлікативна формула страхання – внутрішню: *Ішов Христос з Риму,/ з Єрусалиму,/ з мустички на мустичку./ Там Іван ходив/ і ногу забив./ Просим Божої Мати/ у поміч стати* (Холоневичі Квр В).

У великих за розміром okazіонально-обрядових текстах зміна позицій виконавця із зовнішньої на внутрішню або навпаки може відбуватися кілька разів, так само як багаторазові переходи з експлікативного на апелятивний тип уснопоетичного мовлення. Це сприяє гнучкості текстової структури, ефективності впливу усного слова на об'єкт чи адресат. Виразно простежити, як відбувається чергування цих двох позицій мовця, можна на прикладі народної молитви від більма: *Йшла Божа Мати / скалку зганяти./ – Скалка вітрана,/ поповітрана,/ скалка найдена./ Скалка може й водяна,/ скалка може й лозова./ Божая Мати, пречисть,/ цю скалочку очисть./ Встаю на порози,/ очисти мене, Боже./ Допоможи, Боженька Мати,/ сю скалочку зганяти./ Якщо ти будеш допомагати,/ то я буду приступати./ Сам Господь приступав,/ своїми рученьками брав,/ сю скалочку зганяв./ Сама Божа Мати приступала,/ своїми рученьками брала,/ сю скалочку зганяла./ Я буду приступати,/ своїми рученьками брати,/ сю скалочку зганяти* (Яполоть Кст Р).

Текст і особа адресата

Твори українського okazіонально-обрядового фольклору належать до того типу фольклорних утворень, у яких чітко відображено функціональний рівень адресата – особи, якої стосувався і якій проказували магічно-сак-

ральний текст. Відомості про адресата мали вигляд спеціального формульного вислову у структурі твору, у якому було закладено найважливішу інформацію про людину, на яку впливали словом.

Характерно, що переважна більшість різножанрових текстів української усної словесності відомостей про адресата не містить. Це пов'язане з тим, що вплив виконавця твору на адресата, наприклад, у позаобрядовому фольклорі, зокрема в пісенній ліриці, казках, легендах, а також у багатьох обрядових зразках відбувався акустично вголос і сприймався на слух. Виконання твору передбачало обов'язкову присутність адресата, якому відводили роль слухача. Зазвичай вплив відбувався опосередковано – через ліричного персонажа твору, із яким адресат під час прослуховування тексту себе ототожнював або за якого «вболівав».

Вплив на адресата в народних молитвах, замовляннях та інших типологічно споріднених утвореннях дещо відрізняється і має свої особливості. У більшості випадків адресат не був слухачем магічно-сакрального твору і поводив себе пасивно, переважно, не вслухаючись у зміст проказаного. Іноді траплялося, що він перебував на значній відстані від виконавця і займався зовсім сторонніми справами. З огляду на це, можна припускати, що безпосередній вплив у процесі виконання okazіонально-обрядового твору відбувався на людську підсвідомість, тобто на духовну сутність індивіда.

Для реалізації цього складного типу сутестії магічно-сакральний твір, на відміну від інших уснопоетичних жанрів, потребував у своїй текстовій структурі конкретної й чіткої формалізації відомостей про адресата. Для цього існував спеціальний вислів, у якому закладали найважливіші відомості про особу, якій проказували фольклорний текст. Наявність його у творі – одна з найважливіших рис магічно-сакральних утворень.

Формальна характеристика адресата значною мірою залежала від гетеро- чи автосутестивності відповідного магічно-сакрального зразка. В українському okazіональ-

но-обрядовому фольклорі переважають твори, що характеризуються гетерогенним впливом, у яких адресатами утворень постають ті чи інші сторонні особи. Наприклад, виконання замовляння від гризі було адресоване адресату жіночої статі, який характеризується висловом «раба Божя Галя»: *Йшла панна з милниці / в чирвоний спудниці, / русявій коси. / – Ти, панно, вернися, / гризь в руці минися / од білих костий, / чорних печений, / од раби Божої Галі*²⁸⁹. Автосугестивні тексти – це утворення, у яких вплив виконавця спрямований на самого себе, тобто виконавець і адресат у них є однією і тією ж особою: *Лягаю спати на білій постелі, / хрестом стелюся, / хрестом укриваюся, / хрест – у ногах, / хрест – у головах. / – Янголи-хранителі, / храніть мою душу / з вечора до півночі, / з півночі до світа, / поки Господь назначить віка*²⁹⁰.

Головною духовно-матеріальною сутністю адресата, на яку діяла гетеросугестія, було ім'я людини. Його давали їй після народження при хрещенні. З того часу людське ім'я міфологічно ототожнювали з його носієм і мало певну самостійність, яка давала змогу бути йому об'єктом впливу багатьох ритуалів, у тому числі й оказіональних.

Відомості про важливість ролі, яку відводили імені адресата в оказіонально-обрядовому фольклорі, відомі з давніх часів. У староіндійських магічно-сакральних текстах одної із чотирьох Вед «Атхарваведа» обов'язковим моментом магічної процедури було назвати ім'я особи, якій вона призначалася. Серед індоарійців існувало переконання, що проказування імені людини давало владу над його носієм²⁹¹. Це вірування пов'язували з конкретними уявленнями про силу оказіонально-обрядового слова і висловленням істини. Віра аріїв у самодостатню силу слова і звуку гімну, писала з цього приводу Н. Гусєва, знайшла у Кашмірі аналогію у віруваннях місцевого на-

²⁸⁹ Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів... – С. 14.

²⁹⁰ Словесна магія українців... – С. 82.

²⁹¹ Елизаренкова Т. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I-IV. – Москва: Наука, 1989. – С. 468.

селення. «Кашмірський шиваїзм (і шактизм) виходить із твердження самостійної енергії, що міститься у звуках мовлення. Із поєднання цих близьких уявлень в індуїзмі пізніше склалося вчення про магію слова і звуку, які можуть здійснювати вплив не тільки на долі людей, але й на богів»²⁹². Подібні вірування збереглися і в давньому європейському епосі, зокрема, в давньоісландських сагах. Увести в їх текст ім'я персонажа означало ввести персонаж, від якого воно невіддільне, адже «ім'я було частиною людської особистості...»²⁹³.

Ім'я адресата в гетеро- чи автосугестивний текст виконавець фольклорного твору вносив у межах тієї чи іншої обрядової ситуації. До початку виконання магічно-сакрального твору виконавець зазвичай дізнавався, як звати пацієнта. В окремих випадках опитування відбувалося під час фольклорно-обрядового акту. Повідомлення свого імені було виявом довіри до особи, яка проказувала народну молитву чи замовляння, і віри, що вона спроможна зарадити адресатові у вирішенні тієї чи іншої критичної ситуації. Довіра та віра «відкривали» можливість сугестії на адресата.

Вислів, який формалізував відомості про адресата, містився у кожному магічно-сакральному утворенні. Іноді під час запису фольклорних утилітарних текстів інформатори самі повідомляли місце формули адресата у його структурі. Подібного роду вказівки могли мати різноманітний вигляд – від описових довільної форми виразів до шаблонних формул, наприклад: *ім'я того, кому шепчеи*²⁹⁴; *такої то чи такого то*²⁹⁵; *Івану або інче*²⁹⁶; *вставляйте*

²⁹² Гусева Н. Индуизм. История формирования. Культурная практика. – Москва: Наука, 1977. – С. 56–57.

²⁹³ Стеблин-Каменский М. Мир саги. – Ленинград: Наука, 1971. – С. 54.

²⁹⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 74.

²⁹⁵ Там само. – С. 70.

²⁹⁶ Словесна магія українців... – С. 140.

ім'я хворого²⁹⁷; тут називається ім'я²⁹⁸; старцю або младенцю *N*²⁹⁹; назва тієї особи³⁰⁰; треба згадувати ім'я³⁰¹ та ін. В окремих випадках записані народні молитви чи замовляння не містили відомостей про адресата. Це можна пояснити неточністю запису okazіонально-обрядового зразка, під час якого інформатор випускав із уваги цей важливий момент, оскільки справжнього адресата на момент запису насправді могло поруч не бути.

Головним елементом формульного вислову гетеросугестивного утворення, який містив відомості про адресата, було ім'я тієї людини, для якої виконували okazіонально-обрядовий твір. Саме ім'я могло мати як повну офіційну форму (Марія, Галина, Юрій, Володимир), так і його простонародний варіант (Маня, Галя, Юра, Володя). Їх вибір не відображався на ефективності впливу того чи іншого фольклорного утворення: *І насилайте мені сонливиці і дремливиці/ до рожденої, хрещеної, до молитвяної Маріі*³⁰²; *Шла Божа Мати / до Мані ляк виговоряти* [Заріччя Мнв В]. Часто формулу адресата тексту становило саме ім'я. Такий лаконічний спосіб передачі інформації про особу зафіксований у багатьох функціонально-тематичних різновидах текстів із різних етнографічних регіонів України. Його можна розглядати як одну із найдавніших за походженням формул адресата, яку використовували, очевидно, ще у дохристиянські часи.

Не менш часто так звана *формула адресата* набувала розширеного вигляду. Її наповнення відбувалося шляхом додавання компонентів. Зазвичай вони були виражені прикметниками та дієприкметниками, які узгоджувалися з іменником, що характеризував ім'я адресата.

²⁹⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 124.

²⁹⁸ Там само. – С. 130.

²⁹⁹ Українські замовляння... – С. 43

³⁰⁰ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 133.

³⁰¹ Там само. – С.238.

³⁰² Українські замовляння... – С. 65.

Він міг мати форму називного, родового або іншого непрямого відмінка однини. Подібного роду прикметники й дієприкметники містили вказівки на освячений статус особи адресата, його хворий, здоровий, закоханий, віковий чи інший стан. Загалом, різного роду характеристики адресата могли передаватися за допомогою таких слів і словосполучень:

1) народжений (рождений, нарожденый, новонароджений, рщений-порожений): *Забери свої крикливиці-кудливиці,/ іди в чисте поле,/ там пий гуляй,/ а до цієї народженої (ім'я)/ ніколи не вертай*³⁰³;

2) молитвенний (молитвовений, молитв'яний, рабомолитвенний): *Щоб у молитвеного (ім'я) зуби не боліли, не щиміли*³⁰⁴;

3) хрещений (охрещений, крещений): *Не думав я йти,/ а думав їхати на рижому осяті/ до хрещеного (ім'я)/ чорного горя стишати*³⁰⁵;

4) божий: *Іди собі, пий-гуляй,/ сухі лози ламай,/ а до Божої хрещеної (ім'я)/ права не май*³⁰⁶;

5) священний: *Зговорю стрити, вроки і помисли на священного, на раба Божого (ім'я)* [Камінь-Каширський В];

6) блаженний: *Тоді у мене, блаженого, нарожденного / перестануть зуби боліти*³⁰⁷;

7) благословенний: *Дихніть рождений, молитвенний, хрещений, благословенний [...] Катерині*³⁰⁸;

8) причащений: *Благословіть води набрати,/ молитвеному, хрещеному, причащеному (ім'я)/ поміч дати*³⁰⁹;

9) єдинородний: *Вийшли попи і дяки / на Йордань води святити,/ освятивши всі розійшлися,/ так єдино-*

³⁰³ Словесна магія українців... – С. 71.

³⁰⁴ Там само. – С. 60.

³⁰⁵ Там само. – С. 25.

³⁰⁶ Там само. – С. 27.

³⁰⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 122.

³⁰⁸ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине... – С. 13.

³⁰⁹ Словесна магія українців... – С. 92.

родного, хрещеного, молитвеного раба Божого N / бишиха розійшлась³¹⁰;

10) чистий: Так аби зниділи / від чистого, молитвеного, хрещеного (ім'ярек)³¹¹;

11) молодий: Коли будуть зуби боліти в мертвого, / тоді і в мене молодого N³¹²;

12) живущий: Тоді у живуцього раба Божого (ім'я) / зуби заболять³¹³;

13) книжний: Очисть рождену, наіменовану, книжну, молитвовану N від гістцю³¹⁴;

14) іменованій (наіменованій): Щоб так у новонарожденного, молитвенного, іменованого (...) / не боліли зуби³¹⁵;

15) болящий: Облий і очисть раба Божого боляцього (ім'я) / од всякої скверноти-нечистоти³¹⁶;

16) пустий: Пусті люди / пустий хліб їли /; Із пустої молитвеної Марії / волос з'їли³¹⁷;

17) милий (коханий, люб'язний): Побач же мого милого люб'язного (ім'я)³¹⁸;

18) суджений-ряджений: Обмий мене, / щоб була люба та мила / перед своїм судженням рядженням, / рабом Божим (ім'я)³¹⁹;

19) миром мирований (миром помазаний): Ідїм до хрещеного, миром помазаного Івана³²⁰ та інші.

Характерно, що до одного імені в гетеросугестивному магічно-сакральному тексті могли стосуватися кілька (три

³¹⁰ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 125.

³¹¹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 62.

³¹² Там само. – С. 130.

³¹³ Словесна магія українців... – С. 29.

³¹⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 150.

³¹⁵ Там само. – С. 132.

³¹⁶ Словесна магія українців... – С. 92.

³¹⁷ Українські замовляння... – С. 123.

³¹⁸ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання)... – С. 23.

³¹⁹ Словесна магія українців... – С. 84.

³²⁰ Українські замовляння... – С. 108.

і більше) прикметникових чи діеприкметникових характеристик адресата. Чи не найповніший вигляд має цей вислів у замовлянні від родимчика, який записав Я. Новицький. Він складається із шести компонентів: *Святителі Антипій, Антоній, Феодосій, Михайл, Гавриїл / і всі святі преподобники, / благословіть і поможіть, / своїм духом дихніть / рожденній, молитвенній, хрещеній, благословенній, миром мированій, водою обливаній Катерині / на стану поставить от супротивника!*³²¹.

Значно рідше основу формули адресата міг складати присвійний прикметник, що утворився від імені особи, якій виконували оказіонально-обрядовий твір: *Щезни, пропади, / від Віриної крові, від тіла білого, від Віриноного ім'я*³²²; *Як не може той камінь / вийти з моря, з-під моря, / Так не може ворог Петрів, / не міг вийти наверх*³²³.

До імені адресата могли додаватися іменники прикладкового типу. Переважно вони вказували на віковий або соціальний статус відповідної особи. У цій ролі найчастіше використовували такі слова: *младенець, отроча, внук, внучка, син, хлопчик, дівчина, козак* та ін.: *Пошли, Боже, легке дихання, / младенцю Сергію бувати*³²⁴; *Є у тебе дубочки-браточки, / а у мене внук (внучка) (ім'я)*³²⁵.

До складу формули адресата могли входити займенники, які зазвичай стояли біля імені. Найчисленнішу групу серед них становлять форми особових, вказівних і присвійних займенників: *тобі*³²⁶, *його*³²⁷, *йому*³²⁸, *її*³²⁹, *ця*³³⁰,

³²¹ Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине. – С. 13.

³²² Ви, зорі-зориці... Українська народна магична поезія (замовляння)... – С. 13–14.

³²³ Там само. – С. 24.

³²⁴ Там само. – С. 187.

³²⁵ Мойсієнко В. Поліські замовляння... – С. 134.

³²⁶ Ви, зорі-зориці... Українська народна магична поезія (замовляння)... – С. 185.

³²⁷ Там само. – С. 163.

³²⁸ Там само. – С. 190.

³²⁹ Там само. – С. 113.

³³⁰ Там само. – С. 11.

цю³³¹, тої³³² та ін.: *Твоєму сину не спати, не гуляти, / невеселенько уставати. / А моєю (Улян) спати, гуляти / і веселенько уставати*³³³.

Широкого розповсюдження в текстах українського okazіонально-обрядового фольклору набули формули адресата, у яких до імені особи додавали словосполучення *раб Божий*. Чимало дослідників сходяться на думці, що цей вислів пізнішого походження і став уживатися в фольклорних текстах після запровадження на українських землях християнства. Залежно від того, кому був адресований магічно-сакральний твір – особі чоловічої чи жіночої статі, обидва компоненти цього словосполучення могли змінювати форму: *раб Божий* або *раба Божа*: *Сорок святих, великих мучеників, станьте мені в помочі / раба Божого (ім'я) рятувати, / од злої беши спасати*³³⁴; *Там собі будеш гуляти, розкошувати, / каміння водою перемивати / раби Божої (ім'я) не мучити*³³⁵.

Серед okazіонально-обрядових утворень існують поодинокі тексти, у яких до базового компонента імені адресата додавали іменник *душа*: *На морі Чорному лежить гад-супостат, / який спокусив душу на ім'я (ім'я), / Божая душа просить усіх святих: / – Рятуйте! Ідіть спасати*³³⁶; *Київськіє печерськіє святиє! Небеськіє! / Очистить душу Панаса (ім'я тому, кому шепчється вода) / од буйного вітру, злого чоловіка, лихого раба*³³⁷. Подібні фольклорні зразки слугують підтвердженням ідеї про подвійну духовно-матеріальну природу людини і вказують на те, що ім'я однаковою мірою відображає як духовну, так і матеріально-тілесну сутність людської істоти.

³³¹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 197.

³³² Там само. – С. 226.

³³³ Там само. – С. 195.

³³⁴ Словесна магія українців... – С. 36.

³³⁵ Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання)... – С. 19.

³³⁶ Словесна магія українців... – С. 26.

³³⁷ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 50.

В автосугестивних текстах інформація про адресата порівнянно з гетеросугестивними утвореннями була більш стислою і лаконічною. Відповідний вислів переважно не містив імені адресата, а також різного роду додаткових компонентів. У переважній більшості формула адресата мала вигляд особового займенника *я*, вжитого в непрямих відмінках однини: *Водо Єлено! Очищаєш луги і береги, очисти мене від усього злого, болісті й слабості*³³⁸; *Лягаю спати,/ даю Богу знати./ Хрест зі мною,/ хрест наді мною,/ а Мати Божа опікуйся мною*³³⁹. У цій ролі також використовували присвійні займенники *мій*, *свій* і зворотній *себе*: *Зорями обгороджуся, місяцем підпережуся, ніякої смерті наглої не боюся,/ і ворога свого,/ і болізни не боюся*³⁴⁰; *Ісус Христос хрест несе,/ Матір Божа – корону,/ а собі від злого духа оборону./ Господи, дай мені і тілу моему спасіння*³⁴¹.

Деякі автосугестивні утворення могли містити у своїй структурі ширші відомості про адресата, у тім числі його ім'я та інші характеристики: *Тоді у мене, блаженного, народженого, перестануть зуби боліти*³⁴²; *Щоб було так важко [...] за мною, рабом Божим N*³⁴³.

Серед оказіонально-обрядових творів автосугестивного типу трапляються фольклорні зразки, у яких адресат представлений не індивідуально, а колективно як певна група осіб. У такому випадку текст адресували не конкретному *рабу Божому N*, а двом, трьом, кільком особам або чітко невизначеній групі людей, до яких міг належати і сам виконавець твору. Формула адресата при цьому складалася з різнорідних, у тому числі й займенникових компонентів: *Огонь богац,/ не йди од нас./ Хто тебе буде*

³³⁸ Українські замовляння... – С. 132.

³³⁹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 82.

³⁴⁰ Там само. – С. 42.

³⁴¹ Там само. – С. 42.

³⁴² Там само. – С. 122.

³⁴³ Чубинський П. Мудрість віків... – С. 106.

звати – / не йди з хати³⁴⁴; Січіть, рубайте,/ від лиха відганяйте,/ від раба Божого (Мирослава),/ Від онучок, від правнучок,/ від мого чада, від мого стада,/ Від всього мира по білому світу³⁴⁵.

Місце формули адресата у структурі гетеро- або ауто-сугестивного магічно-сакрального утворення є довільним і якимись суворими правилами не визначалося. Він міг бути усередині, на початку або наприкінці інваріантних одиниць апелятивної або експлікативної частини тексту. У межах апелятивного фольклорного мовлення інформація про адресата могла бути пов'язана зі структурними формулами побажання: *Тут тобі не спать,/ жовтих кісток не ломать,/ Таращиного м'яса не м'ять*³⁴⁶; прохання: *Благословіть води набрати, молитвеному, хрещеному, причащеному (ім'я) поміч дати*³⁴⁷; запрошення: *Приступайте до хрещеного, до священого раба Божого (ім'я) [Камінь-Каширський В]*; зсилення: *Одступіте од раба Божого, од ймення Ніна [Окачово Ртн В]*. В експлікативній частині твору найтісніший зв'язок формули адресата існує з інваріантними одиницями суб'єкта: *Чудовния губразе храма Божого,/ там Ксеня стоїть [Холоневичі Квр В]*; руху: *Ни є до [ім'я] приступаю,/ сам Господь Бог [Мельники-Річицькі Ртн В]*; стану: *Поки ж ти не стояв у младенця Оленки*³⁴⁸; дії: *На синьому морі камінь лежить,/ на камені Матір Божа стоїть./ Що вони роблять?/ (Ім'я) бородавки зганяють,/ ріжуть, печуть, рубаютъ,/ їх у море укидають*³⁴⁹; мовлення: *У щирее серце Я замовляю*³⁵⁰; побажання: *Нехай (ім'я) Бог / од душі лукавої [...] спасає [Стобихва К-К В]*; прохання: *Прошу Господа Бога, Тройцю святу,/ аби дала здоров'я своєму рожденому,/ хрещеному*

³⁴⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 334.

³⁴⁵ Там само. – С. 18–19.

³⁴⁶ Там само. – С. 51.

³⁴⁷ Там само. – С. 92.

³⁴⁸ Українські чари... – С. 63.

³⁴⁹ Словесна магія українців... – С. 51.

³⁵⁰ Українські чари... – С. 44.

(Федору)³⁵¹; вимовляння: *Є у мене син (дочка) болящий N, / то я йому вимовляю плаксивиці*³⁵²; страхання: *Бо я тебе порубаю, / з її (його) ніг, з рук*³⁵³.

Відомості про адресата твору іноді входили в діалогічну частину okazіонально-обрядового тексту. Характерно, що запитання їх ніколи не містили, вони завжди були вміщені у відповідь. Головний міфічний персонаж діалогу міг сам повідомляти ім'я та інші додаткові відомості про адресата, до якого він нібито поспішав на допомогу: – *Куди ти йдеши, Зіхайло-Лякайло? / Іду до N боль з ока зогнать, / помогу давать, на ворогі одсілать*³⁵⁴.

У межах одного гетеро- або автосугестивного магічно-сакрального утворення могла бути різна кількість формул адресата. Вона залежала від багатьох чинників уснопоетичного тексту. У порівняно невеликих фольклорних зразках містилися зазвичай одна або дві формули адресата: *В чистому полі церква стояла, / під церквою ангели воду носили, / вогні гасили, вроки туптали: / бабські, мужичі, дитячі, скотячі / раба Божого (ім'я) [Дроздні Квал В].* У деяких комбінованих і значних за обсягом текстах, яким є, наприклад, okazіонально-обрядове утворення від вітру зі збірника М. Василенка і Т. Шевчук, їх кількість збільшувалася до шести³⁵⁵.

³⁵¹ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 22.

³⁵² Там само. – С. 190.

³⁵³ Там само. – С. 163.

³⁵⁴ Мойсієнко В. Поліські замовляння... – С. 161.

³⁵⁵ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння)... – С. 303–305.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Агапкина Т., Виноградова Л. Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор. – Москва: Наука, 1994. – С. 1–208.

2. Агапкина Т., Топорков А. К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Ленинград: Наука, 1990. – С. 67–75.

3. Агеева Р. Пространственные обозначения и топонимы в заговоре как типе текста // Аспекты общей и частичной лингвистической теории текста. – Москва: Наука, 1982. – С. 132–159.

4. Агеева Р. «Царица-вода» в заговорах восточных славян // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. – Москва: ИСиБ, 1988. – Ч. 1. – С. 38–39.

5. Алмазов А. Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (к истории византийской отреченной письменности). – Одесса, 1901. – 124 с.

6. Алмазов А. Врачевательные молитвы // Летопись историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете. Византийско-славянское отделение. – Одесса, 1900. – Вып. 8. – С. 367–514.

7. Алмазов А. К истории молитв на разные случаи // Летопись историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете. – Одесса, 1896. – С. 380–432.

8. Алмазов А. Святые-покровители сельскохозяйственных занятий. – Одесса, 1904. – 82 с.

9. Аникин В. Русский фольклор: учебное пособие для филол. спец. вузов. – Москва: Высшая школа, 1987. – 285 с.

10. *Антонюк В.* Заговляння в мовно-інтонаційній системі української народної поезії та побутовому вжитку: автореф. дис. ... канд. філол. наук. – К., 1994. – 16 с.

11. *Артеменко Е.* Принципы народнопесенного текстообразования. – Воронеж: Узд-во Воронежского университета, 1988. – 173 с.

12. *Астахова А.* Заговорное искусство на реке Пинеге // Крестьянское искусство в СССР. – Ленинград, 1928. – Вып. 2. – С. 38–78.

13. *Астахова А.* Импровизация в русском фольклоре // Русский фольклор. – Ленинград: Наука, 1966. – Вып. X. – С. 63–78.

14. *Астахова А.* Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах. – Москва, 1964. – 24 с.

15. *Атхарваведа.* Избранное / Т. Елизаренкова (перевод, коментар. и вступ. ст.). – Москва: Восточная литература, 1995. – 406 с.

16. *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. – Москва: Солдатенков, 1865–1869. – Т. 1. – 800 с.; Т. 2. – 784 с.; Т. 3. – 840 с. (репринт – Москва: Индрик, 1994).

17. *Афанасьев А.* Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. – Москва: Индрик, 1996. – 256 с.

18. *Ахрыменка П.* Вуснапаэтычная творчасць дакласавага грамадства // Беларуская вуснапаэтычная творчасць / Пад. рэд. праф. М. Ларчанкі. – Мінск: Вышэйшая школа, 1966. – С. 56–61.

19. *Байбурин А.* Коды обряда и их взаимодействие // Фольклор: Проблемы сохранения, изучения, пропаганды. – Москва: Наука, 1988. – Ч. 1. – С. 139–145.

20. *Байбурин А.* Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Ленинград: Наука, 1990. – С. 3–17.

21. *Балагур Я.* Вороженье у русинов // Венок русинам на обжинки / Выд. И. Головацкого. – Відень, 1847. – Ч. 2. – С. 267–268.

22. *Барсов Н.* К литературе об историческом значении русских народных заклинаний // Русская старина. – 1893. – № 1. – С. 209–220.

23. *Барташэвіч Г.* Беларускія замовы // Замовы / Уклад.

систэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. Барташевіч; Рэдкал.: А. Фядосік (гал. рэд. і інш. – Мінск: Беларуская навука, 2000. – С. 5–30.

24. *Барташэвіч Г.* Магічнае слова: вопыт даследавання светапагляднай і мастацкай асновы замаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 256 с.

25. *Белошанкова В.* Сложное предложение в современном русском языке (некоторые вопросы теории). – Москва: Наука, 1967. – 186 с.

26. *Березовський І.* Замовляння // Українська літературна енциклопедія: в 5-ти т. – К.: Українська енциклопедія, 1990. – Т. 2. – С. 236.

27. *Березовский И.* Фольклор украинский // Восточнославянский фольклор: словарь научной и народной терминологии / Редкол. К. Кабашников (отв. ред. и др. – Мінск: Беларуская навука, 1993. – С. 401–404.

28. *Блок А.* Поэзия заговоров и заклинаний // Блок А. Собрание сочинений: в 8 т. – Москва-Ленинград: Гослитиздат, 1962. – Т. 5. – С. 36–65.

29. *Богатырев П.* Вопросы теории народного искусства. – Москва: Искусство, 1971. – 544 с.

30. *Богатырев П.* Формула невозможного в славянском фольклоре // Славянский филологический сборник. – Уфа, 1962. – С. 347–363.

31. *Богдан С.* Присяга в мовному етикеті українців // Дивослово. – 1999. – № 9. – С. 16–19.

32. *Богдан С.* Стереотипи мовноетикетної поведінки волинян і поліщуків: побажання // Діалектологічні студії 2: Мова і культура / Відп. ред. П. Гриценко, Н. Хобзей. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2003. – С. 120–129.

33. *Болтарович З.* Українська народна медицина. – К.: Абрис, 1994. – 319 с.

34. *Бондаренко Г.* Слова, що були споконвіку... // Неопалима купина. – 1995. – № 3–4. – С. 211–216.

35. *Боровський Я.* Міфологічний світ давніх киян. – К.: Наукова думка, 1992. – 176 с.

36. *Брагинская Н.* Календарь // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С. Токарев. – Москва: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 612–615.

37. *Буслаев Ф.* О сродстве одного русского заклатья с

немецким, относящимся к эпохе языческой // Исторический очерк русской народной словесности и искусства. – СПб., 1861. – Т. 1. – С. 243–258.

38. *Вельмезова Е.* Текст человека и болезни: чешский лечебный заговор (Опыт исследования семантической структуры): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Москва, 1999. – 16 с.

39. *Веселовский А.* Разыскивание в области русского духовного стиха. III–V // Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии Наук. – СПб., 1881. – Т. 32. – № 2. – С. 1–150.

40. *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. – Варшава: Тип. Варш. Учебного округа, 1902. – Вып. 1. – 126 с.

41. Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (замовляння) / Упоряд. М. Василенка, Т. Шевчук; передм. М. Василенка. – К.: Молодь, 1992. – 336 с.

42. *Виноградова Л. Н.* Заговорные формулы против детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 153–164.

43. *Виноградова Л.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования. – Москва: Наука, 1982. – 256 с.

44. *Виноградова Л., Толстая С.* Ритуальное приглашение мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. – Москва: Наука, 1993. – С. 60–81.

45. *Власова З.* К изучению поэтики устных заговоров // Русский фольклор. – Ленинград: Наука, 1972. – Вып. XII. – С. 194–202.

46. *Вовк Хв.* Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995. – 335 с.

47. *Вовкодав В.* Вимовляння і заклинання // Подільська старовина: науковий збірник. – Вінниця: РВВ ВАТ «Вінobl-друкарня», 1993. – С. 360–361.

48. *Водовоз Л.* Способи репрезентації оптативної модальності у народних замовляннях та піснях // Українська філологія: школи, постаті, проблеми: збірник наукових пра-

ць Міжнародної наукової конференції, присвяченої 150-річчю від дня заснування кафедри української словесності у Львівському університеті. – Львів: Світ, 1999. – Ч. 2. – С. 263–268.

49. *Гагулашвили Н.* Грузинская магическая поэзия: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Тбилиси, 1983. – 16 с.

50. *Галайчук В.* Функціонально-семантичні особливості фітонімів у текстах українських і російських заговорянь // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 1999. – Вип. 27. Українська фольклористика. – С. 87–97.

51. *Галайчук В.* Особливості побутування і прикметні структурно-семантичні риси середньополіських заговорянь хвороб (на матеріалі текстів з Олевського району Житомирської області) // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 2003. – Вип. 31. – С. 113–131.

52. *Гарасим Я.* Культурно-історична школа в українській фольклористиці. – Львів: ЛДУ ім. Івана Франка, 1999. – 142 с.

53. *Гарасим Я.* Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. – Львів: НВФ «Українські технології», 2010. – 376 с.

54. *Гнатюк В.* Нарис української міфології / Підготовка та опрацювання тексту, вступна стаття і примітки Р. Кирчіва. – Львів: Інститут народознавства НАНУ, 2000. – 264 с.

55. *Головачева А.* Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 196–212.

56. *Гончаров Б.* Звуковая организация восточнославянских заговоров // Русская литература. – 1987. – № 3. – С. 112–123.

57. *Гринченко Б.* Из уст народа. – Чернигов, 1901. – С. 43–87.

58. *Грицай М., Бойко В., Дунаєвська Л.* Українська народнопоетична творчість. – К.: Вища школа, 1983. – 360 с.

59. *Грицик М.* Заговоряння проти недуг на Поліссі // Полісся: мова, культура, історія. – К., 1998. – 371–373.

60. *Грушевський М.* Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. / Упоряд. В. Яременко; авт. передм. П. Кононенко; Приміт. Л. Дунаєвська. – К.: Либідь, 1993. – Т. 1. – 392 с.

61. *Губко О., Кметь М.* Українська народна магія і ваше здоров'я. – Здолбунів, 1992. – 204 с.

62. Гультяева Н. Язык русского заговора: лексика: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Екатеринбург, 2000. – 16 с.

63. Гунчик І. Виконавець і okazіонально-обрядовий текст: три форми епічної позиції // *Dziedzictwo przeszłości związków językowych, literackich i kulturowych polsko-bałto-wschodniosłowiańskich. Z języka i kultury pogranicza.* – Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2002. – Т. VIII. – S. 81–86.

64. Гунчик І. Гикавко, гикавко, до води... [Апелятивні інваріантні одиниці у структурі українського okazіонально-обрядового тексту] // *Берегиня.* – К., 2003. – № 1. – С. 31–48.

65. Гунчик І. Діалог у структурі українських okazіонально-обрядових творів // *Філологічні студії: науковий часопис.* – Луцьк, 2003. – № 2. – С. 123–127.

66. Гунчик І. Езотеричні функції фольклорного тексту в ритуалі гасіння пожежі // *Науковий вісник Волинського університету. Філологічні науки.* – Луцьк, 1997. – Вип. 12. – С. 20–24.

67. Гунчик І. В. Замовляння як складова фольклоризму драми-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня» // *Фольклористичні зошити: збірник наукових статей.* – Луцьк: ПВНЦ НАНУ, 2000. – Вип. 3. – С. 98–105.

68. Гунчик І. З історії вивчення українського okazіонально-обрядового фольклору в першій половині ХХ століття // *Вісник Львівського університету. Серія філологічна.* – Львів, 2003. – Вип. 31. – С. 156–164.

69. Гунчик І. Категорія простору й український okazіонально-обрядовий фольклор // *Науковий вісник Чернівецького університету. Слов'янська філологія.* – Чернівці, 2004. – Вип. 214–215. – С. 58–63.

70. Гунчик І. Навська дочка: до вияснення назви міфопоетичного образу західнополіського замовляння // *Slavia orientalis.* – Kraków, 2000. – № 4. – S. 593–608.

71. Гунчик І. Народні молитви та замовляння у фольклористичних дослідженнях О. О. Потебні // *Фольклористичні зошити: збірник наукових статей.* – Луцьк: ПВНЦ НАНУ, 1996. – Вип. 1. – С. 20–24.

72. Гунчик І. Okazіонально-обрядовий фольклор у дослідженнях українських вчених // *Народна творчість та етнографія.* – К., 2002. – № 5–6. – С. 31–43.

73. Гунчик І. Optationes в народній сакральній-оказіональній поезії (методологічний аспект вивчення) // Вісник Львівського університету. – Львів, 1999. – Вип. 27. Українська фольклористика. – С. 22–31.

74. Гунчик І. Поезія Володимира Свідзинського й український okazіонально-обрядовий фольклор // Творчість Володимира Свідзинського: збірник наукових статей. – Луцьк: Вежа, 2003. – С. 51–64.

75. Гунчик І. Поетико-функціональні особливості української сакральній-оказіональній поезії // Народознавчі зошити. – Львів, 1998. – № 5. – С. 485–489.

76. Гунчик І. Тео- й агіонімічні персонажі у структурі західнополіських okazіонально-обрядових текстів від віроків // Treści i mechanizmy przenikania kultur na pograniczu polsko-ukraińskim. – Ryki: WSUPIZ, 2003. – S. 147–165.

77. Гуревич А. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – Москва: Искусство, 1990. – 396 с.

78. Гусев В. Методи вивчення фольклору // Народна творчість та етнографія. – 1975. – № 1. – С. 7–11.

79. Гусев В. «Плюрализм» и «универсализм» в методологии фольклористики // Методы изучения фольклора: сборник научных трудов. – Ленинград: Наука, 1983. – С. 5–14.

80. Гусев В. Фольклористика в системе гуманитарного знания // Гуманитарий: ежегодник. – 1995. – № 1. – С. 133–142.

81. Гусева Н. Индуизм. История формирования. Культурная практика. – Москва: Наука, 1977. – 327 с.

82. Давидюк В. Крокове колесо (Нариси з історичної семантики українського фольклору). – К.: Наукова думка, 2002. – 188 с.

83. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк: Вежа, 1997. – 296 с.

84. Давидюк В. Українська міфологічна легенда. – Львів: Каменяр, 1992. – 176 с.

85. Давидюк В., Гром О., Гунчик І., Завітій Б. Автентика фольклору: питальник для польових експедицій. – Луцьк: Вежа, 1996. – 32 с.

86. Денисюк І. Амазонки на Поліссі. – Луцьк: Надстир'я, 1993. – 26 с.

87. Денисюк І. Два міфологічні божества у поліських епіталамах: Тур і Красная Пані // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – 1999. – Вип. 27. – С. 41–48.

88. Денисюк І. Міфологічні істоти у топонімах та фольклорі Волинського Полісся // Загароддзе – 2: Матэрыялы навукова-краязнаўчай канфэрэнцыі «Палессе – скрыжаванне культур і часу». 25–27 верасня 1999 г. – Пінск: Тэхналогія, 2000. – С. 56–59.

89. Денисюк І. Розвиток української малої прози XIX – початку XX ст. – Львів: Академічний експрес, 1999. – 276 с.

90. Дей О. Поетика української народної пісні. – К.: Наукова думка, 1978. – 252 с.

91. Дикарев М. Великий бог Микола // Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології: збірник фіольологічної секції НТШ. – Львів, 1903. – Т. VI.

92. Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. – К., 1876. – С. 24–41, 389–390.

93. Елеонская Е. Сказка, заговор и колдовство в России: сборник трудов. – Москва: Индрик, 1994. – 270 с.

94. Елизаренкова Т. Грамматика ведийского языка. – Москва: Наука, 1982. – 440 с.

95. Елизаренкова Т. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. – Москва: Наука, 1989. – С. 426–543.

96. Еремина В. Ритуал и фольклор. – Ленинград: Наука, 1993. – 208 с.

97. Ефименко П. О заклинаниях // Труды Архангельского статистического комитета. – Архангельск, 1865. – С. 176–188.

98. Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний. – Москва, 1874.

99. Ефименко П. Украинские шептания и заговяння // Черниговские губернские ведомости. – 1859. – № 25. – С. 6–8.

100. Жилинская И. Пространственно-временная модель мира восточных славян в языке русских и беларусских заговоров: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Минск, 1999. – 16 с.

101. Завьялова М. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и картина мира (на материале литовских и беларусских лечебных заговоров): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Москва, 1999. – 16 с.

102. Зализняк А. Древнейший восточнославянский заговорный текст // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 104–107.

103. Замовляння / Записала Г. Корнієнко // Родовід. – 1991. – Ч. 2. – С. 8–13.

104. Зеленин Д. Восточнославянская этнография. – Москва: Наука, 1991. – 511 с.

105. Зеленин Д. Магическая функция слов и словесных произведений // Академику М. Марру. – Москва-Ленинград, 1935. – С. 507–546.

106. Зелинский Ф. О заговорах (из истории развития заговора и главные его формальные черты) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1897. – Вып. X. – С. 1–58.

107. Златарский В. Клятва у языческих болгар // Сборник статей, посвященных В. Ламанскому. – СПб., 1907. – Ч. 1. – С. 251–260.

108. Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів / Упоряд. В. Давидюка. – Луцьк: Надстир'я, 1993. – 24 с.

109. З уст народу. – Пряшів, 1955. – С. 264–279.

110. Іваницький А. Українська музична фольклористика (методологія і методика): навчальний посібник. – К.: Заповіт, 1997. – 392 с.

111. Иванов И. Знахарство, шептанье и заговоры (в Староельском и Купянском уездах Харьковской губернии) // Киевская старина. – 1885. – № 13. – С. 730–744.

112. Иванов В., Топоров В. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. – Москва: Наука, 1975. – С. 44–77.

113. Иванов В., Топоров В. Славянская мифология // Славянская мифология: энциклопедический словарь. – Москва: Эллис Лак, 1995. – С. 5–15.

114. Иващенко П. Следы языческих верований в южно-русских шептаньях // Труды Третьего Археологического съезда въ России, бывшего въ Кіеве въ авг. 1874 года. – К., 1878. – Т. 1. – С. 313–326; Т. 2. – С. 171–183.

115. Ильинская В. Заговоры и историческая действительность // Русский фольклор. – Ленинград: Наука, 1976. – Вып. XVI. – С. 200–208.

116. Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – 240 с.

117. Кагаров Е. Древнегреческие таблички с проклятиями (De fixionum tabelle). – Харьков, 1918. – 56 с.

118. *Кагаров Е.* К вопросу о структуре и составе древнегерманских заговоров // Сергею Федоровичу Ольденбургу к 50-тилетию научно-общественной деятельности, 1882–1932: сборник статей. – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1934. – С. 253–257.

119. *Кагаров Є.* Форми та елементи народньої обрядовості // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1928. – Вип. 1. – С. 25–31.

120. *Кайндль Р.* Буковинські примівки // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 230–237.

121. *Кирчів Р.* Із фольклорних регіонів України: нариси і статті / Відп. ред. С. Павлюк. – Львів: Афіша, 2002. – 349 с.

122. *Кирчів Р.* Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці». – К.: Наукова думка, 1990. – 340 с.

123. *Климчук Ф.* Западнополюсские «русьские» молитвы // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. – Москва: ИСИБ, 1988. – Ч. 1. – С. 185–187.

124. *Кляус В.* Заговоры восточных и южных славян: опыт систематизации повествовательных элементов: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Москва, 1994. – 23 с.

125. *Кляус В.* Персонаж, его локус и действия в заговорах южных и восточных славян // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). Конференция: тезисы докладов. – Москва, 1993. – С. 48–50.

126. *Кляус В.* Сюжетика заговорных текстов в сравнительном изучении: к постановке проблемы. – Москва: Наследие, 2000. – 191 с.

127. *Кляус В.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. – Москва, 1997. – 294 с.

128. *Колесса Ф.* Речитативні форми в українській народній поезії // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1928. – Вип. 1–3. – С. 60–71.

129. *Колесса Ф.* Українська усна словесність. – Львів: Накладом фонду «Учітеся, брати мої», 1938. – 643 с.

130. *Комаров М.* Нова збірка народних малоруських приказок, прислів'їв, помовок, загадок і замовлянь. – Одеса, 1890. – С. 104–116.

131. *Копержинський К.* Провідні шляхи дослідження обрядовості новорічного циклу // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1927. – Вип. 1–3. – С. 51–69.

132. *Корзонюк М.* Волинське Надбужжя: фольклорно-етнографічний збірник. – 1987 (На правах рукопису). – Ч. 1.

133. *Костомаров М.* Слов'янська міфологія: вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К.: Либідь, 1994. – 382 с.

134. *Крушевський Н.* Замовляння як вид народної поезії / Упоряд., перекл., вступ. стаття, додатки З. Пахолок. – Луцьк: Вісник і К°, 2002. – 192 с.

135. *Кыйва М.* Эстонские заговоры. Классификация и жанровые особенности: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Таллин, 1990. – 25 с.

136. *Лабащук О.* Українська примовка: особливості побутування та функціонування: автореф. дис. ... канд. філол. наук. – Львів, 2001. – 16 с.

137. *Лабащук О.* Особливості побутування та функціонування примовок: до питання про долю традиційної магичної поезії // Мандрівець. – 2000. – № 3–4. – С. 61–65.

138. *Лабащук О.* Українська примовка: структура, побутування, функції. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2004. – 156 с.

139. *Лагошняк О.* Примовки і замовляння: до питання про долю традиційної магичної поезії // Slavika Tarnopolensia 3. – Тернопіль, 1996. – С. 99–105.

140. *Лагошняк О.* Українська примовка як жанр та її ознаки // Українське народознавство: стан і перспективи розвитку на зламі віків. Матеріали міжнародних науково-практичних читань, присвячених пам'яті українського фольклориста Михайла Пазяка. – К., 2000. – С. 189–191.

141. *Лановик М., Лановик З.* Українська усна народна творчість: підручник. – К.: Знання-Прес, 2001. – 591 с.

142. *Липицкая Н.* Имена собственные в русских и белорусских заговорах: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Минск, 2000. – 16 с.

143. *Лекомцева М.* Семиотический анализ одной инновации в латышских заговорах // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 212–227.

144. *Липатов В.* К проблеме региональной специфики фольклора: о вариантности заговоров // П. И. Чайковский и Урал (Госуд. Дом-музей П. Чайковского в Ваткинске). – Ижевск: Удмуртия, 1983. – С. 99–108.

145. *Лукінова Т.* Власні назви в східнослов'янських замовляннях // Ономастика та етимологія: збірник наукових праць на честь 65-річчя І. Желєзняк. – К., 1997. – С. 114–130.
146. *Лукінова Т.* Із спостережень над вживанням чисел у замовляннях // Український діалектологічний збірник. – К.: Довіра, 1997. – Кн. 3. – С. 310–321.
147. *Лукінова Т.* Мовна архаїка українських замовлянь // Мовознавство. – 1998. – № 2–3. – С. 47–48.
148. *Ляцкий Е. А.* К вопросу о заговорах от трясавиц // Этнографическое обозрение. – 1892. – № 2–3. – С. 121–136.
149. *Майков А.* Великорусские заклинания. – СПб., 1869. – 268 с.
150. *Макаров М.* Древние божбы, клятвы и присяги русские // Труды и летописи ОИДР, учрежденного при Импер. Московском университете. – Москва, 1928. – Ч. IV. – Кн. 1. – С. 184–218.
151. *Малинка А.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. – Чернигов, 1902. – С. 220–238.
152. *Мансикка В.* К изучению заговоров (Заметки по поводу недавно появившейся книги А. Ветухова. // Известия Отделения русского языка и словесности Импер. Академии Наук. – 1908. – Т. 13. – Кн. 3. – С. 371–383.
153. *Мансикка В.* Представители злого начала в русских заговорах // Живая старина. – 1909. – С. 3–30.
154. *Маранда П., Кенгас-Маранда Э.* Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – Москва: Наука, 1985. – С. 194–260.
155. *Мелетинский Е.* Время мифическое // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С. Токарев. – Москва: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 252–253.
156. *Мелетинский Е.* Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор. Поэтическая система. – Москва: Наука, 1977. – С. 23–42.
157. *Мелетинский Е.* Поэтика мифа. – Москва: Наука, 1976. – 407 с.
158. *Мелетинский Е.* Структурно-типологическое изучение сказки // Пропп В. Морфология сказки. – Москва: Наука, 1969. – С. 134–165.
159. *Миллер В.* Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. – 1896. – № 7. – С. 66–89.

160. *Митрополит Іларіон*. Дохристиянські вірування українського народу: історико-релігійна монографія. – К.: Обереги, 1991. – 424 с.

161. *Митрополит Евгений*. О разных родах присяг у славеноруссов // Труды и записки ОИДР. – Москва, 1826. – Ч. 3. – Кн. 1. – С. 77–88.

162. *Михайлов Н.* К реконструкции отдельных космогонических / космологических и «антропологических» фрагментов славянской модели мира на материале русских заговоров // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова и И. Полинской. – Oarland: Berkelerey Slavic Specialties, 1997. – Вып. 2. – С. 57–76.

163. *Михайлова Т.* К «грамматике» заговора (о словесной магии в древнеирландской поэтической традиции) // Вопросы языкознания. – 1997. – № 2. – С. 132–141.

164. *Мишанич С.* Усні народні оповідання: Питання поезики. – К.: Наукова думка, 1986. – 327 с.

165. *Мойсієнко В.* Народна медицина поліщуків (Чорна хвороба і дання. // Берегиня. – 1995. – № 1–2. – С. 121–129.

166. *Мойсієнко В.* Поліські замовляння // Древяни: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 121–167.

167. *Мойсієнко В.* Про дохристиянські божества і символічно-магічні кліше в поліських замовляннях // Народна творчість та етнографія. – 1992. – № 2. – С. 43–50.

168. *Мойсієнко В.* Структура і поетика поліських замовлянь // Волинь-Житомирщина: історико-філологічний збірник з регіональних проблем. – Житомир, 1997. – Вип. 1. – С. 45–53.

169. Народний календар (с. Зелениці Надвірнянського пов.) / Зап. Антін Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 3–58.

170. *Невская Л.* О заговорной реализации одного эпизода «основного мифа» // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 149–152.

171. *Неклюдов С.* Статистические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору. – Москва: Наука, 1975. – С. 182–190.

172. *Нечуй-Левицький І.* Твори: у 2-х т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 2. – 638 с.

173. *Новак В.* Замо́вы. Метадѣ́чны дапамо́жнік. – Гомель: Гомельскі дзяржуніверсітэт імя Ф. Скарыны, 1994. – 65 с.

174. *Новикова М.* Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння / Упоряд. М. Москаленко; авт. передм. М. Новикова. – К.: Дніпро, 1993. – С. 7–29.

175. *Новицкий Я.* Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине. – Екатеринослав, 1913. – С. 4–42.

176. *Огієнко І.* Лайка в українського народу // Рідна мова. – 1937. – № 7. – С. 357–384.

177. *Олійник М.* Семантика та структура проклять у гуцульських говірках // Українська філологія: школи, постаті, проблеми: збірник наукових праць Міжнародної наукової конференції, присвяченої 150-річчю від дня заснування кафедри української словесності у Львівському університеті. – Львів: Світ, 1999. – Ч. 2. – С. 44–48.

178. *Олу́пе Э.* Формула уничтожения в латышских заговорах // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 128–139.

179. *Онацький Є.* Зурочення // Збірник Українського наукового інституту в Америці. – Прага, 1939. – С. 158–167.

180. *Павлов О.* Замовляння як вербальна магія: автореф. дис. ... канд. філол. наук. – К., 1999. – 28 с.

181. *Павлова М.* Магические приговоры в ткачестве // Славянское и балканское языкознание. Структура малых форм фольклорных жанров. – Москва: Наука, 1993. – С. 170–183.

182. *Пазяк М.* Українські прислів'я та приказки. Проблеми пареміології та пареміографії. – К.: Наукова думка, 1984. – 201 с.

183. *Песков А.* Между ангелом и домовым // Обереги и заклинания русского народа. – Москва: Крон-Пресс, 1994. – С. 3–19.

184. *Песков А.* Об устойчивых поэтических элементах русского заговора // Филология. – 1977. – Вып. 5. – С. 26–38.

185. *Петров А.* Угро-русские заговоры и заклинания начала XVIII в. // Живая старина. – 1891. – № 4. – С. 122–130.

186. *Петров В.* Заговоры (Публикация А. Мартыновой) // Из истории русской советской фольклористики. – Ленинград: Наука, 1981. – С. 77–142.

187. *Петров В.* Найстаріші типи усної словесності //

Енциклопедія Українознавства. Загальна частина. – Мюнхен, 1949. – С. 253–263.

188. *Петров В.* Нова генетична теорія заговорів // Записки історико-філологічного відділу Української Академії Наук. – К., 1923. – Кн. 3–4. – С. 230–236.

189. *Петров В.* Український фольклор (заговори, голосиння, обрядовий фольклор народно-календарного циклю). – Мюнхен, 1947 (На правах рукопису). – 142 с.

190. *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формуль. – Петроградъ, 1917. – 327 с.

191. *Попович М.* Мировоззрение древних славян. – К.: Наукова думка, 1985. – 168 с.

192. *Потебня А.* Малорусская народная песня по списку XVI в. – Воронеж, 1877. – 146 с.

193. *Потебня А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. – Харьков: Университет. тип., 1860. – 155 с.

194. *Потебня А.* Из записок по теории словесности. – Харьков, 1905. – 684 с.

195. *Потебня А.* Мысль и язык. – К.: СИНТО, 1995. – 192 с.

196. Примівки і заклинання // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. V. – С. 230–232.

197. *Пропп В.* Морфология сказки. – Москва: Наука, 1969. – 168 с.

198. *Пропп В.* Об историзме фольклора и методах его изучения // Пропп В. Фольклор и действительность. – Москва: Наука, 1976. – С. 116–131.

199. *Пропп В.* Структурное и историческое изучение волшебной сказки // Пропп В. Фольклор и действительность. – Москва: Наука, 1976. – С. 132–152.

200. *Путилов Б.* Время фольклорное // Восточнославянский фольклор: словарь научной и народной терминологии. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – С. 45–46.

201. *Путилов Б.* Инвариант // Восточнославянский фольклор: словарь научной и народной терминологии. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – С. 100.

202. *Романов Е.* Белорусский сборник. – Витебск: Малкин, 1891. – Вып. 5. – 448 с.

203. *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция

древней славянской духовной культуры: источник и методы. – Москва: Наука, 1989. – С. 122–148.

204. Рыбаков Б. Язычество древних славян. – Москва: Наука, 1981. – 607 с.

205. Савушкина Н. Русские заговоры // Русские заговоры / Сост. Н. Савушкина. – Москва: Пресса, 1993. – С. 5–18.

206. Свиридов О. Символіка заговлянь у східно-слов'янському і британському магічному фольклорі: автореф. дис. ... канд. філол. наук. – Одеса, 1996. – 16 с.

207. Свиридова Т. К структуре одной группы румынских заговоров (заговоры от оборотней) // Структура текста. – Москва: Наука, 1980. – С. 211–227.

208. Свиридова Т. О некоторых типах заговорных формул // Малые формы фольклора: сборник статей памяти Г. Пермякова. – Москва: Восточная литература, 1995. – С. 121–129.

209. Свиридова Т. Структура восточнороманского заговора в сопоставлении с восточнославянским (формулы отсылки болезни. // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 139–149.

210. Свиридова Т. Формулы отсылки болезни в восточно-романских заговорных текстах // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных жанров – Москва: Наука, 1993. – С. 160–163.

211. Селиванов Ф. К вопросу об изображении времени в былинах // Русский фольклор. – 1976. – Вып. XV. – С. 68–81.

212. Скаб М. Граматика апеляції в українській мові. – Чернівці: Місто, 2002. – 272 с.

213. Скуратівський В. Русалії. – К.: Довіра, 1996. – 733 с.

214. Словесна магія українців / Упоряд. В. Фісуна. – К.: Бібліотека українця, 1998. – 104 с.

215. Словник іншомовних слів / За ред. О. Мельничука. – К.: УРЕ, 1974. – 776 с.

216. Соколова В. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. – Москва: Наука, 1982. – С. 11–25.

217. Соляр О. Українські «лікувальні» заговляння: проблема культурологічного контексту // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 2003. – Вип. 31. – С. 156–164.

218. Срезневский И. Взгляд на памятники украинской народной словесности // Ученые записки Московского императорского университета. – 1834. – Ч. VI. – С. 134–150.

219. Старовинні замовляння / Упоряд. і ред. В. Шкурупій. – Решетилівка: Великдень, 1993. – 40 с.

220. Стеблин-Каменский М. Мир саги. – Ленинград: Наука, 1971. – 139 с.

221. Степанов Є., Таранюк Г. Водна термінологія українських замовлянь та її свідчення щодо прабатьківщини слов'ян // Мова та стиль українського фольклору. – Одеса: Вид-во Одеського ун-ту, 1995. – С. 17–21.

222. Судник Т. К описанию структуры одного белорусского (восточнославянского) заговора // Текст: семантика и структура. – Москва: Наука, 1983. – С. 184–192.

223. Сумцов Н. Заговоры (Библиографический указатель). – Харьков: Типография Х. Счасни, 1892. – 18 с.

224. Сумцов Н. Заговоры инкантии (Відбитка без року і місця видання).

225. Сумцов Н. Пожелания и проклятия // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1897. – Т. 9. – С. 175–190.

226. Сухобрус Г. Замовляння // Українська народна поетична творчість. – К.: Радянська школа, 1958. – Т. 1. – С. 224–235.

227. Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання) / Упоряд. Г. Бондаренко. – К.: Т-во «Знання» України, 1992. – 32 с.

228. Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. – СПб.-Москва, 1863. – Т. 2. – С. 365–359.

229. Токарев С. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. – Москва-Ленинград: Изд. АН СССР, 1957. – 163 с.

230. Толстая С. Время // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под ред. Н. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 448–452.

231. Толстая С. Время // Славянская мифология: энциклопедический словарь. – Москва: Эллис Лак, 1995. – С. 123–125.

232. Толстая С. Обрядовое время // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под ред. Н. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 451–452.

233. Толстая С. О семантическом единстве обряда // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. – Москва: Наука, 1988. – Ч. 1. – С. 146–148.

234. Толстой Н. Вербальный текст как ключ к семантике обряда // Структура текста – 81: тезисы симпозиума. – Москва, 1981. – С. 46–47.

235. Толстой Н. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – Москва: Наука, 1986. – С. 135–143.

236. Толстой Н. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. – Москва: Наука, 1984. – С. 5–72.

237. Топорков А. Заговор // Славянская мифология: энциклопедический словарь. – Москва: Эллис Лак, 1995. – С. 185–186.

238. Топоров В. Заговоры и мифы // Мифы народов мира: энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С. Токарев. – Москва: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 450–452.

239. Топоров В. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 3–104.

240. Топоров В. Об одной группе сербо-хорватских заговоров (еще раз об идее возвратности. // Малые формы фольклора. – Москва: Восточная литература, 1991. – 384 с.

241. Топоров В. О древнеиндийской заговорной традиции // Малые формы фольклора. – Москва: Восточная литература, 1995. – С. 8–105.

242. Топоров В. О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. – Москва: Наука, 1980. – С. 3–58.

243. Топоров В. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – Москва: Наука, 1983. – С. 227–284.

244. Тяпкива Т. Фольклор обрядовый // Восточнославянский фольклор: словарь научной и народной терминологии. – Минск: Навука і тэхніка, 1993. – С. 392–393.

245. Українка Леся. Вибрані твори. Поезії. Поеми. Драматичні твори. – К.: Дніпро, 1974. – 632 с.

246. Українські заговляння (вступ і публікація О. Лігосової) // Людина і світ. – 1991. – № 8–9. – С. 55–56; № 10–11. – С. 56–58; № 12. – С. 59–60; 1992. – № 1. – С. 51; № 2. – С. 50–51; № 3. – С. 60–61; № 4. – С. 55–56.

247. Українські замовляння / Упоряд. М. Москаленко; авт. передм. М. Новикова. – К.: Дніпро, 1993. – 309 с.

248. Українські чари / Упоряд. О. Таланчук. – К.: Либідь, 1992. – 96 с.

249. Усачева В. Словесные формулы в народной медицине славян // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных жанров. – Москва: Наука, 1993. – С. 163–169.

250. Фадеева Л. Богородица в русских заговорах (Роль христианских источников в формировании образа): автореф. дисс. канд. филол. наук. – Москва, 2000. – 16 с.

251. Фісун В. Описи лікувальних обрядів з деякими поясненнями // Словесна магія українців / Упоряд. В. Фісуна. – К.: Бібліотека українця, 1998. – С. 3–18.

252. Франко І. Гуцульські примівки // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 41–72.

253. Харитонова В. Жанровая дифференциация заговорно-заклинательной поэзии // Филологические науки. – 1988. – № 4. – С. 7–12.

254. Харитонова В. Заговорно-заклинательный акт в народной культуре восточных славян // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 4. – С. 91–106.

255. Харитонова В. Заговорно-заклинательный текст: композиционные основы, воздействие на пациента и заклинателя // Филологические науки. – 1991. – № 5. – С. 45–54.

256. Харитонова В. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян: конспект лекций. – Львов: ЛГУ им. И. Франка, 1992. – 100 с.

257. Харитонова В. Заговорно-заклинательная традиция. Текст и заклинатель // Филологические науки. – 1990. – № 3. – С. 33–41.

258. Харитонова В. Т. А. Барташэвіч. Магічнае слава. Вопыт даследавання светапагляднай і мастацкай асновы замау. Мінск, 1990 // Филологические науки. – 1991. – № 4. – С. 112–114.

259. Хроленко А. Семантика фольклорного слова. – Воронеж: Изд. ВГУ, 1992. – 140 с.

260. Цывьян Т. Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 164–169.

261. Цывьян Т. Оппозиция мифологическое / реальное в

поздних мифопоэтических текстах // Малые жанры фольклора. – Москва: Наука, 1995. – С. 130–144.

262. Цывьян Т. О роли слова в тексте магического действия // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. – Москва: Наука, 1993. – С. 111–121.

263. Черепанова О. Роль имени собственного в мифологической лексике // Язык жанров русского фольклора: межвуз. научный сборник. – Петрозаводск: Изд. ПГУ, 1983. – С. 74–84.

264. Черепанова О. Типология и генезис названий лиходорок-трясавиц в русских народных заговорах и заклинаниях // Язык жанров русского фольклора: межвуз. научный сборник. – Петрозаводск: Изд. ПГУ, 1977. – С. 44–57.

265. Черепанова О. Типологическая и лингвистическая интерпретация некоторых элементов заговоров // Русский фольклор. – Вып. XXVI. – Ленинград: Наука, 1991. – С. 143–155.

266. Черепанова И. Дом колдуньи. Суггестивная лингвистика. – СПб: Лань, 1996. – 208 с.

267. Чернов И. О структуре русских любовных заговоров // Ученые записки Тартусского университета. – Тарту, 1965. – Вып. 181. Труды по знаковым системам. II. – С. 159–172.

268. Чистов К. Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: доклады советской делегации / VIII Международный съезд славистов. – Москва: Наука, 1978. – С. 299–328.

269. Чистов К. Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору. – Москва: Наука, 1978. – С. 299–327.

270. Чубинський П. Мудрість віків (Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): у 2 кн. – К.: Мистецтво, 1995. – Кн. 1. – 224 с.

271. Шевчук Т. Магічна поезія (Замовляння). Еволюція ритуально-поетичних формул // Родовід. – 1993. – № 5. – С. 10–13.

272. Шиндин С. К общей характеристике восточнославянских заговоров // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы / Под ред. В. Топорова. – Москва: Индрик, 1995. – С. 303–318.

273. Шиндин С. К типологической характеристике персо-

нажей восточнославянских заговоров // Балканские чтения – 3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы: тезисы и материалы симпозиума. – Москва: Наука, 1994. – С. 123–126.

274. Шиндин С. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 108–127.

275. Шкарбан А. Знахарство на Поліссі (за експедиційними матеріалами) // Полісся: мова, культура, історія: матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С. 277–281.

276. Шкарбан А. Матеріали з народної медицини Житомирського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: Інститут народознавства НАНУ, 1999. – С. 211–224.

277. Шкарбан А. Народна медицина Київського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: Інститут народознавства НАНУ, 1997. – Вип. 1. Київське Полісся. 1994. – С. 204–216.

278. Шумада Н. Заговляння // Закувала золуленька: антологія української народної поетичної творчості. – К.: Веселка, 1998. – С. 18–19.

279. Шухевич В. Гуцульщина: в 5 ч. (2-ге видання). – Верховина: Гуцульщина, 2000. – Ч. 5. – 332 с.

280. Элиаде М. Аспекты мифа. – Москва: Academia, 1994. – 240 с.

281. Элиаде М. Космос и история / Пер. с франц. и англ. – Москва: Прогресс, 1987. – 312 с.

282. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с франц., предисл. и коммент. Н. Гарбовского. – Москва: Изд. МГУ, 1994. – 144 с.

283. Юдін О. Власне ім'я в акті заговляння-заклинання: місце у тексті та функції // Народознавчі зошити. – Львів, 1996. – Спец. вип. № 1. Студії з інтегральної культурології. Thanatos. – С. 92–96.

284. Юдин А. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. – Москва, 1997. – 240 с.

285. Юзвенко В. Взаємозв'язок фольклорних жанрів у їх історичному освітленні // Розвиток і взємовідношення

жанрів слов'янського фольклору. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 3–21.

286. Юманова Т. О лексико-семантической интерпретации явления олицетвления в языке фольклора: на материале русских народных заговоров // Вестник Ленинградского университета. Серия 2. История, языкознание, литературоведение. – 1988. – Вып.4. – С. 93–95.

287. Юманова Т. Номинация лица в русских народных заговорах: дисс. ... канд. филол. наук. – Ленинград, 1988. – 20 с.

288. Яворский Ю. Заговоры и апокрифические молитвы по карпато-русским рукописям ХУІІІ-го и нач. ХІХ в. // Русский филологический вестник. – 1915. – С. 1–31.

289. Яковлева А. Мифологические корни фольклорного мышления: пространство, время, существование // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1981. – № 6. – С. 56–65.

290. Ятченко В. Замовляння та їх значення для вивчення ментальності українців // Народна творчість та етнографія. – 1996. – № 1. – С. 15–21.

291. Яцимирский А. К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Известия Отделения русского языка и словесности Имп. Академии Наук. – СПб., 1913. – Т. 18. – Кн. 3. – С. 1–102; 1914. – Т. 18. – Кн. 4. – С. 16–126.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- А**гапкіна Т. 69, 75
Агєєва Ф. 48, 66, 68, 69
Алмазов А. 28, 33, 38
Антонюк В. 7, 30
Аусфельд 61
- Б**арташевич Г. 20, 40, 150
Березовський І. 16, 17, 30
Белашапкова В. 72
Блок А. 27
Богатирьов П. 149
Бондаренко Г. 9, 38
Боровський Я. 147
Буслаєв Ф. 27, 29
- В**асиленко М. 9, 206
Веселовський О. 17, 62
Виноградова Л. 20, 48, 74, 75
Вовкодав В. 28
Водовоз Л. 9
- Г**агулашвілі Н. 40
Галайчук В. 9
Гнатюк В. 158
Грицик М. 9
Грушевський М. 5, 19, 22, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 37, 38, 40, 42
Гусєва Н. 197
- Д**авидюк В. 6, 7, 9, 30, 188
Денисюк І. 166
Дикарев М. 148, 157
Дунаєвська Л. 16
- Е**ліаде М. 145, 169
- Є**леонська Е. 25
Єлізарєнкова Т. 82
Єрємїна В. 147
Єфименко П. 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 37, 54
- З**елінський Ф. 24, 26, 56, 62
- І**ванов В. 156
Іванов П. 32, 33, 37
Іващенко П. 28, 30, 31, 32, 33, 37, 41, 163
- К**айндль Р. 36, 37
Кагаров Є. 19, 26, 27, 29, 31, 34, 41, 60, 61, 62
Кийва М. 144
Кляус В. 25
Колєсса Ф. 19, 25, 27, 28, 30, 31, 34, 37, 41, 42
Комаров М. 30, 31, 32, 33
Копержинський К. 143
Костомаров М. 24, 32, 33, 53
Крушевський Н. 25, 34, 54, 55, 56, 59, 143
- Л**абашук О. 7, 41
Лєві-Брюль Л. 17
Лєся Українка 90
Лігостова О. 10
Лукінова Т. 8
- М**айков Л. 27
Мелетинський Є. 145
Митрополит Іларіон 35
Мишанич С. 187, 188
Міллер В. 27, 150

Мойсієнко В. 8, 9, 76

Москаленко М. 10

Нечуй-Левицький І. 156

Новикова М. 7, 20, 30, 149, 163

Новицький Я. 38, 202

Огієнко І. 26, 28, 29, 30, 34, 35, 37, 38, 149, 156, 158

Онищук А. 178

Охріменко П. 22

Павлов О. 7, 30

Павлова М. 41

Петров А. 28, 37, 66

Петров В. 5, 6, 18, 19, 21, 22, 25, 27, 30, 31, 35, 42, 43, 62, 63, 64, 65

Песков А. 27, 67, 68, 80, 83

Познанський Н. 21, 25, 26, 41, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 83

Потебня О. 26, 28, 29, 34, 37, 41, 54, 56, 57, 59, 62, 81, 148, 156, 158, 159

Пропп В. 31, 44, 67, 68, 79, 80

Путілов Б. 81, 144

Рибаков Б. 6

Свєшнікова Т. 74

Свиридов О. 8, 76

Свиридова Т. 75

Скаб М. 82

Скуратівський В. 158

Соколова В. 23, 39

Срезневський І. 14, 24, 26

Степанова Н. 41

Сумцов М. 24, 26

Сухобрус Г. 17, 26, 28, 30, 31

Таланчук О. 10

Тихонравов Н. 35

Токарев С. 21

Топоров В. 25, 44, 45, 46, 156

Топорков А. 69

Толстая С. 46, 47, 74, 144

Толстой М. 20, 47, 74, 76

Фісун В. 9, 154

Франко І. 36

Харитонов В. 7, 38, 39, 41, 48, 68, 70, 71, 72, 73, 83

Чернов І. 29, 41, 66

Чистов К. 80, 81

Чубинський П. 27, 28, 29, 150, 152, 158

Шевчук Т. 8, 9, 30, 39, 206

Шкарбан А. 9

Шумада Н. 20, 30

Шухевич В. 36, 37

Юдін О. 40

Яворський Ю. 15, 34, 37

Ятченко В. 8

Яцимирський А. 34

Наукове видання

ГУНЧИК Ігор Володимирович

**УКРАЇНСЬКИЙ
МАГІЧНО-САКРАЛЬНИЙ
ФОЛЬКЛОР: СТРУКТУРА
ТЕКСТУ ТА ОСОБЛИВОСТІ
ФУНКЦІОНУВАННЯ**

Монографія

Редактор *Уляна Крук*

Технічний редактор *Світлана Сенік*

Обкладинка *Василя Рогана*

Формат 60х90/16. Ум. друк. арк. 14,5. Тираж 300 пр.

Львівський національний університет імені Івана Франка.
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК №3059 від 13.12.2007 р.

Видруковано у книжковій друкарні «Коло».
вул. Бориславська, 8, м. Дрогобич, Львівська обл., 82100.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК №498 від 20.06.2001 р.

Г 94

Гунчик І.

Український магічно-сакральний фольклор: структура тексту та особливості функціонування : монографія / Ігор Гунчик. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. – 232 с.

ISBN 978-966-613-903-3.

Монографія присвячена дослідженню українських магічно-сакральних текстів – народних молитов, замовлянь, примовок та інших типологічно споріднених утворень, на означення яких використано поняття «оказіонально-обрядовий фольклор». Автор окреслив стан дослідження магічно-сакрального фольклору та його місце в жанрово-родовій системі усної словесності, розглянув традиційні терміни та дефініцію, а також приділив увагу історії дослідження структурних і функціональних особливостей українського okazіонально-обрядового фольклору в XIX–XX ст. Значне місце у книзі займає вивчення інваріантної структури магічно-сакрального тексту, де проаналізовано два типи фольклорного мовлення (апеляцію й експлікацію), з'ясовано апелятивні та експлікативні інваріантні одиниці (формули), а також дослідження чотирьох функціональних рівнів okazіонально-обрядового фольклору, які пов'язані з категоріями часу, простору, виконавця та адресата.

Книга адресована фольклористам, філологам, етнологам, усім, хто цікавиться традиційною культурою українського народу.

ББК Ш201.31(45Укр)

УДК 801.81:[398(=161.2):2-534-545]