

Національна академія наук України  
Інститут мистецтвознавства, фольклористики  
та етнології ім. М. Т. Рильського

**ЛЕСЯ МУШКЕТИК**

**МОРАЛЬНИЙ КАНОН  
УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ  
КУЛЬТУРИ:  
ЗА ФОЛЬКЛОРНИМИ  
ДЖЕРЕЛАМИ**

*Монографія*

Київ-Кам'янець-Подільський  
2022



*Присвячую  
моєму батькові Юрію Михайловичу  
та бабусі Уляні Онуфріївні Мушкетикам  
з любов'ю і вдячністю*

УДК 398(477)"18/19"  
М 93

**Рецензенти:**

**Конверський Анатолій Євгенович** — академік НАН України, доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Івановська Олена Петрівна** — доктор філологічних наук, професор кафедри фольклористики Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Стішова Наталія Сергіївна** — кандидат історичних наук, заступник директора з наукової роботи Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

*Рекомендовано до друку Вченою Радою  
Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології  
ім. М. Т. Рильського НАН України  
(протокол № 9 від 27 вересня 2021 року)*

**Мушкетик, Леся**

Моральний канон української традиційної культури: за фольклорними  
М 93 джерелами / Л. Г. Мушкетик. Київ-Кам'янець-Подільський: ТОВ "Друкарня "Рута", 2022. 752 с.  
ISBN 978-617-8021-69-6

В основі пропонованого нами дослідження лежить розгляд традиційної етики (етноетики, народного етосу, доброзвичаєвості), притаманної українському суспільству XIX — початку XX століття, через окуляр його уснопоетичної традиції, прикметних фольклорних кодів. На взірцях різножанрових творів простежено специфічні аспекти вияву народної моралі, як загальнолюдські, так і партикулярні, як вищі духовні устремління, так і прагматичні, утилітарні, а ще громадські, працетричні та родинні цінності традиційної спільноти, її поведінкові норми, гендерні ролі, моральну самосвідомість окремого індивіда та ін. Моральнісна правда отримує своєрідне втілення в образах і символах фольклору, набуваючи відповідних смислів у кореляції з реальністю. У всі віки вивищувалася виховна, дидактична функція народної філософії, виховання у координатах добра і зла, що персоніфікувалося в художніх образах, було особливо дієвим стосовно дітей та молоді, передавалося через покоління. Моральний ідеал людини, як зразок для наслідування, відбивав ідеальну художню (фольклорну) дійсність. Виразною рисою української усної словесності, де поєдналися поняття добра, істини (правди) і краси, є калокагативність.

В оформленні книги використано картини Олега Шупляка: Лелека, ДНК, Під Покровом, Просвітління, Під Полярною Зіркою, Святослав Хоробрий, Дух водоспадів, Літургія

© Мушкетик Л. Г., 2022.





## **ЗМІСТ**

|            |   |
|------------|---|
| ВСТУП..... | 9 |
|------------|---|

### **РОЗДІЛ ПЕРШИЙ УКРАЇНСЬКА НАРОДНА ЕТОСНА КУЛЬТУРА**

|                                                                            |    |
|----------------------------------------------------------------------------|----|
| Етика і мораль в загальнолюдських та національних вимірах. Етнoетика ..... | 19 |
| Риси менталітету та етичні ідеї українського народу .....                  | 28 |
| Етичне наповнення окремих фольклорних жанрів .....                         | 43 |
| Дослідження народної моралі за фольклорними та іншими джерелами .....      | 56 |

### **РОЗДІЛ ДРУГИЙ ВИЩІ СОФІЙНІ ЦІННОСТІ ТА ОНТОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ**

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| Вищі цінності та діалектика добра і зла в уснословесному тексті .....     | 73  |
| Вербалізація морального ідеалу людини в українській народній казці .....  | 84  |
| Поняття долі та її персоніфікація в уснопоетичних творах .....            | 101 |
| Евдемонізм та парадоксальність людських бажань у народних наративах ..... | 123 |
| Аксіологічні аспекти життя і смерті у фольклорному дискурсі .....         | 146 |

## РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

# МІКРОКОСМОС ЛЮДСЬКИХ СТОСУНКІВ У ФОЛЬКЛОРІ

|                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Селянський ідеал «правильного життя».                                                        |     |
| Поведінкові ролі традиційного суспільства .....                                              | 187 |
| Рід (родина) як основа життєдіяльності<br>етносу у фольклорній рецепції.                     |     |
| Колядковий ідеал сім'ї .....                                                                 | 192 |
| Гендерний етос в усній словесності .....                                                     | 215 |
| Етика дошлюбних зв'язків у фольклорній традиції .....                                        | 216 |
| Любов-ерос та ситуація морального вибору.                                                    |     |
| Контроль спільноти .....                                                                     | 216 |
| Поведінкові стереотипи молоді та подвійна мораль села                                        |     |
| Настановна на заміжжя/одруження .....                                                        | 242 |
| Утрата дівочого вінка як моральний гріх.                                                     |     |
| Мандри зі зводителем та дітозгубництво .....                                                 | 271 |
| Заснови гармонійності та дисгармонійності подружніх стосунків —<br>фольклорні приклади ..... | 295 |
| «Хто старший, чоловік чи жінка».                                                             |     |
| Розподіл праці та обов'язків у родині .....                                                  | 295 |
| Чесноти та вади жінок .....                                                                  | 332 |
| Етика міжпоколінних та інших взаємин<br>у контексті фольклорних традицій .....               | 350 |
| Дидактичні історії про батьків та дітей.                                                     |     |
| Поняття морального авторитету .....                                                          | 350 |
| Соціалізація та виховні ідеали.                                                              |     |
| Фольклорні вірці етнопедагогіки .....                                                        | 386 |
| Братерсько-сестринське середовище:<br>взаємопідтримка і відчуження .....                     | 401 |

## РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

### ЕТОСНІ УЯВЛЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ І СОЦІУМ В УСНІЙ ТРАДИЦІЇ. СТОСУНКИ В ГРОМАДІ

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| Моральні правила співжиття у громаді.                                |     |
| Чесць і сором. Народний етикет .....                                 | 417 |
| Прадецентричні цінності.                                             |     |
| Символіка землі та хліба в поетичній уяві народу .....               | 441 |
| Канон правди (соціальної справедливості) у фольклорній традиції..... | 465 |
| Феномен волі в художній свідомості народу.                           |     |
| Патріотизм та козацька слава .....                                   | 512 |
| Моральні проблеми війни та миру .....                                | 545 |

## РОЗДІЛ П'ЯТИЙ

### ФОЛЬКЛОРНІ ВЗІРЦІ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ .....

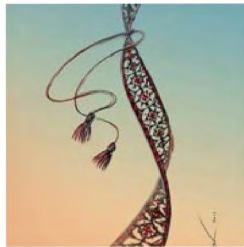
569

## РОЗДІЛ ШОСТИЙ

### ПОСТУЛАТИ НАРОДНОЇ РЕЛІГІЇ У ФОЛЬКЛОРНИХ ТЕКСТАХ

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| Феномен народного православ'я та його вербалізація в усній словесності..... | 595 |
| Гріх у релігійному та мирському аспектах.                                   |     |
| Фольклорний чорт як втілення негативізму (зла) та аморальності.....         | 619 |
| Антиклерикальний фольклор .....                                             | 657 |
| ВИСНОВКИ .....                                                              | 669 |
| ЗАМІСТЬ ПІСЛЯМОВИ.....                                                      | 685 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ .....                              | 687 |
| РЕЗЮМЕ.....                                                                 | 747 |





## ВСТУП

Володимир Антонович свого часу писав, що «етика в суспільнім життю — це одна з найголовніших заснов людського життя, поводження і на останку добробуту» [Антонович, 1995, с. 101]. І справді, саме на етичних, моральних засадах, що мають загальнолюдський характер, упродовж тисячоліть тримався світ, моральнісні цінності були і є підмурівком єднання людства. Натомість у сучасному суспільстві — з різних причин — спостерігаємо явища морального релятивізму і нівелювання цінностей, розмивання вододілу між добром і злом і, відповідно, їх виявами — порядністю і підлістю, гідністю і розпустою, чесністю і облудністю і т. п. А тимчасом саме етика встановлює «культуру меж», яку не слід перетинати, однак заборони (давні табу) нині легко порушуються, та й саме поняття моралі стає неактуальним, розпливчастим, утертим. Етика і естетика відступають на задній план перед поступом новітніх технологій, непоборним устремлінням суспільства до матеріальних благ. Поняття «вище благо», «добро» та ін. актуалізуються хіба в релігійному дискурсі, такі людські чесноти, як сором, честь, скромність, що поціновувалися у минулому, виглядають анахронізмом і навіть набувають несхвальної конотації. Натомість стає модним т. зв. чорний піар, негативний імідж особи за-для популярності у ЗМІ тощо, тобто, фактично, слава і ганьба зливаються в одне. У міжлюдській комунікації на перше місце виходить

голий прагматизм, а то й цинізм, спостерігається мінімізація таких моральних чеснот, як дружелюбність, емпатійність, взаємодопомога, дедалі менш престижними стають щирість і люб'язність. Утрачає резон Праця, що колись була головним сенсом людської екзистенції. І хоча в центрі суспільного дискурсу поставлено антропоцентризм, феноменом сьогодення стає дедалі більш помітна дегуманізація людської особистості, надто у світлі стрімкого розвитку інженерії і біотехнологій. Д. Салас Соммер у своїй книзі «Мораль XXI століття» наголошує: «Від питань екології, технології, політології ми неминуче повинні перейти до обговорення проблем еволюції внутрішнього світу людини. Необхідно знайти способи такого впливу на нього, щоб внутрішній духовний світ людини став її основною цінністю. У цьому і лежить ключ до найголовнішого — збереження виду *homo sapiens*» [Салас Соммер, 2016, с. 3]. А мислитель-гуманіст А. Швейцер зробив висовок, що європейська культура занепадає у зв'язку з деградацією її етичних ідеалів [Швейцер, 1973].

Негативні тенденції спостерігаються не лише на прикладі особистості, адже мораль є системним поняттям. У наш час ринкові, утилітарні, індивідуалістські цінності можуть переважати загальнолюдські, послаблення функціонування інститутів соціалізації особистості, розмивання етосних цінностей культури зумовили ряд соціальних проблем — падіння рівня моральності, погіршення сімейно-шлюбних відносин, спалах нетерпимості, конфліктності в міжособистісних, міжпоколінних стосунках, непrestiжність понять «загальне благо», колективізм, альтруїзм тощо. Глобалізація ставить людину все перед новими викликами, породжуючи зворотний процес агресивного відстоювання власної групової унікальності. Нині можна говорити про максимізований індивідуалізм і занепад значення спільноти, а ще про дедалі більшу політизацію етнічності, що пробуджує національну зверхність, нетерпимість до інших народів і етнічних груп, вивищення власного національного і персонального его.

Не є винятком і українське постколоніальне суспільство, нині обтяжене збройним конфліктом з сусідньою державою і внутрішнім розбратом та проблемами, кризою духовності, що є впливом споглядання у викривлене дзеркало совєцької ідеології та моралі. А тимчасом українство, оперте на хліборобську культуру, віками жило засновами традиційної моралі і існувало завдяки ним. На перепоні винародовленню постала традиційна морально-звичаєва культура етносу. Саме тому українці витривали, уціліли в умовах фізичного винищення, геноциду, тотального руйнування культури, численних міграцій і переселень, асиміляції, що було результатом імперської політики сусідніх держав. Цьому сприяв і поступовий занепад провідної верстви, що в різні періоди й на різних теренах зазнавала русифікації, полонізації, мадяризації, а то й фізичного винищення. І. Лисяк-Рудницький, цитуючи Д. Донцова, який вважав, що історія України до високого ступеня позначена браком тяглості, дисконтинуїтетом («Україна і Європа», т. 1, с. 250), писав: «Це твердження стосується передусім державної організації та високої культури — тієї, що її осієм є звичайно провідні суспільні верстви. Саме ця «надбудова» в першу чергу падала під ударами ворожих сил та несприятливих обставин; низові суспільні клітини (сім'я, сільська громада) та народна культура виявляли більшу відпорність на історичні лихоліття» [Лисяк-Рудницький, 1994/1, с. 238].

Щодо етичних поглядів українства, то від самого початку спостерігаємо переважання в його філософії не загальних, а екзистенційних, смисложиттєвих питань, сконцентрованість на людині. Дослідники твердять про фундаментальне укорінення етики у системі традиційного світогляду українського народу, субстанційну моральність, основою якої є життєвий світ. Сам народ окреслює її ємними словами доброзвичаєвість, доброобичайність та ін. Моральність, що була регулятором життєвого простору, і поєднувалася з народною звичаєвістю, у своєрідних формах відбилася у мові, традиційній культурі,

зосібна уснопоетичній творчості. Український фольклор, що раніше охоплював усі сторони народного життя, є свого роду зводом моральних законів, приписів, сентенцій і репрезентує як імперативний, так і оптативний модус етики. В українській етноетиці поєдналися поняття добра, істини (правди) і краси, виразною рисою української усної словесності є калокагативність, що є свідченням гармонійності та гуманних начал ментальності народу.

В основі пропонованого нами дослідження лежить розгляд традиційної етики, притаманної українському суспільству XIX — початку XX століття, через окуляр його уснопоетичної традиції, прикметних фольклорних кодів. На уснословесному матеріалі простежено різні аспекти вияву народної моралі, як загальнолюдські, так і партикулярні, як вищі духовні устремління, так і прагматичні, утилітарні, а ще громадські, працевцентричні та родинні цінності традиційної спільноти, її поведінкові норми, гендерні ролі, моральну самосвідомість окремого індивіда тощо. Моральнісна правда отримує своєрідне втілення в образах і символах фольклору, набуваючи відповідних смислів у кореляції з реальністю. У всі віки вивищувалася виховна, дидактична функція уснопоетичної творчості, адже в ній ненав'язливо, на наочних прикладах, експліцитно чи імпліцитно передавалися зразки «правильної» поведінки. Виховання у координатах добра і зла, що персоніфікувалися в художніх образах, було особливо дієвим стосовно дітей та молоді, передавалося через покоління. Моральний ідеал людини, як зразок для наслідування, відбиває ідеальну художню (фольклорну) дійсність.

Моральна фольклорна культура репрезентована також у вигляді системи аксіологічних відношень до часу і простору, основних екзистенціалів життя та смерті, людських інтенцій і бажань, прагнення до щастя — евідемонізму, фундаментальних зв'язків поміж людьми і символів, що їх виражають. Їй властива екологічна етика, що тяжіє до усвідомлення цілісності з усім сущим, віталізмі, закоріненості в іс-



нуванні, що відповідає вимогам природовідповідності. До речі, чимало мудрих філософських, психологічних спостережень простого люду, витворених багатим життєвим досвідом та не затьмареною умоглядними роздумами інтуїцією, суголосні афоризмам багатьох філософів та мислителів минулого, а також твердженням нинішніх науковців, верифікованим сучасними експериментальними методами.

Український фольклор увібрав і доволі контрверсійні, суперечливі погляди окремих представників спільноти, що є свідченням подвійності, проблемності людського ества, його одвічної шарпанини поміж належним і суцшим. Адже людина і її світ є далекими від досконалості, на відміну від природного, в якому все є напрочуд доцільним та органічним. Натомість для багатьох студій минулого було властивим малювання народної культури у пасторальному стилі, опис лише позитивних сторін людини і громади. Дослідники намагалися не лише ідеалізовано зобразити український народ, його етосні риси, а й застарілі, часто ригористичні чи легалістичні вияви. А тимчасом практичне життя і досвід завжди вступали в протиріччя з високими ідеалами, повсякчас існувала проблема внутрішнього розладу знання і бажання.

Людина так кардинально змінила світ довкола себе, що навіть потерпає від творінь своїх рук, вона підпорядкувала собі флору і фауну, життя стало значно комфортнішим, зручнішим. Наука і технологія постійно розвиваються та людина лишається на попередній стадії духовної еволюції. Чи стала вона щасливішою? Ачи кращою, людянішою, більш гуманною, моральнішою? Навряд чи. Цивілізованішою — так, складнішою, проблемнішою, відокремленою від Існування — безперечно. Утративши віру у Творця, Всесвітній Розум, споконвічну мудрість Життя, ми заблукали в закутках своїй душі, розгублені й занепокоєні запитуємо: Куди простуємо? На чому триматимемося далі? На страху, прагматизмі чи добрі? Що важливіше? Розум чи серце, душа чи тіло? І хто ми взагалі? Господарі природи, Боги, чи нікчемні

порошинки, загублені у міріадах всесвітів? А може, нам допоможуть новітні напрацювання, новітні студії діяльності мозку, адже людські емоції — це теж лише біохімія і їх з часом зможуть зчитувати алгоритми, які вбудовуватимуть у свої програми етичні правила, цілковито позбавляючи людину свободи вибору. Чи, може, загнущанню емоцій сприятимуть сучасні студії з емоційного інтелекту, про який зараз так багато йдеться в науковій літературі? Ачи містично-філософське поняття самоусвідомлення, що підносить людину над тілом, і робить її вічною?

Відомо, що майбутнє може пізнаватися через минуле. І тому видається доцільним і необхідним у пошуках відповідей на багато нагальних питань звернутися до нагромадженого упродовж тисячоліть народного морального досвіду, збереження та відродження традиційного етосу, реактуалізацію кращих надбань минулого: «Девальвація моральних цінностей як очевидний сьогодні сумний результат розвитку нашого суспільства визначає необхідність відновити призупинені культурні традиції, реалізувати пріоритет загальнолюдського, що в деякій мірі залежить від нашої здатності розібратися в специфіці історичного становлення моралі і етичної рефлексії» [Петькун, 2006, с. 6]. Залучення особистості до кращих етнічних традицій, що містять високі моральні ідеали, взірці поведінки, нормативно-регулятивні механізми сприятимуть збереженню духовної культури суспільства, поліпшенню соціалізації людини, протистоятимуть негативним явищам соціуму, таким як девіантна поведінка, гірші вияви масової культури, прагматичні, розважально-гедоністичні цінності, заснови індивідуалізму, егоїзму тощо. Багатий виховно-педагогічний потенціал народних традицій з їх моральними інспіраціями незамінний у формуванні чітких громадянських позицій, національного патріотизму, чіткому розрізненню меж добра і зла, боротьбі супроти маніпуляцій і лицемірства у світі т. зв. постправди, вихованню в молоді альтруїстичних засад людських цінностей

(доброти, порядності, працьовитості, емпатії, гостинності, поваги до батьків, старших поколінь та ін.).

І одним з джерел цього досвіду може стати багата мовно-фольклорна традиція нашого народу, що доносить до людини пріоритети доброзвичаєвості у довершеній, самодосконалій, емоційно піднесеній поетичній формі, свідченням чого є тяглість української Слави і Волі, яку демонструють нині наші кращі патріотичні сили, ладні жертвувати своїми життями за щастя загалу, як співається про це в пісні одного з відомих українських музичних гуртів «Тартак» — «Мене вже немає, щоб ви всі були».



РОЗДІЛ ПЕРШИЙ.  
УКРАЇНСЬКА НАРОДНА ЕТОСНА КУЛЬТУРА





## ЕТИКА І МОРАЛЬ В ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКИХ ТА НАЦІОНАЛЬНИХ ВИМІРАХ. ЕТНОЕТИКА

Мораль є універсальним способом організації і розвитку як суспільства в цілому, так і окремих людей, основною її функцією є регулятивна. Виокремлюють також такі функції моралі як гуманізуюча, оцінювальна, світоглядна (ціннісно-орієнтаційна), пізнавальна, комунікативна, виховна і гармонізації суспільних відносин [Аболіна, 1999, с. 25].

Можна сказати, що сам триб людського існування породжує потребу людей одне в одному: «Мораль виникає із усвідомлення відокремленості і відчуження людського існування, у прагненні до подолання розірваності людського буття — внутрішньої, по відношенню до людей, по відношенню до природи і спільноти (суспільства), по відношенню до вищого (духовного ідеалу). У цьому устремлінні, хоч як би розмаїто воно виявлялось, прихована потреба людини в єдності, що трактується як цілісність розумного і душевного життя, як зв'язаність, поєднання людей, як прилучення до істини, до безумовного і абсолютного ідеалу. Потреба в єднанні з іншими людьми лежить в основі моралі. Образ досконалого виконання цієї потреби визначає зміст морального ідеалу і базових моральнісних цінностей» [Апресян, 1995, с. 217]. Гуманістична роль моралі виявляється і в орієнтації особистості на найвищі вселюдські цінності, в осмисленні мети

і сенсу життя, виборі власного життєвого шляху [Кондратюк; Цвіркун, 2012, с. 113].

У буденній свідомості мораль, моральність, етика часто є взаємозамінними поняттями, хоча загалом під етикою розуміють також моральну філософію, саму науку про мораль.

Нинішній етап розвитку наукової думки характеризується тенденцією до вивчення складних феноменів людського буття, до яких належить і моральне виховання особистості. Це питання набуває дедалі більшої актуальності у зв'язку зі зростанням явищ занепаду моральності, втрати моральних цінностей. Саме тому увага сучасних вітчизняних і зарубіжних вчених, що представляють різні галузі наук, зосереджується на вивченні природи моралі і моральності, необхідності формування в особистості загальнолюдських моральних якостей [Лохвицька, 2014, с. 120].

У наш час стрімко розвивається така відносно нова наука як етноетика — особлива область теорії моралі, що вивчає типові елементи моральної свідомості і стереотипи практичної поведінки різних історичних спільнот у процесі їх життєдіяльності. Основна її увага спрямовується на співвідносність моральних універсалій і національно-специфічних моральних уявлень та норм, особливості рецепції ними вселюдських моральних вимог: «Виявляючи архетипічні джерела моральних поглядів, звичаїв, норм, етика фіксує інваріантні моральні цінності народів, з'ясовує своєрідність розуміння моральних чеснот (честь, спільне благо, обов'язок, повага до "інакшості"), сприяючи тим самим самоідентифікації етносів як суб'єктів моралі у контексті історичної долі даної національної спільноти. Етика відіграє важливу соціальну роль: формує сучасну комунікативну культуру міжетнічних стосунків, сприяє запобіганню конфліктних ситуацій в інтернаціональній сфері, викриває і спростовує міфи, що живлять шовінізм, радикальний націоналізм, ідею меншовартості, ксенофобію» [Пазенок, 2002, с. 207–208]. Про національну етику так пише



український філософ В. Малахов: «Окрім специфічних української, російської, китайської тощо систем моральних цінностей, можна говорити й про певний загальний тип національної етики<sup>1</sup>, національної моральної системи як такої — тобто системи моральних цінностей, котра складається під переважним формуючим впливом саме національного чинника.

Аналіз різних конкретних історичних утілень «національної етики» подібного ґатунку свідчить про притаманність її конкретним різновидам ряду спільних типологічних рис. Можна говорити, зокрема, про відносно високу екологічність такої моральної системи, про її наближеність до звичаю («звичаєвість» у цьому розумінні) й орієнтацію на усталені форми поведінки, на традиції, також про її моралістичність (висока роль морального прецедента, тобто того, що вже зафіксовано в моральній свідомості) і разом з тим про неминучі елементи в ній натуралізму («нація» і «натура» недарма мають один корінь), що надають специфічного звучання типовим для неї вимогам «моральної чистоти», «морального здоров'я» тощо. Суттєвою рисою даного типу моральної культури є концентрація прав морального судження і контролю в авторитетних (уже знайомий нам М. Вебер сказав би «харизматичних» — від гр. *harisma* — благодать, дар Божий) представників даної людської спільноти і, відповідно, схильність до патерналізму в суспільному й духовному житті» [Малахов, 2002, с. 88].

Отже, маючи загальнолюдський характер, мораль кожного народу має і свою специфіку, що виявляється, зокрема, в тому, що різні народи за неоднаковою шкалою поцінують різні чесноти і засуджують моральні вади тощо.

В основі української національної етики лежить народна мораль, яка ще позначається такими термінами як морально-етичні по-

---

<sup>1</sup> Виокремлення і підкреслення окремих слів і виразів у цитатах тут і далі зроблено авторами.

гляди народу, народна моральна / моральнісна культура, народна моральна нормотворчість, народна етика (етноетика), традиційна моральність, звичаєва моральність. В українському селянському середовищі, де самого слова «мораль» не вживали, існували такі вирази як доброзвичаєвість, обичайність, доброобичайність. Народна мораль також співвідноситься з поняттями: етос, традиційний етос, етосна культура, ментальність, національний характер, звичаї. Г. Разумцева пише: «Виходячи зі змісту базових моральних імперативів і аналізу джерел моральної свідомості, можна дати загальне визначення народної моралі як системи цінностей і імперативів, що орієнтують етнос на духовно-піднесений ідеал людського єднання, який втілюється в примиренності, солідарності і братерській (милосердній) любові, а також як сукупність традиційно закріплених моральних норм, встановлених суспільством (народом), що забезпечуються силою впливу суспільної думки, здійснюючи ціннісну орієнтацію поведінки через дихотомію «добра» і «зла»» [Разумцева, 2004, с. 11].

Загальнолюдські моральні цінності, потрапляючи на національний ґрунт, поєднувалися зі споконвічними українськими чеснотами, формуючи національний характер, морально-духовні пріоритети нації. Народна моральна культура має багаторівневий системний характер, вона охоплює моральні почуття та стереотипи поведінки, пронизуючи весь життєвий простір етносу. Вона визначає ставлення певної етнічної спільноти до навколишнього світу, форми освоєння довкілля тощо. С. Кримський констатує: «Уважний погляд на суспільне життя в Україні дає можливість стверджувати, що протягом століть у нашій країні формувалася і склалася самобутня духовна цивілізація, високі духовно-моральні цінності якої найбільш повно розкриваються у християнській етиці, працелюбності, доброчинності, взаємодопомозі і самоврядуванні, у тій структурі буття, де духовні мотиви життя домінували над матеріальними, де метою життя були не речі, боротьба за володіння ними, не споживання, а самовдосконалення душі. Саме

ці духовні форми буття пронизують все історичне життя українського народу і саме вони є фундаментом самобутньої української цивілізації» [Кримський, 2003, с. 71].

Розгляньмо такі співвідношення як народна мораль і етос, мораль і традиція, мораль і право, мораль і звичаєве право.

Моральні (та естетичні) аспекти будь-якої культури — її оцінні складники — зазвичай узагальнюються терміном «етос», тимчасом як когнітивні, екзистенційні аспекти терміном «світогляд». Етос народу — це характер і устрій життя, основні цінності і норми поведінки певної спільноти людей. К. Гірц писав: «Етос народу — це загальна атмосфера, характер і якість життя людей, його моральний і естетичний стиль і настрої; це засадниче ставлення людей до самих себе й свого світу, віддзеркаленого життям. А світогляд людей — це їхнє бачення картини речей у абсолютній реальності, їхнє розуміння природи, самих себе і суспільства. У ньому містяться їхні найвичерпніші уявлення про порядок» [Гірц, 2001, с. 151–152].

Вияви народної моральності тісно пов'язані з традицією — певним універсальним способом дій, що визначається особистістю чи спільнотою як природний. Традиція актуалізується в моральнісній культурі народу через нерелективне відтворення наступними поколіннями моделей поведінки, способу мислення, відношення до світу: «В традиції є початок всезагального, того, що необхідне для функціонування етносу як внутрішньо визначеного цілого. Це суспільність, що відлилася у чітко визначені форми, набула естетичної виразності і забезпечує духовні засади функціонування етносу (у вигляді трудової та родинно-побутової обрядовості). В традиції мораль утверджує себе як повторюваність, що визначилася людяністю, необхідною для здійснення життя. Етнічна мораль не індивідуалізована ще і тому, що відповідає проблемам творення родової життєвості — відтворення і збереження роду (фізичної життєвості та естетичного образу останньої). Індивідуалізація відношення — не її функція. Традиція відтво-

рює цілісний, етнічно визначений образ життя і задає відповідний спосіб його відтворення» [Мовчан, 1977, с. 9].

Таким чином, мораль тісно пов'язана з народними звичаями та обрядовістю, як конкретними стереотипами масової поведінки в конкретній ситуації. Як і звичаї, традиційна мораль утримується суб'єктивною потребою засвідчити свій зв'язок з іншими, свою причетність до роду, до загалу (етносу віруючих): «В доленосні періоди, коли виникає «задати» дійсності моральне спрямування, має місце творення ідеальних стосунків в ідеальному моральному відношенні. Це не буденність їх, а святковість, що здійснюється у формі ритуалів та святкових обрядових дій. СENS обрядовості можна визначити саме так: це діяльність творення всезагальної атмосфери моральності стосунків. Можливість пожити хоча б деякий час у духовно сприятливій атмосфері важлива для того, щоб відчувати смак життя у любові та злагоді» [Там само, с. 8].

Відмінність між звичаями і народною мораллю полягає, насамперед, у тому, що моральні норми ґрунтуються на осмисленому і вільному виборі людини, а не на беззаперечному і буквальному виконанні вимог колективу, звичці і страху осуду. Натомість моральними регуляторами є почуття обов'язку, сорому і докори совісті. І, нарешті, мораль постулює загальнолюдські норми, у той час як неоднакові звичаї практикують у різні періоди, у різних етносів і соціальних груп тощо: «Отже, з одного боку, звичаєві норми ефективніші від будь-яких приписів, адже вони безпосередньо вплетені в повсякденність, а з іншого — будь-яка зміна обставин життя знецінює їх, лишаючи людину безпорадною», — узагальнює Т. Аболіна [Аболіна, 2004, с. 88].

Як відомо з історії, перші системи права утворювалися загальним шляхом відбору і санкціонування традиційних, спонтанно сформованих звичаїв (звичаєве право). «Звичай — то другий закон», — говорить приказка. Звичаєве право як похідне від суспільної моралі має витоки у первіснообщинних формах родового і племінного життя

і розбудовувалося зазвичай на засадах кровної спорідненості та принципів кланово-сімейної моральності. Мораль у ті часи ототожнювали з правом, тому стосунки в цих громадах легко регулювалися. «Таким чином в усі часи звичай заповнював прогалини в праві: там, де певні соціальні відносини не регулювалися законом, «працював» звичай», — пише М. Гримич [Гримич, 2006, с. 13].

Виникнення писемності та утворення держав сприяло процесу відокремлення моралі від права. Таким чином, виникло дві форми моральної свідомості — суто моральна та правова. М. Бердяєв засвідчив: «Етика закону, взята сама по собі, цікавиться добром і справедливістю, та не цікавиться життям, людиною, світом. У цьому її обмеженість. На ґрунті етики законності, етики соціальної буденності і загальнообов'язковості виникає рабство людини і суспільства, рабське ставлення до монарха, начальника, до багатого, знатного, як і рабське ставлення до натовпу, до маси, більшості. У моральних судженнях етики законності мислить не особистість, не людина, а соціальна буденність, рід, клан, стан, держава, нація, родина. І саме божественне начало правди переноситься на ці утворення соціальної буденності» [Бердяєв, 1931, с. 101].

Виникнення офіційного права, з його механізмом приниження і спонукання, відчужує громадянське суспільство від держави. За таких умов у регіональних та локальних середовищах починає посилюватися звичаєве право. На відміну від офіційного права звичаєве основним джерелом власності та матеріального статку вважало працю. «Звичаєве право — це система санкціонованих державою правових звичаїв, які є джерелом права у певній державі, місцевості або для певної етнічної чи соціальної групи. Утворюється шляхом постійного дотримання упродовж тривалого періоду звичаїв нормативного характеру, відображає правову культуру та правову свідомість народу, а водночас і правові інтереси пануючого класу чи політичної групи суспільства» [Івановська; Івановський, 2014, с. 222].

Прикладом цього може бути Запорізька Січ, де доволі успішно діяло звичаєве право, що спиралося на давні звичаї, обряди та традиції українського народу. «Звичаєвоправові відносини українців в означений період великою мірою базувалися і регулювалися звичаєм, часто всупереч закону; іноді мало місце поєднання звичаю і права — активно виявляла себе народна правотворчість. Саме звичай став для всієї етнічної культури українців ефективною формою самовиживання в складних політичних та соціально-економічних умовах в межах іноетнічних держав» [Малютіна, 2007, с. 75]. «Звичаєве право — це «око» моралі, яке спостерігало Україну у всій неперервності її внутрішнього досвіду, всьому розмаїтті її життєвих ситуацій, акумулювало життєвий досвід і мудрість українців багатьох поколінь» [Жовтобрюх, 2002, с. 13].

Сукупність різноманітних звичаїв (економічних, сімейних, кримінальних, морально-етичних, ритуальних, етикетних тощо) складає звичаєво-правову культуру народу. «На основі проаналізованих справ, — пише І. Нікольчук, — можна здійснити класифікацію найтиповіших антисоціальних дій (порушень, злочинів), проти яких застосовувалися норми звичаєвого права і які висвітлено у фольклорній спадщині: проти власності (привласнення, крадіжка), проти гідності (образу батьків, нехтування порадами старших, двоєженство, уникнення подружніх стосунків), проти честі (збезчещення, зрада, відмова від шлюбу), проти особистої безпеки (нанесення тілесних пошкоджень), проти суспільного порядку (хабар, аморальна поведінка, пияцтво, хуліганство, бешкет). Відповідно до правових звичаїв, покарання залежало від серйозності порушення та його наслідків, а також від ставлення до нього в громаді: суспільний осуд, примушення до виконання настанов суду, штрафи різних розмірів, позбавлення волі на короткий термін, побиття різками. Навіть судові палати та окружні суди свої рішення нерідко обґрунтовували згідно з місцевими звичаями» [Нікольчук 2019, с. 15].

Цінність офіційного права стосовно моралі в тому, що воно забезпечує дієвість механізмів дотримання усталених моральних вимог. Гегель говорить про право як форму організації свідомості: це моральні вимоги, зведені у закон. Таким чином, право і народна мораль мають багато спільного, та є й відмінності. Передусім вони репрезентують інституційну та позаінституційну нормативну регуляцію, тобто право закріплене в державних актах, а мораль, яка розробляється суспільством, — ні. За порушення норми права передбачаються санкції держави, за порушення норм моралі — суспільний осуд та критика. Правові норми у своїй основі містять розуміння справедливості, але можуть розходитися з уявленнями простих людей про справедливість (наприклад, необхідність кровної помсти). Право може враховувати моральні переживання людей при оцінці злочину (суд присяжних). О. Дробницький свідчить: «Нормативні стандарти поведінки закріплюються як у масовій та індивідуальній психіці, звичках і свідомості людей, так і у взаємовідносинах, способах спілкування і взаємодії. Ці міжособистісні і масові взаємовідносини і здійснюють ту функцію «соціального контролю», яку в інституційних регуляціях виконує установа. Сюди відносяться: сила колективного і особистого прикладу і природно виникаюче в спілкуванні людей устремління слідувати загальноприйнятому; взаємні експектації, схвалення і засудження, які виражає оточення, і зацікавленість індивіда в цих реакціях з боку інших; трансляція від покоління до покоління і від спільноти до індивіда соціально-нормативного досвіду, здійснювана як у самому процесі масової дії, у вигляді наочних парадигм і зразків поведінки, так і в духовній формі, у вигляді вербальних формул, максим та інших «цінностей», «знаків», «символів», що містять у собі знання того, як слід діяти. Інакше кажучи, механізм дії неінституційних нормативів значною мірою зливається з процесом їх виконання в повсякденній духовно-практичній життєдіяльності. Саме ця обставина і робить неможливим той спосіб обумовлення нормативних вимог, який характерний

для інституційних норм (через вказівку чітко фіксованих інстанцій і законоположень)» [Дробницький, 2002, с. 239–240]. Важливим аспектом права, що розкривається у моральнісному контексті, є право людини на вільний вибір вчинку.

Народна мораль багато в чому суголосна з релігійними уявленнями, адже в основі всіх світових релігій лежать загальнолюдські етичні норми. Проте релігійність сама по собі не гарантує моральності людей (напр., релігійний фанатизм, нетерпимість). Натомість невіруюча людина може бути високоморальною.

Дослідники загалом виокремлюють культури провини і культури сорому. Для культури сорому, властивої традиційній моральності, характерна поведінка індивіда, зорієнтована на реакцію інших стосовно його дій і вчинків. Перебуваючи в такому культурному оточенні, особа постійно оцінює себе очима інших, очікуючи схвалення чи осуду, їх реакції (українське: що люди скажуть?). Ці оцінки стають прерогативними для індивіда, хоча часто не відповідають власним переконанням даної людини. Таким чином, авторитет спільноти виступає для особи гарантом цінності моральних вимог, які мають імперативну форму, що багато в чому полегшує проблему вибору вчинку та знімає тягар відповідальності за можливі наслідки діяльності. Кожен чинить згідно з приписами і відповідає лише за свої дії, а не за їх зміст.

## РИСИ МЕНТАЛІТЕТУ ТА ЕТИЧНІ ІДЕЇ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Органічним складником української ментальності є етичні ідеї, які виконують в ній важливу регулятивну і аксіологічну функцію. Саме на етизмі національного характеру українців, в основі якого лежить народна культура, наголошували митці і вчені: «Українська філософія, як і російська, польська, чеська, на противагу західноєвропейському мисленню — це, більшою мірою, філософія життя. Її мета — пошу-



ки життєвої правди, її сутність ніколи не знаходить свого вислову у чистій абстракції, а прагне виявитись практично у чуттєво-релігійному наставленні, в етичному контексті. Але саме ці чинники мимоволі зумовлюють сильніший зв'язок із національними моментами, аніж це буває за абстрактних, відірваних від життя спекуляцій європейського мислення» [Мірчук, 1996, с.25]. «В українській культурі складається філософія, домінуючу тенденцію якої утворює екзистенціально-антропологічна редукція філософського знання. Від давнини ця філософія розвивалась навколо обговорення проблем людини та людської історії... Філософія мислилась не тільки як теоретизована, а й практична мораль» [Горський, 1997, с. 30]. Тому антропоцентризм став основною парадигмою української філософії на всіх етапах її історичного розвитку.

Ще в XIX столітті Володимир Антонович у своїй праці «Три національні типи народні», порівнюючи етосні пріоритети трьох близьких слов'янських народів, зауважив: «З тих психічних якостей русина, які здаються авторові ідеальними, позитивного характеру — це *етичний критерій*. Етика — річ вселюдська, тільки етика у різних народів складається неоднаково, різно. В заснові етики в усіх народів покладено невиводне шукання того, як то по правді, як не по правді, що таке правда, а що кривда. Українець-русин вважає за етичне все те, що *справедливо*. У великоруса виступний етичний пункт *сила*; він поперед усього звертає увагу на те, чи *факт* дужий, чи не дужий. У поляків виступний пункт — *приємність, любовість*: коли який-небудь факт приємний — він повинен бути, а прикрий — не повинен. Етика в суспільнім життю — це одна з найголовніших заснов людського життя, поведження і на останку добробуту» [Антонович, 1995, с. 101]. Антонович назвав і описав такі риси українця як меланхолізм, невойовничість, егалітарність, внутрішня віра, справедливість (правда). На основі своїх спостережень учений розвивав дуже сміливу на той час і слушну думку про неможливість федерації України з

Росією, вважаючи, що це було б протиприродним: українці і росіяни настільки різні, що їм «політично їм слід жити окремими державними організаціями» [Там само]<sup>2</sup>. Про тяжіння українців до європейськості, а не російської азійськості пізніше згадував і М. Грушевський: «Коли українське життя розвиває навіязану їй московською політикою, московським насильством північну орієнтацію, вона може з новою силою, з новою енергією відновити свої зв'язки з західним світом. Се не тільки диктують їй старі традиції, старі навики, а й те духовне, споріднення, яке без сумніву єсть між українським народним, етнічним елементом і життям західноєвропейським. Український народ належить до західноєвропейського чи, коротше кажучи, — просто-таки європейського кола не силою тільки історичних зв'язків, які протягом століть зв'язали українське життя з західним, а й самим складом народного характеру» [Грушевський, 1991, с. 146—147].

Крім Антоновича етичними питаннями переймалися й інші відомі фольклористи та етнологи того часу і подальших періодів, це такі знані вчені як М. Костомаров, О. Потебня, М. Сумцов, І. Нечуй-Левицький, Т. Рильський, Г. Булашев, Ф. Вовк, Ф. Колесса, І. Огієнко та ін.

Микола Костомаров у праці «Дві руські народності» (1861), яку М. Драгоманов назвав «азбукою українського націоналізму», відзначав вплив «на душу людини» як географічних чинників, так і історичних умов життя. Таким чином, формуються такі світоглядні позиції, в яких виявляється істинний дух нації, її питомий характер. Учений уважав, що українці ставлять духовні цінності вище від матеріальних, говорив про мрійливість та поетичність їхньої натури, то-

---

<sup>2</sup> З цього приводу С. Шелухін згадував: «Висновки його розходилися з Драгомановою федерацією. Вовк був сею працею Антоновича незадоволений і про се мені в 1906 році казав із серцем, що не треба було друкувати її, а й іншим драгоманівцям самотійництво Антоновича не давало спокою» [Антонович, 1995, с. 755].

лерантність, самозаглибленість, перевагу особистого над загальним. Він зробив висновок, що українець є інтровертним типом, тому що в нього переважають почуття, підсвідоме, талант до поезії та естетики, ідеалізм, м'якість, «ніжна мрія та творча туга». Слідом за Антоновичем він підтвердив внутрішню релігійність українства: «Український народ — глибоко релігійний народ у як-найширшому розумінні цього слова; чи так, чи инакше склалися його обставини, чи таке, чи инше було його виховання, він берегтиме в собі релігійні основи доти, доки існуватиме сума головних ознак, що становлять його народність: це неминуче виходить із того поетичного настрою, яким одріжняється його духовий склад» [Костомаров, 1994, с. 72]. Костомаров свідчив також про те, що «українці — глибоко демократичний народ», а ще про їхню толерантність і скромність: «Отой дух терпимости, брак національної пихи, перейшов і в характер козаччини й живе й досі в народі» [Там само, с. 62]. На основі фольклорних та історичних джерел учений окреслив характерні риси типу українського козака, це віра, любов до Батьківщини, сімейність, товариськість, «одностайність», вояволицтво, прагнення слави. У своїх висновках Костомаров посилався на народні пісні про Морозенка та Нечая — уславлених козаків-лицарів. Під багатьма поглядами праця Костомарова лишається злободенною і донині.

І. Нечуй-Левицький у популярній формі виклав свій досвід осягнення світогляду рідної нації, його давні міфологічні складники, співвідношення в ньому народних традицій, вірувань, філософії, історії тощо. У давній міфології він бачив відображення пастушого і патріархально-хліборобського побуту українців. На його думку, в уснопоетичній творчості українського народу чільне місце належить пантеїстичним поглядам, їх злитості з природою, всесвітом [Нечуй-Левицький, 1992].

У своїй праці «Українство на літературних позвах з Московщиною» він, як і Костомаров, порівнює устрій і душевний склад двох

народів, а ще українську і російську художню літературу: «Що б там не говорили великоруські письменники про свій народ, а треба сказати, що український народ на цілу ступінь стоїть вище од великоруського, окрім, може, декотрих центральних великоруських губерній. Він має м'якші норови, м'якший характер. Українська жінчина-селянка зовсім рівна правом чоловікові. На Україні розвилася дуже широка воля особистости, впав деспотизм голови сім'ї. Характер українського народу більш духовний, більш ідеальний, не такий консервативний, як у великоруського народу. Подружжя і закони сім'ї більше поважаються на Україні: в народі нема скандальної лайки, такої поганої, як у великорусів, котрі верзуть перед дітьми язиками таку лайку, що й купи не держиться» [Нечуй-Левицький, 1998, с. 117].

Важливий внесок у дослідження української ментальності та етнопсихології українців зробили вчені-українці з діаспори. Це «Студії з української ментальності та антропології» Ф. Вовка (1927), «Українська духовність в її культурно-історичних виявах» Я. Яреми (1937), «Нариси з історії філософії на Україні» Д. Чижевського (1931), «Світогляд українського народу» (1942) І. Мірчука, праця Ю. Липи «Призначення України» (1938) та ін., в яких автори пояснюють сутність українського менталітету та місце українського етносу у світовій культурі. Патріотичним спрямуванням та спробою пояснення браку державності в українців слабкістю чи відсутністю її «провідної верстви» позначена монографія першого теоретика українського націоналізму Д. Донцова «Дух нашої давнини» (1944).

Відомий історик та філософ Д. Чижевський запропонував три способи у дослідженні національних характеристик українців: вивчення народної творчості, аналіз найяскравіших історичних епох та характеристику найвизначніших представників народу. Найліпшим Чижевський вважав перший, не заперечуючи, однак, певних складнощів. Серед психологічних рис українців він виокремлює емоційність, сентиментальність, ліризм. Учений також відзначає індивідуалізм

українців, прагнення до свободи та схильність до сприймання новизни. Емоційність він характеризує такими особливостями, як своєрідне бачення природи (образ степу — образ величі, буяння природи), гумор (в якому відбився українській «артистизм»), естетизм народного життя та обрядовості. На цьому тлі почуття й емоції трактуються навіть як шлях пізнання, а серце як центр мікрокосмосу (людини) [Чижевський, 2005, с. 18–23].

Аналіз творчої спадщини Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Куліша, П. Юркевича, які звернулися до серця як осердя духовності, до душі та мудрості як основи щастя людини (кордоцентризм), допомагає Чижевському сформулювати поняття «філософії серця», яке є «характеристичне для української думки». Ідею кордоцентризму далі переймають такі науковці, як С. Ярмусь, Є. Калужний, Б. Цимбалістий, І. Мірчук та ін. Ця тенденція відбила не лише індивідуальні риси людей, а й певні особливості духовного світу українського народу загалом. У концепціях дослідників бачимо усвідомлення неповноти й недостатності лише раціонального розуміння людини та її буття. В українській усній народній творчості добра людина називається *сердечною*, серце згадується як в описах почуттів, так і в прямій характеристиці персонажів як типових представників національної традиції.

Окремі праці дослідників діаспори О. Кульчицького, Б. Цимбалістого, Є. Онацького, М. Шлемкевича вміщено у збірці «Українська душа» (1956), перевиданій 1992 року [Українська душа, 1992]. У ній вони розглядають проблему ментальності з погляду національно-обумовлених психофізичних властивостей.

О. Кульчицький аналізує український національний характер, простежуючи його вплив на формування духовної культури народу. У статті «Світовідчужання українця» він виокремлює, зокрема, такі екзистенційно-есенційні складники української людини, як *расово-психічні* (переважання динарської раси, якій властиве більш

активне світоглядне настановлення, над остійською, у котрої преважує ідилічно-елегійне світосприймання), *геопсихичні* (вплив кліматичних умов та краєвиду на формування більш або менш активного світоглядного настановлення), *геополітичні* (зокрема, розташування нашого краю на межі Сходу Європи й Заходу Азії та на шляху «із варяг у греки», *соціопсихичні складники* (тривале переважання селянської ідеології, яка має чималі переваги). Водночас він відзначає *геокультурну периферійність* українства. Ці риси багато в чому пояснюються геополітичною «межовістю» України — це постійне, невіддільне від людського існування перебування людини на «межах можливостей існування», на межах «боротьби, випадковості, провини, страждання, загрози смерті» (за Ясперсом). Найхарактернішим архетипом українського колективного несвідомого Кульчицький вважає архетип ласкавої плодючої землі, що спирається на віковий спільний досвід співжиття хліборобського народу з доброю Ненькою-Землею. Він, на його думку, позбавляє українців агресивної активності, формує в них м'яку споглядальність та рефлексивність світосприймальних настанов.

Культурно-антропологічний підхід запропонував Б. Цимбалістий у статті «Родина і душа народу», в якій він свідчить, що аналіз родинного життя є основним складником вивчення національних характеристик. Учений виявив, що структура української родини позначена домінуючими матріархальними рисами, і тому вони є визначальними у формуванні національної ментальності українців: «Отож норми поведінки, характер моралі, ідеал людини, настанова до життя в українця є підпорядковані нормам і ієрархії вартостей — типовим для жінки, для жіночої свідомості... Звідси висока оцінка таких рис характеру як доброта, добродушність, лагідність, ніжність, м'якість, сердечність як «ідеальних рис», тобто як прикмет ідеалу людини» [Українська душа, с. 87]. Серед негативних Цимбалістий згадує брак в українства якостей, які необхідні для процесів державотворення, а саме пошани до

авторитету, почуття відповідальності, моральної відваги й справедливості, толерантності, «духу спільноти» тощо. М. Шлемкевич у розвідці «Душа і пісня» висловив думку, що виявом української емоційності та вдачі загалом є пісня. Українську пісенність він вважає настільки органічною для української душі, що «повне заперечення пісенної ліричності це зречення самих себе. Це спроба самогубства — культурно зовсім безплідна» [Там само, с. 11].

В. Липинський у своєму ідеологічному творі «Листи до братів-хліборобів» (1926) у розділі про українську вдачу головними її рисами назвав індивідуалізм та перевагу емоційності над волею та інтелігентністю. Ю. Липа у монографії «Призначення України» констатує, що українці від Трипілья мають давню хліборобську культуру з матріархатом, ніжністю, але й впертістю, завзятістю, розважливістю. На його думку, з поняттям української родини у тісній сув'язі поняття власної хати, дому. Це також осередок людства для українців. Липа пише про моральний консерватизм українського життя, а також великий пієтет до моральності, зокрема як якості очільника: «...в українців його вищістю є глибоке відчуття моральності. Такий є ідеал вожда українців. Чи то буде вибір отамана чумацької валки, або навіть парубоцької ватаги, чи пошана для королівського, або гетьманського маєстату — підставою буде завжди поза кваліфікаціями воєначальника, чи провідника — передусім його моральна вищість. Тому найвищий, найвеличніший провідник для українця — це той, що найповніше висловлює собою моральну справедливість. На другім місці лишень треба згадати про те, що він має бути й особисто талановитим, і продовжувати давні традиції, і бути зичливим для людей української крові, як того вимагало гелленство, готизм і трипільство» [Липа, 1953, с. 199]. Взаємодія я — не-я долається «у реальних формах духовно-моральнісного ставлення: до спільноти — соборність; до природи (благоговіння перед життям); до особистості — визнання її найвищою цінністю» [Там само, с. 76].

Я. Ярема відносить українців до групи інтровертних народів (на відміну від екстравертних) і як перший вияв інтровертизму вважає негативне відношення до зовнішнього світу, яке може виявлятися у критичному ставленні, насміху над дійсністю. Інший вчений, В. Янів говорить про позитивний бік інтровертизму, а саме його пов'язаність з українською пісенністю, так про це пише І. Абрамова: «Специфіка інтровертизму української вдачі, на думку В. Янева, у тому, що він не є зануренням у себе, а тільки спрямований на себе. Такий почуттєвий інтровертизм потребує контакту з іншими людьми. Самостійності українець не переносить. До шукання контакту стимулює прагнення самовияву, який мусить спрямовуватися на зовнішній об'єкт. Тому українець шукає соціального резонансу, потреби вислову. Бажання естетичного вислову виробило в українців пієтет до слова й музики, відому пісенність народу» [Абрамова, 2008, с. 10]. В. Янів вказував на глибоко вкорінений і питомий естетизм українців, який виявляється як у побуті, так і у фольклорі, зокрема у народних піснях, вишиванках, писанках тощо. Він вважає, що українцям притаманний європейський тип взаємин колективу і особистості, а не азійський і російський — співжиття на принципах збереження самостійності і толерування, а не нівеляція в спільноті і втрата індивідуальності. Як і попередні дослідники, він згадує про брак в українців інстинкту підпорядкування, невизнання влади й авторитету інших. Натомість авторитетні судження розвинулися в них у формі пошанування ідеї — оборона православ'я, козацькі вольності, ідея самостійництва. Це одна згадувана іншими дослідниками риса українців — комплекс меншовартості, на його думку, збуджує тенденцію до надолуження — компенсації чи надкомпенсації, яка може йти в різних напрямках [Янів, 1998].

Проблеми витоків і складників українського національного характеру перебували в полі зору вчених і в подальші періоди. Їх розробкою займалися і займаються Г. Лозко, О. Нельга, А. Бичко, І. Бичко, І. Старовойт, Г. Ващенко, П. Гнатенко та ін.



Чимало цікавих спостережень над означеними питаннями здійснила В. Храмова у статті-передмові до сучасного видання «Української душі» під назвою «До проблеми української ментальності». Зокрема вона пише про багатовіковий потяг українців до волі: «Поеднання індивідуалізму з ідеєю рівності та неприпустимості насильства влади — чи не найстійкіший інваріант української душі, а отже, й національного характеру впродовж усієї трагічної історії України. Звідси — непереборний і невтримний, органічний і масовий потяг до Волі, що спалахує полум'ям знову і знов» [Храмова, 1992, с. 32]. Цим потягом українці багато в чому завдячують козацтву: «Довголітня неволя хоча й залишила на душі України свій важкий карб, проте глибинний стрижень тієї душі зберігся незламним: «Я єсть народ, якого правди сила ніким звоєвана ще не була; яка біда, яка чума мене косила, а сила знову розцвіла», — пише Павло Тичина. За зовнішньою «приємністю» українця криється могутній внутрішній потяг до Волі. При першій-ліпшій нагоді він стає нестримним і переконливо свідчить про вихідну первинність козацької основи української психіки» [Там само, с. 18]. Бунтівний дух українців, їх вічне прагнення до волі та незалежності і водночас невміння втримати її через анархізм, небажання коритися владним структурам, майстерно змалював Юрій Косач в оповіданні «Чарівна Україна» очима німецького солдата-окупанта, що прийшов на ці землі у 1918 р., і з позиції «державно-творчої» германської раси починає розуміти «дух цієї країни, що була споконвіку дорогою орд, військовим табором і купиною руїни. Тут, таким чином, призначено жити людям, що завжди невдоволені, завжди негломонні, завжди бунтівливі. Так, безперечно, ця країна прямувала завжди до волі, але саме це прямування й стає її прокляттям. Раз здобувши волю, ця країна вмиє позбувається її, часто з власної вини, із власної спраги сваволі. А покорена — безупинно бунтується і, збунтувавшись і скинувши одне ярмо, за мить іде в друге. Така динаміка цієї країни»

[Косач, 2017, с. 388]. Надціннісний характер волі знайшов широке відображення в українському фольклорі (див. далі).

Сучасні дослідники як і їх попередники, так само враховують одну з істотних обставин, яка визначила специфіку національного рис народу, а саме розташування України «між Європою та Азією», «між Заходом і Сходом», між окциденталізмом та орієнталізмом. А. Бичко та І. В. Бичко свідчать: «...на світоглядно-ментальному рівні український національний характер виявляється у домінуванні в ньому екзистенціальних (орієнтованих на окремішнє людське існування в усьому розмаїтті його емоційно-психологічних виявів) мотивів, у плюралістичному (поліфонічному) баченні навколишнього світу, у діалогічному спілкуванні з природним і людським оточенням. Діалог з природним довкіллям виявляється в емоційно-шанобливому ставленні до землі, рідної природи в цілому і, як наслідок, надзвичайній працездатності і працелюбстві української людності... тривале (ще з «кіммерійських» часів) проживання на межі ворожого кочового степу виробило у наших пращурів специфічне «екзистенціально-межове» світовідчуття — гостро емоційне переживання сьогоденності життя, життєлюбність, поетичне, пісенно-ліричне сприйняття довкілля, пріоритет «серця» над “головою”» [Бичко, 1997, с. 31].

Етнопсихологічні аспекти етнології розглянуто в працях українських етнографів. Так, А. Пономарьов доводить, що в українства є два типи ментальності — землеробський та козацький. Першому з них притаманний пріоритет жінки перед чоловіком, другому — пріоритет чоловіка перед жінкою. Жінка в українців — це символ стабільності й землеробської праці. На думку вченого, від козацтва починаються витoki української нації, бо саме з ним пов'язане пробудження національної самосвідомості, формування національних інтересів і національних цілей. Зіткнення двох типів ментальності спричинило найтипівіші риси національного характеру (високе почуття трагічного, властивість співпереживати людським стражданням) і систему етніч-

них стереотипів. Важливим рівнем самосвідомості є етнічна самосвідомість, що охоплює два аспекти: усвідомлення генетичного зв'язку зі стародавньою Руссю і усвідомлення спільності зі слов'янським світом [Пономарьов, 1994].

О. Нельга у праці «Теорія етносу» розглядає таке поняття як етнічна ментальність, розуміючи під нею «...глибинний дух етносу, що є несвідомим і зовнішнім виявом та наслідком освоєння певним етносом відповідного еколого-природничого середовища, яке й задає даному етносу специфічну спрямованість його трудової діяльності та поведінки» [Нельга, 1997, с. 178]. Щодо основних рис етнічної ментальності, то вони «...найчастіше виявляються у світосприйманні, моральних нормах, вимогах і цінностях, ставленні до праці, до оточуючих, в організації свого щоденного побуту і т. д. І навіть широкомасштабні соціальні експерименти не можуть стерти цих глибинних, сталих етноментальних рис та ознак» [Там само]. На думку Г. Лозко, національні образи світу, стереотипи поведінки, психічні реакції або оцінки певних подій чи осіб є відображенням етнічної ментальності, тобто того, що можна назвати «духом народу». Національний характер найповніше відображається саме в культурі, в інтелекті нації [Лозко, 2004].

Як відомо, світ села є основоположним для української культури. Тематично-смісловий концепт «Дім — Поле — Храм», запропонований М. Гайдеггером, на українському ґрунті задля аналізу етнічно-культурних реалій осмислив С. Кримський у праці «Архетипи української ментальності» [Кримський, 2006]. Він вважає, що цей концепт за фундамент має традицію, одними із найважливіших складників якої є фольклор та звичай. Як свідчить учений, «сакральну духовність особистості можна тематизувати концептами: віра-надія-любов; культурні цінності ідеями істини, добра, краси; гуманістика позначається ідеалами особистості, долі та духу. А екзистенціал національного буття розкривається через життєве наповнення концептів: Дім — Поле — Храм» [Там само, с. 273]. Через протікання

часу у зазначених топосах повноцінно розкриваються екзистенціальні людського існування. Причём, досить часто виявляється, що вони мають властивість перетікати один в одного, доповнюючи та збагачуючи власне символічне наповнення. Це дає підставу вважати концепт «Дім — Поле — Храм» універсальним у тематичному плані, проте найбільш вартісним бачиться саме його символічний ряд. В українському менталітеті концепт «Дому» розуміється як «антропоцентричне буття з його моральними чеснотами, де найважливіша — архетип свободи, моральне розуміння якої виступає як честь та гідність людини» [Кримський, 2008, с. 295]. На жаль, у наші часи ці якості поволи втрачаються.

Український філософ В. Личковах висловлює думку про універсальні цінності *sacrum* у в українській «культурній душі» з її глибокою релігійністю та естетизмом, а відтак — софійністю, кордоцентризмом, містеріальністю, що виявляється у *світовідношенні* як *святотвідношенні*. Він вважає, що українська етнокультура просякнута тяжінням до дива, прагненням до дивовижності буття як «свята» а також у метарелігійному значенні святого, освяченого, зачарованого: «Ця єдність сакрального та естетичного в українському “святотвідношенні” знаходить свій архетипний вираз в ідеї та образі “дивосаду”, який символізує собою особливості етнонаціонального світовідношення, менталітету, художньої культури» [Личковах, 2006, с. 77]. І далі: «Отже, «дивосад» — це глибинний архетипний образ української культурної ментальності, який має духовне коріння в етнонаціональній та європейській традиції, у фольклорі та релігії, в мистецтві та екологічній свідомості. Він поєднує в собі уявлення про природу і культуру, життя і казку, історію і майбутнє, естетичне і сакральне» [Там само, с. 78]. Софійність як принцип мудрої організації буття, на його думку, виявляється у таких рисах української етноментальності, як її настанови та мотивації до порядку, ладу, лаштування, довершеності, гармонії в «життєвому світі» українства. Християнський архетип Софії — «Божественної Прему-

дрості» — втілює в собі жіноче породжуюче начало («Матір Світу»), єдність Землі та Неба; Істини, Добра і Краси; Віри, Надії й Любові. Відтак українська «мудрість» є вищою за знання, раціональність, науку. Це — «істина серця», «світло одкровення», «мистецтво життя», «шлях до спасіння» [Личковах, 2010, с. 190].

Українських філософ Н. Хамітов називає кілька найважливіших архетипів української культури. Це персоналізм (може переважати індивідуалізм), світоглядна толерантність, що виражає здатність українського народу приймати у свою культуру ментальні настанови інших народів та їхніх культур. Світоглядну толерантність, на його думку, можна також зіставити з такою рисою української вдачі, як лагідність. Далі кордоцентризм, що означає перевагу чуттєвого та екзистенціального над раціональним і дискурсивним. Цьому архетипові співзвучні такі риси національної психології українського народу, як сентименталізм, чутливість, любов до природи, пантеїзм. Істотним архетипом української культури Хамітов вважає глибинний оптимізм, завдяки якому вона змогла вижити в умовах бездержавності, і який виявляється також у самоіронії та специфічному гуморі українців [Філософія: Світ людини, 2003, с. 406—409].

На психоетнічні риси українського національного характеру, як один із важливих чинників впливу на формування української усної словесності, указав фольклорист Я. Гарасим у своїй монографії про особливості естетики українського пісенного фольклору: «Отже, у результаті синтезуючої співдії географічно-кліматичних, історико-соціологічних та етнопсихологічних чинників формується національно самобутня фольклорна художня система, унікальність якої не спроможні перекреслити навіть нестримні напливи сучасних глобалізаційних процесів. Ці вагомі фактори значною мірою постулювали становлення етноетичних і моральних ідей і уявлень у фольклорній картині світу. Саме ці три вагомі потоки факторів і спричинилися і до становлення етноетичних і етностетичних критеріїв і

ідей. Бо специфіка картин світу оперта на своєрідність емпіричного та символічного всесвітів різних народів — природні та кліматичні умови, типові види господарської діяльності, а також фольклор, міфологію, художню літературу, образотворче мистецтво» [Гарасим, 2010, с. 193]. Учений ґрунтовно довів калокагативність українського фольклору — злютованість в ньому етичних і естетичних ідей, ідеалів добропрекрасного.

Отже, майже всі дослідники виокремлюють такі риси ментальності українства, як сентименталізм, ліризм, устремління до свободи, пріоритет почуттів над розумом, індивідуалізм, інтровертизм, гуманність, демократизм та ін. Більшість учених вважає, що в українській спільноті переважає жіноче начало (матріархат родини), яке відіграє важливу роль у вихованні нації. В основі національного характеру українців — психіка землероба, яка виявляється у толерантності, покірності долі, емоційному та естетичному сприйнятті світу. Понадто, козацтво також мало значний вплив на етнопсихогенез українців, що відбилосся в його пристрасності, ідеалі свободи, хоробрості, побратимстві, демократизмі.

Перераховані риси української ментальності, її етизм набули естетичних вимірів в усній словесності, створивши низку повчальних образів добропрекрасного. Уснопоетична творчість глибинно і нерозривно пов'язана з менталітетом народу, його базовими, смисложиттєвими цінностями. Ці цінності виражаються у фольклорі в яскравій, доступній художній формі і транслюються багатьма поколіннями, водночас через фольклорно-суб'єктне поле індивіда набуваючи тривкої і гармонійної національно-культурної основи, за словами Й. Бодянского: «Своєрідність життя народу, яка встановлюється його релігією, філософією, правом, звичаями, історією, місцевістю країни та її властивостями, віруваннями, мовою, численними життєвими умовами і т. п., ні в чому так яскраво, міцно і досконало не виражається, як у його словесності» [Бодянский, 1937, с. 150].

Менталітет українського народу, який ще називають національним характером, українською вдачею, духовною конституцією, глибинним духом чи душею українського народу, отримав у фольклорі художні виміри, М. Костомаров писав: «...для розпізнання народного характеру потрібно поводитися так, як з людиною, яку бажають вивчити: потрібно шукати таких джерел, в яких народ висловлює себе не-свідомо («мимоволі, не намагаючись бути поміченим, упізнаним») ... Істинна поезія не допускає неправди і обману, хвилини поезії — хвилини творчості; народ відчуває їх і залишає пам'ятники — він співає, його пісні, його почуття, творіння його почуттів, не обманюють; вони народжуються і творяться тоді, коли народ не носить маски» [Костомаров, 1994, с. 48—49].

## ЕТИЧНЕ НАПОВНЕННЯ ОКРЕМИХ ФОЛЬКЛОРНИХ ЖАНРІВ

Олександр Потебня свого часу писав: «Байка є один із способів пізнання життєвських стосунків, характеру людини, одним словом, усього, що стосується морального боку життя людей» [Потебня, 1990, с. 8]. Ці слова великого вченого цілковито стосуються і багатой фольклорної спадщини українського народу, яка у всі віки була своєрідним моральним кодексом, спонукальним, регулятивним і стримуючим началом. Причому ці принципи було вироблено не умоглядними здогадами, а на основі багатовікового практичного досвіду, спільного для всього етносу. Адже фольклор є колективним всетвором, живе й розвивається тільки в межах певної спільноти, усно передається з покоління в покоління.

Про історичну спадкоємність трансмісії етосної культури свідчить і наступний висновок: «Загалом, фольклорна свідомість не є чимсь іншим, ніж ідеалізована, переосмислена дійсність минулого, яка за відсутності умов, що її породили і підтримували, на наступному

етапі, починає поставати в якості художньо-етичних і моралісних уявлень народу. Дані уявлення складають вісь фольклорної свідомості, визначають його специфіку і виступають в якості способу художнього осмислення дійсності» [Шабалина, 2000, с. 9]. Цей акумульований тисячоліттями моралісний досвід народу в усній словесності набуває своєрідних художніх форм вираження, довершеної естетичної будови і дидактичного спрямування: «Образи, алегорії, моральні аналогії оформлюють у зовнішню форму внутрішні почуття, постійну боротьбу між високими і низькими потягами» [Аболіна, 2004, с. 74].

Ф. Колесса наголошував на освітній і виховній вазі фольклору: «А проте не треба забувати, що усна словесність як результат духовної праці багатьох віків є надзвичайно цінним культурним надбанням українського народу: пронизана гуманними і свободолюбивими ідеями, вона розвиває і підносить усе, що є тільки доброго і гарного в людській душі, плає почуття краси, піддержує національну свідомість та історичну традицію — взагалі має великий освітній та виховний вплив» [Колесса, 1938, с. 150].

Різне наповнення народний етос отримав як у межах окремих жанрів, так і в різні періоди розвою фольклору. М. Гайдай писав: «Народні погляди на добро і зло, пізнання світу, що йшло від конкретного і часткового, менш складного, до широкіх, глибших філософських узагальнень, — історично і логічно пов'язані з розвитком жанрів народної поетичної творчості. Етичні погляди народу, щільно зв'язані з світоглядом, дістали неоднакове відбиття в різних жанрах. З розвитком народної, національної свідомості, із зростанням соціальної і визвольної боротьби ускладнюється і набирає нових форм система етичних поглядів, відбувається переоцінка старих моральних цінностей внаслідок нових економічних відносин, взаємодії людини з природою» [Гайдай, 1972, с. 25].

У фольклорному дискурсі, таким чином, постає ідеальна фольклорна дійсність, моральний ідеал людини і суспільства, стереотипи,



зразки поведінки — навчання як на негативних, так і на позитивних прикладах. Зустрічаємо як імперативні, так і оптативні модуси моральної свідомості, як прямі сентенції, мораліте і повчання, так і приховані, позасвідомісні сугестії, емотивні інтенції, що будять емпатійність і високі почуття: «Окрім безпосередньо номінованих вербалізаторів концептів народної моралі, — констатує Н. Скрипник, — у фольклорі існує система непрямих (асоціативних, алегоричних, перифрастичних тощо) виражень моральних явищ, які можна об'єднати спільним явищем підтексту» [Скрипник, 2004, с. 15].

Етика, за Аристотелем, це «філософія, що стосується людини». Більшість фольклорних жанрів є антропоцентричними, у поетичній формі в них представлено макро- і мікрокосмос людини, її смислоттєві принципи і прагнення: «Моральність є чимось більшим, ніж повчання та ідеал. Вона не може бути засобом пригнічення або пониження особи, бо сама формує основи її власної гідності, не може робити людину рабом, позбавити її свободи, бо сама на цій свободі ґрунтується. Мораль відкриває сферу власного етосного права особистості реалізувати свою індивідуальність. У цій сфері діє вже принципово інший моральний імператив, орієнтований на духовне самовизначення і самоздійснення людини, відповідальної перед собою, перед світом і перед Богом. Така моральність органічно «виливається» в естетичну форму. У кожному, справді людському почутті, моральність і естетичність не доповнюють одна іншу, а зливаються в одне ціле, у неповторний образ. Наскільки і яким образним (довершеним) може бути життя людини повною мірою демонструє високе мистецтво протягом усієї своєї історії» [Кондратюк; Цвіркун, 2012, с. 115]. Гуманізм, аксіологічні смисли людського життя постають у фольклорі як художня реальність. Гуманність, за словами Гельвеція, — це «згусток усіх інших чеснот» (справедливості, громадського обов'язку та ін.).

Либонь, найбільш «дидактичними» жанрами фольклору є народні казки і паремії, останні часто іменуються народною мудрістю,

вони органічно вплітаються в мовну тканину казки, можуть лаконічно передавати її основний висновок-мораліте. Величезний практичний досвід, закони виживання у соціумі, ставлення до природи та оточуючих, високі моральні взірці, різнобічні погляди на людину знайшли своє відображення у казці. Мораль є не просто одним із аспектів казки, а її основним спрямуванням, стрижнем (сутністю), вона охоплює синтагму — звід (компендіум), поєднання моральних принципів. Моральний бік, пов'язаний з оцінкою вчинку з погляду загальноприйнятих норм, є вирішальним при сприйнятті казкового сюжету. Приймач може як усвідомлювати ці ідеї, так і засвоювати їх інтуїтивно. Казка часто містить моральний досвід в латентній формі, нагромаджена в ній моральнісна мудрість може бути отримана як у вигляді істини, умоглядного знання, так і у вигляді досвіду, проживання, тобто екзистенційно.

Серед казкового масиву можна виокремити казки філософського спрямування, притчі, які мають виразний моралізаторський струмінь і демонструють якусь тезу на наочному прикладі. Ужгородський фольклорист І. Сенько, який видав збірку таких притч, пише в передмові до неї: «Фольклорні притчі, як і літературні, об'єктом зображення вибирають морально-етичні і філософські аспекти буття: проблеми пізнання навколишнього світу, життя, смерті і безсмертя, справедливих і несправедливих взаємин у суспільстві, уславлення людської допитливості, сили розуму, працьовитості, взаємодопомоги, дбайливості, бережливості, хоробрості, засудження злодійства, брехні, підступності» [Притчі українського народу, 2008, с. 15]. Він виокремлює притчі-бувальщини, притчі-легенди, байки-притчі, казки-притчі [Там само, с. 15—16]. Фольклорні тексти повчального характеру представляють собою моделі різних життєвих і логічних ситуацій. Цю особливість народної філософії увиразнив М. Красіков: «Філософія традиційної народної культури — філософія повсякденності. Для селянина побут і буття — злиті. Антагонізм їх неможливий... «Філософія є культу-

рою роздуму про можливість помислити початок буття», — зазначав В. Біблер. Традиційна народна культура, як ніяка інша, звернена щохвилинно до першопочатків буття (у чому ми могли вже переконатися). Однак філософствування як специфічна розумова акція не властива людині цієї культури. Не спекулятивним шляхом вона ставить і вирішує для себе найважливіші філософські проблеми. Питання ці ставить життя, і тому селянин відчуває, що відповісти на них не можна інакше, як самим життям же; тобто філософським текстом стає щоденне існування, в якому найзвичайнісіньке виявляється сповненим глибокого сенсу, і смисл цей не просто пізнається і наслідується суб'єктом, а переживається ним як передумова і високий зміст власної екзистенції, безпосередньо втілюється у нескінченні ритуальні дії.

Нерефлексивна філософія — нонсенс, парадокс? Виявляється, ні. Бо філософія традиційного суспільства філософія дії, вона не базується на рефлексії і не обмежується нею, а передбачає її як лише один із засобів діалогу людини з великим світом Божим. Це не філософія «мозку» або «серця». Всім єством сприймає життя селянин. Всім єством він і відповідає на «виклики» Логосу» [Красіков 1999, с. 441].

Казка сугестує моралісні цінності через логіку протиставлення добра і зла. Вона мотивує моральний вибір шляхом мериторизму — нагороди за високоморальні вчинки й чесноти. Висновки з казкових сюжетів слідує майже автоматично, вони пропонуються слухачам не як нав'язливе менторство, а як «враження», побудоване на емоціях, що підтверджує психологічну та соціально-етичну дієвість ідеї, яку доносить казка. Отже, казкова повчальність опосередковано виражається через наочні приклади, а саме вчинки персонажів, які є носіями типових позитивних чи негативних людських рис. Впливаючи на емоції та почуття слухача, ставлячи його на місце головного героя, на прикладах, що повторюються у різних варіаціях, вона навчає його основ співіснування, високих моральних принципів. Це відбувається через сюжетність, образи головних героїв та їх антагоністів, які втілю-

ють найкращі і найгірші риси людей і т. п. Герой / героїня казки є моральним еталоном поведінки, взірцем як зовнішньої, так і внутрішньої краси: «Єдність походження індоєвропейських племен не пояснює найважливішого й найцікавішого — збереження у всіх народів у всі віки улюблених казкових образів. Ці образи не збереглися б народною пам'яттю, якби не виражали собою неминущих, *невмирущих цінностей* людського життя. Запам'ятовується й передається з покоління в покоління лише те, що так чи інакше є *дорогим* для людства. Така стійкість казкового переказу доводить, що казка містить у собі щось для всіх народів і всього людства важливе й потрібне, і тому незабутнє», — писав Є. Трубецької [Трубецькой, 1995, с. 387]. Казка виробила й особливі зображувальні засоби. У них аксіологія персоніфікована, абстрактні цінності виступають як одушевлені персонажі. Це досвід причетності, особистого, суб'єктивного ставлення до добра і зла.

Ця чітка дихотомія добра і зла проходить через усю канву казки й реалізується на всіх рівнях — від персонажів до просторово-часового континууму. Цей поділ дистрибується далі, в наступних бінарних, властивих казці — як універсальних (життя / смерть, свій / чужий, темний / світлий), так і соціальних (бідний / багатий, дурний / розумний та ін.). Нагромадження у свідомості й підсвідомості уявлень про добро і зло вже на найбільш ранніх стадіях формування людської психіки спричинювало утворення логічних інваріантів (за Юнгом — архетипів), які реалізувалися в діяльності міфологічних, а потім казкових героїв. Еволюція морально-психологічних якостей відбуває еволюцію ціннісних орієнтирів усього соціуму.

Народною мудрістю пройняті короткі паремії, що підсумовують наративи. Через це казка так близька дитячій аудиторії та є своєрідним дидактичним матеріалом, що готує дитину до свідомого входження в світ і учить орієнтуватися у ньому. Цьому сприяє ігрова природа жанру, оскільки послідовність активних дій нагадує певну ситуацію, яку можна розглядати, як своєрідну життєву модель. Слу-

хаючи оповідь, дитина почуває себе її активним учасником і завжди ототожнює себе з персонажем, що бореться за добро і справедливість. Для дітей молодшого віку найдоступнішими є казки про тварин. Ці, на перший погляд, невинуваті оповідки, є одними з найдревніших і зберігають відомості про тотемізм, давні заняття первісних людей і т. п., та водночас мають сильне моралізаторське начало. Звірі тут демонструють людську поведінку і кожен з них уособлює певну позитивну чи негативну рису (риси). Вовк — жадібність і дурість, лисиця — хитрість, заєць — боягузливість, коза — впертість тощо. І. Франко писав у «Байці про байку»: «Значить, дітоньки любі, не тим цікава байка, що говорить неправду, а тим, що під лушпиною тої неправди криє звичайно велику правду. Говорячи ніби про звірів, вона одною бровою підморгує на людей, немов дає їм знати: — Та чого ви, братчики, смієтеся? Адже се не про бідних баранів, вовків та ослів мова, а про вас самих з вашою глупотою, з вашим лінивством, з вашою захланністю, з усіма вашими звірячими примхами та забагами. Адже ж я навмисне даю їм ваші рухи, ваші думки, ваші слова, щоб ви якнайкраще зрозуміли — не їх, а себе самих!» [Франко, 1979/20, с. 169]. Одним із улюблених у казках про тварин, так само як і в побутових, є образ трикстера — хитруна, колись ця якість трактувалася неоднозначно, була способом виживання в боротьбі слабих проти сильних. Доступна, захоплююча фабула, різноманітні контамінації, кумулятивна структура, трикратні повтори і багата фантазія тощо чинять казку про тварин цікавою, дохідливою і повчальною.

На відміну від релігійних приписів у народній казці здійснюється ірреальна справедливість, тобто покарання за неправильний вчинок, поведінку слідує одразу ж, як і не змушує чекати винагорода за довготерпіння і стійкість. Отже, казковий світ є ідеальною корекцією справжнього, він показує, яким має бути світовий порядок, як матеріальний, так і моральний. Особливо яскраво це виявилось у прагненні до соціальної справедливості, зокрема в побутових казках, де «реаль-

ність підсвічується фантастикою» (Ю. Юдин), тобто фантастика твору виявляється через гротеск і пародію, абсурдність реального.

Оптимізм казки особливо виразно проступає в її щасливому закінченні, казковому хепі-енді, що є жанровотворчим принципом. Герой знаходить щастя, сили добра перемагають сили зла, а слухач, який переживав усі ці пригоди, знаходить заспокоєння. Це додавало наснаги й сили до життя, психологічно налаштовувало на устремління до позитивного вирішення життєвих негараздів: «І якщо життя говорить з людиною мовою негативних модальностей: ніде — нецінне — неможливе — заборонене — незнання, то казка зрівноважує реальні життєві труднощі допуском різноманітних можливостей, запускає механізм компенсаторної функції, усуває «психічну загату», дає можливість «отримати втрачене». Супутній цьому ефект задоволення може бути викликаний процедурою ідентифікації приймача і казкового персонажа. Аттарктивним елементом, що лежить в основі компенсаторної функції казки, є інтерес. Серцевину компенсаторної функції казки складає «ескапізм» — втеча від реальності, що припускає перебудову і гармонізацію внутрішнього, душевного освіту, що означає втечу «від до», тобто від негативу до позитиву» [Павлютенкова, 2003, с. 8].

Крім того, казкова форма служила донесенню до аудиторії основної ідеї казки, що втілювалася у вчинках головного героя, давала простір творчій фантазії казкаря, допомагала йому утримувати увагу слухачів, пропонувати певні ремарки та пояснення, власне потрактування подій. У цьому яскраво виявляється антропоцентризм казки, що простежується на різних рівнях. Гуманістична форма антропоцентризму, що подає приклади ідеальних моделей людської екзистенції, властива народній казці, яка містить уявлення про людину в різні періоди її існування, починаючи з давніх-давен.

По своєму переплавилися, трансформувалися в народній казці біблійні сюжети та уявлення так званої народної чи сільської релігії, що широко представлені в народних легендах та ін. жанрах фолькло-

ру, які ми можемо назвати народною Біблією, де Бог та апостоли, святі є наближеними до простого люду, мандрують світом і відновлюють справедливість. Фольклорні твори сповнені глибокою вірою в Бога, Боже заступництво, своєрідно тут потрактовано і концепт гріха. Найбільш наближеними до канонічних релігійних уявлень є народні думи, псалми і вірші.

Найбезпосередніше світогляд народу і його морально-етичні погляди вилилися в коротких, лаконічних афоризмах, фразеологізмах чи пареміях, що охопили всі сторони життєвого простору людини, її смисложиттєві ідеї і спостереження. Це народна філософія, мудрослов, «мудрі діти минулих віків», Франко називає їх «перлами української мови». У цій практичній філософії поєдналося високе і низьке, правильне і неправильне, смішне і трагічне: «Згідно з логіко-семіотичним аналізом прислів'їв та приказок, значенням кожної окремої паремії (її сигніфікатором, інтенціоналом), є певна інваріантна пара протиставлених сутностей, які складають смисл образів даного прислів'я» [Пермяков, 1988, с. 107]. Спостерігається ізоморфізм оповідних жанрів і прислівниково-приказкових кліше. Народні прислів'я та приказки є особливою формою норм звичаєвого права та правового звичаю.

Подеколи у малих жанрах зустрічаються доволі суперечливі погляди на однакові речі та явища, що свідчать про партикулярну мораль селянського суспільства, розрив між належним і сущим, загальнолюдськими і суто утилітарними цінностями, практично-споживацьким і розумно-відповідальним світоглядами, подвійність людської натури. Аболіна писала: «Різний зміст узагальнюючого «ми», на основі якого здійснюється моральна оцінка, зумовлює розбіжність моральних і етичних цінностей життя» [Аболіна, 2004, с. 77]. Відмінними були і трактування певних феноменів у різних прошарках населення в різні історичні періоди: «Якби ми звернулись до «народної мудрості» українського народу, то ми дістали б на трохи не найголовніші питання майже протилежні відповіді. Бо всі ці відповіді беруть

початок і в дохристиянському часі і в християнському, і від правовір'я християнського, і від очидовілих, і від католиків, і від «аріян», і від селян, і від козаків, і від шляхти, і від аскетичного світогляду Лаври, і від барокового письменства Київської Академії», — писав Д. Чижевський [Чижевський, 1992, с. 20].

Народна мудрість набирає різної форми — це й імперативні, закличні, спонукальні чи інтенційні, стверджувальні, споглядальні та ін. висловлювання, які відбивають як загальні екзистенційно-есенційні уявлення — про життя і смерть, щастя і долю та ін., так і конкретні спостереження над людськими рисами, моральною і аморальною поведінкою, їх наслідками тощо. Висновки-мораліте увійшли до різних жанрів, інколи розростаючись у цілий твір. Досліджуючи паремійну спадщину І. Франка, с. Пилипчук зауважив, що той виокремив два шляхи творення паремій. Найпродуктивнішим він назвав процес формування паремій «через узагальнення, висновок, який, набуваючи максимально сконденсованої, лаконічної форми, дає влучну синтетичну оцінку різних життєвих фактів і явищ. Унаслідок такого стягнення, смислової акумуляції формується й утверджується, превалюючи, потужна верства звичайних життєвих «обсервацій», «спостережень», «уваг», «рефлексій», «правил *savoir vivre*», що становить найчисленніший прошарок в українському паремійному фонді... Інший пласт жанру, на думку дослідника, складають паремійні одиниці, що виникли шляхом розпаду легенд, переказів, оповідань і є «...обшліфованими і скристалізованими оповіданнями, фацеціями або їх поєнтами» [Пилипчук, 2008, с. 932—933]. В. Малахов свідчить, що виразниками світоглядних домінант етносу є фразеологізми й паремії, які «вносять до комунікативного процесу цілий світ смислів, особливу образність, виразність, експресивність, аксіологічність, що ґрунтується на комплексі відчуттів, почуттів, уявлень народу, інтерсеміотичних сценаріях культури певного етносу або цивілізації» [Малахов, 2006, с. 12].



Моралісний «заряд» народних загадок криється в їх великій пізнавальній силі, розвої логічного мислення, дидактичній спрямованості. Їх дивовижна «предметність», увага до дрібних деталей несе в собі величезний досвід трудового та іншого виховання, трансмісії нагромаджених знань іншим поколінням. Своєрідна ребусна форма, парадоксальність, гіперболічність, іронічність тощо спонукає замислитися над дивом повсякдення, взаємопов'язаності людини з усім сущим — живим і неживим в його багатоманітті і абстрагованих моделях людського мислення.

Щодо пісенності українського народу, то моральна функція в ній щільно поєднана з естетичною, художньою, М. Сумцов писав: «В казках і піснях часто, наче сонячні проміння, блищать яскраві думки або виринають гарні почуття. Розумний чоловік знаходе тут свою рідну країну, свою батьківщину в найкращих її рисах і проявах, знаходе цілісний мир, надзвичайно барвистий, наче квітчаста нива на Веселих Св'ятах» [Сумцов, 1910, с. 4]. Моралісний досвід тут часто ефемізований, символізований, ліричне начало має зачатки психологічної, етичної самосвідомості, суттєвою є проблема моралісного вибору тощо. У народній ліриці жорстко засуджується і карається порушення норм поведінки сільського суспільства, зокрема його статевих та вікових ролей, девіантне поводження тощо. Працецентричні цінності постають як головний вимір сімейної та громадської екзистенції. «Однак у народу, простого народу, — свідчив М. Сумцов, — є свої форми і способи вираження суспільної думки — пісня, прислів'я, казка. Наївна народна поезія є чудовим засобом ознайомлення із своєрідним і замкнутим селянським світом. У народній поезії, з одного боку, виявляються ідеальні уявлення народу, іншими словами, природа і люди постають такими, якими вони мають бути згідно з поглядами кращих людей, у всьому блиску краси і моральної досконалості, з іншого боку, виявляється тогочасна побутова дійсність, з усіма її слабкостями і недоліками, як історико-культурного продукту усього минулого ду-

ховного і побутового життя народу. Ідеальні і реальні риси у піснях переплутані, змішані, та не такою мірою, щоб, за певного досвіду послуговування народно-поетичним матеріалом, не можна було їх розглянути і погрупувати, природно, в головних рисах» [Сумцов, 1886, с. 267–268]. Як у ліричних і побутових піснях, так і в календарній обрядовості всі вияви людських емоцій та дій супроводжує природа, вона повсякчас суголосна їм, тому на означення психологічно-моральнісних станів людини тут широко вживаються такі поетичні засоби як психологічний паралелізм, метафори, постійні епітети та ін. «Характерною і панівною рисою поетичного уявлення в наших українських народних піснях є символізація природи. Під символом ми розуміємо образний вияв моральних ідей за допомогою деяких предметів фізичної природи, причому цим предметам надається більш-менш визначена духовна властивість» [Костомаров, 1994, с. 64–65].

Народній пісенності загалом властива антропологічна, рослинна, тваринна, космогонічна символіка з позитивною та негативною конотацією, ця семантика може бути й контамінованою: «Як вербалізатори концептів народної моралі у підтексті набувають специфічного лінгвокультурного значення назви істот — образи-стереотипи диких і свійських тварин, птахів, антропологічні назви та номінації предметів з оточення людини» [Скрипник, 2014, с. 15].

У сюжетних творах — соціально-побутових піснях, баладах ширші можливості у змалюванні життєвих ситуацій, евентуально у глибшому розкритті тих чи інших етичних концепцій. На негативних зразках людської поведінки побудовані балади, які переважно мають трагічний фінал і відповідний моральний висновок. Жорстокі вбивства, самогубства, баладний «натуралізм», афектація почуттів — все це служить наочним уроком-застереженням, охоплюючи переважно родинну сферу, любовні, подружні та ін. сімейні взаємини. Суспільно-політичні пісні передають здебільшого наслідки колоніальної системи, яка запанувала в Україні з часу встановлення польського та москов-

ського панування, глибоке відчуження між панами і кріпаками, селянами, нещадний визиск, що вів до морального занепаду і деградації.

Пісенні мініатюри — коломийки та ін. мають свої особливості відображення навколишнього життя, а отже, виховання, вони швидко відгукуються на кожну подію в житті людини і громади, розмаїті порухи її душі. Більш масові, мобільні, імпровізаційні, вони легше пристосовуються до ситуації, тому можуть бути ефективнішими в народній педагогіці.

Релігійно-моральною спрямованістю пронизаний думний епос українського народу, думи та пісні мали значне моральне і виховне наснаження. Українські кобзарі та лірники несли в народ думки про істинне призначення людини, її відповідальність перед іншими людьми і Богом. Основний конфлікт цих творів — це протистояння народу і завойовників, своїх і чужих, рідше в своєму середовищі, серед своїх, рідних. У протистоянні антитетичних сил носієм моральних норм стає ідеальний герой, що має винятково позитивні характеристики, у думках та історичних піснях це козак, запорожець, що стоїть на захисті народу від поневолювачів. Народ ніколи не був категоричним у трактуванні тих чи інших моральних засад, певних порушень узвичаєних норм, демонструючи толерантність у стосунках між людьми, і пробаючи тим, хто покався, усвідомив свій гріх. Однак деякі з гріхів — зневагу до батька-матері, старших, зраду батьківщини, жорстокість до поневолених і принижених він не прощає і засуджує устами і діями позитивних героїв народних дум та пісень. До репертуару народних співців увійшло й чимало духовних віршів і співів дидактичного характеру на основі апокрифічних оповідей.

Окремі жанри, серед них календарні та родинно-обрядові пісні мають більш абстраговану форму зображення міжлюдських взаємин і в опоетизованій формі відображають усталені моральні норми, що склалися віками і функціонують далі: повагу до батька-матері, родини, спільноти, працелюбність, християнські заповіді, взаємодопо-

могу. Календарна та сімейна обрядова поезія стоїть на сторожі порушення телуричної етики, законів проти природи і матері-землі, оспівує сакральність свят, передає трудовий та ін. досвід у вигляді народних ігор і пісень, що їх супроводжують. Ідеальну модель української родини увиразнено в колядках та щедрівках, де благопобажанням надається пророча сила. Так само закликанням і пророкуванням щасливого сімейного життя супроводжуються весільні пісні та обряди. І. Огієнко закликав берегти свої власні традиції і звичаї: «Шануймо ж і ми звичаї свого рідного українського народу, шануймо й заховуймо їх, як закону свого народу! Завжди міцно пам'ятаймо, що звичаї народні — це його прикметна ознака, яка робить його окремим народом і береже його від розтоплення в морі інших народів, цебто береже його від винародовлення» [Огієнко, 2011, с. 39].

## ДОСЛІДЖЕННЯ НАРОДНОЇ МОРАЛІ ЗА ФОЛЬКЛОРНИМИ ТА ІНШИМИ ДЖЕРЕЛАМИ

Результати аналізу праць свідчать про важливість студіювання фольклору як складника етосної культури народу, його менталітету, екзистенційно-есенційних, морально-етичних поглядів. Загалом слід зауважити, що окремих праць про народну етику у фольклористиці небагато, однак ці питання широко залучалися і залучаються до аналізу окремих уснопоетичних жанрів, їх тематики та поетики, різних аспектів аналізу, передмов до збірок тощо. У зв'язку з поліфункціональністю фольклору ці напрацювання здійснюються у щільному зв'язку з етнографією, мовознавством, філософією, літературознавством, культурологією, історією, психологією та ін. науками. Про потрібність, злободенність означених досліджень свідчить М. Чорнопиский у статті про народну казку, однак його висновки можуть стосуватися всього фольклору: «Маємо велику кількість наукових праць про казку, гадання над тим, **що** раніше люди створили — міф чи казку, які-то в

ній архетипи, звідки-то могли б узятися в казці тварини, різні монстри і чудесні речі, який народ у якого запозичив той чи той сюжет, як звести б у таблиці, формули, каталоги подібні мотиви, структурні елементи, їх функціональність, трапляються шукання ознак часу та простору тощо. Менше всього звертають увагу на **філософію** цього народного диво-витвору, на **скарб морально-етичних цінностей**, закладених у ньому, на **національні барви світобачення і світосприймання** у тому проречистому дивослові. Як не дивно, але в науковій літературі про народні казки нема ясної відповіді, чому у них головними темами є конфлікти між рідними братами з різним майновим статусом, з різною віковою та інтелектуальною зрілістю, чому зведені діти такі різні моральними якостями — дідові скромні, чуйні, чемні, працьовиті, щедрі, правдомовні, а бабині — нахабні, вередливі, зарозумілі, егоїстичні, ліниві, скупі, жорстокі, бездушні, брехливі... Чомусь дослідники казок менше за все шукають відповідь на те, чому вигнані бездушним господарем через старечий вік і господарську непридатність кіт, пес, кінь, осел у царстві диких звірів, на жертву яких їх приречено, стають, як кажуть, героями дня, здобувають повагу і навіть славу серед своїх диких родичів, а то ще й їм допомагають у скрутному становищі. Ті ж цап і баран, яким традиційно присвоєно у побутовому мовленні означення «дурний», «нерозторопний», у парі перехитрюють лісових ненаситних хижаків. Чомусь громаду, яку методично пожирає ненаситний страхітливий дракон, рятує від загибелі у лицарському поєдинку не цар чи король зі своїм могутнім військом, а непоказний лицар-котигорошко чи простий кожум'яка, — та й то не на прохання дорослих, а на жалібне умовляння дітей» [Чорнопиский, 2006, с. 20].

Чимало етичних питань до своїх праць про фольклор, міфологію, історію та ін. залучали видатні вчені та громадські діячі минулого, такі як М. Максимович, М. Костомаров, В. Антонович, І. Нечуй-Левицький, О. Потебня, О. Веселовський, О. Бодянський, Г. Булашев, П. Житецький, В. Перетц, М. Драгоманов та ін. Так,

моральні аспекти думного епосу, духовних віршів вивчав П. Житецький [Житецкий, 1892/3, с. 388–408; 1892/4, с. 37–58; 1892/5, с. 157–175], народної прози — Г. Булашев [Булашев, 1992]. О. Бодянський, М. Максимович, В. Антонович та інші високо підносили українську пісенність, як джерело народного духу, героїки українців, її поетичне та жанрове багатство порівняно з творами іншими слов'ян [Бодянський, 1837; Максимович, 1962, с. I–XXXVI; Антонович, 1995, с. 91–101]. М. Костомаров, А. Боровиковський у своїх працях про родинні пісні розважали над питаннями долі та становища жінок [Костомаров, 1890, с. 287–477; Боровиковский, 1879]. Костомаров у розвідці «Об историческом значении русской народной поэзии» (1843) розкрив «релігійне, духовне, історичне та суспільне» життя українського народу, основи його світогляду та смислжиттєві цінності, назвав складники козацького характеру.

В. Охримович на матеріалі весільних обрядів та пісень доводить існування матріархату, його відлуння в обрядах і піснях, зокрема він пише про велику роль матері, брата у весіллі: «Весільні та близькі їм звичаї, обряди й пісні є дуже багатим, неоціненним скарбом для історії родини, — неоціненним у буквальному сенсі, тому що досі мало хто зрозумів його значення і ніхто не поквапився застосувати його як слід» [Охримович, 1892, с. 50].

Морально-етичні питання з'ясовують учені під час детальнішого аналізу окремих мотивів та сюжетів пісень і оповідей. Так, Ю. Яворський на матеріалі пісень готує дослідження про грішну матір (зачинені діти), а також зведення дівчини [Яворский, 1901, с. 287–352]. О. Левицький характеризує народні погляди на самогубців [1891, с. 345–360], В. Петров, М. Красиков — фольклор про «лихих жінок» [Петров, 1928, с. 55–66; Красиков, 1998, с. 271–284], Х. Ящуржинський описує релігійний зміст колядок та культ хліба у піснях [Ящуржинский, 1893, с. 408–416], колискові пісні слов'янських народів — А. Ветухов. П. Литвинова та О. Кістяків-

ський порушували тематику про «викидання старих» [Литвинова, 1885, с. 354–356].

У працях М. Сумцова фольклор використано для пізнання народної філософії, розуміння еволюції народних поглядів на явища суспільного і приватного життя, це його студії про народні апокрифи, думи, родинні проблеми, сакральність хліба, пияцтво, вечорниці та досвідки тощо [Сумцов, 1885; 1888; 1898; 1886, с. 1–24].

Студії М. Драгоманова, І. Франка, В. Гнатюка розширили наукові межі дослідження фольклору в історико-порівняльному плані, утвердили за ним значення цінного джерела народного життя, його поведінкового кодексу. Серед інших вони за народними піснями простежили тогочасне становище жінки, жіночу долю в піснях, це, зокрема, розлогі розвідки І. Франка «Жіноча неволя в руських піснях народних» [Франко, 1955, с. 107–142], В. Гнатюка «Пісня про покритку, що втопила дитину», «Пісня про неплідну матір і ненароджені діти», «Легенда про три жіночі вдачі: Причинок до історії вандрівки фольклорних мотивів», де він аналізує твори різних народів, досліджує походження сюжету [Гнатюк, 1919, с. 249–389; 1922, с. 173–224; 1910, с. 74–85]. Гнатюку належить збірка і статті про народних месників [Гнатюк, 1966, с. 96–137]. Численні варіанти з музичним та текстовим аналізом пісень про дітозгубницю навів також К. Квітка [Квітка, 1928].

М. Драгоманов проаналізував пісні історичного змісту, йому разом з В. Антоновичем належить фундаментальна збірка «Исторические песни малорусского народа» з ґрунтовними поясненнями та коментарями (1874–1875, т. 1–2), дослідження на основі фольклорних джерел про соціальне гноблення селян [Драгоманов, 1918]. І. Франко підготував фундаментальні збірки таких дидактичних жанрів як народні паремії [Франко, 1901–1910] та апокрифічні легенди та оповіді, з передмовами-дослідженнями [Франко, 2006]. Він написав розвідки «Пісня про Правду і Неправду», про панщину та її «зне-

сення» у фольклорі та ін. [Франко, 1986/43, с. 280—352; 1980/27, с. 33—34]. Велику кількість збірників уклав В. Гнатюк, зокрема з моралістичної релігійної тематики, це його «Галицько-руські народні легенди» (1902), «Лірики» (1896), звіриний епос (1899). У томах його «Гайвок» (1909), «Коломийок» (1905—1907, 3 томи) виокремлено назви розділів про окремі особи і явища родинного життя, кохання, стосунки у громаді, соціальні явища тощо.

У першому та частково в інших томах 6-томника «Історія української літератури» М. Грушевського вміщено фольклорні студії, йдеться тут і про морально-етичні аспекти, до прикладу, про подвійну мораль парубків і т. п. К. Грушевська розкрила моральний підтекст епічних творів у праці «Думи про пригоди на морі Поповича» (1926).

О. Зілинський подав цікаві спостереження про пісенні сюжети, зокрема пісні-балади, їх психологічне та емоційне наповнення, злитість в них природи і людських почуттів [Зілинський, 2013/2].

Про неплідну матір та ненароджених дітей писали В. Петров та П. Попов [Петров, 1929, с. 201—214; Попов, 1927, с. 8—31], моральні питання війни і миру порушували П. Милославський, В. Гошовський, Ю. Турияниця [Милославський, 1943, с. 328—358; Гошовський, 1971; Турияниця, 1971].

У радянський період окрему працю під назвою «Народна етика у фольклорі східних та західних слов'ян» (1972) та статті на дану тематику підготував Михайло Гайдай. До монографії увійшов переважно пісенний і паремійний матеріал, вона містить важливі дані з народної філософії та її відлуння у піснях на широкому загальнослов'янському матеріалі.

Моральнісні моменти залучали до своїх праць з фольклору такі українські фольклористи як П. Попов (народна проза), Н. Шумада, Н. Мельник, Л. Копаниця (пісні), Л. Дунаєвська, Л. Мушке-тик, М. Демедюк (казки), І. Березовський (загадки), О. Мишанич. Ригористичні контрапункти народної балади вивчав О. Дей [Дей,



1986], його влучні вислови про гуманістичне спрямування фольклору увійшли до його праць про інші жанри фольклору. Такий дидактичний жанр як народні паремії у своїй монографії багатосторонньо описав М. Пазяк [Пазяк, 1984], йому належить і підготовка збірників [Пазяк, 1984]. Сатиричний струмінь побутових казок охарактеризувала Л. Бріцина на прикладі образів дурня і хитруна [Бріцина, 1989], про це писали також російські дослідники І. Юдін та М. Бахтін [Юдин, 2006; Бахтин, 1990]. Питань первісної моралі, міфології торкається у своїх розробках Н. Лисюк [Лисюк, 2006]. Л. Шурко, О. Таланчук цікавилися моральними аспектами народних дум [Шурко, 2001; Таланчук, 1993, с. 5—31]. Львівський фольклорист Я. Гарасим розкрив злютованість естетичного і етичного (калокагативність) в українському фольклорі у своїй ґрунтовній монографії про особливості естетики уснопоетичної творчості українців [Гарасим, 2010], у наш час сюжет про грішну діву доповнили власними спостереженнями Л. Іваннікова, с. Толстая [Іваннікова, 2011].

Семантику та конотації народної символіки, її зв'язок з поведінковими зразками народу з'ясовували в окремих виданнях В. Жайворонок, М. Дмитренко, М. Чумарна, Н. Данилюк, Н. Годзь [Жайворонок, 2007; Дмитренко, 2011; Чумарна, 1994; Данилюк, 2010; Годзь, 2004]. Виховне значення фольклору розкрила у своїй монографії про дитячий фольклор Г. Довженок [Довженок, 1988]. «Мирність» українського героїчного епосу висвітлила у своїй книзі Н. Малинська [Малинська, 2001]. В. Суковата розглянула сатиричні образи жінок у фольклорі [2004, с. 763—768].

На сьогоднішній день є й окремі праці з етнетики фольклору. Г. Разумцева захистила дисертацію «Морально-етичні погляди українського народу за фольклорними джерелами: аксіологічний аспект» (2004), що репрезентує філософський вимір тематики і торкається передусім народної релігійності у фольклорі. Ще одну дисертацію на межі фольклору і лінгвістики підготувала Н. Скрипник, вона має

назву «Вербалізація концептів народної моралі в українському фольклорі» (2014), у ній подано концептуальний аналіз найпоширеніших дихотомій народного трактування добра і зла<sup>3</sup>.

Із зарубіжних дослідників, які цікавилися морально-етичними питаннями у фольклорі, назвімо працю В. Гусєва («Эстетика фольклора», 1967), праці В. Анікіна, М. Новикова, Е. Померанцевої, Є. Новик, І. Рагозіної (на казковому матеріалі), Ю. Бахтіної про моральну

<sup>3</sup> У наш час практикується концептуальне вивчення як реального, так і художнього простору людського буття, його смисложиттєвих цінностей. Фрагментом мовної картини світу є фольклорна мовна картина, яка на певному історичному етапі є сферою максимальної узагальненості реалізації наївної картини світу, що уможливорює сформулювати уявлення про той чи інший концепт, зафіксований у колективній свідомості носіїв мови. Як різновид загальної картини світу, вона створювалася відображенням міфологічних та етнографічних елементів через специфічну систему фольклорних кодів шляхом узагальнення, типізації та передачі культурних смислів на мову поетичної символіки [див.: Путилов, 1994; Черванева, 2004]. Це складне багатогранне утворення, що має чимало специфічних особливостей. Зокрема фольклорна картина додає до реальної, об'єктивно існуючої картини світу специфічну конотацію, що відображає менталітет та своєрідність національної культури.

*Фольклорний концепт*, як особливий тип лінгвофольклорного концепту, на своєму понятійному рівні збігається з загальнокультурним. Однак на образному й аксіологічному рівнях він набуває низку різноманітних асоціацій та конотацій, яких може не бути в загальнокультурного. Ця відмінність пов'язана з тим, що в фольклорному концепті може актуалізуватися одна з семантичних ознак слова-імені концепта, яка в усіх уснопоетичних текстах певного жанру стає превалюючою. Однак аксіологічний складник фольклорного концепту може не співпадати із загальнокультурною в зв'язку з особливою системою й ієрархією фольклорних образів та уявлень про те, що є достойним і правильним, а що — ні. На відміну від іншого художнього тексту семіотичний компонент семантики фольклорного слова, що є складником культурного концепту, є постійною величиною й не залежить від контекста, не набуває фонових знань.

активність героя народної казки [Бахтина, 1976, с. 23–27], В. Проп-па про міфологію, сміхову культуру і народну казку, М. Кравцова — про психологію фольклору. Психотерапевтичну дію казки в наш час з'ясувала Т. Зінкевич-Євстигнєєва (2008), Н. Моспанова захистила дисертацію «Концептуальна опозиція «Добро — Зло» у фольклорній мовній картині світу: на матеріалі російських народних казок» (2005). Про аксіологічність хронотопу писали Д. Лихачев, с. Неклюдов, с. Адоньєва, з українських вчених — Н. Лисюк, О. Олійник (у контексті «свого» та «чужого у казці»). Я. Велецька продовжила дослідження П. Литвинової про «саджання на лубок» старих людей.

Оцінність пов'язана з феноменом опозиційності, бінарні опозиції, характерні для людського мислення (добре / погане), розглядали К. Леві-Строс, Є. Мелетинський, В. Іванов та В. Топоров, В. Суковата та ін. [Леві-Строс, 2000; Мелетинский, 1995; Суковата, 1998]. Долю як персонаж уснословесних творів вивчали О. Веселовський, А. Сонни, О. Потебня, П. Іванов, Г. Сухобрус та ін. [Веселовский, 1889, с. 249–260; Потебня, 1865–1867, с. 34–52; Іванов, 1991, с. 342–375; Сухобрус, 1945].

Моральнісні роздуми звучать і в багатьох передмовах до збірок народних, казок, пісень, паремій та ін., як наукових, так і популярних. Згадаймо лише деяких укладачів багатьох видань, таких як М. Зінчук, І. Хланта, М. Гиряк, М. Пазяк, О. Дей, Н. Шумада, І. Сенько, с. Пушик та ін. Роль казкаря у в «ідейному» вихованні слухачів аналізували І. Хланта, І. Сенько, М. Гиряк, П. Лінтур, так, останній поділяв їх на «епіків, сатириків, філософів» [Зачаровані казкою, с. 321]. Не маючи на меті огляд численних джерел фольклору, назвімо окрему підбірку творів, упорядковану О. Бериндою, під назвою «Християнська мораль в українській усній поетичній творчості» (2010).

Розгляд фольклорних матеріалів у моральнісному аспекті щільно пов'язаний зі звичаєвістю, обрядовістю, народним побутом та

культурою. Ці питання із цитуванням фольклорних вірців порушували у своїх етнологічних працях П. Чубинський, О. Кістяківський, В. Охримович, О. Левицький, П. Штейн, П. Іванов, М. Данильченко, Я. Новицький, Є. Згарський, Т. Рильський та ін. Із сучасних дослідників слід назвати праці Г. Скрипник, В. Борисенко, (обрядовість та звичаї), О. Івановської (народна звичаєвість), В. Балущка, О. Конончука, А. Пономарьова, Г. Гориня, Ю. Гошка, І. Ігнатенко та ін., з'явилися такі узагальнюючі видання як «Українська минувшина: ілюстрований етнографічний довідник» (1993), «Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах» (1999), «Народна культура українців: Життєвий цикл людини: У 5 т.» (2008–2015), дисертація Н. Мельничука «Народна мораль українців Карпат ХІХ – поч. ХХ» та ін. (1996) та ін.

Проблеми виховання, зокрема народну педагогіку розглянуто в розвідках Н. Побірченко, В. Мосіяшенка, З. Болтарович, Г. Ващенко, М. Стельмаховича, В. Сухомлинського, Л. Лохвицької, вони наводять чимало фольклорних прикладів. Опису дитинства у звичаях і віруваннях присвячена книга Марка Грушевського [Грушевський, 2006]. Досьогодні актуальними лишаються освітньо-виховні поради відомого чеського педагога ХVІІ століття Яна Амоса Коменського [Коменський, 1940].

Дослідження моралі в її універсальних і партикулярних вимірах знаходимо у працях давньогрецьких мислителів (Платона, Аристотеля, Епікура та ін.), європейських та ін. зарубіжних філософів: Г. Ф. Гегеля, І. Канта, М. Вебера, М. Фуко, Ф. Ніцше, М. Монтеня, Т. Адорно, А. Камю, М. Шеллера, А. Швейцера та ін., антропологів К. Клакхона, Е. Тайлора, Дж. Фрезера та ін. Відмінність поглядів Сходу і Заходу на сутність людини розкрито в поглядах Конфуція, сучасного індійського філософа і містика Ошо. З українських філософів та вчених, що цікавилися проблемами людської екзистенції, її моральних вимірів слід назвати представників «філософії серця» чи

кордоцентризму — Г. Сковороду, П. Юркевича, П. Куліша, з російських про ці речі писали В. Соловйов, М. Бердяєв та ін.

Одним із напрямів сучасної української філософії є практична філософія, у т. ч. філософія цінностей та етики, а також етноантропологія. Серед її представників назвімо київського філософа В. Малахова, його книгу про етику [Малахов, 2006], праці Т. Аболіної, О. Кисельова, А. Єрмоленка [Етичні норми і цінності, 1997; Етос і мораль, 2004]. Філософські аспекти української мови, культури, ментальності розглянув М. Попович [Попович, 2011]. У філософсько-антропологічному аспекті тема актуалізується в роботах В. Табачковського, Н. Хамітова та ін. [Людина в есенційних, 2004]. 1994 р. у Києві відбулася міжнародна конференція «Культура та етикетика», в якій взяли участь філософи, політологи, культурологи, соціологи та ін., видано її матеріали (1994). Оприлюднено низку підручників, курсів лекцій з етики та моралі, словників з етики та філософії [Пазенок, 2002; Тофтул, 2014; Хамитов, 2009]. Деякі розвідки із збірника «Гуманізм і моральність: екзистенційні виміри» (1997) охоплюють питання традиційної моралі. Цінні спотереження містяться у працях російських філософів О. Дробницького та Р. Апресяна [Дробницький, 2002; Апресян, 1995].

В історичному ракурсі менталітет та проблематика етичної духовності в українській філософській спадщині зумовили інтерес М. Костомарова, В. Антоновича, М. Драгоманова, Ф. Вовка, Д. Чижевського, представників української діаспори І. Огієнка, с. Килимника, О. Воропая, І. Мірчука, Є. Онацького, О. Кульчицького, Б. Цимбалістого, В. Яніва, В. Яреми, М. Шлемкевича, Ю. Липи та ін. Із сучасних дослідників українського світогляду та національного характеру слід назвати Д. Гриніва, М. Гримич, В. Ятченка, Н. Мельничука, П. Гнатенка та ін.

Останнім часом в Україні активізувалися наукові розвідки проблем теорії ментальності, зокрема етноментальності, сутності укра-

їнської етноментальності (М. Попович, О. Нельга), її архетипів та універсалій (С. Кримський), культурно-історичних витоків (Ю. Писаренко), сакральної української культури (В. Личковах) та ін. Проблеми гендеру розробляли З. Фрейд та його учні: Е. Фромм, К. Юнг, А. Дандес, Ш. Браун. Психоаналітичне тлумачення європейських казок здійснила М. Л. Фон-Франц (1998), українських — О. Тиховська (2011), якій належать також етнопсихологічні студії закарпатського фольклору (2021). Грунтовну працю із залученням фольклорних джерел про жінку в традиційній українській культурі підготувала О. Кісь (2008), монографію про натальний наратив О. Лабащук (2013), етику моральної звичаєвості залучає до своїх праць М. Маєрчик (2011) та ін. Огляд етнологічних праць про жіноцтво на зламі XIX—XX ст. належить Л. Буряк (2010).

Мораль, що є універсальним способом організації і розвитку як суспільства в цілому, так і окремих людей, виконує низку функцій, таких як гуманістична, оцінювальна, світоглядна, пізнавальна, комунікативна, виховна та ін., основна з них — регулятивна. Маючи загальнолюдський характер, мораль кожного народу демонструє і свою специфіку, це виявляється в тому, що різні народи за різною шкалою поцінують людські якості і вади. Тому виокремлюють такі поняття як національна етика, етнуетика або народна етика. В українському селянському середовищі, де самого слова «мораль» не вживали, на позначення народної моралі існували такі вирази як «доброзвичаєвість», «обичайність», «доброобичайність». Народна мораль також співвідноситься з поняттями: етос, етосна культура, традиційний етос, ментальність, національний характер, народне право, звичаї. Маючи багато спільного з цими поняттями, народна етика демонструє і певні відмінності, зокрема в пізні періоди свого розвитку. Народна мораль багато в чому суголосна з релігійними уявленнями, адже в основі всіх світових релігій лежать загальнолюдські етичні норми. Традицій-

на моральність належить до т. зв. «культури сорому» на відміну від «культур провини», їй властива поведінка індивіда, зорієнтована на реакцію інших стосовно його дій і вчинків.

Органічним складником української ментальності є етичні ідеї, які виконують в ній важливу регулятивну і аксіологічну функцію. Саме на етизмі національного характеру українців, в основі якого лежить народна культура, наголошували митці і вчені. Антропоцентризм став основною парадигмою української філософії на всіх етапах її історичного розвитку. Дослідники, серед яких було чимало українських учених діаспори, виокремлюють такі ментальні риси українців як індивідуалізм, демократизм, сентименталізм, ліризм, устремління до свободи. Деякі з них наголошують на інтровертності, гуманності та кордоцентризмі українців.

Різне наповнення народний етос отримав як у межах окремих жанрів, так і в різні періоди розвою уснопоетичної творчості. У фольклорному дискурсі постає й ідеальна дійсність, моральний ідеал, і стереотипи, зразки поведінки — навчання як на негативних, так і позитивних взірцях. Зустрічаємо як імперативні, так і оптаивні модуси моральної свідомості, як прямі сентенції, мораліте і повчання, так і приховані, позасвідомісні сугестії, емотивні інтенції, що будять емпатійність і високі почуття. Усі фольклорні твори позначені калокагативністю — єдністю етично-естетичного сприйняття дійсності.

Либонь, найбільш «дидактичними» жанрами фольклору є народні казки і паремії, останні часто іменуються народною мудрістю, практичною філософією, органічно вплітаються в мовну тканину казки, можуть лаконічно передавати її основний висновок-мораліте. Величезний практичний досвід, закони виживання у соціумі, ставлення до природи та оточення, високі моральні взірці, різнобічні погляди на людину знайшли своє відображення у казці. Моральний бік, пов'язаний з оцінкою вчинку з погляду загальноприйнятих норм, є

вирішальним при сприйнятті казкового сюжету. Казка сугестує моральні цінності через логіку протиставлення добра і зла.

Релігійно-моральною спрямованістю пронизаний думний епос українського народу, думи та пісні мали значне моральне і виховне навантаження. До репертуару народних співців увійшло чимало духовних віршів і співів дидактичного характеру на основі апокрифічних оповідей.

Календарна та сімейна обрядова поезія стоїть на сторожі порушення телуричної етики, законів проти природи і матері-землі, оспівує сакральність свят, передає трудовий та ін. досвід у вигляді народних ігор і пісень, що їх супроводжують.

У народній ліриці моральнісний досвід часто евфемізований, символізований, ліричне начало має зачатки психологічної, етичної самосвідомості, суттєвою є проблема морального вибору тощо. У піснях та баладах жорстко засуджується і карається порушення норм поведінки сільського суспільства, зокрема його статевих та вікових ролей, девіантне поведіння тощо. Прагматичні цінності постають як головний вимір сімейної та громадської екзистенції. На негативних взірцях людської поведінки побудовані народні балади, що переважно мають трагічний фінал і відповідний урок-застереження, моральний висновок.

Важливість дослідження фольклору як складника етосної культури народу, його менталітету, екзистенційно-есенційних, морально-етичних поглядів наголошувалась багатьма дослідниками. Чимало етичних питань у своїх дослідженнях про фольклор, мову, народну культуру та історію порушували відомі вчені і діячі як минулого (М. Костомаров, М. Драгоманов, М. Сумцов, В. Гнатюк, І. Франко), так і сучасності, окремі праці з даної тематики написали М. Гайдай, Г. Разумцева та Н. Скрипник.







**РОЗДІЛ ДРУГИЙ**  
**ВИЩІ СОФІЙНІ ЦІННОСТІ ТА ОНТОЛОГІЧНІ**  
**УЯВЛЕННЯ В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ**





## ВИЩІ ЦІННОСТІ ТА ДІАЛЕКТИКА ДОБРА І ЗЛА В УСНОСЛОВЕСНОМУ ТЕКСТІ

Усе, що цінне для людини взагалі, називається **вищим благом**. Воно безумовне, абсолютне, універсальне. У моральній свідомості людини формується ціла мережа понять, що належать до вищих цінностей. Це поняття добра і зла, честі і совісті, справедливості, щастя і сенсу життя. Цінності орієнтують людину на досягнення суспільного чи загального блага. «У світовій філософській думці..., — пише Т. Аболіна, — наскрізно представлено уявлення про найвищий ціннісний рівень людського життя. Найчастіше його зміст охоплюється поняттям «вище благо», що узагальнює розуміння граничної визначеності людини, її ієрархічно перших обов'язків. Людина є носієм багатьох «етосів», серед яких визначальним для свідомої етичної рефлексії є «етос одухотвореного людського життя» з його відданням переваги єдності та «етос життя як дійсної культури», в якому є прийнятним чи навіть нормативно санкціонованим певне роз'єднання, яке забезпечує життєздатність, стабільне функціонування конкретних культурних спільнот» [Аболіна, 2004, с. 67]. На думку дослідниці, у семантику кожної культури входять ті форми «неморальнісного», які врівноважують однобічність найбільш ригористичних, максималістських вимог [Там само]. На думку Ю. Лотмана, у культурі завжди «виникають правила для порушення правил і аномалії, необхідні для норми»

[Лотман, 1988, с. 159]. Монтень не зводив моральність до сукупності однозначних норм, він писав: «Я не можу назвати в собі нічого простого, цільного і сталого, не можу схарактеризувати себе єдиним словом, що не передбачало б антитези. *Distinguo* — такий найперший засновок моєї логіки» [Монтень, 2006, с. 14].

Вищі цінності увійшли і до народної етики, спільно із соціально-конкретними уявленнями вони виконують у суспільстві основну функцію моралі — регулятивну. Водночас регулятивна функція «високої моралі» є тенденцією, устремлінням, вона має деонтологічне спрямування, має представити, яким має бути належне у порівнянні з сущим. В уснопоетичній творчості в художній формі ці цінності репрезентовані як ідеальні зразки людської поведінки і устремлень, що протистоять нищим, негативним виявам «зла». Вони відповідають уявленням народного етосу, де загальнолюдські уявлення про вищі цінності зливаються із соціально-конкретними, тобто відбивають погляди певного соціального прошарку, складаючи своєрідну, дещо відокремлену мораль, що бачимо у фольклорі.

Як вища етична цінність в українській уснопоетичній творчості актуалізується концепт **правда**, який є евокативним, тобто викликає обшир найрізноманітніших асоціацій. «Жити по правді» — передусім означає керуватися етичним законом, совістю, Божими заповідями. Широке коло конотацій пов'язане з болючою для українського суспільства проблемою соціальної справедливості. Лексема *правда* вживається і в прямому значенні — правдива, чесна, небрежлива людина. Правда — це істина. Загалом із словом *правда* у фольклорі асоціюється усе хороше, добре, позитивне, навіть сакральне. Правда — це й рідная мати, родина тощо.

Оскільки в тогочасному селянському суспільстві не вживалося слово *мораль*, в якості його синоніма постає поняття **честі**, що містить правила поведінки, які належать до кола моралі. Це поняття є центральним в селянській етиці. Воно охоплює і обстоювання правди.

Гідність як знак поведінки майже аналогічна з честю. Честь пов'язана з категорією статі, існує різниця поміж ідеальним моральним характером чоловіків і жінок. Через центризм поняття честі в селянській моралі воно на багатьох теренах відрізняється від релігійної моралі й складає особливу, тому частково відокремлену, замкнуту мораль.

**Сводоба (воля)** — завжди займала особливе місце в етичних уявленнях і, відповідно, художньо-поетичних творах українського народу, що перебував під іноземним гнітом, це яскраво виявилось у поезії визвольної боротьби, козацькій романтиці та протестній прозі та ліриці.

З указаними цінностями у сув'язі ідея **української слави**. В. Янів писав про неї як концепцію здійсненого і загальновизнаного добра: «Моральні вартості, що склалися на поняття «української слави» — в розумінні синтези добра, краси і правди та справедливості. З такого настановлення випливає й традиційний оптимізм українського народу, який є джерелом витривалості і дав йому можливість перетривати тисячоліття лихоліть» [Янів, 1998, с. 73]. І далі: «Бачимо, як природне обдарування і історична доля взаємно скріплюються: з одного боку, ми розуміємо причини послаблення войовничості, зник лицарського ідеалу «повноти життя» із бажанням експансії назовні; з другого боку, маємо тугу за ідеальним чинником грецької «калокагатії», що родиться з прив'язання до рідної землі — землі-годувальниці, землі-матері, зрошуваної потом і бороненої кров'ю, — маємо тугу за досконалим сполученням добра й краси, що складається, — за о. Великим — на поняття **української слави**, якої не шукається вже у великих походах чи торговельних комбінаціях, а тільки у внутрішнім спокої, повнім чару поезії й пісні» [Там само, с. 81].

Отже, вищі блага складають єдність добра (блага), істини (правди) і краси (прекрасного): «...так само як загальне людське пізнання дійсності орієнтоване на ідеал Істини, осмислюється ним із середини й не існує у відриві від нього; й так само як естетичне, чуттєво-

емоційне освоєння світу людиною орієнтоване на ідеал Краси, висвітлюється й ошляхетнюється ним — так само ж і моральне становлення людини до світу, до реальності в будь-якій із своїх форм зорієнтоване на ідеал Добра. Єдність ідеалів Істини, Добра й Краси ще з античних часів символізує гармонійну цілісність людської культури, повноту її смисложиттєвих позицій; звідси сам собою випливає висновок про незмінне місце моралі, морального світогляду в системі культури людства» [Малахов, 2006, с. 26]. Згадаймо, що у «Поетиці» та інших своїх працях Аристотель, а за ним і багато інших античних мислителів наголошують на значимості для людини і суспільства утвердження у життєвій практиці принципу **калокагатії**, яким сполучається в одне ціле (систему) і благо (добро), і краса, і, як вплив, істина. Зрозуміло, що цей принцип має постати у якійсь довершеній, досконалій, емоційно піднесеній формі, що живить чуттєвість і стимулює процес самотворення і самовдосконалення.

Символічні форми етичної сфери ґрунтуються на таких семантичних кодах, як «добро і зло», «добре і погане», що вирізняють її з інших сфер. Основним вододілом народної моральності людини є добро і зло, на цих поняттях засновані всі етичні уявлення. Їх зміст обумовлений ідеалом моральності: добро — те, що прагне до ідеалу; зло — те, що віддаляється від нього. Завдяки категорії добра формується моральний феномен як аспект людської діяльності, духовне життя і норми поведінки особистості, людських взаємовідносин, природовідповідності.

Добро і зло розуміють тільки в єдності (добро через зло і навпаки). Для того, щоб бути дієво доброю, людина повинна пізнати зло. Недостатньо вивчати зло, щоб досягнути добро, злу необхідно чинити опір. Добро отримує значущість усупереч злу, утверджується у протистоянні злу. Уявлення людей про добро і зло є неоднозначними, їх полюси можуть мінятися. У різних культурах часом зустрічаємо різні етичні оцінки одних і тих самих явищ, вчинків.



Отже, можемо говорити про полярну співвіднесеність усіх феноменів у народній моралі. Виконання і порушення норм і заборон також оцінюється в рамках цієї протилежності. Це уявлення розвивалося історично. Суперечність добра і зла виступає при цьому як внутрішнє джерело руху морального життя народу, як прикметна ознака специфічного способу освоєння дійсності. На цій дихотомії тримаються всі інші різноманітні (а також альтернативні) рівні моральної свідомості народу: антитеза добра і зла виявляється і в ціннісній орієнтації, і в загальному шаблоні моральної оцінки народу, і в функціонуванні контрольно-психологічних механізмів (у їх чуттєво-інтуїтивному і раціональному різновидах).

Бінарність є давнім, архаїчним типом мислення та формування картини світу і, як вважають учені (П. Маклін, Дж. Фодор та ін.), відображає діяльність найдавнішої — лімбічної системи головного мозку, яка формує сильні емоції, контроль репродуктивної, захисної діяльності, життєво важливих функцій. Сприймання зовнішніх об'єктів та взаємодія з ними на рівні «старого мозку» передовсім орієнтується на інстинкт фізичного самозбереження, наявного в усіх тварин, і розподіляє комунікантів між двома категоріальними полюсами «безпечно» («небезпечно») і «сприятливо» («несприятливо»). У суспільстві модель бінарної опозиційності функціонує на рівні підсвідомості. «Нова кора» головного мозку — кора півкуль — сформувалася значно пізніше й виконує дослідницькі та евристичні функції. Л. Волченко пише: «Початково уявлення про добро і зло склалися по чергово у час засвоєння людьми предметів і явищ об'єктивної дійсності. Те, що задовольняло потребу, допомагало людям вижити і зберегти свій рід, оцінювалось як добро, те, що заважало, шкодило життю, називалося злом. Поняття добра і зла не мали в умовах родового суспільства чисто морального характеру, ними однаково позначали предмети матеріального світу, відносини людей і фізичні і духовні їх якості» [Волченко, 1975, с. 8]. У духовних здобутках давніх цивілізацій моральність

постає вже усвідомленою та виокремленою з-поміж складників людського життя. Тут існують поняття добра та зла, нагороди й покарання, інтенції, совісті, відповідальності, фатуму, страждання та інші, що з часом стали моральними категоріями: «Моральні норми, заборони та заохочення починають деталізуватись, підкріплюватись певними поясненнями та обґрунтуваннями вже в міфах та набувають суттєвого *раціонального забарвлення* в епічних переказах різних народів. По-перше, в міфологіях досить чітко звучить мотив зв'язку певних спрямувань людської поведінки із *станом душі*, а остання тлумачиться як найбільш суттєвий та вирішальний складник людського єства. Саме душа потрапляє під суд і кару в потойбічному світі, але за ті діяння, що їх правила людина в цьому, земному житті. По-друге, тут фігурують вирішальні для етичної свідомості *поняття добра і зла*. По-третє, тут у різних варіантах фігурують уявлення про *долю людини*, її жорстоку та невідворотну дію, а разом із тим виникає уявлення про певну *моральну міру та норму поведінки*, порушення яких так чи інакше тягне за собою жорстоку дію закону долі. Так, наприклад, порушення норм у відношенні до священного, порушення міри у проявах навіть благих намірів, надмірне звеличення або збагачення, — все це «запускало» механізм покарання з боку долі. Цікаво відзначити, що в деяких міфологіях під дію законів долі *потрапляли й боги та божества*. Тобто це були закони, так би мовити, анонімні, об'єктивні, неблаганні, які просто виражали факт наявності саме такої, а ніякої іншої структури буття та життя. Безумовно, в цих особливостях ранньої моральної свідомості проблискують *об'єктивні засади моральності*, її реальна необхідність для людського суспільного життя» [Петрушенко; Сурмай; Карвацька, 2006, с. 33]. У первісному суспільстві міфологія відіграє важливу роль морального регулятора людського життя. В. Горський писав: «Зв'язок міфології з моральністю досить глибокий — адже економічні відносини в міру становлення людського суспільства передусім знаходили свій вияв у відносинах моральних,

а останні й визначали специфіку моралі як одного з суттєвих компонентів суто людського буття» [Горський, 1979, с. 36]. Міфи містять певні повчальні елементи, оцінки суспільно-значущих фактів, а також первісні вірування — антропоморфізм, анімізм, тотемізм, фетишизм, різні види магії. Дослідники свідчать, що деякі моральні відносини склалися ще за часів матріархату. Це цінності праці, захисту свого роду, родичів, покірність і скромність, зародження мовного етикету, передача досвіду наступним поколінням, кровна помста, заборона інцесту тощо.

Французький антрополог і філософ К. Леві-Строс у своїх працях відтворює глибинні структури міфів, їх кодування, розміщуючи коди на географічній, космогонічній, соціологічній, техно-економічній площинах. Він виокремлює особливості міфологічного мислення, зокрема це логіка узагальнень, класифікації, аналіз природних і соціальних явищ. Водночас це мислення конкретне, образне й чуттєве, воно широко використовує метафори, символи, перетворює їх у спосіб осягнення світу й людини. Давня логіка, на думку вченого, побудована на подвійних бінарних опозиціях (високий — низький, день — ніч, правий — лівий, чоловік — жінка, небо — земля та інші). Є. Мелетинський, вивчаючи міфи, зробив висновок, що в основі первісних міфологічних інтерпретацій лежать елементарні семантичні опозиції, які в першу чергу відповідають чуттєвій орієнтації людини, і які згодом «об'єктивізуються» і доповнюються найпростішими співвідношеннями в космічному просторово-часовому континуумі, в соціумі чи на межі соціуму і космосу, природи й культури, аж до більш абстрактних числових протиставлень і фундаментальних антиномій, а також магістральної міфологічної опозиції сакрального/мирського [Мелетинський, 1995, с. 230].

Російські дослідники В. Іванов та В. Топоров окреслюють такі чотири великі групи опозицій у картині світу древньої людини: «І. Найбільш загальні і абстрактні характеристики, не локалізовані в

просторі, часі та соціальних планах: 1) щастя — нещастя; доля — недовля; 2) життя — смерть; 3) парний — непарний (правий-лівий). II. Характеристики, властиві для просторових відношень: 4) правий — лівий; 5) верх — низ; 6) небо — земля (земля — підземне царство); 7) південь — північ; 8) схід — захід; 9) море — суша. III. Характеристики за часом, кольором чи стихією: 10) день — ніч (весна-зима); 11) сонце — місяць; 12) світлий — темний (білий — чорний); 13) вогонь — волога (сухий — мокрий, земля — вода). IV. Характеристики соціальних відносин у широкому сенсі: 14) свій — чужий (близький — далекий); 15) чоловік — жінка; 16) старший — молодший (головний — неголовний, предок — нащадок)» [Иванов; Топоров, 1965, с. 64].

На основі відомих підходів В. Суковата запропонувала дванадцять тематичних груп, «які тяжіють до логіко-семантичних центрів, що відтворюють взаємозалежні рівні членування буттєвого простору: екзистенційний («життя» / «смерть»), ідеологічний («свій» / «чужий»), антропологічний («чоловічий» / «жіночий»), просторовий («верх» / «низ»), часовий («спереду» / «ззаду»), кількісний («парний» / «непарний»), якісний («білий» / «чорний»), феноменологічний («людина» / «нелюдина»), герменевтичний («ознайомлений» / «неознайомлений»), каузальний, («випадковий» / «неминучий»), феміністський («мова» / «тіло»). Кожна з цих ідеологем здатна увібрати до себе велику кількість вужчих, «видових бінарній», що реалізують специфіку конкретної культури на базовому архетипі» [Суковата, 1998, с. 10].

Для усної словесності, де збереглися давні міфологічні уявлення, особливо притаманний оцінний, бінарний підхід до характеристики людини та її світогляду і, зосібна моральних орієнтирів, фольклорний концепт має яскраво виражену оцінну полярність (хороше—погане). Подальша дистрибуція опозицій відбувається за тією самою схемою. Хороше — отже, відповідне ідеалізованій моделі макро- чи мікросвіту, усвідомлюваного як мета буття людини й, відповідно, її діяльності.

Погане означає невідповідність цій моделі чи одному з її параметрів [Арутюнова, 1998, с. 181]. Оцінності здатні набувати й нейтральні характеристики, водночас пари можуть складати дихотомію, імпліцитно бути присутніми в одній єдності і експліцитно розпадатися, належачи до конкретної дійсності.

Отже, добро і зло у фольклорі перебувають у постійній боротьбі, Поняття добра є доволі широким, лексема *добро* має загальнооцінне значення. Вищим добром є допомога багатьом людям, громаді, суспільству. Вищим проявом гуманного ставлення до людини є, безперечно, доброчинність. Робити добро — поважати людину, бути милосердним до неї, порятувати в горі і біді, допомогти словом і ділом. Саме доброчинність як основну категорію моралі піднесли на вершину моральної свідомості вже киево-руські мислителі. Володимир Мономах у «Повісті времяних літ» писав: «Добре діючи, не лінуйтеся ні на що добре». Серед добрих справ він виокремлював турботу про убогих, сиріт, удовиць, слабших. Феодосій Печерський у зверненні до князя Ізяслава закликав порятувати від біди, помилувати «голоого чи голодного, чи зимою чи бідою одержимого, навіть коли це буде єврей чи єретик, чи католик чи будь-який язичник» [Саган, 1996, с. 13].

Добро також представлене як матеріальне благо — *добро, добре життя, добробут*, як *добра, хороша — доброчесна, доброзичлива, доброчинна* людина та її вчинки — *благочинність* тощо. У моральному ідеалі зливаються поняття добра, істини, любові й краси, ідеал добропрекрасного. У фольклорі відбилосся й релігійне трактування добра, як втілення живого Бога. А що світло не може існувати без темряви, життя без смерті тощо, втілене у Богові добро має свого антипода в образі нечистої сили або чорта. Це субстанційне втілення зла в образі перцептивної, наявно присутньої реальності.

Існує великий цикл прислів'їв та приказок, у якому поняття доброго вчинку людини перегукується з поняттям добра: «Добре діло

роби сміло»; «Коли до тебе людина добра, будь ще кращим»; «Держися чого доброго, як воша кожуха»; «Де є добрі люди, там біди не буде»; «Доброго тримайся, поганого цурайся»; «Добрим ділам все добрий кінець»; «Добрі помирають, а діла їхні живуть»; «Добро добром згадують». Поширені й приказки у формі порівняння: «Добрий як мед, як кусок хліба»; «Лагідний як мати рідна, м'який як віск». Добру протиставлене зло, лихо, погане, вони існують поряд: «Нема риби без ості, а чоловіка без злості»; «Нема лісу без вовка, а села без лихого чоловіка». Від зла застерігають: «Від злого не чекай добра»; «Лиха іскра і поле спалить і сама щезне»; «Бережись козла спереду, коня ззаду, а лихого чоловіка з усіх боків»; «Зле товариство — то так, як вугілля: як не впече, так замаже»; «У сердитого і коліна гострі»; «Погану людину десятою дорогою обходь»; «Зло злом не направиш»; «Коли всі злі, то й ти не ліпший». Злі люди не мають спокою, їх життя сповнене ненависті і заздрості: «У кого є злість, той своє серце їсть»; «Злий зле і думає», «Злий плаче від зазвисті, а добрий — від радості»; «Блоха кусає, а за що, не знає»; «Вовк старіє, а не добре». Негацію підсилює такий художній засіб як оксюморон: «Він такий добрий, що в ложці води втопив би»; «Світ не без добрих людей: захочеш повіситись — помічники знайдуться». Злий чоловік не має серця, його душа чорна: «То без серця чоловік»; «Душа чорна, як у ченця раса»; «Чорну душу і милом не відмиєш»; «Якби міг, то в ложці води втопив би». До даного лексичного поля входять такі фразеологізми: злий як вовк, як звір, як гадюка; лихий як мачуха, сердитий як відьма, як оса, як собака.

Злих людей, їх «чорного ока» боялися, намагалися убезпечуватися від них за допомогою словесної магії, так, В. Борисенко наводить замовляння «від заздрості і напасті»: «Ти, місяць-смиркатилю, смеркаєш, запираєш комори, обори. Замкни йому (напасникові) зуби, щелепи, пращелепи, щоб він проти мене очей не витріщав, рота не роззівляв. Я йду проти його чорним волом бовкуном, щоб йому

став язик кілком. Я солов'їними очима обдивлюсь, ведмежою силою обборюсь, і тебе, негідного, не боюсь. Я перед тобою, як вовк, а ти передо мною, як шовк» [Борисенко, 2000, с. 124].

Добро і зло діалектично переплітаються в житті людини: «Від злого втік, до доброго не дійшов»; «Від лиха до добра недалеко дорога»; «Всюди добро, де нас нема, а як ми прийдемо, то попсуємо»; «Добре минеться — лихо буде, лихо минеться — добре буде»; «Кому на добро йдеться — каша в самому молоці, і ще й грудку масла положать, а кому на горе ідеться — велика дірка, та мала латка, і туди тягни, і туди тягни — не сходиться»; «Нема зла без добра».

Реалії міжособистистих стосунків, коротка пам'ять людини про зроблене їй добро, невдячність властиві людській натурі: «Будеш людині робити все життя добро — нічого, а зроби один раз зло — на все життя ворогом будеш»; «Добро довго пам'ятається, а зло ще довше»; «За добро не жди добра». Народ зауважив, що добру людину легко обдурити, скориставшись з її чуйності, жалісливості чи наївності: «Будь добрим — бідним станеш»; «Будь добрим — то тебе пси з'їдять»; «Добрий дурному брат»; «За твоє добро надув тобі в ребро!»; «У всіх добрий — то не добре». Добро йде в парі зі скромністю: «Добрі діла тихо ходять, а злі дзвонять, як у дзвони».

Н. Скрипник, аналізуючи лексему *добрий, добра (добрая), добре* в українському фольклорі, вважає, що широким уживанням у приядерній зоні характеризуються слова *жаль, жалувати, жалісливий, жалібненький* у значенні *співчуття, співчувати, співчутливий* і ця форма емпатії має в українського народу велику цінність [Скрипник, 2014, с. 18]. На її думку, так само «яскраво виражена периферія концепту співчуття: — назви осіб, які є об'єктами співчуття: небога, неборака, бідолаха, сердега; — демінутивні назви негативних реалій, конотативна афіксація, яка викликає співчуття у перцепієнта: слізеньки, горенько, з конотацією іронії — п'яниченька, тещенька» [Там само, с. 19].

## **ВЕРБАЛІЗАЦІЯ МОРАЛЬНОГО ІДЕАЛУ ЛЮДИНИ В УКРАЇНСЬКІЙ НАРОДНІЙ КАЗЦІ**

У звичайній людині поєднуються різні якості — як позитивні так і негативні, причому різною мірою. Відтак в етосній культурі задля орієнтації на кращі особистісні і суспільні зразки виникає моральний ідеал — імперативне, аксіологічне уявлення, що визначає зміст добра і зла, блага, належного. Його функції полягають у визначенні мети етичної діяльності людини, спонуканні до етичних вчинків, поєднанні суцього і належного, окресленні морального обличчя особистості. Аболіна писала: «Мораль репрезентує прийдешнім поколінням такий ідеал (взірець) людськості, якого насправді досягнути неможливо, але який відіграє важливу конституюючу роль у формуванні характерів. Інакше кажучи, з морального ідеалу людина дізнається, ким вона може стати, якщо чинитиме відповідно до цих норм, тоді, як оцінюючи свої реальні вчинки на відповідність цьому зразку, вона пізнає, хто вона є насправді, як то кажуть — взнає собі ціну, тобто набуває особистої ідентичності» [Аболіна, 2004, с. 90].

На думку В. Малахова «“Зачарованість ідеалом”» сучасні автори нерідко відзначають як прикметну рису українського морального характеру. Справді, в українській національній культурі здавна мало особливе значення вшанування її героїв — носіїв тих чи тих ідеальних чеснот. Патетика морального ідеалу пронизує й українське мистецтво: ідеальні образи матері, коханої дівчини, відважного волелюбного козака, селянина-трударя і т. п. формують духовну основу поезії Шевченка. І нині ідеали української старовини, українського народного духу відіграють важливу роль у процесах морального й культурного відродження; не слід тільки забувати, що ідеал — це не предмет для копіювання, а творчий взірець, який має надихати людину на розв’язання її власних неповторних завдань» [Малахов, 2006, с. 207].



Моральний ідеал набув художньої форми в уснословесній творчості, втілюється в образі-персонажі одного чи групи творів. Так, у думному епосі, піснях та переказах діють герої-захисники вітчизни, ідеалізовані образи членів родини постають у колядках, календарному та обрядовому фольклорі та ін. «Конкретизація морального ідеалу, що відображає зростаюче *самоусвідомлення* людством своїх творчих можливостей, — свідчить В. Мовчан, — втілена в образах міфічних та епічних героїв. Ці герої — носії родових образу моральних чеснот. Індивідуалізація героя здійснюється у двох напрямках, відображаючи суттєве у моральних потребах. По-перше, герой — це упорядник природних стихій та носій творчих умінь роду. По-друге, він захисник роду, борець за справедливість проти соціального зла та несправедливості. Кожен народ створює ідеальні образи героїв — носіїв родових чеснот. Вони уособлюють бажане в дійсності, надаючи останній універсального ціннісного змісту. Це естетичний вияв морально доброго» [Мовчан, 2012, с. 274].

Проте найвиразніше цей образ зреалізувався в такому оптативному, дидактичному жанрі фольклору як народна казка. До скарбниці українських народних казок увійшли імена фольклорних персонажів, які стали називними, промовистими, упізнаваними, надовго закарбувалися в людській пам'яті. Серед них Котигорошко, Іван-царевич, Кирило Кожум'яка, Бух Копитович, Стрілець-молодець, Івасик-Телесик та ін. Вони спільно з літературними героями складають когорту так званих вічних образів, які, концентруючи в собі досвід народу, репрезентують споконвічну боротьбу між добром та злом.

Водночас образи-персонажі народної казки суттєво різняться від літературних. Через характеристику персонажів, їхні художні портрети автор прагне висловити головну ідею. Однак це вираження відбувається інакше в літературному та фольклорному творах, де образ підлягає замислу. Оповідач має донести до слухачів / читачів вироблені віками правила виживання в суспільстві, усталені моральні норми, яким треба слідувати, адже казка є своєрідним світоглядно-ес-

тетичним і етичним кодексом народу. Для цього він нехтує правдоподібністю, змушує дійових осіб чинити так, як йому потрібно, ставить їх у вигадані, нереальні ситуації, реалізуючи таким чином дидактичну, спрямовуючу, регулюючу та ін. функції у казці (так звана автор-функція). В. Мовчан зазначає, що герой «...протистоїть реальності як такий, що далеко відійшла від бажаного в стосунках. Своєю діяльністю, опертою на людяність почуттів та моральні засоби їх предметного втілення, герой утверджує ідеальні стосунки як норму людяності» [Мовчан, 1977, с. 18].

Отже, протагоніст народної чарівної казки є морально-етичним каноном, втіленням кращих людських якостей, він прекрасний як зовнішньо, так і внутрішньо, тобто є досконалим у всьому, його вчинки й дії — показові, еталонні, адже уявлення про кращі людські риси формувалися віками з чітким поділом на негативне й позитивне у навколишньому світі й у самій людині. Еволюція морально-психологічних якостей людини відображає еволюцію ціннісних орієнтирів людства.

Жіночим ідеалом казки є героїня, яку герой вибирає за привабливість, жіночність та високі душевні якості. В українських наративах рідко подибуємо жінок-богатирок, частіше це жінки-чарівниці, помічниці героя, «розумниці» (новелістичні казки), а також категорія дівчат-сиріток (знедолені за Л. Дунаєвською), які разом з казковими дурниками основними рисами (сумирність тощо) зближаються до так званого житійно-ідилічного надтипу (за В. Халізовим). У зображенні жінок збереглися уявлення про часи матріархату та богинь-родоначальниць.

Зовнішній вигляд та ім'я героя (героїні) відповідає його внутрішнім якостям, які згідно з законами народної казки є лише позитивними й відбивають народні уявлення про ідеальні людські риси. В. Анікін свідчить: «Естетика прекрасного і пафос утвердження соціальної правди є суттю чудесної оповіді. І це визначає характер поетич-

них форм чарівної казки. Вона малює прекрасними всіх тих персонажів, які відстоюють порядки і життя, що мають в очах народу цінну справжність. Позитивні герої казки наділені всіма рисами досконалих людей. Вони прекрасні обличчям, казка одягла їх в парчу й оксамит» [Аникин, 1959, с. 179].

Так, в українських казках усі ці характеристики охоплює епітет *красний*, який належить до загальнооцінних на відміну від частковооцінних і містить сукупність ознак. Тобто *красний хлопець* — це красивий, добрий, хороший, працьовитий тощо, зовнішня краса тут відповідає красі внутрішній, моральній. Таким чином, добро і краса виявляються в органічній єдності злиття етичного з естетичним, поцінованого ще давніми греками. Я. Гарасим свідчить: «Отже, прикметною особливістю розвитку українського етнічного світогляду стало те, що у нашій ментальності, одним з найяскравіших виявів якої є народна пісенність, найбільш стабільною виявилася єдність естетичних начал з морально-етичними нормами поведінки» [Гарасим, 2010, с. 197]. Цей канон у казці подано у предметно-образній формі, про нього можна судити і на основі поведінки персонажів, змісту ситуацій і вчинків, рис вдачі дійових осіб. Саме цей метод вираження чи «опредмечування моралі» й естетики сприяє їх найбільшій наочності, доступності безпосередньому спогляданню.

Зазвичай у казці протагоніст не має імені, а діє як узагальнений тип, що має певний соціальний, віковий, статевий, етнічний статус. Це може бути просто хлопець, бідняк, чоловік, сирота, або ж царевич, королевич, солдат, пастух тощо. Герой може мати ім'я чи прізвище (Іван Сученко, Козак Мамарига, Перчик, Найда, Попелюха та ін.), які служать засобом номінації та індивідуалізації персонажів за подібними особливостями — соціальними, психологічними, віковими, фізичними, функціональними.

Риси головного персонажа розкриваються в ході сюжету казки, його дій і вчинків. Тобто особистість героя виявляється у діях, у

його реакції на зовнішній світ. Народ наділяє протагоністів якостями, зміст яких йому близький і зрозумілий, а спрямованість їхнього чину відповідає його уявленням про правильне / неправильне. Витоки змістових характеристик антагоністів пов'язані з приписуванням їм рис, не симпатичних людям. Ю. Юдін твердить: «У чарівній казці перемагає герой — носій високих людських помислів, устремлень і поривів, та не позбавлений звичайних людських слабкостей і навіть егоїзму. І тому його надія на перемогу в кожному сюжеті знову й знову проходить серйозне випробування, як і його високі достоїнства. Глибока моральна проблематика чарівної казки робить його унікальним явищем у фольклорі і літературі, що підтверджується тією величезною силою морального впливу, який чарівна казка чинила і продовжує чинити на становище людей, які вступають у свідоме життя», — [Юдин, 1984, с. 100].

Казкових героїв можна умовно поділити на два типи: це богатирі і звичайні люди, тобто реальні, справжні герої, а також, так би мовити, приховані (герої-невдахи, «іронічні щасливці»), внутрішня суть яких розкривається упродовж дії казки. Герой-богатир, як втілення добрих начал, стоїть на боці знедолених і слабих, є захисником своєї держави і передусім має бути сильним і мужнім. Сила для героя-богатиря означає те саме, що краса для дівчини. У світі, де точиться боротьба за виживання, перемагає найсильніший.

Щодо конкретних чеснот, то хоча не всі герої наділені багатирською силою, вони всі до одного є сміливими й не бояться ані труднощів, ані поєдинків з чудовиськами, прямують до своєї мети, у чому їм допомагають чарівні помічники. Власне, вони зображуються в казці як звичайні люди з їхніми переживаннями і вадами. Часто казковий персонаж боїться чудовиськ, зміїв, з якими має змагатися, та почуття обов'язку виявляється сильнішим, він пересилює боязнь, не зважаючи нінащо, іде в свій страх і перемагає його. Він не вагається, а діє, і — будь що буде. Таким чином, у народній казці утверджується думка,

що сміливою є не та людина, яка нічого не боїться, а яка заради своєї благородної мети стає сміливою.

Кожна нормальна людина має чогось боятися, адже страх є однією з найдавніших людських емоцій, сприяє її виживанню, і той, кого нічого не лякає, є відхиленням від норми, він утрачає життєву орієнтацію. Тобто страх є інстинктом самозбереження людини. В. Мовчан свідчить: «Страх — двоїсте почуття: у ньому наявна налаштованість на злагоду із зовнішнім середовищем для уникнення осуду та покарання. З іншого боку, завдяки йому виробляється внутрішній регулятор, тобто звичка діяти у межах, окреслених вимогами найбільш доцільного у поведінці. Нарешті, потреба уникати вчинків, що можуть спричинити порушення заборон, призводить до рефлексії над власними та вчинками інших: чи то у вигляді негативної реакції щодо порушника вимоги, чи то як схиляння та шанування тих, хто уособлює ідею упорядкованості стосунків — боги, першопредок, померлі родичі» [Мовчан, 2012, с. 211]. Так, героя казки «Про Андрійка, що не знав страху» звали «дурним, бо не знав, що таке страх». Сюжет цей повторюється у багатьох казках — АТУ 326А (*Про юнака, який хотів знати, що таке страх*).

Герой чарівної казки є надзвичайно цілеспрямованим, він іде до мети, всупереч перепонам, не знаючи вагань і сумнівів: «Баба питає: — А, слихомъ слихаты Сухобродзенка богатыра, а у вічи видаты; то було слышно, теперъ и у вічи видно. Чи по воли, чи по неволі? — По волі, — каже той, — бо добрый молодець не ходить по неволі» [Чубинский, 1878/2, с. 311]. Протагоніст реалізує свої прагнення через подолання величезних труднощів і перешкод. І робить це тому, що має велику силу бажання, віру в його реалізацію і, відповідно, могутню силу волі, яку він ще більше загартовує під час виконання важких завдань і поєдинків з ворогами. Адже труднощі, з якими зіштовхується людина на шляху реалізації сильного прагнення, ще більше посилюють його, мобілізують на досягнення. Отже, тут виявляється

оптатив як провідний модус казкової оповіді, вихідною передумовою розгортання якого є сила волі героя. Тому однією з основоположних ознак актанта є інтенціональність, художні характеристики якої знаходимо в досліджуваних текстах. Іntenції персонажа виявляються в наступних кліше: «— йдемо світом щастя шукати»; «куди мені йти, аби щастя-гаразду знайти»; «йти пробувати / шукати щастя» тощо. Це загальне місце, константна формула казки. Під пошуком щастя тут розуміється різне — це й устремління до матеріальних статків, кохання, подружньої пари, набуття життєвого досвіду, знань, ремесла, випробовування власних сил тощо.

Героєм рухають позитивні, благородні цілі, саме за позитивні якості казка допомагає йому їх вершити. І до того ж винагороджує його, він отримує те, до чого прагнув — одружується з коханою, а на додачу — те, що за казковою логікою, необхідно людині для щастя — царство чи півцарства, чарівні предмети і тварини, надзвичайні здібності та ін., тобто все, що тільки може побажати людина.

І якщо брати героя за найменших труднощів звертають з вибраного шляху, то сам він іде до кінця і перемагає. Щоб увиразнити перепони на його дорозі, у сюжет вводять різноманітні надскладні завдання, які він має виконати. Це, до прикладу, побудова палацу, моста з золота, срібла чи діамантів, отримання врожаю та ін., і все це за умови виконання упродовж одного дня чи ночі тощо. Герой має пасти кобилиць Баби-яги, які є її дочками-чарівницями, пильнувати їх. Такі своєрідні гіперболи неможливого репрезентують казкову фантастику. Вони збуджують в читача певні емоції — це й уболівання за долю героя, подивування швидкістю виконання завдань і чудернацьким зовнішнім виглядом, радість через щасливе завершення епізоду, покарання чи висміювання ворогів тощо.

У вирішенні завдань і досягненні мети актанту допомагають чарівні помічники, які можуть бути людьми чи тваринами, птахами тощо. З часом первісно міфологічний мотив допомоги набуває в казці

морального спрямування. Тут відбивається і притаманний людям альтруїзм, коли потреба допомагати іншому є покликом душі, порухом серця, виявом любові до людей, природи, життя. Це може бути вияв жалісливості й чутливості натури, а іноді й стимул відволіктися від власних проблем. Помічники приходять на допомогу лише позитивним героям, за їхні якості, що виявляються у вчинках, тож звучить думка, що, по-перше, щасливу долю треба заслужити, по-друге, її достойна лише доброзичлива до навколишнього світу людина. Тобто казка яскраво демонструє *мериторизм* — принцип відплати за чесноти, що реалізується на прикладі головного героя.

Саме внутрішню, моральну активність героя чарівної казки виокремлює у своєму дослідженні В. Бахтіна, яка вважає, що принцип зображення героя має бути пов'язаним з моральними ідеалами, з оцінною значущістю людини, а не з її роллю в певних моментах сюжету: «Не завжди бездіяльність героя можна вважати ознакою його пасивності. Необхідно враховувати і внутрішню готовність до дії, і намір досягти своєї мети, які завжди властиві казковому герою. В. Я. Пропп справедливо підкреслював, що «його (героя) наміри утворюють стрижень оповіді» (Морфологія сказки, с. 129). Нарешті, для казки як жанру набагато значимішою є моральна активність героя, що виявляється у його взаємодії з довкіллям» [Бахтина, 1976, с. 27].

Як і в житті, у казках людині властиво помилятися. Так, не послухавшись поради помічника, актант може втратити кохану чи навіть життя. Казка може починатися зав'язкою, коли супротивник за певну послугу тощо просить у чоловіка віддати йому найдорожче, що є в нього дома (СУС — 811\* (*Віддай те, чого не лишив удома*)) (казка «Чорт та запродані діти»). Той, не підозрюючи підступу, обіцяє. Найдорожчою виявляється новонароджена дитина, про яку чоловік не знав. Інколи герой з цікавості порушує якесь табу — входити до забороненої кімнати, озиратися під час утечі, випускати на волю супротивника, спалювати шкуру жінки-жаби та ін. Він таким чином

не дотримується правил, що сформувалися в найдавніший період існування людства, це, зокрема, заборона оглядатися під час визволення рідних з країни мертвих (мотив Орфея), порушення табу в стосунках з дружиною-тотемом тощо. Однак з часом цей підтекст забувається і набуває нового смислу — герой постає як звичайна людина, яка може чинити помилки і виправляти їх, напружуючи всі свої сили. Причиною їх може бути просто незнання героєм ситуації, як у випадку з дружиною, чи звичайні людські слабкості — зайва цікавість, поспішливість, навіть зайва довірливість і жалісливість, тобто казка констатує, що людина не є довершеною істотою, таких не буває взагалі. Наслідки помилок можуть бути значними й обертатися новими колізіями, а для героя — подоланням ще більших труднощів і перепон. Отже, він *вчиться на власних хибах*, тобто пропускає все крізь власний досвід, що, як відомо, суттєво впливає на подальшу поведінку людини, закарбовується в пам'яті і уможливорює недопущення помилок у майбутньому, принаймні до цього спонукає фабула казки, унаочнюючи покарання, яке несе герой за неправильні вчинки.

За що ж винагороджується герой? Які його риси так приваблюють персонажів і тих, хто складав, переповідав і слухав ці казки?

Насамперед це **доброта**, адже сила без доброти властива й негативним персонажам творів. Дуже часто в чарівних казках подибуємо мотив допомоги чи порятунку людей, тварин, які згодом «стають у пригоді» герою, віддячують йому за виявлену доброту і людяність, співчуття до слабких і беззахисних — АТУ 554 (*Вдячні тварини*); СУС — 554\*\* (*Юнак рятує муху*). Герой шкодує навіть маленьку мишку, його душевне благородство передається через внутрішній діалог: «...Раз лиш видить: мишка. «Пропала би, як я напудився!.. Зараз тебе вдарю так, що тобі геть очі повискакують!» А потім сам від себе засоромився. За що бити мишку? Може, голодна й шукає собі їсти? Посягнув у тайстрину, відломив хліба й кинув їй. Тоді мишка проговорила...» [Казки одного села, 1979, с. 303].



Зрозуміло, що в давні часи про жодну доброту не йшлося, природа не знає жалості, натомість люди перебували зі звірами-тотемами та духами в особливих договірних стосунках, а трактування дій героя як доброчинності прийшло з часом. У мотиві допомоги повторюються усталені стереотипні формули, що переходять із казки до казки: «Як даси, то ми тобі у великій пригоді станемо; а не даси, так не будеш на Русі» чи «Ну, спасибі тобі, Іване Голику, не дав ти моему війську пропасти, не дам я й твоєму», що є свідченням давнього принципу віддаки за послугу. У тяжку хвилину вдячні тварини, комахи та риби приходять на поміч герою. Миші сприяють у виконанні марудного завдання — розібрати 300 скирт, щуки знаходять перстень молодшої дочки царя, кинутий змієм до моря, а комар допомагає вгадати, котра з дівчат є молодшою дочкою змія.

Задля підкреслення чеснот головного персонажа казка ставить в аналогічні ситуації його егоїстичних та бездушних братів, які не витримують випробувань. Вони, як і інші антиподи, протистоять героєві, адже його постать розкривається у складній системі сюжетних протиставлень. Антитеза — це художній прийом, за допомогою якого центральний образ дістає поглиблену характеристику. Протиставлення героя його противнику набуває особливої ваги, оскільки стосунки цих персонажів є виразом різних принципів і таким чином стають засобом ідейного розкриття твору.

Існує чимало казок про братів, які будуються на опозиції: старший (старші) — молодший, у чарівних казках старші брати зраджують молодшого, вони хочуть убити чи навіть убивають свого брата, забираючи те, що він здобув, й обмовляють його перед батьком. Молодший брат здогадується про підступні наміри й обдурює їх, до прикладу, у мотиві про видобування з підземного царства, тут він замість себе прив'язує до мотузки камінь, який згодом летить у прірву. Симпатії казки завжди на боці молодшого брата.

Людина відчуває потребу *дарувати добро* іншим людям. Про це можемо казати як про філософську категорію *етичного бор-*

гу, що є індивідуальним виявом добра і мотивом моральнісних вчинків. Так, готовність допомогти іншому може бути такою жертвовною, що персонаж казки «Брати-сироти і батьківська порада» Василь іде на подвиг — спалює свою хату, аби посипати попелом страшну рану на грудях вісімдесятирічного діда-жебракка. Рана загоюється, а дід-чарівник, який у даному сюжеті покликаний випробувати синів, — чи дотримуються вони батьківської поради «слухати один одного, жити у пораді і згоді, старшому честі не уривати, бідному допомагати», — винагороджує Василя та його сім'ю новою красною світилицею. Про подібних людей кажуть у народі: «Якби міг, то серце вколупнув би та дав»; «Дав би з себе останню сорочку» та ін. Вважається, що людські почуття йдуть з серця, тож у зображенні доброти часто згадується серце, а сама людина може бути *сердечною*, що подибуємо не лише в описах вчинків, а й у прямій характеристиці героя. Синонімами лексеми *добрий* служать означення *м'який*, *з м'яким добрим серцем*, *лагідний* тощо.

У всіх згаданих ситуаціях дуже важливим є те, що герой діє безкорисливо, лише з добрих почуттів, він щиро жаліє слабшого за себе і не чекає віддяки. Вона приходить несамохіть, як винагорода за його поведінку. У казках відбилися також релігійні уявлення про допомогу іншим. Це, зокрема, заповідь любити ближнього як самого себе, тобто безкорисливо, допомагати слабшому й обездоленому, подавати милостиню, співчувати. Адже основним поняттям релігії є Бог як любов. Любов тут постає як глибоке душевне здоров'я. Роблячи добро іншим, людина робить добро і собі. Тому обов'язком вважається подача милостині жебракам, інші вияви співчуття до людей.

За більш прагматичного підходу навичка допомоги іншим формувалася вже як принцип виживання, адже людина є суспільною істотою, що комунікує з іншими. Отже, допомагаючи іншим, вона може розраховувати на них у скрутних обставинах, які мають місце в житті кожного. У всі віки був дієвим принцип «ти мені — я тобі». У селян-

ському середовищі це виявлялося у спільних сусідських, громадських роботах, зокрема в період жнив (толока) та багатьох інших стосунках.

Доброта головного персонажа поєднується зі **скромністю** та **чемністю**. Він ніколи не вихваляється своїми подвигами, поводить себе скромно й виховано, за що його люблять люди і винагороджує казка: «Був собі один чоловік, що мав трьох синів. Два були пияки і батярчуки, а третій, Степанко, тихий і такий чемний, що й курці «чіт» не скаже» [Чарівне горнятко, 1971, с. 170]. За народною мораллю, високо цінується **повага до старших за віком людей**, їх мають слухатися та поважати молодші, що виявляється у розмовах героя з помічниками, старими людьми, які трапляються йому в дорозі, тощо. Це, власне, означає ще одне випробування, актант винагороджується за ввічливість, гречність і шанобливе поводження. Таких діалогів багато в казці, вони є стереотипними і входять до т. зв. казкового етикету: «Іван поклонився красно. Каже йому баба: — Серенчу маєш, синку, що так красно поклонився, бо якби був не поклонився, то була би іззіла тебе. Та й кажи, що шукаєш?» [Дерев'яне чудо, 1981, с. 47]; «— Добрий вечір вам, мамко солоденька! Добрий вечір вам, няньку солоденький! — І тобі, солодкий сину». За отриману допомогу він ніколи не забуває подякувати: «— Добрий день, бабко! Та й вертаю перстень. — Так я й думала... Рада, що ти позбувся біди. Будь щасливий і на пам'ять прийми від мене отой перстень. — Вівчар красно відклонився — іде далі» [Зачаровані казкою, 1984, с. 361]. Як бачимо, протагоніст уживає ввічливі звороти, зменшувальні слова, звертання позитивно-оцінного характеру тощо: *матінко, дідиду, пресвітлий царю, найясніший царю, пане превелебний* тощо, властиві українській етикетній традиції.

Головні дійові особи казок наділені оптимізмом, впевненістю, веселою натурою, що підпадає під окреслення «весела бідність». Своєю поведінкою вони нагадують козаків з їхньою звитягою, жартами. М. Демедюк свідчить: «Герой-богатир української на-

родної казки різниться з огляду на сам стиль казкової оповіді. На відміну від аналогічних образів білоруської та російської чарівної, казки, що тяжіє до стилістики героїчного епосу невід'ємною рисою українського богатиря стає поєднання епічних та гумористичних характеристик при описі персонажа. У характері, вчинках та навіть зовнішності казкового героя простежуються риси українського козака — оборонця слабких та скривджених. На приналежність героя до козацького стану вказує і звертання до нього інших персонажів: «Здоров, козаче» [Демедюк, 2010, с. 15]. Так, Іван Богодавець зі своїми побратимами сидить у розпеченій лазні й виспівує пісні (казка «Богодавець Іван»). Іван Голик, перебуваючи у череві кита, який проковтнув вози з волами та кіньми, блукає там і знаходить люльку, тютюн та кресало. Натоптав тютюну, викресав вогню і запалив собі люльку («Іван Голик і його брат»).

Питання та відповіді персонажів віддзеркалюють також правила **гостинності**, які існували в тогочасному суспільстві. На думку О. Фрейденберг, інститут гостинності сформувався ще в сиву давнину і сягає корінням тотемічних ритуалів жертвопринесення [Фрейденберг, 1978, с. 139–140]. Тобто гостя мали завжди привітати, нагодувати й напоїти, покласти спати. У казках це роблять навіть супротивники героя. Цей звичай певною мірою існує в світі й донині.

Уже деякі назви самих казок є сентенціями, мудрими висловлюваннями, які виражають колективний досвід. Так, казка «Більше розумом, ніж силою» наочно демонструє переваги людського **розуму**, у даному випадку перед силою звірів — АТУ 157 (*Тварини вчаться у полохливого чоловіка*). Розум виявляється «старшим» не лише за силу, а й за гроші: «У сильного — кулаки, а в розумного — довбня, у сильного шабля, а в розумного — панцир, у багатого — гроші, а в розумного — хитрість. Тому й кажу: розум — найстарший» [Чарівна торба, 1988, с. 88].

Епітет *розумний* у народній казці є високою оцінкою, звучить думка, що розумна людина краще орієнтується у світі й досягає успіху. «Будеш розумний — не загинеш, будеш дурний — пропадеш»; «Будеш розумний — побачиш (свою матір), будеш дурний — пропадеш». Розум тут дається від народження.

Типовим є зачин казки, де йдеться про чоловіка, царя тощо, у якого було двоє розумних синів і один дурень. Таке означення було закріплене за молодшим сином за нестандартність поведінки та висловлювань, дій, які не є «розумними» і нормативними. Однак згодом, під час проходження справжніх випробувань, найрозумнішим і найкмітливішим виявляється молодший, який допомагає і своїм братам. Така метаморфоза викликає ще більші симпатії до героя, котрий зміг розкрити своє справжнє єство. Доброта в казках цінується вище, ніж розум: «Народ любить трохи дуреньких, але хороших, і не сприймає розумних, які думають тільки про себе», — писав В. Пропп [Пропп, 1984, с. 278].

На початку оповіді він часто зображується комічно, гумористично, що служить приводом для численних глузувань оточення. Комічне у зображенні героя досягається шляхом гіперболізації його лінії, а також підкресленням контрастом його незвичного вигляду, способу дій та вчинків з виглядом, діями та вчинками «правильних» осіб. За цими характеристиками близькі героя й судять про його розумові здібності, на нього перестають звертати увагу, вважаючи не здатним ні до чого серйозного, ставляться зверхньо і з насмішкою. Однак диваком і дурником герой є лише для дійових осіб казки. Читачі, знаючи логіку розвитку подій, відчуваючи ставлення оповідача до героя, віддають свої симпатії скривдженому молодшому брату і сміються над старшими, які через свою обмеженість не розгледіли справжньої суті молодшого, наперед смакуючи чудесні перевтілення героя і покарання братів.

Інколи синонімом до означення *розумний* служить слово *мудрий*. Мудрість може поєднуватися з правдивістю: «Іван завжди ка-

зав правду і був наймудрішим, найсправедливішим суддею», завдяки чому здобув царство (казка «Про розумного хлопця Івана»).

У деяких випадках розум підміняється **хитрістю**, ці два поняття можуть змішуватися. Ю. Лотман писав про це так: «розумний — це той, хто здійснює неочікувані, непередбачувані для його ворогів дії. Розум реалізується як хитрість... Непередбачуваність дій є ефективною тому, що вибиває противника із звичної йому ситуації...» [Лотман, 1996, с. 267].

Народна симпатія завжди на боці слабшого і скривдженого: «Проблема хитрості — одна з найскладніших проблем казкової поетики. Хитрість є знаряддям слабкого проти сильного. Тому хитрість у казці не лише не засуджується, а героїзується. Сюди відноситься, наприклад, мотив сперечальників...» — писав В. Пропп [Пропп, 1984, с. 188]. Недарма в одній з казок говориться: «Треба знати своїх ворогів штукаю побороги, як нема такої сили, як вони мають!» [Українські народні казки, 1913, с. 128]. У наративі «Іван Побиван» та інших — АТУ 1060 (*Хто роздавить камінь*); АТУ 1072 (*Змагання з бігу*) однойменний герой, бідний парубок, який хоче знищити змія-людожера, змагається з ним та, будучи слабшим, вдається до хитрощів. Він чавить сир, з якого тече вода, і каже змієві, що це камінь, або ж, змагаючись, хто дужче свисне, б'є залізякою змія, і в того вилазять очі, начебто від оглушного свисту і т. п. У чарівних казках за допомогою розуму та хитрощів герой перемагає набагато сильніших від себе супротивників, навіть чарівників. Це є свідченням того, що в системі людських цінностей розум переважає над силою, тобто цінується значно більше й має велике значення у пристосуванні людини до навколишніх умов і життя в колективі.

У казках високо цінується **правдивість, справедливість, чесність**. Народ дорожить правдивістю і не любить брехню та обман. Роздуми героя, який потрапив у скрутні обставини і вагається, чи казати правду, психологічно передаються в казці (СУС 889 (*Ві-*

рний пастух)) за допомогою цікавого прийому, так би мовити, моделювання ситуації — він провадить уявні розмови з паном: «Опустив голову хлопець, зрозумів, що дівка звела його. «Що буде?» — думає собі. — Що скаже граф, коли золоті роги побачить у дівчиська? Що я відповім, коли запитає? — Та довго не думав, а встромив палицю в землю, повісив на неї свою петечину, надів шапку і вчинив другого себе. Поклонився тому, та й став з ним у бесіді: — Добрий день, Іване! — Доброго дня, пане! — Ну, що нового, Іване? — Ой, не добре, пане, бо вбив ведмідь нашого золоторогого бика. — Недобре, Іване. А де тоді печінка з бика? «Ні, думає хлопець, — граф мене одразу зловить на брехні. Треба інакше мудрувати». І знову поклонився... «...І отак не збрешеш. Треба казати правду». І третій раз поклонився палиці: — Добрий день, Іване! — Доброго здоров'я, пане! — То що нового, Іване? — Ой, недобре, пане, бо прийшла омана та й обманула Йвана — він золоті роги дав, бо солодку нічку мав» [Казки Покуття, 2001, с. 159–160]. Хлопець вирішує визнати свою провину, сказати правду і, як виявляється, чинить правильно. І справді, «Правду і Кривду не втаїш, бо то і кури вигребуть» — ця назва ілюструє фабулу однойменної казки зі збірки «На вербі дзвінчик». Відомим міжнародним сюжетом є «Правда і кривда» — СУС 613 (*Правда і Кривда*), де ці два поняття персоніфікуються в образах рідних братів (див. далі).

Слово *правдивість* у казках згадується не лише у прямому значенні — казати правду, не брехати, а часто у сенсі справедливості у стосунках поміж людьми, чесності, порядності тощо: «Та не було в нього нічого, лише дві робочі руки. Та найціннішим його скарбом була чиста совість, бо цей чоловік був такий правдивий, що за правду пішов в огонь» [Три золоті слова, 1968, с. 210]. У казках герой завжди обстоює *правду* й істину, вершить справедливість поміж людьми: «як скінчилася війна, Мирко так поділив землі: старшому братові лишив вітцівщину, середущому — рай, завойований від песиголов-

ців, а собі — жінчину державу» [Зачаровані казкою, 1984, с. 345]. «А хлопець був чесний — решту грушок висипав у такому місці, щоб їх ніхто не знайшов» [Казки одного села, 1979, с. 69]. Тут ідеться про хлопця, який набрав чарівних грушок, від яких виростають роги, ними він «лікував» підступного короля, а потім заховав їх якнайдалі, тобто тут більше пасує слово «порядний». Чесна людина в казці ніколи не візьме чужого, не зазіхатиме на велике багатство. Так, у «Казці про щирого вояка» Микола служить у війську, а потому роздає зароблені гроші. Далі працює в дідуса, перебирає золото. За те, що за довгі роки він нічого не присвоїв собі, дідусь допомагає йому влаштувати свою долю.

**Ставлення до праці** як одного із джерел життя на землі є для казки важливим критерієм оцінки діяльності героя, його поведінки та вчинків, адже в селянському — хліборобському суспільстві найвище підносилися працевцентричні цінності, сакральність землі і хліба. В образній формі казка розкриває облагороджувальну роль праці у житті людини. Позитивні герої вже змалку працюють, допомагають своїм батькам, що відбиває тогочасні реалії. Такий чоловік може характеризуватися як гарний, умілий господар; він вміє газдувати; з ранку до вечора в полі; встає з курми; «гарує як проклятий», «працює, аж горить» тощо. «Сирота служив у одного газди. Той дуже хвалив його: і розумний, гарний, чесний, а такий роботящий, що такого не завжди знайдеш» [Правда і кривда, 1982, с. 252].

У характеристиці дій протагоніста натрапляємо на загально-оцінне означення *добре*, яке містить низку позитивних конотацій: «А він свою роботу робить. Так тих кобил добре дозирає і їсти їм добре дає, так їх файно повичищає і повимітає, що ліпше не може бути. Та й слугам добре давав їсти. І вони його добре слухали» [Казки Покуття, 2001, с. 98]. Тут для посилення враження від працюovitості хлопця вжито такий прийом, як ампліфікація — нагнітання синонімічних тропів чи однорідних конструкцій.



У казках ми знаходимо і згадки про майстрів та їх ремесла, які високо цінуються народом — «Йду в світ дечого звідати й навчитися. Аби жити, треба якесь ремесло в руках мати». В іншому творі бідний чоловік мав багато дітей, які підросли і кожен з них отримав професію: «Гей, і мав різних ремісників — столяр, коваль, мурник, швець, кравець, і ще, іще. Які лише на світі є майстри, всякі були межі синами бідного чоловіка» [Три золоті слова 1968, с. 11]. У казці «Про царевича, султана і виникареву доньку» дочка майстра, в яку закохався царевич, каже, що піде за царевича за умови, якщо він навчиться ремесла. Царевич спершу йде до столяра, потім до шевця, кравця й здобуває професію — він навчився гарно шити шапки.

Отже, герой української чарівної казки є втіленням кращих людських чеснот, прекрасним як зовнішньо, так і внутрішньо, ідеалом людини, наближеним до ідеалу всього людства згідно з чітким поділом на негативне й позитивне. Ці схвальні якості в казці винагороджуються, їй властивий мериторизм — винагорода за чесноти, що є важливим виховним, дидактичним моментом казки, як популярного фольклорного жанру.

## ПОНЯТТЯ ДОЛІ ТА ЇЇ ВЕРБАЛІЗАЦІЯ В УСНОПОЕТИЧНИХ ТВОРАХ

Людина здавна задумувалася над такими ключовими поняттями її існування як доля, щастя, життя і смерть. Саме слово **доля** — *судьба* дослідники виводять від слова *суд*: «У давньоруській мові першим значенням слова «судьба» був суд, а вже потім воно означало темну сліпу силу, яка керувала плином людського життя» [Никитина, 1991, с. 130]. У фольклорі збереглися рештки давніх вірувань про те, що надприродні сили, Роди й Рожениці ще до народження пряли людині її долю. У південних слов'ян існують вірування про Суджениць, Парок тощо, які з'являються на третій день після народження дитини

і пророкують їй майбутнє. Наречений чи наречена у весільних піснях є *судженими*, тобто присуджуються, призначаються наперед одне одному. У казках героя закликають одружитися з певною дівчиною, вказують на неї як на суджену, вона йому може наснитися чи привідітися. В іншому наративі зображується, як старий дід розмотує клубки і в'яже вузли і таким чином нібито вінчає людей, передвіщає, «хто з ким має женитися». М. Грушевський писав: «Нераз в народних переказах або поетичних творах ідея долі так щільно зливається з ідеєю життя людини, його істотою, його «душею», що вона тратить всяку окремішність, являється тільки абстракцією життя — того, що присуджено людині тими силами, які кермують її життям: предками, «родом», «роженицями», матір'ю, Богом, «усудом» чи взагалі ближче невиясненою правлячою силою. В інших випадках ся «доля» чи «недоля» зливається з генієм житла, домовиком, спорідненим, очевидно, з предками, з «родом». Нарешті ся доля являється еством, доволі механічно зв'язаним з людиною, котре вона шукає, «здибає» і може так само розв'язатися з ним, як і зв'язатися. Отут головню «доля» чи «недоля», «злидні» й стають об'єктом казки — як людина позбувається недоброї долі і направляє її» [Грушевський, 1993/1, с. 339—340]. Г. Булашев вважав долю «втіленим співіснуванням» людини, її двійником і поділяв її на активну й пасивну. Активна доля дбає про людину, захищає її інтереси, навіть коли сама людина «п'є та гуляє». «Пасивне ставлення Долі до людини, якою вона опікується, найчастіше залежить від розбіжності занять людини з тією справою, яка до душі Долі; іноді ж це зумовлюється самою природою Долі» [Булашев, 1992, с. 191].

Доволі багатою є література про долю у фольклорі, це праці О. Веселовського, А. Сонні, О. Потебні, Л. Боровиковського, П. Іванова, Г. Булашева, Г. Сухобрус, Л. Мушкетик та ін.

Уже саме слово *доля, участь* — *частина* означає, що людина отримує свою долю, свою частку від вищих сил, які нею наділяють,

тобто ділять її: «Дія поділу цілого на частини, передусім поділ хліба (і загалом їжі) набуває в народній традиції гранично ритуалізованого характеру і багаторазово відтворюється в найрізноманітніших ситуаціях і контекстах обрядової і повсякденної поведінки. Настійливе повторення цього архетипічного акту поділу загального блага і наділення його частиною кожного, безумовно, має магічну мету підтвердження, підтримання і підкріплення того початкового розподілу благ, який відбувається в момент появи на світ кожної людини» [Толстая, 1994, с. 145]. Як вища справедливість, долею наділяє Бог:

«Ой славен-славен Вільвів-городок,  
А ще славніший Наталин посаг:  
На всіх трьох віконцях ангели сидять,  
Надо двірма — сам милий Господь Бог  
Долечку роздає»  
[Українські народні пісні, 1974, с. 233]

«Ой ти, Боже милостивий, чи то твоя воля,  
Щоби мене на сім світі побила зла доля.  
Ой, Боже милостивий, чи то твоя сила,  
Чи єсть же де друга така, як я нещаслива»  
[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 357].

Існує народне вірування, що в час народження людини Бог запалює свічку і ставить її на хмарах. Скільки людей живе на землі, стільки свічок (зірок) горить на небі. Коли людина живе на землі «не зазорно, то и его звезда, или как говорит народ, «ёго свічка» горить ясным, чистым світом, и напротив: если человек живет безпорядочно, то и его звезда горить слабым, тусклым світом» [Труды этнографическо-статистической, 1872/1, с. 14]. Нова зірка впливає на долю дитини упродовж її життя. Говорять, мовляв, «така моя планида». В одній із весільних пісень долю роздає Господь з ангелами:

«Ой славен, славен Марусин посад!  
По всіх виконцях янголи сидять.  
Янголи сидять, доленьку судять,  
А над дверми сам Господь стоить,  
Книжочку читає доленьку роздає»  
[Костомаров, 1890, с. 378–379].

Долі позбавляє дитину матір, закляття якої має здатність здійснюватися:

«Ой гоя, гоя,  
Пропала моя доля!  
Прокляла ненька,  
Як була маленька.  
Ой на Дунай пелёнки полоскала:  
Бодай ти, доню, счастья-долі не мала!»  
Було втопити, ніж тепер без щастя-долі жити»  
[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 356].

При народженні дитини баба-повитуха не лише приймала дитину, а й виконувала низку обрядів, які мали вберегти її від злих духів. Там само важливим був і вибір кумів для дитини, вони теж причетні до її життєвого шляху, долі:

«...А я хлопець нещасливий.  
Чи я в лісі уродився,  
Чи я в полі охрестився?  
Ой чи в лісі, ой чи в полі,  
Не дав мені господь долі!  
Чи такі куми прийшли,  
Щастя й долі не принесли?  
Чи такая баба брала,  
Щастя й долі не вгадала?»

Ой піду я утоплюся,  
Або в камінь розіб'юся:  
Хай усякий тее знає,  
Що з кохання умирає»  
[Пісні кохання, 1986, с. 173].

Доля ще іменується *фортуною, таланом, везінням, гараздом*: («Нашому Івану не має талану»), це *щаслива доля*, нерозчленоване поняття *щастя-доля*. Їй протиставлено *нещасливу долю, не-долю, біду, горе*: «Кажуть, у кожного чоловіка є свій талант. Іншого такий талант невисипущий, робить, не спить жодної години. Як у кого такий талант, тому чоловікові й добре, бо як скоро талант робить, то чоловік спочиває. Ну, як талант засне, тоді чоловік сам без свого талану уже ради не дасть собі. Вже скоро талант спить, то чоловікові тра робити. І робить чоловік, і нема йому користи ... талант у нього спить. Так говорять, а, каже, в кожного, в кожного свій талант» [Малорусские народные предания, 1876, с. 184].

Доля загалом буває загальнолюдською та індивідуальною: «Це план, за яким проживає життя кожна, всяка, будь-яка людина; у цьому сенсі план універсальний. Та кожна, всяка, будь-яка людина одночасно і єдина у своєму роді, неповторна, індивідуальна. Це відбивається і на її долі: загальний для всіх, обов'язковий шлях кожна людина проходить по-своєму. Отже, її життєвий шлях від самого початку будується за двома полярними параметрами: однозначність і варіативність, які відповідають основній опозиції Моделі Світу — визначеність / невизначеність. Людина виконує загальнолюдську долю й одночасно ту, яка виділена спеціально для неї, свою частину із цілого. Однак вона не просто топче свою стежину на цій загальній дорозі: обидва шляхи то сплітаються, зливаються один з одним, то дають найбільш несподівані девіації» [Цивьян, 1994, с. 122].

В українських казках та переказах, прислів'ях, загадках відтворено швидкоплинність життя людини, її життєвий цикл від дитинства і молодості, зрілих років до старості й завершення життя. Цей життєвий шлях повторює кожна людина, він призначений Богом і природою, цей цикл — народження, життя, смерть — проходить кожна людська істота на землі, яка вже з часу свого народження приречена невідпинно прямувати до свого кінця, адже життя є конечним і нікому не уникнути цієї участі (казка «Як Бог ділив літа»).

Та людина має і свою, *індивідуальну* долю, свій життєвий шлях («У кожного своя доля і свій шлях широкий»). У народних наративах засвідчено, що долю людина отримує під час народження, її визначено наперед, вона призначається, тобто людина її повністю підпорядкована і залежить від неї, цим фаталізмом пройняті всі народні спостереження: «Було два брати. Один — багач, другий — бідняк. Чому молодший був бідний — сам того не знає і ніхто йому не міг сказати» [Чарівне горнятко, 1971, с. 234]; «Що має мені Бог дати на морі, то дасть і на сухім морі, а що має дати тепер, то дасть і відтак» [Казки Покуття, 2001, с. 148]; «Ой дурний чоловіче, чи не знаєш того, що кожному чоловіку доля є судженою, та і ти на свою тут у мене потрапив» [Дерев'яне чудо, 1981, с. 137]; «Та й панували, панували, поки їм пан Бог життя призначив» [Казки Покуття, 2001, с. 74]; «— О тепер ми, жоно, чисті, як зернина в полі, як та квітка, як та водиця. Вже нас нічого на світі не йметься. То видно, така була наша судьба, що ми мусили перенести на собі таке горе» [Українські народні казки, 2003/1, с. 82]. Побутують прислів'я: «Долі і найбиштришим конем не об'їдеш»; «Що написано на роду, того не об'їдеш і на льоду»; «Доля карає і вельможного, і неможного»; «Моя доля, як з собачого хвоста сито. Як буде доля, то буде й льоля» та ін.

Якщо людині щось судилося, то воно обов'язково збудеться, годі намагатися уникнути своєї долі. Так, у казці «Про багача, що сховав гроші у вербу» (СУС 8342 (Скарб не дається до рук тому,

кому він не судився)) йдеться про багатого газду, який заховав свої гроші у дуплі дерева, та страшна буря зруйнувала все його газдівство, позбавила родини, а верба поплавла за водою. Багач пішов жебракувати і потрапив до чоловіка, який знайшов вербу з його грошима. Господар здогадався, що це гроші колишнього багача, і вирішив допомогти йому — поклав на мосту торбу з грошима, та жебрак не побачив її. Наступного разу він поклав гроші у велику хлібину, та жебрак віддав її безногому каліці. Тоді чоловік з жінкою зрозуміли, що «ото багатство не йому суджено», тобто в казці стверджується, що змінити долю неможливо [Зачаровані казкою, 1984, с. 248].

Поширеним є казковий сюжет про хлопчика з бідної сім'ї, якому пророковано в майбутньому одружитися з донькою пана / купця / царя тощо (АТУ 461, 930 (*Три волосини з голови диявола*)), про що останній довідується і чинить усе, аби згубити хлопця. Та хоч би що він робив, що вигадував, події розвиваються за невідворотним сценарієм долі, і хлопець таки поєднується з дівчиною. Версії казок з циклу «Про Марка багатого» у різних народів описує М. Сумцов [Сумцов, 1894, с. 9–30]. Г. Булашев робить наступний висновок: «...веління Долі є в якомусь сенсі добродійними для людини, яку вона тримає під опікою, навіть якби вони розходилися з вимогами морального закону: веління ці, не що інше, як присуди невідворотного фатуму (*fatum*). Чоловік розбагатів на викраденні коней, бо така його доля, судьба» [Булашев, 1992, с. 201]. Однак для батюшки (попа) той самий вчинок виглядає ганебним, він підлягає покаранню, його вбиває солдат.

Звичайна людина не знає своєї долі («але людина ніколи не знає, що її завтра чекає»), у народних наративах змінити, покращити долю можуть лише чарівники та мудрі люди, які дають цінні поради героєві та іншим персонажам. Стереотипом народної казки є ситуація, коли протагоніст, за порадами діда-всевіда, допомагає врятуватися / виправити своє становище, тобто поліпшити долю людям та іншим створінням, яких він зустрічає на шляху. Заклятий перевізник, аби

звільнитися, має потопити людину, а дівчата, щоб вийти заміж, — раніше вставати і виносити сміття тощо. Способи зміни свого становища дуже різні за різних ситуацій.

Таким чином, у перебіг подій, докладаючи певних зусиль, можна внести корективи, а це вже залежить від самої людини. Існує пасивний і активний спосіб зміни своєї долі. Пасивний полягає в корегуванні думки про власну долю, й таким чином здобуванні щастя. Головне — прийняти свою долю, те, що судилося, змиритися з невідворотним, оптимістично дивитися на світ. Герой чарівної казки бачить людей і життя з кращого боку, він живе надією, вірить у своє щастя, не опускає рук, що й дає йому змоги добутися мети: «То що робити далі? Ніякого майна, лиш цур'я на плечах. “Ей, — думає собі, — я молодий, здоровий, ачеї не загину на білому світі”» [Зачаровані казкою, 1984, с. 355]. Тобто тут людина змінює не свій зовнішній, а внутрішній світ, світобачення, оцінку подій, що, здавалося б, геть не складно, однак для більшості змінитися, стати іншим майже неможливо, про що засвідчено в казках і, зрештою, спостерігаємо у реальному житті.

До активного способу належить уміння героя не упустити сприятливий випадок, на який йому часто вказують чарівні помічники, до того ж вірні рішення вберігають його від помилок. Актант чарівної казки є напрочуд цілеспрямованим, він іде до мети, не зважаючи ні на що, не знаючи вагань і сумнівів. Ним керує велика *сила волі*, і саме вона приводить його до успіху, допомагає здолати великі труднощі і випробування: «Ішов лісами і горами, через сині ріки й широкі поля. Його пекло сонце, палили морози, вітри й дощі били по лиці. Та не зупинявся ні на хвилику й нікого не розпитував, бо хіба до пекла питають дорогу? У торбині вже скінчився хліб, а дорозі не видно кінця. Став такий, що хоч свищи у смерековий лист: живіт запався, голод валить з ніг» [Казкар, 1995, с. 96]. У фабулу народної казки задля підкреслення цілепокладання героя вводяться тяжкі, часто неможливі до виконання завдання, та воля і енергія допомагають протистояти долі



(«Хто дрімає, той щастя не має»). Життєва наснага виявляє ставлення людини до себе і навколишнього світу, активізує її поведінку. І. Юдкін свідчить: «...складаються своєрідні народні уявлення про фаталізм, відображені в низці казкових і пісенних сюжетів. Від чарівної казки з фаталістичними мотивами **доля** — вже не демонологічний персонаж, а категорія подієвого простору, а в ній зіставлено уявлення про вчинок як особисту відповідальну дію» [Юдкін, 2008, с. 15]. Недарма побутують прислів'я: «Та не винна тому Доля, / а все винна твоя воля»; «Доля тому дасть силу, честь і владу, хто здобуде її у боротьбі».

О. Бабій свідчить, що з множини найрізноманітніших можливостей свого буття людина «реалізує лише одну, визначаючи своє існування як таке. Ніколи протягом життя доля не дозволить людині уникнути вибору з альтернативних можливостей. Свобода волі протистоїть долі. Адже долею ми називаємо те, що в основі своїй заперечує людську свободу. Доля — це те, що лежить як поза владою людини, так і поза її відповідальністю. Проте ніколи не варто забувати, що вся свобода людини залежить від її долі, оскільки свободою людина користується в межах своєї долі і саме завдяки свободі вона впливає на долю. Одвічна боротьба духовної свободи людини з її внутрішньою та зовнішньою долею і складає зміст справді людського життя. Таким чином, доля, яку переживає людина, має двоякий зміст: особа повинна її формувати, де це можливо, де це необхідно — гідно сприймати» [Бабій, 1993, с. 146]. Отже, у понятті *доля* поєднується «людська екзистенція і людське покликання, фатум і фортуна, божественне, непередбачуване та кероване, вольове, емпіричне» [Бондар, 2013, с. 8].

Персонаж казки, який активно *творює добро*, кує собі щасливу долю, казка винагороджує його, це вияв мериторизму — відплати за чесноти. А ще йому притаманна сміливість, тому він діє активно і не відступає перед труднощами, таким чином змінюючи свою долю. П. Іванов писав: «Народ каже: «Роби, немого, то й Бог допоможе»,

каже, що кожна людина своїми справами кує собі щастя. «Всяк свого щастя коваль». Це визнання за своїм волею важливого значення у справі облаштування особистого щастя вказує нам, між іншим, на одну глибоку рису в характері малороса, саме на те, що ідея фаталізму не заглушила у народі ідеї особистої відповідальності, що витікає з усвідомлення малоросом знання в практичному житті тієї свободи волі, яка характеризується словами: я хочу» [Иванов, 1991, с. 361].

Схожими є й уявлення народної пісні, Л. Копаниця свідчить: «Важливо те, що в народній свідомості існує уявлення про обов'язок людини подолати свою долю, змінити її, відновити гармонію, рівновагу в соціально-культурному й психологічному космосі. Тобто ідея народження «нової» людини, «нової» долі, «нового» життя ніби підказує: людина і є життям, людина може сама творити своє життя, виявляючи свою індивідуальність і активність. Цю думку досить добре передають українські прислів'я: «Була б доля, та нема волі», «Долі скаргами не власкаєш», «Доживай долі, то не матимеш і льолі». А в ліричній пісні за кожною назвою абстрактного поняття (доля, фатум, суд, випадок, воля богів, духів та різних надприродних сил) стоять найсміливіші метафори. Вони у всій множинності значень описують стосунки людини і долі, залежність людини від долі, діалектику долі. Як бачимо, за уявною ясністю і реальністю образів долі, стоять національна історія, релігія, культура, національний характер» [Копаниця, 2012, с. 138].

Спокутування гріхів, покаяння як усвідомлення порушення морального закону, певною мірою також впливає на долю людини, що йде в річищі релігійних уявлень. Відмоливши гріх, покаявшись, визнавши свою помилку, людина отримує кращу долю.

Доля як невідворотність може виступати в казці у вигляді писемного тексту: «На яворі — таблиця, а на таблиці написано: «Правою дорогою йдеш — головою заплатиш, середньою дорогою підеш — голод знайдеш, лівою дорогою підеш — в розбійницький край

попадеш»» [Українські народні казки, 2003/1, с. 107]. Зауважмо, що дорога в казці виступає як життєвий шлях героя, вибір дороги означає вибір життєвого шляху; перехрестя — завжди поворотний момент у житті персонажа, дорожні прикмети є доленосними, вихід з рідної хати на дорогу і повернення назад означають вікові етапи у житті людини. На початку казки герой вирушає у світ шукати свою долю, щастя, набувати життєвої мудрості, знань, чогось навчитися, подивитися, як живуть інші люди — «світ поглядати», «світом походити, долі-щастя пошукати», «спробувати повернути долю на краще».

Архаїчний герой народної казки в дорозі зазнає складних випробувань: «Міфи про культурних героїв повинні пояснити соціо- і космогенез, оскільки ці персонажі моделюють племінну общину чи людське суспільство. «Мандри» стають життєвим випробуванням чи, принаймні, найважливішим життєвим випробуванням» [Мелетинський, 1995, с. 227]. Дорога є синонімічним відповідником долі і в такому прикладі: ворони, які часто віщують долю, покаравши заздрісного брата, пишуть на таблиці: «Хто лихою дорогою ходить, на такій і пропадає» [Правда і кривда, 1982, с. 175]. До чарівних речей, які здобуває герой, належить книжка — талмуд, де записано, що «царівна може бути жоною того, хто вгадав її загадки». Отже, доля залежить від правильного вибору. Зафіксоване на папері / дереві пророцтво є відкритим текстом, очевидним знаком, та таким самим знаком (вказівкою) виявляє себе доля під назвою зірка — народився під щасливою зіркою. Тут образ зірки асоціюється з небесною, вищою силою. Так само щасливою є людина, що народилася в *сорочці*, тут смисл визначеного наперед, того, що судилося, загальний, однак образно-асоціативний комплекс уявлень є різним. На думку Копаниці, «...семантичними еквівалентами долі-недолі у фольклорі використовують такі як дорога, щастя, шлюб, любов, сім'я, рідні, чоловік або дружина, родинне вогнище, небесний вогонь, сонце, стихії, море, зірка, життя, майбутнє, воля, їх бінарні опозиції (нещастя, смерть, неволя, горе, ніч,

темнота) та ін.» [Копаниця, 1999, с. 26]. Щасливу долю може про-рокувати віщий сон. «Для людини міфологічної епохи, — пише О. Ванюшина, — моральнісний вчинок полягав в добровільному прийнятті повеління долі як невід'ємної (хоча й не завжди свідомо оформленої) частини своєї власної природи... Сутність моральнісного вчинку для людини міфологічного типу духовності полягає в добровільному сприйнятті веління долі, а творчість — в розпізнанні та тлумаченні знаків та знамень» [Ванюшина, 1997, с. 16].

Доля, як і інші абстрактні поняття, персоніфікується в народних оповідях і піснях, набирає рис людської істоти. М. Сумцов констатував: «Відомо, що народ виявляє велику схильність до уособлення абстрактних понять, сил і явищ природи, хвороб і навіть великих свят. Уособлення виникало не лише у зв'язку з обожествленням предмета, як було в давнину, а й самостійно, в цілях кращого розуміння предмета, найбільш повного і виразного його представлення, для розваги і задоволення, оскільки людина може співчутливо поставитися до зовнішнього світу, лише наблизивши його до своєї духовної особистості» [Сумцов, 1890, с. 52].

Так, у казках під індексом АТУ 735 (*Доля багатой і бідной людини*) щастя та біда можуть з'являтися у вигляді маленьких хлопчиків, у багатого ця дитина вправна і метка, у бідного — лінива, лежить під кущем і чекає, «як до рота впаде йому горіх» («Щастя»). Абстрактні образи щастя та біди тут можуть наділятися соціальними атрибутами свого господаря, якому не таланить у житті — «Як і сам брат, його щастя дуже бідне, а біда багата». В іншій казці у багатого брата щастя — дідо, а у бідного щось маленьке, чорне, як ніч. Щастя може з'являтися і у вигляді птаха (СУС 735\*\*\*\*) тощо. Отже, доля набирає різних втілень: «Доля, за поняттями селян, є певний дух, який може приймати на себе образ то людини, то якоїсь тварини. І от коли доля з'являється в людській подобі, тоді й можна відрізнити щасливу долю від нещасливої, гіркої. Щаслива Доля — людина красива, вдяг-

нена в багатий одяг, нещаслива — людина потворна, що має вигляд брудного голодранця» [Іванов, 1991, с. 349]. Існування кількох доль у людини Іванов пояснює трьома різними уявленнями, «ідеями» про поняття долі: «ідея природженості, ідея обумовленості, ідея випадку» [Там само, с. 362].

Щастя-доля виступає в казках як *везіння, талан, удача в житті*, саме сприяння долі робить людину щасливою. Про це йдеться в казках «Розум і щастя», «Про щастя та готові гроші» (АТУ 945 (*Щастя і розум*)). У першій сперечаються Розум і Щастя, хто з них важливіший. Вони мандрують світом і випробовують себе на людях. Розум, який діє першим, допомагає бідному легеневі навчити говорити царську доньку, за що цісар обіцяє винагороду. Та не дотримує слова і прагне стратити хлопця. У цей час у хлопцеву голову влазить Щастя (тобто щаслива доля). Хід подій змінюється. Цариця починає дорікати цісареві за негідний вчинок, приводять парубка і він одружується з дочкою цісаря. Тому Розум визнає силу Щастя і пропонує їм жити у добрі й злагоді. Удача може сприяти невезучому чоловікові після його одруження на щасливій жінці (АТУ 737В\* (*Щаслива жінка*)). Власне, на вищезгаданій тезі побудовані побутові казки про дурника. Не маючи великого розуму, він має добре серце й величезний талан, що й допомагає йому в скрутних ситуаціях; згодом він винагороджуються долею.

В іншому наративі сперечається двоє подорожніх, що краще — щастя чи багатство: «— Ліпше мати щастя, ніж готові гроші, — говорить один. — Коли є щастя, то не треба й розуму. Дурнем будь, а щастя май — і люди носитимуть тебе на руках» [Чарівне горнятко, 1971, с. 16]. Інший не згоджується з ним, і вони вирішують випробувати правильність цього твердження на бідному рибалці, у якого «щастя — як на жабі волосся, і грошей — як риби у дірявому відрі». Тричі дають гроші чоловікові, та вони в нього не тримаються — він їх утрачає. Однак чоловік не журиться — адже дармові гроші довго не

зберігаються. Потім йому дарують щастя: «То був файний віночок з дуже дивних квітів. Бідняк повісив його на стіні та й пішов на рибу. У хаті гейби засяяло сонечко. Стало весело-весело. Бідняк наловив повне відро риби. Прийшов, співаючи, додому. Не міг натішитися дітьми — вони здорові, аж рум'яні. Ніби хтось їх підмінив» [Чарівне горнятко, 1971, с. 18]. Згодом до чоловіка повернулися й подаровані гроші — так сприяло йому щастя.

У казці актуалізується думка, що для щастя людині мало самих здібностей. І хоча вони, безперечно, потрібні, життя у цілому є непередбачуваним і таємничим, воно не залежить від волі людини й ніхто не знає, «звідки вилізе кролик». Випадок відіграє неабияку роль у житті людини. Сам премудрий Соломон колись сказав про це: «Знову бачив я під сонцем, що біг не у скорих, і бій не в хоробрих, а хліб не в премудрих, і не в розумних багатство, ні ласка — не у знавців, — а від часу й нагоди залежні вони. Бо часу свого людина не знає, мов риби, виловлені в пагубну сітку, і мов птахи, захоплені в сітьце, — так хапаються людські сини за час лиха, коли воно нагло спадає на них!» [Біблія, 1992, с. 672].

Доля сама не шукає людини, потрібно знайти і оволодіти нею. Типовим пісенним мотивом є пошуки власної долі у лісі, в полі, у річці, за морем, разом з матір'ю дитина втрачає і своє щастя, щасливу долю, про це йдеться в голосінні: «Ой, ненько моя рідненька, зозуленько... Ой, ненько, моя ридненька, на ще ж ты, моя ненько, мене безщасну покинула? Деж мени, моя нене, тепер щастя шукати? Чи мое щастя в огни згорило, чи в води потонуло, чи мое щастя витром роздуло? Ой, ненько ж моя голубонько, не покидай мене сиротою!!...» [Еварницький, 1898, с. 77].

В одній із пісень дівчина скаржиться, що спізнилася, кращу долю розібрали інші дівчата, а їй нічого не лишилося. В іншому творі нещасливий, обездолений чоловік шкодує, що втратив, загубив свою долю, просить її повернутися хоч ненадовго:

«Де ти ходиш, моя доле?  
Не докличешся до тебе!  
Досі можна пригорнути  
Поле дикее до себе!  
А тебе ось не вблагаю  
До якої пори:  
Все шукаю да питаю,  
Що аж серденько знузив!  
Чи на морі меж купцями  
Лічиш з крамом барыши,  
Чи в хоромах з панянками  
Ты регочеш у ночі?  
Чи на небі из воконця  
Сучиш дули біднякам;  
Чи при місяці без сонця  
Чешеш кудри ты дівкам?  
Чи край моря на долині  
Диким маком ты цвітеш  
Чи у лузі на калині  
Ты зозулькою куеш?  
Ой змилуйся, моя нене!  
Да край мене хоть присядь,  
Хоть постой ты біля мене!»  
[Українські пісні, 1962, с. 181].

На місце гарної долі, що повіялася світом, з'являється антропоморфна істота — зла, лиха доля, яка підстерігає дівчину, куди б вона не пішла і *вчіплюється* в неї, повсюдно слідуючи за своєю власницею, її позбутися неможливо, як ми бачимо з наступного діалогу:

«Ромен-зілля, ромен-зілля  
Та й у кучері в'ється...

Ой, десь моя та лиха доля (2)

Та й по степу волочеться. (2)

«Ой, одчепися, лиха доле,

Ти од мене одчепися,

Піди собі в зеленії трави, (2)

Та й там собі зачепися!» (2)

«Молодая ти дівчино!

Я од тебе одчеплюся,

То ти прийдеши сіно громадити, (2)

Я за тебе ухоплюся!» (2)

«Ой, одчепися, лиха доле,

Ти од мене одчепися,

Піди собі у чистеє поле, (2)

Та й там собі зачепися!» (2)

«Молодая ти дівчино!

Я од тебе одчеплюся,

То ти прийдеши пшеницю жати, (2)

Я за тебе ухоплюся!» (2)

[Ліра, 1945, с. 14].

Куди б не посилала долю дівчина — у вишневий садок, глибоку криницю, Дунай-річку — та слідує за нею. Нанизання однотипних ситуацій, повтори із введенням нового елемента в народних піснях ще дужче увиразнюють неможливість позбавлення лихої долі, приреченість на неї.

«Ой, вернись, бидо, чого ты вчепылась?

«Не вернись, дивчино, я з тобою вродылась!»

— Ой, вернись, бидо, чого ты ввьязалась?

«Не вернись, дивчино! Я з тобою винчалась!»»

[Народные южнорусские песни, 1854, с. 366].



Як бачимо, у народних піснях доля є переважно нещасливою (лихою, гіркою). Рідше це щастя-доля, щастя-доленька, що часто вербалізується в колядках у формі оптативу, здійснення бажань, добробуту і злагоди: «Кличе тебе Господь на порадоньку. Дарує тобі три долі в полі. Перша доля — щастя, здоровля. Друга доля — жито-пшениця. Третя доля — всяка пашниця». Доленосного значення можуть набувати часові параметри. Так, щасливу долю закликає синам батько, виряджаючи їх у *добру годину*: «Ідіть собі в світ свого хліба шукати. Ви здорові, дорослі, нічого вам не бракує — вирушайте в щасливий час у *добру годину*» [Золота вежа, 1983, с. 39]. У піснях згадується «нещаслива година, як лиха родина».

Н. Данилюк зазначає: «...слово-поняття *доля* в народних піснях зберігає давнє сприймання як персоніфікованої істоти (богині), що супроводжує людину все життя, а також християнське розуміння *щастя-долі*, якою наділяють мати й Бог. Крім того, доля — це й важке життя, збіг обставин або людина, що спричиняє горе, біду тощо. Опозиція доля — недоля нерідко стає формальною, оскільки превалює зміст другого компонента» [Данилюк, 2010, с. 333]. У пісні «Ой вишенька, Ой черешенька, верба кучерява» ніхто не хоче купувати гірку долю, тож дівчина скидає її з воза, це, можна сказати, своєрідна ілюстрація прислів'я: «Вдарити лихом об землю».

«...Породыла мене маты у святу недилю,  
Дала мини гирьку долю, ничего не вдію,  
Ой пиду я до сусіда воза позычаты,  
Та повезу гирьку долю на торг продавати.  
Люды знають гирьку долю, не йдуть купувати;  
Тай не хочуть купуваты, не хочуть пытаты.  
Повезу я гирьку долю з торгу та додому,  
Тай ударю гирьку долю з воза та додолу.

Ой-тут тобі, моя доле, от-тут пропадаты,  
Що не вмила, що не вмила мене шанувати»  
[Народные южнорусские песни, 1854, с. 13].

Особиста доля людини у житті, як і у фольклорі часто залежить від родинних та соціальних обставин. Утрата щастя — це нещасливе кохання, розлука, життя з нелюбим чоловіком у чужій родині тощо. На свою загублену долю нарікають наймити, чумаки, строкарі, кріпаки, рекрути, розбійники та ін. (див. далі). *Щербатою* може бути доля козака чи чумака:

«Ой сив — запыв, ой сив — зажурився;  
Чумаченько молоденький без доли уродывся!  
Ой чи твоя недоленька, чи мое нещастя?  
Чи мени поробыла шынкарочка Настя?  
Ой чи далы у хлибови зысты, чи у горилци спыты?»

Про занепад великих українських родів у вирі революцій, голодоморів, несприятливих соціальних та матеріальних умов існування образно говориться у вірші Ліни Костенко:

«Чоловіче мій, запрягай коня.  
То не кінь, а змії, миготить стерня.  
Доберемося за три години  
За стонадцять верст до родиночки.

Таке «цуплення» описує П. Кореницький у своїй сатиричній поемі «Вечерниці», надрукованій 1841 р. в альманасі О. Корсуна «Сніп»:

«Так коли яка захоче,  
нічью трохи погулять,  
то скоренько з полу зскоче,  
батько й мати як хроплять,  
и вхопивши на опічку

веретено, днище, мичку,  
що вже звісно там кладуть,  
гребінь, щітку и гребінку  
та й мучиці у торбинку  
мимоходом ухопнуть,  
що б то хлопцям угодити:  
наробить им пампушок,  
та й пшеничних галушок  
з добрим салом наварити;  
Або деколи друга  
вхопе маслечка горшечок,  
півдесяточка яечок,  
або й більше, та й шмага  
крадькома — поки из двору,  
а далі мов тхір у нору  
Доведеться чумакови на свити не жыты!  
Пытається батько: де твоя, сыну, доля?  
А чи в Сули, чи в Самари, чи у тыхому Дунаи?  
Потопае моя доля край сынього моря, —  
Ой хоть вона потопае, та ще й вырынае:  
Вона свого отця, неньку, усе спомынае»  
[Там само, с. 461].

Отже, доля переходить від людини до людини і та приречена жити з нею: «Щастя переходя живе», говорять малоросіяни. За народними поняттями, загальна сума добра і зла не змінюється, а щастя, доля, багатство, хвороби лише переходять, з Божою поміччю, від одної особи до іншої», — свідчить Сумцов [Сумцов, 1888, с. 52].

Різних негативних конотацій набуває зла доля, позначена у текстах лексемою **біда**. І якщо щастя-долі шукають, домагаються її, то біда, лиха, гірка, зла доля сама полює за чоловіком і приходить несподівано і неждано, хоча її й не звали: «впав у біду, як курка до

сьорбанки». З наративів бачимо, що біди та горя набагато більше в житті людини, ніж щастя. Біда уявляється у вигляді жінки, баби, що асоціюється з ніччю, темінню, смертю: «Чорна, як ніч, баба стоїть. Біда». Вона страшна і незрозуміла: «Це якась дивна потвора. Чоловік? Не чоловік! Ворон? Не ворон! Звір? Не звір!» [Дідо-всевідо, 1969, с. 229]. Вона може переслідувати людей: «Баба ганялася як Баба-Яга за людьми і хотіла їх з'їсти». Антропоморфні горе, злидні, біда, недоля, нещастя зустрічаються і в інших жанрах фольклору; вони є дуже активними: підстерігають, переслідують людину, нападають на неї, можуть змінювати свою личину тощо.

У наративі «Біда в кістці» розповідається про бідняка, в хаті якого мешкала Біда. Йому вдалося позбутися її — запихнути в кістку, прибити палицею і закинути в болото. Після цього він став щасливий. Його підступний брат довідався про це і, позаздривши, видобув з болота кістку, аби повернути Біду братові. Однак Біда вилізла з кістки, вчепилася в нього самого, скочила на шию і відтоді не злазила: «Ну от і побачив на живісіньки очі, і почув не лишень ухами, але і серцем богач біду, лихо. Чо хотів, то і дістав» [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 31]. Подібною є оповідь «Про щастя і нещастя», тут у бідного брата нещастя жило під пічкою, а щастя було заховане під липою. Довідавшись про це від кози — це було щастя його брата, — він загнав власне нещастя у фляжку, а сам зрубав липу і з неї посипалися гроші. А нещастя у фляжці дісталось завидющому брату-богачу.

Біда відвідує людей, хоча ніхто її не запрошує: «Біда, кажуть, не спить, бо хати не має. Вона ходить по людях. Ото зайшла і до Кирила, бідного чоловіка, що мав жінку і дітей. Кирило не просив її у гості — вона сама прийшла й злидні з собою привела. Розсілася біда серед хати і сказала, аби той Кирило тягнув її за хвіст до гробової дошки. І він тягнув. Коли набридло, взяв торбу на плечі й подався у світ шукати гараздів» [Чарівне горнятко, 1971, с. 18]. «Біда так потужно засіла в хаті, що й макогоном не виженеш. Хоч сиди та й плач, а хоч

стій і реви» [Там само, с. 126]. В українців побутує чимало паремій зі словом *біда*, *горе*: «Біда ходить не по лісі, а по людях»; «Не йди за бідую, біда сама йде за тобою»; «Біда дешева, бо всюди без дощу росте»; «Горе — що море: ні перепливати, ні перебрести»; «На віку горя — море, а радощів — і ложки не збереш»; «На всяку деревину птиця сідає, всяка людина своє лихо має»; «Гаразд не хоче нас, а нужда все держиться»; «Біда не сама ходить, а за собою ще й горе водить»; «Біди не треба шукати — сама прийде до хати»; «Біда і царські дороги не минає». Біда не знає часових і просторових обмежень: «Од Києва до Кракова всюди біда однакова»; «Біда на престолі, як нема нічого в stodoli»; «Біда жене молитися о долю, а теж до крадіжки і до розбою»; «Не вийдеш з біди, як камінь з води. Ніхто не знає ваги чужої біди». Однак декого біда може й змінити, змусити переглянути своє ставлення до життя: «Біда навчить лихого молитися, а добробут пеститися»; «Від біди люди розумніють, а від гаразду дуріють».

Біда приводить із собою *злиднів* — образ крайньої *злиденності*, *нужди*, *бідності*, *нещастя*, це злі духи, відразливі антропоморфні істоти, яких неможливо вигнати з хати. Злидні обсідають людину, з нею трапляються різні нещастя: «Та й пішли злидні за багатцем. І прийшли аж до хазяйства. І скоро все в хазяйстві пропало: то кінь здохне, то корова, то злодії щось украдуть. Так і зробився багач бідняком. За те, що хотів братові зло зробити» [Чарівна квітка, 1986, с. 69]. Натомість у даному випадку злидні є інструментом покарання багача за жорстокість і скупість, тут спрацьовує правило віддяки, багач на власному прикладі розуміє, як це бути бідним, кривдити слабшого, тим паче рідню.

Та біда і щастя йдуть поруч. У житті людини вони чергуються, адже «нині ти пан, а завтра пропав», людське життя мовби позначене смугами, то гарний період, то поганий, людина то сміється, то плаче: «Тяжкою є дорога до втіхи. Хочеш знати втіху, то мусиш перед тим поплакати. Коли щось робиш, май терпіння і думай про кінець» [Ча-

рівне горнятко, 1971, с. 47]. «То все так: за бідою приходить гаразд, а за гараздом — біда»; «Радість сієш — горе жнеш»; «З щастя та горя зродилася доля»; «Хто біди не зазнав, той не вміє гаразду шанувати»; «Хто не зазнав біди, той не знає і щастя»; «Щастя і нещастя — то близькі сусіди». Прислів'я «Кожній людині на віку треба зазнати й доброго й злого» є ілюстрацією однойменної казки.

Дихотомія щастя / нещастя є властивою для людської свідомості: «Якщо є щастя, тоді зразу за ним, десь буде присутнім і нещастя. Якщо є нещастя, то десь поблизу буде й щастя. Вони йдуть разом. За злим розумом йде щастя, та за щастям — нещастя, оскільки їх не можна розділити. Це не два різні явища. Як ви можете бути щасливими, якщо не можете бути нещасними?»

Якщо ви забули, що таке нещастя, ви забули, і що таке щастя. Якщо ви не знаєте, що таке хвороба, ви не здатні будете відчувати своє здоров'я, хороше самопочуття. Це неможливо. Щоб дбати про здоров'я, треба іноді хворіти. Ви не зможете писати білою крейдою на білому тлі. Не те, що не зможете, писати ви зможете, та ніхто не здатен це прочитати, навіть ви. Щоб писати білою крейдою, потрібна чорна дошка. Чорна дошка служить тлом. Біла крейда стає видимою. Таким є життя. Ваше щастя нагадує білу крейду, для цього потрібне чорне тло» [Ошо, 1993, с. 82].

Людина може усвідомити глибину свого щастя й поцінувати його лише коли переживе біду, коли відчує її на собі, лише тоді вона зможе співчувати іншим: «Щастя розум одбирає, а біда назад повертає»; «Нужда научить хліб їсти»; «Я не глибоко вчений: учила мене трояка біда: — сирітська, рекрутська і хлопська». У казці «Як пан біду купував» молодий панич має все, що побажає, він найбагатший у цілій краї, його від гонору аж розпирає. Та якось вночі йому наснилося, що він не має лише одного — біди. Тож панич купує її в Івана Дрантивного, після чого на нього посипалися нещастя, бо «до біди доріг багато, а від біди стежечки нема». Біда навчила панича плакати і

працювати. Панич іде до мудреця, і той йому радить ще тяжче й довші працювати — «Як виростуть мозолі твердіші від дерева, то й біда спудиться і втече від тебе аж за три моря» [Чарівне горнятко, 1971, с. 91], тобто перемогти біду можна лише активними зусиллями. Це доводить, що щастя не статичне, воно містить моменти боротьби за нього. Відсутність проблем викликає нудьгу, пересит. Повчанням-засторогою завершується переказ про чоловіка, який прагнув багатства, а добув чорта («Чорт-зносок»): «З того маємо науку: не шукай собі, чоловіче, біди, бо вона сама тебе найде, але тяжко ся її потім позбути» [Легенди та перекази, 1985, с. 135].

Отже, в уснословесному зображенні такого абстрактного поняття як людська доля, у конкретних образах, мотивах та сюжетах знаходимо як давні народні уявлення про фатум і приреченість людини, так і пізніші — про покладання на Божий промисел, а також віру у сили людини, як «коваля власної долі».

## **ЕВДЕМОНІЗМ ТА ПАРАДОКСАЛЬНІСТЬ ЛЮДСЬКИХ БАЖАНЬ У НАРОДНИХ НАРАТИВАХ**

Складним і неоднозначним є поняття людського щастя, над яким упродовж багатьох століть розважали філософи, вчені, митці, містики, звичайні люди. «В історії етичної думки — пише В. Мовчан, — проблеми сенсу життя та щастя розглядаються як взаємопов'язані на засадах взаємозумовленості. Початково слово «щастя» означало сприятливий для людини перебіг обставин, сприяння вищих сил людським справам. Слово *eudaimonia* у давногрецькій означало «покровительство богів». Згодом зміст його конкретизується у переживаннях людиною свого буття — щасливого або нещасливого. Коли ж йшлося про сприятливі обставини, почали вживати слово «евтихія» («прихильність долі»). У такий спосіб

розведені були *об'єктивне і суб'єктивне* у феномені щастя» [Мовчан, 2012, с. 340].

Представники *евдемонізму* стверджували, що щастя є вищим благом і з цього погляду вирішували найважливіші реальні проблеми. На їхню думку, саме щастя постає вищим принципом і метою людської моральності, його обов'язковими умовами є такі: чеснота, керівна роль розуму в діяльності людини, пріоритет духовного чинника та помірність. Однак єдиного, усталеного формулювання щастя в етиці не існує. Адже кожен має свою «формулу» щастя, бажання і цілі людей можуть кардинально розходитися. Загалом сходяться на тому, що це стійке, тривале володіння благами (чи вищим благом). Отже, можна констатувати — щастя є однією з глобальних етичних цінностей, воно регулює етичну діяльність людини. Як етична категорія щастя позначене: аксіологічністю — дає позитивну оцінку життя, мотивованістю — щастя є мотивом діяльності, програмує її, імперативністю — прагнення до щастя є органічним, визначеним природою людини. «Феномен щастя в системі цінностей та ціннісних орієнтацій індивіда та суспільства детермінований як зовнішніми, так і внутрішніми чинниками в їх суперечностях, взаєморозвитку та взаємоспівтворчості... Феномен щастя є універсальною категорією, яка мотивує і цілепокладає людські вчинки і прагнення» [Бондар, 2013, с. 7].

Поняття щастя неоднозначне і багатопланове. У своєму буттєвому просторі люди асоціюють щастя з матеріальними благами; здоров'ям; високим соціальним статусом; пошануванням з боку інших людей; успішною самореалізацією в праці, творчій діяльності; благодаттю Божою (для вірян). На пошуки і реалізацію блага, довершеності, щастя людину орієнтує оптимістична етика етосу. Це етику, яка на відміну від імперативної не вимагає від суб'єкта якихось конкретних дій чи заборон, а закликає його керуватися тим, що видається найліпшим для реалізації його життєвої мети. Її свого часу розробляв



Аристотель, якому належить поняття «фронезису» — розсудливості у прийнятті рішень.

Таким оптативним жанром у фольклорі є жанр народної казки, де герой реалізує свої головні інтенції. Народне уявлення про щастя тут багатогранне, часто конкретизоване і залежить від різних причин — як матеріальних, так і соціальних, як особистих, так і суспільних. Досягнення щастя пов'язується із здійсненням людських **бажань**, що має й моральнісні виміри. Бажання є стимулом до активної діяльності людини, яка реалізує їх за допомогою сили, що називається *волею*; воля, власне, і є здатністю до виконання своїх бажань. Так, у чарівній казці герой здійснює свої прагнення через подолання величезних труднощів і перепон, ці труднощі, з якими зіштовхується людина на шляху реалізації сильного бажання, ще більше посилюють його, мобілізують на досягнення. Героєм рухають позитивні, благородні цілі, саме за позитивні якості казка допомагає йому їх вершити. Й до того ж винагороджує його, він отримує те, до чого прагнув — вдале одруження, владу — царство чи півцарства, чудесні предмети, надзвичайні здібності тощо.

У поетичній формі казка відбиває реалізацію основних бажань і мрій людини, її головні інтенції. О. Дей писав: «Жоден жанр усної поетичної творчості не розкриває таких безкраїх просторів для людської уяви і фантазії, як народна казка. Протягом віків вона вгамовувала тугу трудової людини за бажаним, але недосяжним, відгукувалася на її вічний потяг до надзвичайного, небуденного, на її прагнення до пізнання невідомого, на її гаряче бажання переступити межу можливого у стосунках з природою, в соціальних відносинах і трудовій діяльності» [Дей, 1981, с. 3]. Отже, тут виявляється оптатив як провідний модус казкової оповіді, вихідною передумовою розгортання якого є сила волі героя. Він поєднаний з інтенціональністю, а також такими етосними характеристиками як дидактизм та мериторизм.

Не існує людини, яка б не бажала щастя. Події майже кожної казки починаються з того, як головний персонаж вирушає у світ: «— йдемо світом щастя шукати»; «куди мені йти, аби щастя-гаразду знайти»; «йти пробувати / шукати щастя» тощо. Ці вирази є асоціативно-емотивними, адже йдеться про різне: набуття життєвого досвіду, випробовування сил, пошуки матеріального та іншого гаразду тощо. В українських народних піснях козак, якому «нічого їсти — голодом сидіти», просить у матері пустити його «погуляти, доленьки шукати». Стимулом до мандрівки може стати нужденне становище сім'ї, герой вважає, що «щастя треба шукати, добувати, йти за ним у світ». «— Ей, няню, надокучило мені наше життя мізерне. Йду я у світ глядати собі щастя й не повернуся додому, доки його не знайду» [Три золоті слова, 1968, с. 149]. Під час мандрівок набувають досвіду, знань, здобувають професію: «— Неньку, піду я по світу мудрості вчитися. — Та хай буде» [Зачаровані казкою, 1984, с. 198]; «Йдемо у світ ремесла повчитися»; «— Заховаймо ці гроші, щоб ніхто не найшов і про них не знав, та й підемо у дорогу шукати щастя. Бо не в грошах велике щастя, а в житті, — каже менший брат» [Українські народні казки, 2003/1, с. 37].

Та поняття щастя у людей різне. У казці «Три персні» батько, умираючи, дає синам по персня, кинувши який, сповнюється одне бажання. Старший брат, сповидно, розумно використовує батьків дар, допомагає дітям бідних людей — вони перестають бути горбатими. Та за це годують свого благодійника все життя і від тяжкої праці знову горбатіють. Бачачи це, брат умирає від жури. Середній брат якось тонув, та жаль було кидати персня у воду, так і пішов на дно. А молодший допоміг людям — зупинив бурю і потік. На запитання, чому не захотів стати багатим, відповів: «— Хіба можна бути щасливим серед нещасливих? Тепер чую себе найбагатшим, бо зробив для всіх добро. З того часу люди не давали йому бідувати — хто як міг допомагав молодшому брату» [Казки Буковини, 1973, с. 224]. У казці йдеться

про такі етичні категорії як моральна мотивація, моральний вчинок, моральна дія тощо. Однак моральні наміри не завжди можуть давати позитивні результати, як у першому випадку, тут чин старшого брата попри його волю йде на шкоду людям. Інший брат постраждав через свою жадобу і дурість — утратив батьківське надбання. На висоті виявився лише молодший з братів — він допоміг багатьом людям і це принесло йому найбільше багатство — духовне, моральне задоволення і радість. За висловом Платона: «Турбуючись про щастя інших, ми знаходимо своє власне».

У наративних історіях актуалізується принцип «За добро чекай добра». У казці утверджується думка, що найвищою людською цінністю є бажання робити добро іншим, допомагати їм, і хоча це не дає матеріальних статків, та приносить духовне багатство — вдячність і добре ставлення інших. Доброчинність у данному випадку є найвищою — адже в народі найбільше цінується добро, зроблене для спільноти, це вище благо: «Будучи компонентом ціннісної парадигми щастя людини осмислюється в ієрархії її вищих цінностей, буттєвих сенсів, вольових звершень, ідеалів, свободи, права, тобто висота ціннісного сходження людини обумовлена вертикальністю її духовного зростання» [Бондар, 2013, с. 7].

До виконання своїх бажань треба докласти зусиль, нічого у світі не дається даремно — ця думка звучить у казковому мотиві про нерозумних чи заздрісних братів чи сестер, які хочуть мати всі блага задарма. Через свою легковажність і потяг до «красивого» життя у дорозі затримуються безвідповідальні старші брати, які забувають про мету своєї подорожі: «Позирає: веде путь, викладений із грошей... Видить — парадний готель. На дверях табличка: “їсти, пити, гуляти. Днесь задарма, а завтра за гроші...”» [Зачаровані казкою, 1984, с. 67]. Оманливість дармового пригощання передається то іронічним написом на табличці, то дорогою з грошей, короткими лаконічними реченнями. Брати не мають достатнього цілепокладання

для звершення своїх намірів, моральної відповідальності за свої дії, почуття обов'язку, за що й караються злими силами. Проблема вибору може бути складною, все залежить від моральної свідомості людини, її етичних принципів, а також розуміння свого обов'язку і вміння протистояти пристрастям, про це свідчать народні паремії: «Своя воля мед п'є, своя воля й кайдани тре»; «Охота гірше неволі»; «Хто мусять, той і камінь вкусить».

Негативні персонажі казок — царі, королі, цесарі, пани прагнуть здійснювати власні бажання чужими руками, вони посилають протагоніста на пошуки чарівних тварин і предметів, часто на вірну смерть, самі нічим не ризикуючи. Та в казці вони не отримують омріяних цінностей, ті чудесним способом залишаються в героя, який — за казковою логікою — виявляється більш достойним, аби ними володіти, здобуваючи їх ціною власних зусиль і краще розпоряджаючись ними. Антагоністи прагнуть пожитися за чужий рахунок, надбати капіталу, вдаються до хитрощів та обману, та все марно. Їм притаманна така негативна риса як заздрість, адже «де щастя, там і зависть».

Однак виявляється, що щастя не обов'язково треба шукати, здобувати, воно вже є в людини, просто вона цього не знає. Так, на початку однієї казки старий батько, задоволений з того малого, що має, дивується бажанню сина: «— Тату, доки я буду твій хліб їсти? Ти вже постарів, пора мені йти грошей заробити та й свого щастя у світі пошукати. — Ой, синку, нащо тобі щастя? Маєш хату, маєш худібку. — Чого йти? — Тату, це не є щастя. Я більшого пошукаю для себе. — Коли так, благословляю тебе на добрий путь» [Золота вежа, 1983, с. 43].

Людина прагне щораз більшого, їй завжди чогось бракує. Цей потяг зображується в багатьох казках на прикладі жадібних багатіїв тощо. Цікаво обігрується думка про щасливу людину («що народилася в сорочці», «під щасливою зіркою») у сповненій глибокої мудрості угорській казці «Сорочка щасливої людини» з циклу угорських казок

про короля Матяша, що збереглися на Закарпатті. Тут хворий король, аби вилікуватися, іде шукати сорочку вдоволеної (щасливої) людини. Під час блукань та пошуків королеві розкривається сутність людської натури, логіка людського розуму — люди, навіть маючи достатньо, однаково лишаються невдоволеними, вони думають не про те гарне, що в них є, а про те, чого в них немає. Вони нібито шукають привід для свого нещастя і насолоджуються ним. Це властиве всім, король обходить усі соціальні стани і від усіх чує лише нарікання. Вдоволе-ним усім у казці виявляється лише один — бідний дроворуб, який не має навіть сорочки, лише свитку на голому тілі. Та він щасливіший від самого короля і навіть шкодує того. Король вражений в саме серце — як може бути щасливою людина, яка не має навіть звичайної сорочки!

У цій та інших казках звучить думка про те, що щастя не треба шукати, за ним не треба полювати, про нього не треба розмірковува-ти, його треба лише розпізнати — воно є в самій людині, варто лише навчитися насолоджуватися життям і *сприймати його таким, яким воно є*. Бідний дроворуб вдячний Богові за все, що має — за роботу, за хліб, за саме існування. *Щастя в нас самих*, треба вдовольня-тися малим, цінувати життя, любити існування і дякувати за все, що маєш, Богові — такий висновок казки. Сорочка щасливого чоловіка, якої в нього немає, символізує те, що справжнє щастя полягає не в матеріальних благах, а духовних, воно у самому ставленні до життя. М. Монтень писав: «Кожному живеться добре чи погано залежно від того, що він сам з цього приводу думає. Задоволений не той, кого інші вважають задоволеним, а той, хто себе таким вважає. І взагалі, істин-ною і суттєвою тут можна вважати лише власну думку даної людини.

Доля не приносить нам ні зла, ні добра, вона подає лише сирий матеріал того й іншого і здатна запліднити цю матерію насінням. Наша душа, могутніша в цьому, ніж доля, використовує і живляє його на влас-ний розсуд, будучи, таким чином, єдиною причиною і розпорядником свого щасливого чи нещасливого стану» [Монтень, 1979, с. 64–65].

Однак людина не змінилася за багато століть. І в наш час її роздирають безліч бажань: «Усі ваші нещастя зводяться до простого виразу, ні до чого іншого: речі є не такими, якими мають бути. У вас має бути краща посада, більше визнання, ви маєте бути багатшими, ваше тіло має бути красивішим, ви повинні мати кращий будинок, кращу дружину, кращого чоловіка... У вас мільйони скарг, і всі ці скарги у вашій голові витворюють ваше страждання... Потрібно прийняти ситуацію, хоч якою вона б була, без жодного невдоволення, знаючи, що це й є те, чого хоче суще. А якщо так хоче суще, це має бути правильним, оскільки ви не можете бути мудрішим, ніж саме суще. Очевидно, ви якимось чином потребуєте цього; очевидно, якійсь частині всередині вас це необхідно, щоб зробити вас довершеним» [Ошо, 2001, с. 45]<sup>1</sup>.

Висновки мислителів минулого підтверджуються сучасними науковими спостереженнями психологів та біологів, які з'ясували,

<sup>1</sup> У романі «Гетьманський скарг» Юрій Мушкетик словами свого героя на життєвих прикладах описує споконвічну невдоволеність людини: «Я взагалі тоді мало що знав, не знав, що людині ніколи не буває добре — хіба що на короткий час, — що їй судилося блукати поміж двох берегів і на жодному не знаходити собі остаточного місця. Якщо вона самотня, якщо в неї нікого немає, вона шкодує на свою самотність, на те, що ні з ким перемовитися словом, що ніхто їй не поспівчуває, а їй самій немає ким клопотатися, якщо ж вона обтяжена сім'єю і їй потрібно годувати дітей, і їхніх, а також інших членів сім'ї — дружину, старих батьків, турботи та хвороби покладені на її плечі, вона в глибині душі, а то й у голос скаржиться на долю, проклинає світ і годину, в яку народилася. Якщо дівчина мала вибір і віддалася за багатого, вона не цінуватиме це багатство і своє заможне життя, зітхатиме увесь вік по втраченому кохання; якщо ж вийшла заміж по любові, любов по короткому часові причахне, а злидні ввіп'ються в печінки, й вона зненавидить злидні. А відтак і своє кохання та того, кого кохала. І якщо одружиться з багатим і по любові, то й те і друге незабаром стане буднями, і захочеться їй ще чогось, не знаного і небаченого. І може вона в якусь мить зробити легковажний крок, на що шкодуватиме все життя» [Мушкетик, 2007, с. 127–128].

що «...щастя насправді не залежить від об'єктивних умов багатства, здоров'я або навіть громади. Швидше, воно залежить від кореляції між об'єктивними умовами життя та суб'єктивними очікуваннями. Якщо ви хочете воза з парою биків та отримуєте воза з парою бичків, ви задоволені. Якщо ж ви хочете новий «Феррарі», а отримуєте вживаний «Фіат», то почуваетесь обділеними. Ось чому виграш в лотерею має той самий вплив на людське щастя, що й жахлива автокатастрофа. Коли ситуація покращується, очікування роздуваються, а тому навіть різке покращення об'єктивних умов може залишити нас невдоволеними. Коли ж ситуація погіршується, очікування здуваються, а тому навіть важка хвороба може зробити вас значно щасливішим, ніж раніше» [Харарі, 2018, с. 478–479].

Недарма в різних філософських, релігійних, містичних ученнях, сучасних психологічних розробках йдеться про *вдячність*, яку має відчувати людина до Бога, Всесвіту, буття загалом, має вчитися дякувати за подаровану їй радість існування, сприймати навколишній світ як великий дар буття. На думку Григорія Сковороди, вдячна воля є джерелом «світлого смислу» людських діянь: «Гей, учися самої вдячності. Вчися, сидючи вдома, літаючи в дорозі, засинаючи й прокидаючись. Хай буде вона тобі найсолодшим і вечірнім, і раннім, і обіднім шматком!» [Сковорода, 2005, с. 111].

Бажання бувають дуже сильними, людина часто не в змозі протистояти їм. Вони засліплюють її, змушують утратити почуття реальності, в її думках лише одне устремління, що, природно, добром не завершується. Жадібний старший брат в сюжеті про золотоволосих близнюків ладен вбити невинних дітей, аби лиш отримати чарівного золотоперого птаха. Багач не може спинитися у своїй жадобі, збираючи гроші, й через це гине. Жінки вдовольняються ще меншим, за кумедні дрібнички дочка царя цілується з пастухом чи демонструє йому небесні символи на своєму тілі, дружина царевича дозволяє його колишній нареченій переночувати з ним.

У казці відображаються й давні уявлення про продаж людської душі нечистій силі за виконання певних бажань. Часто подибуємо мотив, коли за певну послугу персонаж обіцяє чорту віддати те в його домі, про яке він не знає; цим виявляється його дитина — СУС — 811\* (*Віддай те, чого не лишив удома*). Зголоднілі вояки за їжу та напої виконують умови чорта і мимоволі чинять недобрі справи.

Отже, людські бажання можуть служити для людини джерелом як щастя, так і нещастя. Про це йдеться у казці «Як Смерть кумувала в чоловіка», де бідний чоловік несподівано розбагатів і отримав усе, чого прагнув — славу, багатство, гроші, та щасливим від того не став, його бажання дедалі зростали, і вже нічого не могло його вдовольнити. Відомо, що щастя є емоційним переживанням, мотивованим позитивною оцінкою людиною свого життя і охоплює різні емоційні стани, у тому числі й негативні. Розмаїття емоційного сприйняття життя людини в його складностях, суперечності. Уявлення про щастя як безперервну насолоду спотворює ціннісну систему людини, може вилитися в пересит, розчарування життям. «Розкіш творить біль: як приходить — смакує, як відходить — катує» — учить прислів'я.

Таким чином, констатуємо певну парадоксальність людського бажання, часто його виконання до добра не доводить — це є лейтмотивом багатьох казок, приміром, сама назва казки «Як бажаєш — бажай мудро» є сентенцією. Старим дідові з бабою пропонують виконати три бажання. Дід хотів просити міцного здоров'я, а баба — багатства. Та дід закашлявся і встиг побажати лише кишки з гречаною крупкою. Дід був задоволений, а баба почала сваритися. Дід розгнівався і побажав, аби кишка повисла бабі з носа. Тож тій нічого не лишалося, як наостанок попросити у Мари, щоб кишка зникла з очей. Так і сталося. Засумували дід і баба, що не вдалося поїсти кишки з гречаною кашею.

Подібними є й інші казки. У наративі «Баба і липка» баба просить у чарівної липки хату, худобу і птицю, грошей, далі щоб усі її боялися — поліцію і військо, а врешті — щоб усі люди на селі стали



її наймитами. У казці «Про діда, що носив глину мішком» старигань стає попом, потім Римським папою, а далі йому закортіло стати самим Богом. Її мораль підсумовано в дотепному вислові: «Як хоч бути божком, то носи глину мішком». Безглуздість інтенцій жадібних, недалеких людей у казці «Дерево до неба» засуджується мудрими словами старого діда: «Господи, Боже, буду наказувати всім людям на світі, щоби не були зажерливі, захланні, щоби дякували Богу за життя, за здоров'я. Би не хотіли люди захопити світ — пів замало, цілий замало, — бо з того всього стає нічого» [На вербі дзвінчик, 2002, с. 119]. У притчі «Жінка і курочка» курочка щодня несла бабі по яечку, однак бабі захотілося більше і стала вона посилено годувати курочку, та погладшала і перестала нестися. З цього випливає висновок-мораліте: «Если замного жадаем, то і то тратим, що маєм» [Казки про тварин, 1974, с. 413]. Існують й інші подібного спрямування народні афоризми: «Хто багато бажає, ніколи щасливий не буде», «Забаглось йому торішнього снігу» і т. п.

Проблемність, недосконалість людини полягає в тому, що вона часто сама не знає, чого хоче. Її терзає безліч суперечливих бажань: «Мені здається, що серед показників нашої слабкості не можна забувати й того, що навіть при всьому своєму бажанні людина не може визначити, що їй потрібно. Ми не в стані дійти згоди, навіть у нашій уяві і в наших побажаннях стосовно того, що нам потрібно для нашого задоволення. Якщо навіть дати нашому розуму повну свободу вибирати, що завгодно, він і тоді не зможе побажати того, що справді потрібно для його задоволення. Чого ми боїмося чи бажаємо розумно? Що колись так вдало задумали, аби потому, коли бажання виповнилося, нам не доводилося жалкувати?» [Монтень, 1979, с. 508]. Гуманіст нашого часу А. Швейцер писав: «Факти свідчать про те, що життя манить нас тисячею очікувань, з яких лише очікувана радість є істинною радістю; у виповненні бажання вже приховане небажання. Неспокій, розчарування і страждання — ось наша участь у тому

короткому відрізку часу, який лежить поміж нашим народженням і смертю» [Швейцер, 1973, с. 278].

Сповнення нібито природних бажань за будь-яку ціну теж призводить до невдач, горя, в українських наративах таким жагучим устремлінням є для дівчини одруження, вона просить у Бога хоч якого коханця — старого чи кривого, хоч самого чорта. Її мрія збувається, коханий справді виявляється чортом і намагається забрати дівчину з собою до пекла.

Отже, як самі бажання, так і їх реалізація можуть приносити людині страждання. Таким чином, казка демонструє діалектичний аналіз бажання та протиріччя, що виникають з його здійснення. У східній філософії зречення всіх прагнень проповідував Будда, відмова від бажань — є відмовою від страждань, адже людина ніколи не вдовольняється: «Слід зрозуміти тонкий механізм бажання. Бажання діє так: воно ставить умови вашому щастю. «Я буду щасливим, якщо я отримаю цей автомобіль, цю жінку, цей будинок». Виконання бажань знімає умови, що стоять на заваді вашому щастю. По суті, все, що ви зробили, — це усунення непотрібних перепон до свого щастя, та вже невдовзі ви починаєте думати: «Якщо я знову зможу створити таку перепону, а далі знову її повністю прибрати, я знову відчую таку саму полегкість, яку відчув минулого разу, і знову чудово почуватимусь». І таким чином бажання, навіть якщо ми його сповнюємо, знову спричинює виникнення нових бажань... Що важче це, тим більшою мірою ви відчуваєте виклик. Що важче це, тим більшою мірою ви закладаєте всю свою істоту, ви готові бути гравцем. І, певна річ, виникає більше надій і більше бажань» [Ошо, 2001, с. 174]. Подібні думки висловлює і сучасний дослідник Д. Салас у своїй книзі «Мораль ХХІ століття»: «Основна характеристика будь-якого чуттєвого задоволення полягає в тому, що його не можна задовольнити повністю, можна отримати лише тимчасове задоволення, тому до нього звертаються знову і знову. Достаток грошей

теж не гарантує дотримання моралі, радше, навпаки, часто служить джерелом деградації, оскільки будь-який надлишок — це порок, що спотворює характер і волю» [Салас, 2016, с. 28].

У сучасних розвинутих країнах людина у матеріальному відношенні має все, до чого вона прагнула, пересичення, брак сутнісних проблем східні філософи вважають причиною частих депресій у людей. Тобто якщо особистість чогось потребує і продовжує мріяти про краще, сподіватися на завтрашній день, який може все змінити, тобто живе мріями, надіями та сподіваннями, то на Заході людина, отримавши всі блага, зрозуміла, що однаково не стала щасливою, їй нема чого сподіватися, до чогось прагнути, і таким чином зайшла в глухий кут.

Бажання є дуже розмаїтими, вони поділяються на тілесні, оперті на фізіологічні потреби, і духовні. Основними групами бажань, які реалізуються в кінці казки у її щасливому закінченні, є типові людські прагнення, властиві всьому людству, його виживанню й процвітання в світі — це здобуття матеріального добробуту, влади, а також подружньої пари. Цим загалом і закінчуються всі чарівні казки.

Броніслава Кербеліте, яка здійснила структурно-семантичний аналіз литовської чарівної казки, виокремила п'ять типів елементарних сюжетів, які й характеризують основні цілі й поривання героїв казок. Ними є: 1. Прагнення до вивільнення від чужих і панування над ними. 2. Добування засобів існування чи об'єктів, що створюють зручності. 3. Намагання здобути рівноправність чи високе становища в роді, сім'ї та суспільстві. 4. Пошуки ідеального жениха чи нареченої. 5. Прагнення до цілісного і повноцінного роду, сім'ї чи суспільства [Кербеліте, 2005, с. 94–95].

З поняттям щастя ототожнюється *добро*, яке є істотним моментом у структурі щастя, або тим, що сприяє його досягненню. Первісні уявлення про добро збігалися з уявленнями про благо, прагматичні цінності. Це зумовлено синкретичним характером способу буття

первісних людей, їх свідомості. Феномен добра поступово виокремлювався зі сфери блага. У селянському суспільстві майно, статки — це не виключно матеріальне, а й моральне питання. Не мертвий капітал, а «нагромаджена (акумульована) старанність», успадкована порядність. У ньому втілилися найголовніші етичні цінності, нагромаджені предками, доказ успішного життя. Тому прагнули до його збільшення, нагромадження. Добро як матеріальне благо, користь вербалізується у таких висловах як: *добро, добробут, майно, статки, нажити добра, розтринькати добро*.

Творцями та виконавцями фольклору були переважно найбідніші верстви населення, тому у казках знаходимо описи жахливої бідності, убогства тощо. Люди мали передусім дбати про своє фізичне виживання, забезпечити свої фізіологічні потреби, адже часто в хаті «не було шкоринки хліба», панували злидні, нічим годувати родину. Тож про що міг мріяти селянин, як не про *харчі*, їх достаток у майбутньому. Тому й з'являються чарівні предмети, що постійно забезпечують людину їжею, пишно описуються щедрі пригощання тощо. Чарівні предмети, які дослідники вважають залишками давнього фетишизму, є дуже різноманітними і зустрічаються в багатьох сюжетах (ATU 563, ATU 564, ATU 567, ATU 590). Це може бути чарівна скатертина чи чарівний столик, якому варто лише наказати «Столику, застеляйся...», насіння, з якого виростають дивовижні гарбузи: «Закотив гарбуза до хати і нагострив ніж. Коли розрізав на дві половини, то очам не повірив: там був білий хліб, калачі, бринза, м'ясо, ковбаса, солонина — варене, смажене, солодке, квасне й гірке. Та ще й пляшка рому. Максим викладав те добро на стіл, а в гарбузі не меншало» [Правда і кривда, 1982, с. 44]. У другому чудодійному гарбузі був необхідний одяг, а в третьому — золото. Гроші, золото, діаманти, коштовності символізують багатство, тому їх теж часто прагнуть. При чому, як і всього іншого, їх надмір. Так, персонажі блукають кімнатами, в одній повнісінько срібла, у другій — золота,

у третій — діамантів, у четвертій — усіляка їжа, у п'ятій — напої: «— Хочу, аби мині було на завтра: золоті двори на штири пьонтра, коло дворів золоте дуб'є з діяментовим листем заввишки тих дворів, від цих дворів до царських золоті мости, биті діяментовим звіздьим!» [Гуцульщина: П'ята часть, 1908, с. 44].

Ці пишні описи статків і багатства омовлено у казці згідно з уявленнями селянства, які воно брали з власного досвіду і на основі власних понять («Ой якби-то було так, щоб я царем стався — сало б їв, з салом спав, салом би вкривався»). Так, інтер'єр царського палацу може нагадувати селянську хату, а цар хвалитися «кіньми, коровами, биками, вівцями — словом, усім, що має». «Мав усього доста: і хліба, і грошей, і худоби, і землі, свою винницю — словом усе, що треба чоловікові, аби став багатим» [Зачаровані казкою, 1984, с. 134]. Ці уявлення можуть бути доволі наївними: «Чоловік дивиться у дзеркало, бачить: його дочка у прекрасному палаці. А навколо палацу — загорода, квітники, яких ніде не побачиш. А в самому палаці стільки кімнат, скільки днів у році. Кожна кімната має своє призначення, і на дверях написано, що вона може дати людині. На одних написано: «Мені треба взуття». Бідняк, не довго думаючи, сказав: — Мені треба стільки й стільки пар топанок! Раптом перед ним появилася ціла купа взуття...» [Українські народні казки, 2003/1, с. 45]. Цей оптимістичний дискурс виконував компенсаторну функцію, створюючи ідеалізовану, хоча й наївну модель селянського «багатства», маєтку «справжнього» господаря. Описи ці є яскравими, наочними, образними саме через їх близькість до реальності. Кімнати, золоті меблі королівських палат загалом нагадують оселю найзаможнішого господаря. Сам король від своїх підлеглих відрізняється хіба що короною на голові й королівськими атрибутами. Дружини драконів готують вечерю чоловікам, щоправда, хліб тут з каменю, а ніж величиною з дошку, галушки олов'яні чи залізні, вино споживають цілими бочками, та загалом все нагадує звичайне частування.

Мірилом достатку в усі віки були гроші, які теж можуть з'являтися в оповідях чудодійним чином. Їх може продукувати чарівний віслюк («потрусися, віслуче») чи баранчик, щодня під подушкою знаходять гроші золотоволосі близнюки, які з'їли серце та печінку чарівного птаха і т. п. Однак неправильне ставлення до грошей, перетворення їх у мету, а не засіб досягнення благ, як уже згадувалося, веде до біди, трагедій. Так, у переказі «Від грошей люди пропадають» через мішок грошей по черзі гинуть люди — пан та його кучері, які вбивають, отруюють одне одного, аби самим заволодіти багатством.

Казка відбиває дійсність у формі бажаного, її фантастика стає художнім засобом подолання реальних життєвих перешкод. М. Горький писав: «Немає фантазії, в основі якої б не лежала реальність. Суцце і бажане: звір сильніший від людини, треба бути сильнішим від звіра. Великі звірі не можуть спіймати птаха у повітрі, звідси бажання літати, швидко пересуватися по землі — «чоботи-сороходи», «килим-літак» і т. д. Фантазія первісного чоловіка як вираження бажаного, уявлення про можливості для нього. Скелети птерозаврів і літаючий ящір — «дракон-воланс» як прототип дракона, Змія-Горинича. Казка як прототип гіпотези» [Горький, 1937, с. 192].

Людина завжди мріяла полегшити свою тяжку працю і зробити її плідною. Тож у казках з'являється пшениця, що родить двічі на рік, тобто набагато збільшується її врожайність. Людина прагне мати велику силу й надприродні здібності, бути захищеною від ворогів, непереможною в бою: «І почав ділити хлопцям дари. Дав їм такі коні: куди загадають, туди понесуть. Дав їм шаблі. Шаблі такі, що загадають, то зрубають. Дав їм пушки. А були такі, що хлопці загадають, то й застрілять. Дав їм одіж, що до неї ся ніч не бере — ні вогонь, ні вода. І повів їх під фундамент, а там — три керниці. Всі киплять і діамантовий пісок підкидають. В одній червоне вино, в другій — чорне, в третій — молоко. Зачерпнув їм по погару червоного вина — випили, й

показав їм явора: «— Но, Лайош, кой вирвеш цього явора — на світі не буде дужчого за тебе»» [Дідо-всевідо, 1969, с. 113].

Старий мріє стати *молодим*, так, старий цар посилає синів за молодильною водою, це бажання розвінчується в репліці самого казкаря, який коментує цю подію: «Що-б то робити, що йа старий, а йа хочу бути молодий? Угадуйти, йак то робити?... Може хто межи вами може знати, що-би молодий стау, вісімнайцять лїт стау молодий? Вже мое мау шісьдесят — а він хтїв молодий бути!» [Галицькі народні казки, 1895/1, с. 17–18]. В очах селян порушення циклічності, як у природі, так і в людському житті неможливе і неприродне. Король гине, скупавшись у киплячому молоці («Хто багато бажає, ніколи щасливий не буде»). С. Савченко писав: «Казка повчає нас приборкувати свої бажання і вірити у призначення» [Савченко, 1914, с. 260]. Таким самим безглуздим і протиприродним є бажання безсмертя.

Народ свідчить і про величезну цінність *здоров'я*, людина, що втратили його, хоче повернути за будь-яку ціну. Раніше вона може не помічати, що була здоровою, а отже, щасливою: «Питає цісар: — Де ти йдеш? Він відповідає до цісаря: — Іду щастя шукати. Цісар каже: — Іди шукай і мого щастя, бо в мене син сім рік на один бік лежить, хворіє» [Казкар, 1995, с. 214]. Народні паремії свідчать: «Найбільше щастя в житті — здоров'я»; «Доки здоров'я служить, то чоловік не тужить»; «Бережи і шануй честь змолоду, а здоров'я — під старість»; «Здоров'я більше варте, ніж багатство»; «Ліпше здоров'я, як готові гроші».

Дослідники зауважили важливу річ — саме творча фантазія сприяла великим науковим відкриттям у майбутньому, О. Дей писав: «Як бачимо, віра в казку своєрідно обумовлювалася інтуїтивним відчуттям можливості існування певних явищ і об'єктів поза сферою набутого людиною досвіду, стимулювалася нестримним прагненням пізнати непізнане. Фантастичне начало виростало на ґрунті об'єктивної дійсності як реального збудника перспективної мрії трудової людини...

Скажімо, непосильну вимогу ставив казковий цар перед хлопцем, що сватався до його доньки, — побудувати за ніч золотий міст між двома палацями і віз-самохід, що курсував по тому мосту («Лемик»), але в цій вимозі пульсувала мрія про якийсь новий досконалий спосіб сполучення. А що на сьогодні ця мрія вже технічно втілена в різних формах, — яскраве свідчення її первісної реальності, незважаючи на казково-фантастичне оформлення. Здавалось би, нічого спільного не має сучасний понтон і кинутий через Дунай героєм казки «Шаркань купила хлопця» рушник-місточок, що забирається цим героєм з собою після переходу річки, або дерев'яна, сонячна та зоряна сукні красуні-героїні з казки «Дерев'яне чудо» з сьогочасним одягом із синтетичних матеріалів, а втім між ними все ж відчувається якась неловима спорідненість в плані самої ідеї створення легких рухомих мостів чи одягу із зовсім незвичних для цього матеріалів...

Як бачимо, в глибинах фантастичних вигадок знаходяться продуктивні зерна сміливих припущень, відчувається нестримне бажання численних людських поколінь хоч би уявно розширити свої можливості впливу на природу. Врешті казка як така по-своєму відображала й підживлювала людську пізнавальну діяльність, будучи історично обумовленим її компонентом, продуктом творчості трудового колективу ранніх етапів розвитку суспільства» [Дей, 1981, с. 5—6].

Людина мріяла не лише в казках. Подібні гіпотези існували і в численних легендах та міфах, згодом у науковій фантастиці, кращі твори якої передбачили багато наукових відкриттів і досягнень. Таким чином, бажання людини, яке існувало у формі мрії, надихало її на пошуки реалізації цієї мрії. Та втілити її міг не кожен, а лише той, хто попри всяку логіку і здоровий глузд повірив у неможливе, фантастичне, про реальне існування якого годі й думати. І не тільки науковий пошук, а передусім творча енергія людини, віра у виповнення нездійсненого, а також інтуїція, що часто є дієвішою за логіку, сприяли створенню речей, на той час справді казкових для людини.



Технічний прогрес нині досяг надвисокого рівня. Праця надміру полегшилася, життя стало набагато комфортнішим, вивільнився час для творчого розвитку, та чи стала людина щасливішою? Навряд чи, адже моральний, духовний розвиток людини значно відстає від темпів прогресування наукової думки, у зв'язку з чим постає низка проблем щодо самої екзистенції людини, її подальшого виживання на планеті. Зрештою, за блага цивілізації, відхід від природи людина змушена платити високу ціну — погіршенням екології, загрозами глобальних катаклізмів, втратою сенсу життя, закоріненості в існуванні.

Одним із найсильніших устремлінь людини в усі віки було бажання *влади над іншими людьми*. Так, у казці «Падіння льодяного царства» Іванко захотів стати царем — опис неймовірного подиву села подано у дещо наївній та іронічній манері. Адже всі батькові сини здобули якесь ремесло, не вистачило заняття лише найменшому, котрий зажагнув бути саме царем і тому вирушив на пошуки країни, де потрібен правитель. У дорозі з нього підсміюються, дивуються царі, яким він пропонує передати йому царство: «— Гей, сине, ти думаєш, що царем бути фігляр? Та ото на світі найтяжче ремесло!» [Три золоті слова, 1968, с. 12]. Однак Іванкові це «любиться», він наполегливо йде до своєї мети, навіть ризикуючи життям, не відступає від свого слова, перемагає Льодяного царя і таки отримує царство. В основі української казки «Як хлопець-сирота королем став» лежить відомий світовий сюжет про принца й злидаря, які міняються місцями.

Однак великої влади заслуговує лише достойний — цей постулат проходить через усі твори — тобто той, хто зможе правильно розпорядитися цією владою, правитиме розумно і справедливо. Тому царство чи півцарства героєві дістається після великих подвигів і поневірянь: «Після весілля я передам тобі цілу державу, а на твою мудру голову накладу корону. Ти її заслужив, бо ти і настраждався, і натерпівся, і багато лиха зазнав» [Зачаровані казкою, 1984, с. 85].

Майже кожна чарівна казка завершується одруженням героя, свою наречену він довго шукає і здобуває. Знайти свою пару — одне з найсильніших бажань і водночас обов'язок, набуття відповідного статусу і авторитету в суспільстві: «Хлопець змужнів, став красним легенем. І скоро зажурився — ніщо не тішило його, ні до чого не мав охоти. — Що з тобою, сину? — здивувався велетень. Чому ніщо тобі не мило? — Дідику, — мовив хлопець, — хотів би я женитися» [Таємниця скляної гори, 1975, с. 109]. Герой іде служити, аби набути статків і одружитися. Він вирушає на пошуки дівчини, яка йому сподобалася. Заради цього може порушувати батьківський наказ, присягу бабі-язі тощо, за що карається. Народний погляд на одруження як нагальну необхідність, реалізацію свого смисложиттєвого призначення звучить у словах мудрих помічників: «— Хлопче, зупинися трохи. Що ти так бурлакуєш по селах та й по містах? Та ти файний хлопець, здоровий, не каліка. Можеш узятися до якоїсь роботи, заробити собі грошей, уженитися, мати жінку, діти. З тебе буде файний газда». Старий парубок не є повноцінним членом спільноти: «— Ге, кажуть люди, — та як ти до тридцять нежонатий, а до сорок не багатий, то вже з тебе нічого нема» [Українські народні казки, 2003/1, с. 55]; «І були б довго ще стояли, якби Тимофій не подумав, що ліпше умерти, ніж нежонатим свій вік звікувати» (Казка «Донька вітру»).

У всіх чарівних казках герой «щасливо жениться» на коханій дівчині, наділений як зовнішньою, так і внутрішньою красою, вона його суджена на все життя. Фаза одруження в сюжетно-образній структурі казки найчастіше є заключним елементом. Здебільшого — це шлюб із царською (королівською, панською) дочкою та успадкування тестевої держави (царства тощо). З одного боку, це ситуація «хепі-енд» — результат, винагорода за всі випробування (страждання) головного героя, з іншого — відображення певних особливостей, ймовірно, історичного престолоуспадкування екзо-

гамним нареченим, що ставав царем у результаті адекватності наявним у тогочасному соціумі параметрам, якими маркувалася вакансія майбутнього (молодого) царя. Така відповідність з'ясовувалася у процесі проходження претендентом ряду складних і різнопланових ритуальних випробувань. В. Пропп вважає, що казка відображає канонічну ініціаційну фазову схему-алгоритм: відсилення для ініціації в підземне царство (смерті) — ритуальне навчання-випробування — чудесне переродження (воскресіння) — і як нагорода — жадане одруження [Пропп, 1986]. Удача може сприяти неvezучому чоловікові після його одруження на щасливій жінці — АТУ 737В\* (*Щаслива жінка*).

Весілля, як один із кульмінаційних моментів казки і як одна з найкращих подій у житті людини, описано пишно й багато, так би мовити, зі смаком. Образи молодят змальовано за допомогою порівнянь, характерних для весільної обрядовості: молодий був як місяць уповні, молода — як та вірничка. Весільний бенкет описано весело і з гумором: «Тут свадьба в розгарі: гудаки гудуть, молоді і старі підскакують — то грають, веселяться, співають, кричать» [Зачаровані казкою, 1984, с. 256]. Молодим бажать щастя і злагоди, закликають їх виповнення: «— Але знайте, злагода й здоров'я — найбільше багатство. Любіть і не кривдіть одне одного» [Казкар, 1995, с. 104]; «— Жийте, діти, щасливі і в мирі! Будьте веселі, як весна, здорові, як вода, гожі, як рожа, багаті, як земля наша!» [Срібні воли, 1995, с. 205].

У деяких фінальних формулах згадується про довге і щасливе життя молодого подружжя, ідеальний гармонійний візирець для наслідування: «Цар зробив весілля, повинував царівну та Івана. І вони добре жили, статкували, любили й шанували одне одного» [Там само, с. 267]; «І молоді потім собі жили, як двоє голуб'ят, у любові і злагоді. Ніякої гризоти не знали. Може й тепер живуть, як не повмирали» [Чарівне горнятко, 1971, с. 79]; «І хлопець ли-

шився у тому царстві. Завів нові порядки, дав добре життя усім людям. Від старого няня привіз тої пшениці, що двічі на рік родила, роздав її газдам, і вони почали сіяти, хороший урожай збирати. А наш хлопець ще й тепер любить свою молодицю» [Дідо-всевідо, 1969, с. 126].

Угорська фольклористка Л. Дер писала про психотерапевтичну дію казкового закінчення: «Казковий світ виконання бажань та світ суворої реальності прямують паралельними, невіддільними та взаємозалежними напрямками. Так само як люди готові зустрічатися з реаліями повсякдення, вони повинні мати і здатність полегшувати труднощі щоденного життя, мріючи та фантазуючи. Таким чином ці реалії стають більш прийнятними. Психоаналітик Бруно Беттельгейм сказав, що діти потребують казок, аби стати здоровими підлітками, потрібні вони й підліткам, аби зберегти здоров'я духу та здобути сили для боротьби й виживання. Ми не можемо існувати без оптимізму, яким постачає нас магічний світ. Ми не можемо не сподіватися, що подорож життям матиме щасливе повернення» [Дер, 1997, с. 85].

Недарма казки, які нині адресовано переважно дитячій аудиторії, використовуються як психологічний лікувальний засіб. Це, зокрема, казокотерапія, методику якої у своїй книжці описує Т. Зінкевич-Євстигнєєва [Зинкевич-Евстигнеева, 2008]. Відповідно до впливу на пацієнта вона поділяє методи на художні, дидактичні, корекційні, терапевтичні та медитативні. Вона виокремлює такі види роботи з казками: аналіз, дослідження, розповідь, творення, малювання, створення ляльок і постановка спектаклів, імідж-терапія та психодинамічні медитації, варіанти сценаріїв занять та техніки абсурдизації. Про лікувальний вплив казок пише й угорська фольклористка І. Болдіжар [Boldizs r, 2004]. Разом з казкарем слухач переживає позитивні емоції свого персонажа, відчуття глибокого задоволення від досягнення мети, отримання предмету бажань, емоції

наповненості, гармонійності життя: «Щасливому світ милий і весела нічка, як у діброві тихенька криничка».

Одним із важливих духовних устремлінь людини завжди було встановлення *справедливості*, правдивих законів на землі: «Своєрідна чарівність і своєрідний реалізм казки полягає в тому, що вона в багатьох аспектах є цікавим і своєрідним відображенням реальності: в ній можна віднайти збережені казкою елементи минулого, теперішнього, повсякденного життя народу, як вираз віри у достойніше, справедливіше життя, втілений у казковому правосудді» [Ванó, 1988, с. 20]. Герой чарівної казки «іде у світ шукати Правду», оскільки: «— Нема тут життя, бо моя правда записана на піску, а кривда — на камені». Проте справедливість завжди перемагає — кривдники-антиподи героя завжди бувають покарані.

Особливо виразно прагнення відновити соціальну справедливість звучить у побутових казках, адже селяни були повністю безправними перед владою. Тут відплата за приниження відбувається за допомогою висміювання дотепним героєм негативних соціальних типів, вони потрапляють у гротескні, безглузді ситуації, можуть каратися й фізично, аби краще запам'яталося. С. Росовецький називає це бажанням психологічної компенсації за причинену кривду: «Немає такого приниження, такої кари, яких не зазнав би пан від селянина та господар від наймита в новелістичній казці. Є в цьому вияві соціальної фантастики важлива деталь. Селянин, певна річ, бачив і розумів, що «пани» стоять на вищому за нього культурному щаблі, і тому в казці компенсує це на рівні інтелектуальному: пан завжди дурний, а селянин із надзвичайною легкістю його обдурює» [Росовецький, 2007/2, с. 61].

Бажання справедливості, віра в неї звучить також у казках про доброго і чесного правителя, що збереглися на Закарпатті — цикл творів про доброго і справедливого короля Матяша, який проучує жорстоких і жадібних панів, і винагороджує винахідливих селян.

## **АКСІОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ЖИТТЯ І СМЕРТІ У ФОЛЬКОРНОМУ ДИСКУРСІ**

Важливим компонентом моральної регуляції є питання про значимість, сенс людського життя. В онтологічній картині світу людини не меншу вагу, ніж концепти добра і зла, отримали категорії смислу існування і ставлення до смерті. Ці поняття фіксують фундаментальну особливість людської екзистенції: «Тільки про людину достеменно відомо, що вона здатна, по-перше, ставити собі запитання про своє місце та призначення у світі й, по-друге, в залежності від відповіді на це запитання, обирати з-поміж можливих варіантів власний життєвий шлях. Відтак традиційна філософська проблема сенсу людського життя, як і пов'язана з нею проблема ставлення до смерті, закладена, можна сказати, в самій специфіці людського способу буття», — пише В. Малахов [Малахов, 2006, с. 150]. Це засвідчує і Т. Аболіна: «Складність людського існування полягає в тому, що духовне самопородження людини в кожний момент життя пов'язане з суперечностями, як з вічними, екзистенціальними, так і з мінливими, історичними. Основна екзистенціальна дихотомія — дихотомія життя і смерті» [Аболіна, 2004, с. 74].

У звичайних, сповідна невигадливих життєвих оповідках українського народу порушуються глибокі філософські питання, спостереження селянства над колообігом природного і людського життя, його сенсу і спрямування, минучості і безсмертя: «Життя і Смерть, Буття і Небуття — дві великі загадки Природи, два полюси, до яких в однаковій мірі тяжіє людське існування. Традиційна культура живе під знаком «Метепіо тогі!». Людина цієї культури відчуває той світ не менш реальним, ніж цей. І справа не тільки у релігійних поглядах темних селян. Справа в тому, що людина традиційного суспільства вміє жити у вічності. Вона добре усвідомлює, хто вона і звідки, куди піде і кого і що залишить на цьому світі. Тому культ предків — закономірне

явище народної культури, яке бере свій початок у глибокій архаїці. Шануючи предків, людина переконувалась у власній не випадковості на цій землі. А це відчуття давало силу і мужність подолати будь-яке лихо. «Філософствувати — значить вчитися вмирати», — казав один давній філософ. Народна культура справді філософська, бо вона більш за всяку іншу культуру вчить людину вмирати. Вчить сприймати всерйоз, мужньо і мудро власну неминучу смерть, а тим самим і життя, яке передує смерті, тобто, не заспокоюючись, знову і знову ставити питання про сенс людського буття. Традиційна народна культура просякнута ідеєю відповідальності людини перед Богом, перед суспільством (зокрема, перед предками і нащадками), а головне — перед собою за те, що ти зробив з власною душею, кому віддав її — Богові чи Дияволу?» [Красиков, 1999/5—6, с. 434].

Роздумам на цю тематику присвячені українські народні казки, легенди та перекази, окремі пісенні жанри, паремії та загадки. Так, у казках в алегоричній формі представлено основні моменти людського життя. У наративі про світотворення «Як Бог ділив літа» (АТУ 828 (*Зміна терміну життя людей і тварин*)) дотепно зображено, як Бог наділяє людину й тварин певною кількістю років. Як своєму найкращому творінню він дарує людині рівно тридцять — як виявляється згодом — щасливих літ. Та чоловікові цього мало, він намагається випросити в Бога ще трохи, та той категорично відмовляє йому. Тож чоловік купує роки спершу у вола, потім у собаки й мавпи, які не хочуть жити довше, оскільки не вдоволені своїм життям, і відтак виторгує собі дев'яносто років. Відтоді він добре живе лише перші тридцять: «А чоловік? Тридцять літ — здоровий, молодий, красний, дужий! Не має великої жури й не ходить по лікарях. Після них приходять волячі, куплені. Тут чоловік мусить тягти, як віл. Бо немало лягає на його голову жури — родина, діти, заробіток! Так тягнеться до п'ятдесяти. Після п'ятдесяти до нього приходять собачі літа: чоловік уже немолодий, і сили нема. Діти мають його за сторожу коло хати. І так він тягне

до сімдесяти. Після сімдесяти приходять до чоловіка літа мавпячі: бавиться з онуками, розум у нього слабкий-слабкий. І так до дев'яноста. А тут уже нема і літ. Отак то Бог посміявся з чоловіка» [Зачаровані казкою, 1984, с. 374–375]. У казках відтворено швидкоплинність буття людини, її життєвий цикл від дитинства і молодості, зрілих років до старості і завершення життя. Кращі роки людини — це молодість, вона живе безтурботно, безжурно, далі її обсідають клопоти за сім'ю, її утримання, інші проблеми, а вже потім настає старість, що супроводжується слабкістю і хворобами. У текстах ці постулати реалізуються в концептуальних опозиціях молодість / старість, здоров'я / хвороба, сила / слабкість та ін.

Такий життєвий шлях повторюють усі люди, він призначений Богом і природою, цей цикл — народження, життя, смерть — проходить кожна людська істота на землі, яка вже з часу народження починає наближатися до своєї смерті. Та людина, на відміну від тварин, є істотою соціальною, вона має родину тощо, її життя сповнене турбот і праці, аж поки вона не стає немічною і не починає готуватися до смерті. Ця модель представлена в загадці: «Вранці на чотирьох, вдень на двох, увечері на трьох» або в приповідці: «На двадцет років — гоп! На тридцет років — хлоп, на сорок років — як-так, на п'ятдесят — такий, як фляк». Водночас у творах показано, що людина народжується, живе і вмирає несвідомо, її життя швидкоплинне, у клопотах і проблемах вона не замислюється, навіть живе, як живе, який сенс її життя, а коли на старості вже може оцінити свою долю, то змінити її запізно та й неможливо через брак сил та можливостей. («Як же мені знать, котрий мені год? Як родивсь, то без пам'яті був, як ріс, то розуму не мав, а як уже до розуму дійшов, тоді б то й лічить, та багато літ упило»).

У народних афоризмах фіксується домінування в житті людини сумних подій над радісними: «Життя закоротке для розкоші, а задовге на горе», «Життя закоротке для щастя, а задовге для терпіння», що значною мірою пояснювалося бідністю і тяжкою працею се-



лянства, неможливістю самореалізації: «Що мені з того, що світ широкий, якщо у мене чобіт нема». Водночас стверджується розмаїття життєвих колізій, чергування доброго й лихого на життєвому шляху: «В житті як на довгій ниві: всяко буває»; «На віку, як на довгій ниві, всякого трапиться, всякого хліба накуштуєшся: і твердого, і м'якого». Через те треба запасатися терпінням і не чекати легкого життя, адже «Життя прожити — не поле перейти»; «Життя прожити — не люльку викурити». Воно є швидкоминучим: «Молодість пішла — не попрощалася, старість прийшла — не привіталася»; «Чоловік живе так, як муха: тут є, тут нема»; «Прожите, як пролите, — не повернеш». Фаталізмом сповнені твердження: «Ніхто не знає, що його в житті чекає»; «Чоловік не знає, де загубить, а де знайде» та ін.

Позаяк слід займати активну життєву позицію: «Життя любить того, хто за нього бореться, а нищить того, хто йому піддається»; жити достойно: «Так треба в світі жити, щоби лиха не чинити»; залишити по собі добру пам'ять: «Подбай живим про те, щоб було чим добрим тебе мертвого споминати»; бути чесним, не хитрувати: «Живи просто, проживеш років зо сто, а будеш лукавити, так чорт тебе задавить». На негативних взірцях побудовані паремії, де засуджується безвідповідальність, себелюбство та егоїзм: «Живе, аби день до вечора»; «Не живи сам для себе, бо не вродивсь сам від себе». Усе живе має душу, самогубство — великий гріх: «Що ж робить, треба жить: душа не пташка — не виженеш». Паремії з опорними словами *вік, літа, життя* побудовані на зіставленні людського віку і води («Збігли літа, як вода»), порівняннях з опалим листям («Зійшли літа із світа, як лист із дерева»), нивою і стернею («На віку, як на довгій ниві, не пройдеши, ноги не поколовши»), темною ніччю («Вік прокалатала, як у ніч уклала») [Пазяк, 1984, с. 133].

Філософські питання людської екзистенції порушують у низці народних пісень про *марнування молодих літ*, це ліричні, духовні, історичні, козацькі, бурлацькі пісні про даремно прожите життя,

скажімо так — власну незреалізованість, яку людина осягає лише на схилі літ і прагне повернути втрачене. Про це йдеться у пісні «Літа молодії»:

«...Гей, гей, воли,  
Да гей, гей, воли  
Да сірі половії,  
Да пройшли ж мої  
Да літа молодії!...

Ой запрягайте,  
Ой, запрягайте  
Да коні воронії,  
Да й доганяйте,  
Да літа молодії!!

Да догнав літа,  
Да догнав літа  
На калиновім мості:  
«Вернітесь, літа,  
Да до мене у гості!»

Ой не вернемося,  
Ой, не вернемось  
Да й у гості до тебе, —  
Да було б же нас,  
Шанувати у себе!»

Інший варіант: «Не вернемось, не вернемось, не маєм до кого / Та було б нас шанувати як здоровля свого!» [Ліра, 1945, с. 139]. Діалог оповідача з антропоморфними літами має повчальний характер — людина має шануватися замолоду, бо жорстоко пошкодує на старості.

Думки про втрачену молодість, долю звучать і в іншому, напівфольклорному творі «Піснь о світі»:

«Хто на сем світі без долі вродился,  
Тому світ марне, як колом точился.  
Лита плинуть марне, як быстрья рики,  
Часы молодые, як з дождю потоки,  
Все то марно минает.

Пройшлы лита скоро, як быстры рики,  
А я живу при несчастии через уси вики;  
Віют витры в степу — запрет не мают,  
Идут мысли в день и в нощи — спокою не дають»  
[Житецкий, 1892/3, с. 407].

П. Житецкий так пише про ідею деяких псалмів: «Стоячи на цьому більш раціональному ґрунті, вони вважали, що кожна людина до певної міри є сама для себе долею, що джерело щастя полягає у внутрішньому самозадоволенні трудящого і при цьому чесного чоловіка. Ця думка пробивається у деяких псалмах у вигляді пізнього покаяння у власних помилках: «...Не могу терпимы, / *Що я не вмивъ молодымы литамы владиты*» [Там само, с. 407–408]. Короткі народні афоризми вчать рано набувати моральний і матеріальний капітал, цінувати честь замолоду: «Птицею чоловік через молодість перелетить, а через життя іде орачем»; «Не розкошуй замолоду, бо на старість будеш бідувати»; «Треба змолоду кості гризти, аби на старість м'ясо їсти»; «Хоч молодой, та ранній» тощо.

Етапи життєвого шляху людини розглянуто і в низці казок, так, у творі під назвою «Доля» чоловікові пропонують вибрати, коли він хоче жити краще — у молодості чи на старості («замолоду панувати, а на старість бідувати чи навпаки»). Розуміючи, що має пережити і те, й інше, він вибирає краще життя на старості, адже у молодості «людина ще має здоров'я і здатна прогодувати себе». Його рішення виявляється правильним (АТУ 938 В (*Найкраще в молодості*)).

Старість в народній уяві є, зазвичай, присмерком людського життя, коли чоловік стає слабким і немичним. Атрибутами старості є сивина, довга борода, дід може бути таким старим, що «весь мохом поріс, як пеньок», відтак старість буває *глибокою*. Вона протиставляється молодості, її красі, енергії, буянню сил (опозиція молодий / старий): «Якби молодість знала, а старість могла». У селянському суспільстві всі справи людини похилого віку спрощувалися, так вимагала пристойність. Тому в народних наративах засуджується бажання старого царя «молодитися», шукати юну наречену, прагнути чудесним способом стати молодим, що є неприродним в очах селян. З іншого боку, старість викликає повагу, старі люди мають великий життєвий досвід. Чим старішою стає людина, тим активнішою — її роль у творенні суспільної думки. Зосібна це стосувалося старших жінок. Вони виконували роль свах, формували «моральне обличчя» дівчат. Мудреці в казках — це переважно старі люди, адже у них за плечима довге життя, вони багато пережили й збагнули. Ставлення до старих людей загалом було шанобливим.

У сучасному світі подібні уявлення більш характерні для Сходу, де краще зберігаються традиції, тоді як у країнах Заходу спостерігаємо певне тяжіння до першого члена опозиції. Це пов'язане з тенденцією до значних змін у звичаях, способі життя, збільшенням можливостей, культом молодості і краси, який пропагує індустрія моди, надвиробництвом предметів побуту, нав'язуванням прагнення до життєвих насолод, із сексуальною революцією тощо. Споживацьке суспільство орієнтує людей на ідеали, якими є молодість і краса, пропонує безліч способів і засобів для реалізації цих ідеалів, що породжує в людях негативне ставлення до старості, страх стати хворим і потворним. Орієнтація на зовнішню красу, прагнення мати ідеальну зовнішність породжує як у молодих, так і в старших, відчуття власної неповноцінності, зрештою, призводить до розчарувань і трагедій. Чи не нагадує дехто з тих, хто надміру захоплюється «омолодженням»,

казкового царя, який хотів продовжити молодість, купаючись у киплячому молоці?

І якщо людина не знає своєї долі, того, що може з нею трапитися на життєвому шляху, то кінець цього шляху — **смерть** є наперед визначеним, невідворотним для кожної людини на землі, всі без винятку мають рано чи пізно вмерти. У казці показано вічний колообіг життя, одні народжуються, інші вмирають, і хоча вона закінчується переважно щасливим одруженням героя, про неминучість смерті йдеться у фінальних примовках: «Й жили щасливо до самої смерті / дня смерті»; «І досі живуть, якщо не повмирали». «Так-то на сім світі й багатії, й хорошії й щасливії усі помруть, усе минеттєся. Сказано: сей світ — як маків цвіт, день цвіте, а вночі опадє!».

Смерть передусім приходить до старих людей: «Під хатою почала дубати смерть, а від неї немає зілля» [Чарівне горнятко, 1971, с. 79]; «Були дід та баба старі-престарі й зморщені, як дві печериці. Часто говорили поміж себе про далеку-далеку дорогу, звідки ніхто не повертається» [Там само, с. 38]. Про таких кажуть: «Одтопав уже ряст»; «Його тіло не дасть уже тіні»; «Смерть з лопатою ходить і людей на цвинтар водить». І якщо для старого смерть є природним процесом, то згин молодії людини є непоправною трагедією («Молодий може умерти, а старий мусить»). У пісні «Була в мамочки» розповідається, як до дочки-одиниченьки приходить трое сватів, однак батьки і вона всім відмовляють, потому з'являється смерть, яка забирає її, ні про що не питаючи. Трагізм перерваного на самому початку молодого життя звучить у діалозі матері з мертвою дочкою:

«Прийшла смерточка  
— Сама забрала,  
Не питаючись,  
Не сватаючись.  
— Ой де, донечко,

Наряди дівають?

— Й а спідничками

Пеньочки вбирать.

Маністечками

Коника вгнуздати...»

[Календарно-обрядові пісні, 1987, с. 122].

Отже, замість весілля — смерть, константа формула «смерть як весілля» часто повторюється у піснях про смерть воїна на полі бою та ін.

У казках часто зустрічається персоніфікована смерть, яка завдяки своїй невідворотності і невблаганності керує людською долею, обумовлює її, і тому часто зображується мудрою і всезнаючою. Так, у казці «Мамине серце», забираючи дитину у згорьованої матері, вона показує, як та згодом гратиметься в раю з метеликами, а потому змальовує їй картину того, що могло статися з її вже дорослим сином у майбутньому — він убиває ножем людину, за що його засуджують до повішення. Тут актуалізується думка про те, що людина не може знати, як складеться її життя, що саме для неї краще, бо вона є лише сліпим інструментом у руках Вищих сил, долі. Тому акт Смерті є милостивим — він рятує жінку від більших страждань, вертає їй красу та молодість. Однак життя і смерть невіддільні — жінка, втративши дитину, продовжує жити, виходить заміж, народжує нових дітей, дочікується правнуків. Вічний колообіг життя триває.

Людині не дано знати свого часу, дня, години смерті. Загадка: «Чого не знаєш, чого не пам'ятаєш, а чого не відчуваєш? — Коли вмиреш, коли родився, як ростеш». В українській усній традиції поширеним є сюжет «Чому людина не знає, коли прийде до неї смерть» (СУС 793\*), з якого дізнаємося, що раніше люди знали час свого відходу в небуття й через те «стали недбалими». Бог пішов подивитися, що діється на землі й побачив, що дід, який невдовзі має померти, майструє недовговічний пліт з лободи, а не з пруття. Тому Бог зробив так, щоб люди не знали, скільки їм судилося

прожити на світі [Золота вежа, 1983, с. 194]. Подібною є казка «Чому людина не знає, доки живе», за апокрифічними мотивами, тут Христос учить Петра: «Це недобре, Петре, що людина знає, доки живе... Краще вже нехай чоловік не знає, доки живе, а тоді буде сумлінно працювати і постійно дбати про себе і свою сім'ю» [Легенди та перекази, 1985, с. 156]. В інших версіях цього мотиву «Бог и беззаботный человек», «Забота Бога о дітях» Бог чудесним способом забирає в чоловіка знання його смертного часу («Бог закрив від людей їх смерть»), і той починає розуміти, що має дбати не лише про себе, а й про дітей, тож будує хлів не з лободи, а з деревини, бо «діти остануться, то ті поживуть» [Малорусские народные предания, 1876, с. 125]. Тут смисл індивідуального існування втілено в дітях, що означає продовження, незнищенність життя.

М. Тофтул так характеризує життєві смисли людини: «За словами Е. Фромма, людина — єдина тварина, для якої власне існування є проблемою; вона повинна її розв'язати, і їй від цього нікуди дітися. Поява цієї проблеми у свідомості людей пов'язана не тільки із змістовністю їх життя, а й з нуждою, хворобами, муками совісті, нерозділеним коханням, зрадою тощо. Однак основна причина її виникнення полягає в усвідомленні своєї смертності, скінченності свого існування. Будучи смертною, людина змушена задумуватись, чи є в людському житті те, що не зникне разом із її смертю. Для смертної людини існування становить нескінченну цінність, що ігнорують творці тоталітарних режимів та заполітизовані ідеологи, які їх обслуговують. Проте справжнє людське життя не вичерпується існуванням. Воно передбачає наявність смислу існування. Питання про сенс життя виникає тоді, коли від питання “Бути чи не бути?” переходить до питання “Ким бути”» [Тофтул, 2014, с. 338].

Кожній людині знайоме усвідомлення кінця свого існування, страх смерті: «Страх смерті, протест проти його незрозумілої неминучості. Якщо, повернувшись до Моделі Світу, ми розглянемо, що, так

би мовити, є основною ставкою в конфлікті людини з долею, виявиться, що серед не особливо різноманітних варіантів (шлюб і народження дітей, багатство) основною є смерть, а все будується відповідно з тим, чи вдається людині уникнути її або хоча б відтягнути, чи не вдається...» [Цивьян, 1994, с. 126].

Цей онтологічний жах переходу в небуття викликає в народі загрозливі, жахливі уявлення про смерть, вона асоціюється з жінкою-скелетом: «Раз лишень побачив на дорозі якусь жінку — іде йому назустріч. Та жінка якась висока, як трепета, худа — кістки у неї гримлять, чорна, очі запалі, та й голова не голова, а як череп'яний білий горнець, зуби вишкірені, ручиська кістляві, на плечі у жінки — коса, на косі кров присохла: — То Смерть! — згодився чоловік, і мороз побіг йому поза спиною» [Зачаровані казкою, 1984, с. 392]. Цей образ запозичено з середньовічної західноєвропейської християнської традиції, він переважно трапляється в казках про обдурену смерть — АТУ 332 (*Смерть кума*). Саме слово може посилюватися означеннями — «загинуті злою смертю», «страшною смертю», передаватися метафорами — «стати синами смерті», «смертельний кінець». Спосіб покарання на смерть експлікується у фраземах «стати на голову коротшим», «пропала голова», «голова на палі» тощо.

У наративі зі збірки легенд В. Гнатюка під назвою «Рицар і Смерть» (т. 2) Рицар сам шукає антропоморфну Смерть, це суха, кострубата баба з косою, мотикою і граблями. Смерть косить косою людей, як косар сіно, мотикою викопує ями, а граблями загортає на купи. Вона живиться людським тілом і п'є людську кров. Рицар не хоче помирати, пропонує Смерті стати його дружиною, та їй у цьому світі нічого не треба. Як бачимо, атрибутами смерті у народних віруваннях є утилітарні предмети чоловічої і жіночої господарської діяльності: коса, меч, пила, серп, лопата, граблі, мітла. Згодом залишилися лише коса. У давні часи смерть уявлялася як безтілесна істота, а з



часом почала втілюватися в різні іпостасі — дитини, жінки, вродливої дівчини, іноді тварини.

Смерть у казках часто порівнюється, асоціюється зі сном: «та й поснули, як повбивані»; «спить як мертвий»; «ой, як міцно (глибоко) я спав». Після оживлення героя на його репліку «— Ой, як довго / міцно / твердо я спав» відповідають традиційними формулами: «спав би вічно, якби я не прийшов» / «як би не ми, то заснув би на смерть» / «міг би спати й до страшного суду». Л. Дунаєвська розкриває витoki цих уявлень: «Мотив сну — як мотив смерті і відродження — споріднений з давньоміфологічним мотивом вмираючого і воскресаючого божества, він сягає генези тотемного покровителя, здатного воскресити посвяченого у світ предків» [Дунаєвська, 1997, с. 327]. До пізніших асоціацій належить те, що під час сну людина, так би мовити, випадає з життя, подій, перебуває ніби в іншому світі.

Ідеальний казковий герой долає власний страх смерті, загинелі. І хоча він боїться чудовиськ, з якими має змагатися, та почуття обов'язку виявляється сильнішим, він переборює свій страх. Він не вагається, а діє, і — будь що буде. Таким чином, у народній казці утверджується думка, що сміливою є не та людина, яка нічого не боїться, а яка заради своєї *благородної мети* стає сміливою.

Кожна нормальна людина має чогось боятися, адже страх є однією з найдавніших людських емоцій, сприяє її виживанню, і людина, яку нічого не лякає, стає вразливою, не реагуючи на небезпеку. Отже, страх є інстинктом самозбереження людини. І. Рагозіна пише: «Особливо іронічно описуються страхощукачі, поведінка яких сприймається як неприродна і трохи блюзнірська. Інтерес народної свідомості до подібного явища можна пояснити тим, що М. Оссовська називає «феноменом Попелюшки», коли «маленька» людина, ідентифікуючи себе, хоча б у казці, з одним із подібних сміливців, нібито бере уявний реванш за ті страхи, які його постійно охоплюють, тобто

проблема «безстрашності» і страхощукання є проблема не лише соціально-етичною, а й певною мірою психотерапевтичною» [Рагозіна, 1999, с. 293].

Так, героя казки «Про Андрійка, що не знав страху» звали «дурним, бо не знав, що таке страх». Цей сюжет актуалізується у багатьох творах — АТУ 326А (*Про юнака, який хотів знати, що таке страх*). У казці «Про хлопця, який нічого не боявся» молодший син господаря нічого не робить, лише сидить за комином і не знає, «що таке боятися», й мріє «так напудитися, аби мороз по тілі пішов». Спершу його бере до себе на дзвіницю паламар і опівночі, аби налякати, несподівано з'являється у вікні. Та хлопець не лякається і кидається його бити. Далі його заводять до трупарні, де він запалює вогонь, аби зігріти мерців. Потому він три ночі поспіль перебуває в залятому замку, де його у вигляді чорних котів, половин чоловіка та мерця-перевертня страшать чорти, та він не піддається, здобуває три куфи золота і стає царевичем. А налякати його вдається лише пастухові, який під час сну виливає на нього холодну, льодяну воду. Царевич зривається на ноги і нарешті зізнається, що напудився так, що аж мороз пішов по шкірі. В інших варіантах герой лякається мишки, жаби, іноді до того, що навіть помирає.

В українському фольклорі побутує чимало казок про обдурену смерть. Головним їх персонажем є хлопець, козак, вояк, москаль тощо — веселий, винахідливий, сміливий, що не боїться життєвих труднощів і не зважає на смерть. Так, вояк Гандин з казки «Вандрівка віслуженого жовнїра Гандина» (АТУ 330 А (*Коваль і диявол*)) обманює не лише чортів, а й смерть, ховає її в чарівній торбі й залишає на три роки. Коли вже стає геть старим, вирушає з нею на той світ, де його спершу не приймають у рай — він ще за життя звинуватив Бога у неправильному розподілі земних благ. Однак і в пеклі він не є бажаним — чорти, які вже мали з ним справу, теж бояться Гандина. Він сідає грати з ними на свою душу в чарівні карти і виграє. Тому його

залишають за дверима у Бога. Отже, винахідливість, оптимізм, жага до життя перемагають саму смерть.

У казці «Москаль і Смерть» смерть стоїть у Бога на варті, спершу Бог через москаля дає їй доручення душили старих людей, та москаль велить їй гризти старі дубки, через сім років замість середніх людей вона гризе середні дубки, а ще через сім — молоді. Від цього робиться худа, як щепка. Відтак москаль у покарання носить її півроку на плечах, а далі садить у табакерку. Відомо, що у фольклорі багатьох народів існує мотив про упіймання чорта, смерті в мішок, табакерку, посудину, труну тощо, вже згадувалися мотиви про закупування біди у кістку, фляжку і т. п. П'яничка у казці «Коваль і чорт», що продав чорту душу за гроші, заманує лукавого в калитку і кидає у воду.

Через зневіру народу в соціальну справедливість в уснопое-тичних творах звучать думки про те, що лише смерть робить рівни-ми людей. В одній з казок господар запрошує гостей на обід, та обі-цяє, що за стіл посадить лише правду. Йому довелося відмовити усім гостям: їхні вчинки виявилися несумісними з ідеями правди. Навіть Богові відмовив господар, оскільки той дає всі блага одним, а іншим залишає лише турботи. Тоді прийшла Смерть і господар посадив її за стіл, бо вона до всіх ставиться однаково.

Бог, як і смерть, є визначальним, остаточним мірилом ціннос-ті людського життя, її моральності. Адже лише перед ними людина може бути по-справжньому чесна. У наративі «Як чоловік кумався зі смертю» яскраво і психологічно майстерно описано процес моральної деградації людини. У звичайному, на перший погляд, побутовому опо-віданні постають складні філософські проблеми — АТУ 332 (*Смерть кума*). На початку казки подано наочний опис крайньої нужденності одного чоловіка, перед слухачами розгортається картина, що ілюструє прислів'я «бідніший за церковну мишу», животіння цієї миші проти-ставляється процвітанню газдівської, яка має все у надмірі: «В одному селі жив дуже бідний чоловік. Був бідніший за церковну мишу. А зна-

ете, церковна миша нічого не знайде в церкві — хіба візьметься гризти камінь або попівські ризи. Не те що газдівська. Для цієї на горищі знайдеться качан кукурудзи, купа пшениці, сало, овес, довбанка молока у коморі, грудка сиру — їж, пий, веселися! Отже, церковна миша бідна, а наш чоловік ще бідніший. А дітей у нього стільки, як на решеті дірочок, і всі дрібні, такі, якби їх хтось з мішка висипав. А кого милостивий Господь благословив великою сім'єю, то в додаток дасть йому і злидні, тісноту, нестаток... Так було і з нашим чоловіком. Мався він мізерно, та нічим не міг собі зарадити і ні про що не думав, коли лягав спати. Та скільки разів дитинча не народилося, все казав: "Дав бог зайця, дасть і корча!" — і так проживав чоловік з дня на день» [Зачаровані казкою, 1984, с. 391]. Незважаючи на жакливу бідність, чоловік не нарікає на своє життя, на збільшення потомства, яке треба годувати, а все сприймає покірливо, вважаючи, що все дає Бог, який дбає про всі земні творіння. Він не втрачає життєвого оптимізму і сподівається на краще.

Зав'язкою казки стає народження чергової дитини, яке чоловік сприймає тим самим прислів'ям і з усмішкою. Та смішки смішками, як говориться у казці, а чоловік має подумати про «нанашка і нанашку — хрестини». Однак бідному чоловікові важко знайти кумів, адже на хрестинах люблять погоститися, а в нього нічого немає. Побродивши по селу і пошукавши кумів, він сідає за стіл, випиває склянку палінки — горілки і «відразу стає сміливішим» — йде шукати кума в інше село. У дорозі він зустрічає страхітливую жінку, яка виявляється Смертю. Чоловік лякається, «страх вхопив його за горло», він не може вимовити й слова. Він хоче обійти Смерть, та не пускає його, між ними зав'язується діалог. З'ясовується, що Смерть прийшла не за чоловіком, а як кожна жінка, є цікавою і питає, куди він прямує. Дізнавшись про це, Смерть стає за куму в чоловіка і дає йому мішок з золотом і сріблом.

Чоловік готується до багатой гостини. Оповідь деталізується подробицями — реальними життєвими ситуаціями, поведінкою

людей. Так, дізнавшись про багаті хрестини, сусіди, які раніше відмовлялися від кумівства, один за одним починають зголошуватися кумами та дістають відмову. Пишно описуються хрестини в чоловіка. Перед силою-силенною людей під їхала парадна бричка на шість коней, з неї виліз «багатий панище», який і похрестив дитину, що дуже здивувало людей.

З того часу Смерть взяла опіку над чоловіком. Вона сказала: «— Куме! Віднині кінець твоєї бідності. Я тебе зроблю таким багатим, яких на світі мало. Станеш лікарем і будеш лікувати хворих. Будеш лікувати і таких, від яких лікарі відмовилися. Та все приглядайся: де я стою коло хворого! Якщо біля голови — ліку і спасіння нема! Якщо біля ніг — лік у тебе є, і життя хворому буде! За ліки тобі будуть дорого платити! Зрозумів? — Зрозумів! — Здоровий будь, лікуй, бери гроші, живи та пам'ятай, що і ти не вічний, що і тобі треба буде помирати. Даю тобі одну заповідь: пам'ятай бідних! Пам'ятай свої слова: «Тяжко бідному жити на світі!». Від бідних за лікування нічого не бери! Багатих панів не шкодуй — з них дери сьому шкуру! У них грошей досить, зрозумів? — Зрозумів! — Не вірю я тобі, куме! — хитнула головою Смерть. — Я ходжу по білому світу, а справедливих і чесних небагато зустрічала. Коли чоловік мало запоможеться, збагатиє, відразу забуває про бідних, готовий шкуру дерти з них. Не дарма є прислів'я: «Коли жаба вилізе з болота, каже “ку-ку”» [Зачаровані казкою, 1984, с. 393].

Драматичності діалогу чоловіка зі Смертю надає настійливе повторення нею слова *зрозумів*, аби вберегти того від помилок. Вона добре знає людей, їхні слабкості й вади — на світі небагато порядних людей. Людина є недосконалою — вона швидко забуває минулі біди, коли їй сприяє везіння, і змінюється на гірше. Та головне — вона заповідає чоловікові не забувати про Смерть, адже людина не вічна і не забере із собою в могилу багатства. Словами Смерті говорить сама мудрість. Однак Смерть знає, що людська пам'ять коротка. Вона

змушує чоловіка повісити над дверима цураві постолои й петек — сіряк, аби вони нагадували йому про бідність.

З часом чоловік вирушає на заробітки, вбирається як годиться лікареві, готує пляшечки, копає зілля тощо, про що з м'якою іронією говориться у казці. У місті він забрідає до будинку багатого пана, в якого вмирає дочка. Потому слідує картина чудесного зцілення, що є традиційним мотивом у казках — важкий стан невиліковно хворої, недовіра до лікаря, огляд, чудесне одужання, подивування присутніх та ганьблення інших лікарів, нагорода від батька і т. п. Згодом слава про чудо-лікаря рознеслася по всьому світу. Минули роки. Лікар надбав величезне багатство, «діти повиростали, пішли на службу, зайняли великі посади, бо гроші — такий чорт, що перед ним всякі двері розчиняються». Він збудував пишний палац, як у короля, та мусив повісити туди постолои й петек. Моральне падіння чоловіка символічно пов'язується у творі саме з цим облаченням. Тобто з часом чоловік починає цуратися, соромитися речей, які нагадують йому про низьке походження. Його охоплюють болючі вагання, він боїться викинути речі, адже Смерть наказувала їх берегти. Останньою краплею стало відвідання лікаря прем'єр-міністром, тому на голову впав «закурений у диму петек». Добре вихований міністр лише засміявся, та чоловік засоромився, розсердився і кинув у вогонь постолои та петек.

Відтоді й почалася його деградація: «Та забув він і про те, що обіцяв. Забув неборак, що бідних має лікувати без грошей. Так йому ці гроші засліпили очі, що вже не хотів впізнавати ані близьких, ані далеких, ані бідних, ані багатих. Дер з кожного однаково, аби тільки ще більше нажитися» [Там само, с. 397]. У казці навіть звучить певне співчуття до багатія, його називають небораком, та й очі у нього засліплені, тобто він уже не розуміє ситуації, не оцінює її. Він забув головне — пам'ятати ким він був, тобто усвідомлювати свої вчинки.

Заклик до пізнання себе, свого внутрішнього світу лежить в основі багатьох філософських та релігійних учень. До цього свого

часу закликав античний філософ Сократ, адже пізнаючи себе, людина пізнає світ, бо на світ проєктуються погляди людини. Теза самоусвідомлення є основою багатьох містичних вчень, зокрема буддизму, в якому цей стан досягається шляхом медитації. Стан самоусвідомлення допомагає людині об'єктивно оцінювати зовнішній світ та свої почуття, контролювати свій розум і своє тіло, гамувати руйнівні потяги й прагнення. У більш сучасному вченні Георгія Гурджієва йдеться про самозгадування, перебування у стані «душевної тверезості», людина має завжди нагадувати собі: «пам'ятай себе завжди і скрізь». Певною мірою це практикується і для пізнання власної душі в релігії, людина має розуміти насамперед свої моральні недоліки, тобто гріхи, а не шукати «пилинку в оці ближнього». Коли вона усвідомить це, то покається і намагатиметься більше не грішити.

Фактично, у казці йдеться про те, що чоловік забув усі людські почуття, він забув усе, й у голові лишилася лише одна думка — ще більше збагатитися, що майстерно змальовано в казці: «Одного дня наш лікар лічив гроші. Пересував купками золото по столу, очима пожирав їх і прикидав, скільки золота у нього було, якби від самого початку він усіх-усіх лікував тільки за гроші. А тут до хати заходить Смерть. Злякався лікар, почав трястися. “ — Еге, куме! В тебе вже золоті гори! — сміється. — Та то і не так багато! Могло вже бути й більше! — Небагато? — зачудувалася Смерть. — Маєш гори золота, срібла, всякого іншого багатства, маєш славу по цілому світові, і тобі ще мало? А як було, коли мав повну хижу дрібних дітей, коли сам одягав петек і взував постולי? Ті самі постולי і той самий петек, що висить на дверях? — сердито обернулася Смерть-кума до дверей і показала пальцем... А на дверях ні постолів, ні петек нема. — Ого, куме, ти вже таким паном став, що постולי й петек тобі на заваді?”» [Там само, с. 397].

Смерть хоче забрати чоловіка, та той вимолює у неї відстрочку, а сам метикує, як обдурити Смерть, вважаючи, що за гроші все

можливо. Мотив про обдурену Смерть є характерним для побутових казок (АТУ 332). За гроші чоловіку майструють постіль, яка обертається на важелях, і коли Смерть стала в головах, він обернув важіль і та опинилася в ногах. Так вони крутилися деякий час. Іншим разом він пише на дверях слово «завтра» і Смерть змушена щоразу приходити наступного дня. Та Смерті це все надокучує і вона нагадує лікареві, що настав його останній час, а вся «попередня тяганина — лише комедія»: «...Ти добре знаєш, що я — Смерть, а від мене немає ані поліки, ані відстрочки. Від мене відкупитися не можна! Бо я сліпа і глуха! Я без чуття, бо золото для мене — пуста полова! — Чому ти така? — Бо для мене нема ні брата, ні свата, ні кума, ні Йвана, ні пана! Переді мною всі рівні! Кожен, хто народився, мусить помирати, а життя його тільки в добрих ділах залишиться!... Одного разу кожен мусить помирати! Правда, хтось помирає молодим, хтось старим... Хтось удома, хтось на чужині, хтось на війні... А хтось помирає й так, що його нема кому поховати! Але якою смертю чоловік не помер би, смерті йому не минути! Коли б для мене золото й гроші мали ціну, не один від мене пробував би відкупитися. Бо помирати нікому не хочеться. Навіть останнє дав би, щоб тільки жити... Та мене не підкупити, ні піддобрити обіцянкою, ні перехитрити не можна! Тому і ти збирайся, ходи зі мною!» [Там само, с. 399].

Казка, яка любить контрасти, протиставляє становище героя на початку твору і в кінці, коли він змінюється під впливом слави й багатства. Спершу він дуже бідний, та душевно спокійний і доброзичливий, сумирний до життя і людей. У кінці ж він дуже багатий, і здавалося б, мав бути щасливим, та це не так. Слава і багатство роблять його не лише зажерливим і безсердечним, а його гординя злітає так високо, що він замахується на саму Смерть, вважаючи, що за допомогою свого багатства та хитрощів здолає її. Та якщо людина сама багато в чому визначає свій життєвий шлях, то вже Смерть її цілком не підвладна («Крути, куме, крути, а від мене не відкрутишся»).



У казці у простій і доступній формі зроблено чимало глибоких філософських висновків і спостережень над людською природою. Зокрема, про те, що людське життя — це мить в очах вічності. Воно проходить у кліп ока і його цінність полягає не в нагромадженні матеріальних благ, яких не візьмеш із собою в могилу, і збирання яких, доведене до абсурду, веде до душевної деградації і робить людину нещасливою. Людина має жити добрими ділами; хто дає людям, той отримує людську вдячність і залишається у людській пам'яті. Лише вона є безсмертною, так само, як і душа людини.

Про це людина має пам'ятати, тобто вона завжди має пам'ятати про неминучість смерті, хоча здебільшого живе так, ніби є безсмертною і гадає, що смерть її не стосується. Тим паче, як згадується в казці, смерть може прийти в будь-яку мить — до молодого і старого, вдома чи на війні. Перед обличчям смерті людина постає беззахисною і такою, якою вона є, без масок — адже смерть не можна ні піддобрити, ні підкупити, як говориться в казці. Недарма у єгиптян був звичай під час бенкету вносити в урочисту залу, разом з кращими напоями та наїдками, мумію покійника, аби вона служила нагадуванням усім присутнім про смерть. М. Монтень писав: «Невідомо, де підстерігає нас смерть; так будемо ж очікувати її всюди. Роздумувати про смерть — значить, роздумувати про свободу. Хто навчився помирати, той розучився бути рабом. Готовність померти позбавляє нас будь-якого підкорення і примусу. І немає в житті зла для того, хто збагнув, що втратити життя — не зло» [Монтень, 1979, с. 82].

Подібне ставлення знаходимо і в релігії: «Що треба робити, щоб мати мир у душі й тілі? Для цього треба всіх любити, як самого себе, і кожную хвилину бути готовим до смерті. Коли душа пам'ятає про смерть, то стає смиренною і вся віддається на волю Божу і бажає бути з усіма в мирі й усіх любити» [Преподобный Силуан Афонский, 2003, с. 300]. Виховання в собі сумирності перед Богом, людьми і

світом є одним із основних постулатів православної церкви, гордіня піддається суворому осуду і вважається одним із головних гріхів.

Надмірне его, випечене людиною, призводить до багатьох проблем як на загальнолюдському, так і на особистісному рівні. Коли людина перестає вважати себе центром світобудови, вона здобуває значні душевні блага. Про це писав основоположник даосизму Лао-Дзи:

«У мене є три скарби;  
Охороняйте ж і оберігайте їх.  
Перший скарб — любов.  
Другий скарб — все гарно в міру.  
Третій скарб — ніколи не будьте у світі першими.  
Якщо людина любить, вона не знає страху;  
Якщо людина не навантажує себе чимось надміру,  
Тоді сил у неї завжди вдосталь;  
Якщо людина не дозволяє собі бути першою у світі,  
Тоді вона може виховувати  
І розвивати свої здібності.

Якщо ж людина відмовляється від любові і безстрашності, відмовляється від стримування і обмеження своїх сил, відмовляється від відступу і біжить стрімголов уперед, тоді вона є приречена!» [Ошо, 2001, с. 6].

У казці показано цінність людей як живих істот, створених Вищими силами, і через це їх рівність, егалітарність. Раз людина прийшла у світ, значить вона тут потрібна, у Природі нічого зайвого не буває, її важливість полягає саме в цьому, а не в званнях та багатствах, які є набутими чи нагробованими. Тож бідні й багаті є рівними у найвищому плані, з погляду життя та смерті, а не з погляду людської спільноти, пріоритети якої далекі від досконалості.

До уснопоетичної творчості увійшло й чимало релігійних мотивів про праведне життя, яке винагородиться посмертно, про марність

нагромадження благ цього світу і всемогутність смерті. П. Житецький писав: «Життя і смерть, смерть і життя, тільки інше, потойбічне, краще — ось ця природна зміна ідей, в якій обертається думка віруючої людини. Смерть є момент нашого звільнення від оков плоті, тому спокійно споглядає на смерть та людина, яка думає про вічність. Навпаки, боїться смерть той, хто захоплюється земними насолодами і радощами» [Житецький, 1892, с. 59]. Він також зауважив, що на цю тему написано чимало авторських віршів в XVII та XVIII ст., це, наприклад, твір Кирила Транквіліона-Ставровецького «Лекарство розкошникам того света — песнь вдячная при банкетах панских», яку той вмістив у своїй збірці «Перло многоценное» (1646). Ці духовні вірші і псалми переходили в народ, модифікувалися та засвоювалися. Подібні повчальні мотиви з давніх шкільних збірок, псалми, вірші, канти, що є суголосними з народним світоглядом, поширювали серед народу студенти, дяки-пиво-різи. В одному з них, який так і називається — «Пересторога», звучить думка про всевидяще око Боже, яке знає всі гріхи людини:

«Смотряй, чоловіче і здригайся,  
Кожної години смерті сподівайся;  
Бо ходить бог тайно, оглядає,  
А в ділах твоїх всегда осматрє,  
Як ти в світі жиєш»  
[Лірники 1896/2, с. 62].

У віршах «Про марний сей світ», «Гадки про смерть» та ін. говориться, що всі рівні перед Богом, не треба збирати скарбів на землі, адже їх годі забрати з собою до гробу, треба дбати про свою поведінку заздалегідь. Тіло однаково з'їдять хробаки, адже умирають усі — цар, князь і владика. Головне — це жити по правді, а як ні — «то піде душа служити врагові» (дияволу).

Назва вірша «Про марний сей світ» апелює до біблійної глави «Про марноту марнот», ілюзорність цього світу та його багатств.

Швидкоплинність життя як окремої людини, так і існування всього людства, його народження і згасання, минучості має навчити людину цінувати духовні скарби, а не життя в розкошах. Однаково все минає, смерть забирає і багатого і бідного, і царя і бідака. Тож покладатися слід лише на Бога:

«Божи наш справидливий, ўсьякі дыла знайиш:  
Йак си хто заслужит, так заплату дайиш.  
Йак си хто заслужит, ни тра памйитати:  
На Сафатові долины траба сѣа звитати.  
Ни дуфай, чоловічи, ў вилику худобу,  
Бо йак умреш, тай ни займеш с собоюу до гробу.  
Ни дуфай, чоловічи, ў дорогийи шати.  
Бо йак умреш, тай ни скажут с собоюу забрати.  
Ни дуфай, чоловічи, красно сѣи ховати:  
Просым Бога найвишчого биз гріха ўмирати.  
Йак ти будеш, чоловічи, ни по праўды жити,  
Піде душа нишчаслива ўрагови служити.  
Йак ти будеш, чоловічи, приказаньи знати,  
Буде тобі сам Сус Христос царство готувати»  
[Там само, с. 64]

Знаходимо в цих творах і есхатологічні мотиви («Про Страшний суд»), коли в судний день усіх поділять на грішних і праведних. У цих віршах засуджують розпусту, гулянки, бенкетування, жадібність, ненаситність тощо. Багач сподівається відкупитися від смерті:

«А я смерті не боюсь,  
Я від смерті відкуплюсь,  
Сріблом-златом осиплюсь,  
Сріблом-златом осиплюсь,  
Гостоньками обсадюсь;

Гостоньками обсадюся,  
То я й смерті не боюся»  
[цит. за: Колотило, 2009, с. 84].

Однак смерть непідкупна, вона приходить, коли хоче, і забирає з собою і бідняка, і багача. У псалмі, яку наводить Г. Ващенко, йдеться про розмову багатія зі смертю, до якого вона з'являється в розпал бенкетів і гулянок:

«Ти, чоловіче, ти багатий,  
Ти не думай про багатство,  
Бо загубиш душі царство.  
Ой **смерть** стоїть у порога,  
Богач ходить по хоромах;  
Воску свічку зажигає,  
Чарку вина наливає,  
Свою бесіду собирає,  
За убраний стіл саджає,  
Чару вина наливає.  
А сам столу приступає,  
Злото, срібло розгортає.  
А смерть столу приступає,  
Богачеву душу забирає.  
“Ти смерть моя — рідна мати,  
Пусти мене свою рідню зібрати,  
Злото, срібло роздати...  
Чом мене ранше не звістила?  
— А я тебе ізвіщала, —  
— Тебе дома не застала;  
Ти все в пивках та у гульках,  
А **о смерті** нема й думки. — ”  
Поки рідня зібралася,

Богачева душа з тіла вбралася.  
Янгол стоїть на порозі,  
Показує душі дорогу.  
“Іди, ти, душе, оце тобі дорога,  
Довга й широка,  
Що коли ти сама себе наслаждала,  
Тільки чужу кров випивала,  
Собі царства не готувала”  
Во віки віків амінь»  
[Ващенко, 1994, с. 123].

У народних творах віддзеркалилися й архаїчні, дохристиянські уявлення про сталий енергетичний баланс у природі, єдність часу й простору, життя й смерті. Як не існує поділу на минуле і майбутнє, так і не існує поділу на життя та смерть. Після смерті життя продовжується, щоправда в іншій формі — ось головна ідея цього підходу. «Смерть породжує життя» — це уявлення притаманне землеробській архаїчній свідомості з центральним культом родючості. Так про це пише О. Надь: «Це безкінечний, постійний колообіг життя і смерті. Зі смерті народжується життя, й життя переступає через смерть, аби знову створити подальше життя. Тісне співіснування з природою розвиває в людині це космічне відчуття. День завжди воює з ніччю, й перемагати завжди перемагає, та ніколи по-справжньому, бо ніч завжди перемагає день, зима — літо. До нескінченності, бо протилежні життєві явища без кінця взаємозамінюються» [Nagy, 1969, р. 6].

Давніми є уявлення про «життя після смерті», пов’язані з вірою у метаморфозу — перетворення людини в якусь іншу істоту, предмет або явище, тобто смерть як людської істоти і продовження життя в іншій матеріальній оболонці (найчастіше рослини, тварини чи птаха). Часто це відбувається після заклання, прокляття тощо. Це відголоски

давніх тотемних вірувань про ритуальну смерть, коли жертва перетворюється в тотем чи різні частини ландшафту, у тварин, рослин (тобто з неї утворюється світ). Згодом утверджується віра в магію слова.

Витоки віри в нетлінність людської субстанції йдуть з часів неоліту. У тих чи інших залишкових формах вона існує в усіх індоєвропейських народів, а найповніше збереглася в Індії, де в I тис. до н. е. оформилася в струнку релігійну систему, що дістала назву брахманізму. За фольклорною версією цього світогляду людська субстанція не зникає, а лише змінює свою форму. Внаслідок цього потойбічний світ у казках майже не відрізняється від перехідної зони — своєрідного порубіжжя, де відбуваються основні казкові події — ініціальні випробування юнака. На цій подібності у поглядах первісної людини з індійськими вченнями наголошував ще М. Костомаров.

Тому загалом народна чарівна казка не драматизує смерть, яка тут не є страшною і остаточною, один вид матерії не вмирає, а перетворюється в інший. Виняток — коли помер не своєю, наглою смертю. Негативні герої, «нечиста сила» згідно з мораллю казки жорстоко караються, та у такій формі, що не викликає у читача негативних емоцій. Так, відьма лускає від люті, провалюється крізь землю, гине в поєдинку, її колибу «розносять чорти», їй перерубують залізного носа і вона гине тощо: «Відьма надулася як гора, впала в болото й тріснула». Як бачимо, види смерті у казці дуже різноманітні. Це й ритуальна смерть — через смерть до оновлення (нового народження), поїдання, проковтування. Це також спечення, з'їдання, спалювання; розрубання, розчленування, зарізування; напування; ураження зброєю, розривання кіньми, повішення, застрілення.

Сам герой, хоча й помирає, та обов'язково оживає, іноді навіть стає ще гарнішим, що відбувається за допомогою мертвої та живої води. Я. Гонті писав: «У казках теж трапляються душевні страждання, трапляється смерть, — та вона повертається до людини не тою позитивною, категоричною, невимовною стороною, як у міфах давніх

і примітивних народів. У казці через смерть шлях іде до воскресіння: казковий герой не може погано закінчити, не може стати здобиччю пекельних сил. У казках є також смерть, у такому вигляді, як древні релігії цю страхітливую життєву реальність сформували і зробили доступною людській уяві, та — якимось чином видаливши смертельного зуба» [Honti, 1936, р. 37].

Давні міфологічні уявлення, в основу яких покладено міф про вмираюче й оживаюче божество природи, виявилися живучими аж по наш час, адже цей міф є архаїчною паралеллю до Нового Заповіту в християнській обрядовості та у сучасній версії підносить людське страждання як шлях до смерті і оновлення. Його витоки вивчав Дж. Фрезер [Фрезер, 1980] на прикладі римського жерця святилища Діани, який з мечем захищає своє життя від прибульця (потенційного спадкоємця), який має зірвати золоту гілку Аризії. Оновлення царського сану Фрезер розглядає на тлі ритуалів помираючих і воскресаючих богів і більш архаїчних ритуалів посвячення (ініціації).

Антиподом головного героя в казках є таємничий Костій / Кошій Безсмертний, якого не можна знищити звичним способом. Кошій є втіленням смерті, його ім'я виводять від слів: огидний, мерзенний, труп. Зовнішня душа Кошія має цілий ланцюг втілень (дуб — заєць — голуб — риба — яйце — голка). Лише знищивши останню ланку, можна його вбити. М. Драгоманов порівнював його з Шолудивим Бунякою, страховищем, що воювало з русичами. Отже, як казкова істота, Костій втілює хитрість, віроломство, невдячність, злобу. Його вдача складна і суперечлива, а в образі поєдналися як демонологічні, та і деякі людські риси.

Є в казках і знаки життя та смерті. Зокрема, мертвим є те, що не може родити. Аналогом мертвого є назва «кам'яний», кам'яна держава є пустельним, мертвим краєм. Знаком умертвіння якогось персонажа мають слугувати серце й печінка як вмістилище душі, осер-



дя життя, так само, як і язики, що символізують голову. Їх у казках приносять як доказ вбивства ворога. Душа людини може уявлятися у вигляді голуба, який злітає до неба через відтату голову.

Смерть пов'язана з трауром, смутком, чорним, темним кольором. Герой, мандруючи світом, прибуває до незнайомого місця, де бачить чорні прапори, що вивішуються на знак нещастя чи смерті. У чорному Воронячому замку він не знаходить жодної людини, не чує навіть птахів. Все тут чорне, у жалобі через те, що король має віддати свою дочку дракону.

У закарпатській пісні на баладний сюжет «В зеленім гаю пташечки співають», чи «Смерть милого на війні» шугай (хлопець) іде на війну і пише коханій листи *чорною тинтою* (чорнилом), що символізує його недалеку загибель. Через два роки дівчина бачить як вертаються хлопці і ведуть коника з-під милого, який «начорно прибраний», з чого зрозуміло що милий убитий, епітет *чорний* тут є наскрізним, лейтмотивом оповіді.

Недосяжною мрією людей у всі часи було *безсмертя*, уникнення страшного кінця. Герой казки хоча й умирає, та воскресає за допомогою живої та мертвої води. Мрії про безсмертя втілилися в європейських казках на сюжет (АТУ 470 В (*Земля, де ніхто не помирає*)), у східнослов'янській традиції існує лише російська версія, про що згадує Є. Шабліовський, який детально дослідив подібні сюжети [Шабліовський, 1990, с. 95–105]. Так, в угорській казці «Юнак у пошуках безсмертя» порушуються складні філософські проблеми про життя і смерть, вічне життя. Ми спостерігаємо ту саму непогамованість людських бажань — героєві мало жити 600, 800, 1000 років, він хоче жити вічно і спершу досягає цього. Та «випавши» зі свого реального часу і простору, сумує, і навідується до рідного краю, та бачить безрадісну картину — все цілковито змінилося, рідні давно померли, йому тут нічого робити. Розгублений, він вертається до країни безсмертя, за ним женеться Смерть, та королева безсмертя дивом рятує

його. В інших варіантах закінчення не є щасливим. Трагізм ситуації героя символічно підкреслюється тим, що він опиняється на мурі замку, що оточує володіння королеви безсмертя, тобто між життям і смертю, його обсідають болючі вагання — він нещасливий у країні безсмертя, бо це не його світ, і не може бути безсмертним у своєму фізичному просторі, тут він підпорядкований невмолимому закону життя.

Роздуми на тему смерті вербалізуються в численних народних пареміях, зокрема, про її неуникненність, незворотність: «Від смерті не втечеш»; «Хоч круть, хоч верть, а все найдеш у черепочку смерть»; «Від смерті ані відкупитися, ані відмолитися»; «Скільки не жити, а помирати доведеться»; «Життя — казка, смерть — розв'язка»; «Після нас будуть люди, та не ми»; «Не буде нас по нас»; про нагромадження духовних, а не матеріальних багатств, моральнісне життя: «Помреш — увесь світ не забереш»; «Головне знати не те, якою людиною народилася, а якою вона вмирає»; «З самого початку думай, який буде кінець»; «Хвали день увечері, а життя перед смертю»; «Умер Хома — й добра нема»; духовне безсмертя людини: «Добрі люди вмирають, а діла їхні живуть»; рівність усіх людей перед смертю: «Смерть зрівнює всіх, чи в них жаль, чи в них сміх»; «Смерть не розбирає чина, а бере як селянина, так і дворянина»; трансцендентний страх смерті: «Смерть не горе, а велике страшнее море».

Моральна культура може бути репрезентована у вигляді системи ціннісних відношень до **часу й простору**. Одним із важливих компонентів світогляду було аксіологічне сприйняття часу. Воно не мислилось у відриві від діяльності людини. Час сприймався як щось змістовне, співвідносне до цінностей і норм, зосереджених у вчинках предків і героїв, завданням потомків було зберегти ці цінності і постійно корегувати по них свою поведінку. Життя людей набувало сенсу, оскільки вони брали участь у сакральному міфі. Як і час, простір виступав могутньою і таємничою силою, що керувала всіма явищами природи, в тому числі життям людей і богів. Своя земля сприймалась

якісно і позитивно (позиція свій-чужий) на відміну від чужої, часто ворожої.

Так, окрім подієвого у народній казці можна виокремити перцептуальний, емпіричний час, що залежить від суб'єктивного сприймання. Таким чином, виникає аксіологічний аспект часового виміру. Час може подовжуватися, зокрема при очікуванні: «Жовнір узяв хліба, солонини й міцного тютюну. Сів у куточок замку, покурює, попльовує й чекає. Час тягнеться поволі, як голодне літо, — ніби чорти сточили докупі дві ночі» [Правда і кривда, 1982, с. 108]. Бездіяльність тут викликає асоціації з негативними відчуттями — голодом, безсонними ночами. Навпаки, час може й пришвидшуватися. Він не йде, а пропливає, звідси порівняння зі стрімкою річкою, плеском у долоні, миттєвістю днів і років: «Але дні пропливали скоро, як дараби на Пруті. Лише настане новий рік і вже, дивись, минув, ніби в долоні сплеснув» [Чарівне горнятко, 1971, с. 19].

Згортання, згущення часу виливається в миттєве змушнення героїв, зростання їх упродовж години як за рік («ріс не по роках, а по годинах»), різке старіння. Компресійним є й один із типів казкових завдань не до виконання — за ніч зорати поле, посіяти, зжати, змолотити пшеницю і спекти з неї хліб або ж побудувати розкішний палац, міст тощо, це фантастичний час, який є типовим казковим стереотипом.

Набагато повільніше тягнеться час в іншому, «тому» світі. Коли герой, після перебування в інших світах повертається додому, то виявляється що тут збігло вже набагато більше часу: «Спосіб зображення подій у просторі й часі в казці зумовлений культурно-психологічним уявленням про простір і час, характерний для традиційного світогляду. Один з виокремлених аспектів, що визначає це уявлення, є винятково важливим для розуміння світоглядних передумов казкової «реальності». Він визначається уявленням про двосвіті, що покладено в основу традиційної фольклорної моделі світу, і полягає в ціннісному підході до простору й часу, в наявності «сакрального» про-

сторю як місця контакту з «тим» світом і «сакрального» часу, часу «послаблення» кордонів поміж світами. Саме в такому просторі й часі і відбуваються казкові події [Адоньева, 2000, с. 142]. Час набуває різних означень і в пареміях: «Ні рано, ні пізно, саме в добрий час»; «Піднявся вранці, ще чорти навкулачки не бились»; «Згаяного часу і конем не доженеш» та ін.

Художній час нерозривно пов'язаний з художнім простором. Час часто передається через простір, це переважно час у дорозі. Великі труднощі герой долає підчас пошуків пари: «хлопці йдуть, йдуть, аж поки ліс уже наближається»; «хлопці зранку до вечора йдуть горами-долинами, лісами-полями» та ін. Надзвичайно конкретно, емпірично чи перцептуально представлено простір у чарівній казці. На думку дослідників, простір може ставати сюжетотворним чинником: «Більш того, топіка диктує не тільки сюжет, але й наперед визначає життєвий шлях персонажа героя, який рухається по цьому простору. Для язичницького світобачення залежність героя від простору майже абсолютна: міфопростір — це, власне, доля персонажа, тож міфологема роздоріжжя, уречевлена в придорожньому камені, де розписано, що може трапитися, якщо піти в певний бік, означає для героя не що інше, як вибір долі. Отже, простір відіграє в міфологічних творах важливу сюжетотворну роль» [Лисюк, 2006, с. 94].

Відтак спостерігається ціннісна неоднозначність просторових напрямків, нерозчленованість цільових і просторових орієнтирів. Антропоцентрична природа свідомості й мислення людини організовує і представляє в мові також непередметну дійсність, що виявляється в безпосередніх відчуттях. Праворуч — правильний шлях, ліворуч — недобрі задуми; угорі — приємне, внизу — погане, небезпечне. Найбільш архаїчною горизонтальною опозицією вважається протиставлення *попереду* / *позаду*, виникнення якої пов'язується з будовою людського тіла, тобто фізіологією. Простір, що пролягає перед людиною, можна побачити, він зримий, відкритий, і тому безпечний. Тому герой іде *куди*

очі світять, куди очі глядять, світ за очі. З цих причин не можна озиратися, злі сили можуть забрати героя назад до підземного царства смерті (міф про Орфея). Опозиційність може відповідати бінарності *майбутнє / минуле*. Подібною міфологічною семантикою пройняте й давнє протиставлення *правого / лівого*. У первісних семіотичних системах праве й ліве співвідносяться насамперед із просторовими класифікаціями, до певної міри дублюючи семантику переднього і заднього: праве осмислюється як синонім переднього — видимого і денного світу, тоді як ліве співвідноситься із заднім — тобто невидимим, потойбічним, нічним континуумом. Так само існує й опозиція прямого шляху і бічних напрямків, небезпечних для персонажа.

Більшість подій чарівної казки зосереджено навколо дороги, шляху, відносно стабільною є сюжетна схема: дім — дорога — ліс — інше царство. Тут «шлях героя ніби уособлює вісь оповідання. Це — найдавніша форма композиції. Оповідання закінчується або поверненням додому, або прибуттям його в інше місто чи в іншу землю» [Пропп, 1998, с. 309]. Ці локуси можна поділити на дві групи — своє місце і чуже місце, тобто вони співвідносяться з більш загальною опозиційністю *свій / чужий*, правий член якої реалізується як «нелюдське», «потойбічне», «зооморфне», «чуже», «вороже» (бінарія людина — нелюдина) тощо. Деякі дослідники вважають її кардинальною для чарівної казки: «...У казці ця опозиція є центральною, тому що вона моделює стосунки героя з його ворогами. До неї казка додає інші ціннісні опозиції — добрий / злий, високий / низький, людський / нелюдський — на макрокосмічному рівні вона локалізується у вигляді протиставлення свого і чужого царства, а на мікрокосмічному рівні — як контраст дому й лісу» [Мелетинский ; Неклюдов, 1969, с. 102].

Крізь призму категорії модельованої бінарної дихотомії «свій / чужий» аналізує особливості структурної поетики художнього простору казок О. Олійник [Олійник, 2007]. Для з'ясування семантики бінарії «свій / чужий простір» дослідниця визначає специфіку функ-

ціювання ритуалу переходу в українських народних чарівних казках. Світ свій і чужий мислиться у просторовому протиставленні, всередині кожного фіксуються локуси, що визначаються лише як місце події. Потрапляння в чужий локус пов'язане з необхідністю подолати кордон між частинами казкового простору, однією з основних особливостей якого є *дискретність* його окремих місць. Опинившись у чужомі царстві, населеному надприродними істотами, герой виступає як представник іншого, чужого світу, що й виявляється в усталених діалогах. Між різними локусами у казці існує видима ізоляція і невидимий взаємозв'язок.

У казці світ поділений на три частини: наш земний світ, над яким угорі чи внизу є подібний до нього. Шлях до верхнього і нижнього світу — за давніми віруваннями, що побутують у світі, можуть прокласти чарівники, талтоші (у закарпатських наративах), а також напівбоги та герої. Наступниками попередніх є відьми, чарівні коні, змії, грифи і, нарешті, герой, якому допомагають добротворці та вдячні тварини, стаючи на перешкоді відьмам, драконам, велетням тощо.

Простір, як і час, у казках є компресійним, здатним до миттєвого граничного згортання і розгортання. Так, потойбічний палац чи ціле царство можна вмістити в золоте, срібне чи мідне яйце або яблуко тощо (мотив світотворення). При цьому зовнішній простір може включати феномени внутрішнього: «Членування простору визначають основні координати: «зовнішній» простір (державна, царство, ліс, дорога) і «внутрішній» (палац, хата). «Житло» в свою чергу слугує вмістилищем (тобто чимось «зовнішнім») для сім'ї; вона, відповідно, «вміщує» індивіда з його «зовнішніми» (тіло) і «внутрішніми» характеристиками» [Новик, 1975, с. 26].

Оцінні характеристики має у фольклорі опозиція **чорний** / **білий** (темний / світлий, день / ніч тощо). Означення «чорний» конотується як поганий, негативний, загрозливий, страшний, відразли-

вий тощо і зустрічається в описі негативних персонажів, так, бабу-ягу, відьму змальовано «чорною, як сажка, і худюю як тріска»; коли вона гине, з неї виливаються «цілі потоки й ріки чорної крові». На ім'я чорний відгукується чорт («— Ти, чорний, тут? — Тут»). У «дідьчиному млині» на героя чекає «чорна година».

Темрява в казках асоціюється з небезпекою, герой заїжджає в темний, непролазний, дрімучий ліс, де на нього чигають пастки. Ніч, темрява викликають сенсорно-смакові асоціації — в темряві «нічого не видно, хоч око виколи», «ніч темна, хоч ріж її ножем», тобто темінь ніби згущує повітря. Н. Лисюк пише: «У часовій площині фольклорний ліс має суто нічну природу. Його постійні елементи темний, густий, дикий, епітет-прикладка ліс-бір, синоніми хащі, нетрі. Особливо показовим є нереалістичний епітет дрімучий, який відсилає до дієслова дрімати, одними з вихідних сем якого є семи сну та нічної пори. Окрім того, нерідко в текстах прямо вказується, що герої вирушають до лісу в нічну пору чи зупиняються в лісі на ночівлю» [Лисюк, 2006, с. 170]. В акціональному аспекті ліс у чарівних казках вважається ініціаційним простором.

Згадка чорного чи темного в описі місцевості чи будівлі та ін. свідчить про небезпеку, заборону, табу. Так, заборонено ходити на гору під назвою «Чорна Полонина». В іншій казці царевич у пошуках коханої приходить до великого темного замку, на середині якого стирчала височенна чорна вежа. У замку темні переходи, у кімнатах порожньо і темно, як у пивниці. Виявляється, що замок охороняють орли, які забороняють заходити туди під страхом смерті. Чорний колір асоціюється із закляттям — чорний заклятий замок.

За аналогією до природи епітет «чорний» характеризує людську біду, нещастя: «чорна біда», «чорно бідувати». Чорно означає тяжко працювати: «другий брат чорно працював». Темрява (зовнішня) у в'язниці, де перебуває герой, асоціюється з темрявою (внутрішньою), тобто переживанням горя в душі героя. Чорною може бути й

душа людини, у наступному прикладі протиставляється біле / чорне, зовнішнє / внутрішнє, хороше / погане: «У тебе, газдо, руки білі, бо сумління чорне. Дай боже, аби-сь сто років прожив, а до завтра не діждав» [Казки Буковини, 2008/2, 15]. Двоє братів різняться між собою, як день і ніч.

Навпаки, прикметник **білий** (світлий) антонімічний чорному і акумулює позитивні характеристики. Білий колір — щастя, добро, справедливість і благополуччя. Красивими вважаються біле тіло, білі руки, біле обличчя. Білий навіює асоціації із снігом, молоком: «хатка біленька як сніг»; дідо «білий як молоко». Білим буває вірний друг героя — кінь. Білим, ясным є також день, світ на відміну від чорної ночі, коли здебільшого відбуваються погані події або ж героя зморює сон, що часто асоціюється зі смертю. Білий означає також світлий, і за асоціацією зі світлом, сонцем може засліплювати очі: «калачі такі білі, аж очі вбирають», «білий-білий коржик як весільний калач», тобто тут білий — якісний, смачний, з білого, вищого сорту борошна. «Володимир глянув і аж закрив очі: така зоря-світло! На гіллі золоті квіти, трава вся шовкова. Куди лише глянеш — така краса, що не можна розповісти» [Зачаровані казкою, 1984, с. 340].

Отже, екзистенційні питання «життя і смерті», над якими завжди замислювалася людина, знайшли своє відображення в художніх фольклорних образах, в яких акцентовано моральнісні аспекти буття людини.

До вищих цінностей, що орієнтують людину на досягнення суспільного чи загального блага, належать поняття добра і зла, честі і совісті, справедливості, щастя і сенсу життя. В уснопоетичній творчості в художній формі вони репрезентовані як ідеальні зразки людської поведінки і устремлінь, що протистоять ницим, негативним виявам «зла». Вони суголосні постулатам народного етосу, де загальнолюдські уявлення про вище благо зливаються із соціально-конкретними,



тобто відбивають погляди певного соціального прошарку, складаючи своєрідну, дещо відокремлену мораль.

Таким чином, в усній словесності актуалізується концепт «правда», що є евокативним, тобто викликає спектр найрізноманітніших асоціацій. «Жити по правді» — це передовсім керуватися етичним законом, совістю, Божими заповідями. Це також соціальна справедливність, істина, а ще чесність, правдивість. Правда — це й рідная мати, батько-мати, родина тощо. Центральними в селянській етиці є поняття честі (як синонім моралі), а також ідеї свободи, волі, української слави, як синтезу добра, краси і справедливості.

Основним вододілом народної моральності людини є добро і зло. Для усної словесності, де збереглися давні міфологічні уявлення, є властивим оцінний, бінарний підхід до характеристики людини та її світогляду, і зокрема моральних орієнтирів, фольклорний концепт має яскраво виражену аксіологічну полярність (хороше-погане). Подальша дистрибуція опозицій відбувається за тією самою схемою. Добро і зло у фольклорі перебувають у постійній боротьбі.

Поняття добра є доволі широким, ця лексема має загальнооцінне значення. Вищим добром є допомога багатьом людям, громаді, суспільству, вищим виявом гуманного ставлення до людини — доброчинність. Робити добро — поважати людину, бути милосердним до неї, порятувати в горі і біді, допомогти словом і ділом. У фольклорі зберігається й релігійне трактування добра, як втілення живого Бога, що має свого антипода в образі нечистої сили або чорта. Це субстанціональне упредмечення зла в образі перцептивної, наявно присутньої реальності.

Задля орієнтації на кращі особисті і суспільні зразки виникає моральний ідеал — імперативна, аксіологічна категорія, що визначає зміст добра і зла, блага, належного. У моральному ідеалі зливаються поняття добра, істини, любові й краси, ідеал добропрекрасного. Він набув художньої форми у фольклорі, втілюючись в образі-персонажі

одного чи групи творів. Так, у думному епосі, піснях та переказах діють герої-захисники вітчизни, ідеалізовані образи членів родини змальовано в колядках, календарному та обрядовому фольклорі та ін. Однак найвиразніше цей ідеал зреалізувався в дидактично спрямованій народній казці, де герой став уособленням кращих людських чеснот, морально-етичним канонам і зразком для наслідування.

В українському фольклорі відбилися й онтологічні уявлення про долю (недолю, біду), смерть і сенс життя людини, ці абстрактні поняття можуть набувати персоніфікованих форм. Концепт «доля» увібрав у себе давні народні судження про фатум і приреченість людини, з часом — покладання на Божу волю, а окрім того — віру у сили людини, як «коваля власної долі». До уснопоетичних творів увійшли й роздуми про екзистенційні питання життя і смерті, етапи життєвого шляху людини — молодість, старість тощо, долю як дорогу, мотив про «марнування» людських літ, відносність смерті та безсмертя та ін., а також певною мірою трансформовані релігійні мотиви про праведне життя та посмертну нагороду, про марність нагромадження благ цього світу і всемогутність смерті. Тут представлено й аксіологічні виміри часу та простору, кольорів (чорний-білий) та ін.

Евдемонізм, прагнення до щастя пов'язується із здійсненням людських бажань, що має й моральнісні виміри. У поетичній формі фольклор відображає реалізацію основних бажань і мрій людини, її головні інтенції. Щастя — це передусім добро (матеріальне, гроші), влада, здоров'я, кохання, родина, справедливість та ін. Водночас бачимо, що людські бажання можуть служити для людини джерелом як щастя, так і нещастя, що свідчить про проблемність самої людини. Отже, фольклор демонструє діалектичний аналіз бажання та протиріччя, що виникають з його здійснення.





**РОЗДІЛ ТРЕТІЙ**  
**МІКРОКОСМОС ЛЮДСЬКИХ СТОСУНКІВ**  
**У ФОЛЬКЛОРІ**





## СЕЛЯНСЬКИЙ ІДЕАЛ «ПРАВИЛЬНОГО ЖИТТЯ». ПОВЕДІНКОВІ РОЛІ ТРАДИЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Українське селянство упродовж століть виробляло норми і правила співіснування у спільноті, принципи «правильного життя» (життя за звичаєм, «як у людей»), які означають реалізацію суспільних цінностей у повсякденних зв'язках. Одним із аспектів цих зв'язків є мораль, в якій виражено певні життєві потреби спілкування між членами громади. Моральні норми суспільство вважає надзвичайно важливими з погляду інтеграції. Моральний порядок є нічим іншим як системою з окресленими межами, за якою в даній культурі оцінюють явища як добрі чи погані, та не самі по собі, а відповідно до їхнього морального змісту.

Традиційне українське суспільство було переважно селянським. Селянська мораль, будучи частиною моралі більшої національної спільноти, у багатьох відношеннях є автономною мораллю. Серед причин цього, чи не найважливішою є особливе станове положення селянства. Однак слід зважати й на те, що йдеться про мораль, що базується на стосунках віч-на-віч. Присуд члену спільноти виносять не стільки на основі абстрактних принципів, скільки згідно з очікуваннями, чи відповідає це тому, що він чинить.

Хоча селянська мораль під багатьма поглядами є самоврядною, з власними законами і автономним формуванням, вона ґрунту-

ється на законній системі прав і церковній ідеології. М. Драгоманов писав: «До того ж і само українське селянство жило зовсім не без своєї, хоч правда й старосвітської культури: чесна сім'я, чесна хліборобська праця, громадське впорядкування спільних справ, — ось підвалини цієї культури, — а любов до природи, до гарного, — і за не достатком нової науки про природу, церковна наука, котру українці, обертаючись здавна з людьми усяких вір, втілювали доволі очистити від старих попівських обрядкових забобів і од ненависти до чужовірців, — ось оздоба цієї культури, — правда не мудрі й старосвітські, та не нижчі од салдатських і взагалі царсько московських. У кінці всього в життю, звичаях і думках українського селянина зосталось чимало слідів європейської освіти XVI—XVII ст., котра приходила на Україну з Німеччини через городи з Магдебурьським правом, братствами, друкарнями, школами і з італійських колоній (виселків) на Чорному морі» [Драгоманов, 1918, с. 98].

*Праця* була тою оздобою чеснот, яка також структурувала моральний порядок. Центральною категорією селянської моралі праці є *старанність*, яка у кінці позаминулого століття, з початком капіталізації усе більше виходить на передній план. Водночас усе важливішою стає ефективність праці. Майно отримує не лише суто матеріальний, а й моральний вимір. Це не мертвий капітал, а «акумуляована старанність», доказ успішного життя, втілення найголовніших, нагромаджених предками етичних цінностей. Чимало народних паремій учать сумлінності у праці, засуджують лінь та бездіяльність.

Не лише придбання, але й спосіб володіння, користування матеріальними засобами отримували важливе моральне наповнення. Порядок із старанністю починає цінуватися ощадливість, адже з появою ринкових зв'язків варто було дедалі більше заощаджувати. Ця ментальність пов'язана із самозабезпечуванням селянським господарюванням, яке може характеризуватися відсутністю системи споживачьких цінностей. Ощадливість була законом у всьому, охоплювала най-



дрібніші моменти життя. Натомість під час свят обов'язковою була щедрість, подеколи аж до марнотратства.

Зміст *помірності* як досі головного правила здоров'я і способу життя, змінюється. Спільно позиційовані старанність, ощадливість і помірність, стратегічно підсилюючи одна одну, перетворюються на центральне ядро селянської моралі.

У системі етосних цінностей людини завжди наголошувався принцип помірності. Про це писало багато філософів та містиків, серед них Аристотель, Сенека, Монтень, буддисти та ін. Так, Конфуцій виокремив поняття «взаємність, золота середина, людинолюбство», які у своїй єдності складають «вірний шлях» (дао). Сучасний український філософ В. Малахов окреслив помірність, як «принцип «золотої середини», який зобов'язує людину уникати крайнощів та односторонності, дотримуватися серединної, тобто збалансованої лінії поведінки, що гармоніює з цілісністю буття» [Малахов, 2006, с. 185]. Має бути відчуття міри, розумного задоволення потреб. Адже надмірність перетворює добро в зло, чесноту на ваду (ощадливість у марнотратство, суворість — у жорстокість, гордість — у гординю, скромність — у приниження та ін.) Народ каже: «Люби — не влюбляйся, пий — не напивайся, грай — не відігравайся».

Помірність і ощадливість однак не означали ані *невибагливості*, ані *скупості*. До прикладу, засуджували господаря, який погано годував, не дбав про своїх наймитів, чимало прикладів цього знаходимо у фольклорі, надто в народних казках.

Крім праці до кола високих цінностей входила *сім'я*, що служила їх стабілізації. У селянському суспільстві уже саме одруження, створення родини вважалося моральним обов'язком. Спільнота стимулювала молодь на порі серед іншого присоромленням, а становище тих, що не зробили це вчасно, було неврегульованим і приниженим. Оберігання стабільності створених родин саме по собі входило до високих цінностей спільноти. Найважливішими з погляду стабільності родини було по-

шанування батьків і, відповідно, слухняність дітей. На старості старшу людину слід було утримувати, доглядати у випадку хвороби, нарешті, почесно поховати — навіть у випадку недостойних поваги батьків. Для дотримання цього значні зусилля докладали церковні і світські органи.

У зв'язках поза родиною найважливішою заслугою було шанування старших. Ця вимога сама по собі служила принципом регулювання поведінки, який під багатьма поглядами применшував значення рангу і статусу. Старих людей слід було поважати не за заслуги, а просто за вік. До правил пристойності передусім належало виказування пошани. Найважливішим виразом висловлення поваги було привітання. Дітям, молоді слід було першими вітати старших, чоловіків, жінок. Правило посилювали приклади, в яких невихована молодь отримувала заслужене покарання. Те саме стосувалося церкви. Найважливішим закладом впливу була школа.

На першому плані поведінкових цінностей людського співіснування була й *любов до ближнього*. Ця вимога унаочнює одну з основних особливостей селянської моралі, а саме те, що каритативні жести тут реалізуються у сув'язі з певною структурою, а саме потрійною структурою *родина / родич / не родич*. Усередині кожного її складника практикується до певної міри різна мораль. Солідарність є обов'язковою першочергово в сімейному і колі родичів. Таким чином, можна сказати, що родинний принцип у сільському суспільстві панує як високий моральний імператив.

Усередині родини очікування є ще більшими, у цьому колі сподіваються доволі високого ступеня лояльності. У даному випадку це означає принесення серйозної жертви. До прикладу, молодша дівчина не могла виходити заміж раніше своїх сестер. Членам родини слід було відстоювати одне одного, навіть на карб істині й разом терпіти наслідки провин одне одного.

Поведінка стосовно тих, хто не належав до родинного кола, цілковито відрізнялася. У селянському суспільстві допомога, обдаро-

вування завжди опирається на взаємності, тому, по суті, немає механізму допомоги, наприклад, тим, що потрапили в біду. Інша справа з жебраками і чужими, вони стояли поза структурою, тобто системою контактів взаємності, у стосунках з ними міг реалізовуватися релігійний принцип благодійності. Позародинні каритативні жести вбудовувалися у життя родини традиційно регульованим чином, пов'язуючись з обрядами (поминальні дні, правила гостинності тощо).

**Поведінкові норми** є цінностями, що обумовлюють поведінку і життя спільноти. Це не є правила всезагальної дії, тут сама традиція є гарантією підтвердження досвіду. У задоволенні життєвих потреб і інтересів цінності і мораль опираються на певні преференції. Однак те, як особистості вийти з конкретного становища, аби не вступити в конфлікт з іншими, вирішують норми поведінки. Вони, є, власне, схемами, застосовуваними у певних ситуаціях.

Взірці поведінки, пов'язуючись з двома *універсальними ролями* — *статевими* і *віковими*, опосередковують табу, тобто набір певних традиційно рекомендованих приписів. Відповідна поведінка за цими взірцями доволі важлива, оскільки поцінування вчинків особи відбувається не на основі характеру чи стосунків, а вікової категорії, та ще більшою мірою — на основі ідеалу маскулінності та жіночності. Ці уявлення є культурно визначеними і аж ніяк не незмінними.

Відтак *вікова роль* — це одна з універсальних ролей села, яка під багатьма поглядами точніше від суспільної приналежності визначає місце особистості у спільноті. Мав значення не лише віковий ценз, а й *зміст часу*, проведеного у певному становищі, від цього залежали права, обов'язки. Заснована на віковій різниці ієрархія, згідно з якою над кожним хтось стояв, найповніше реалізувалася у великій родині. Цей розподіл показано в українській народній пісні, цитованій М. Костомаровим:

«Малым деткам — ручечки бити,  
А старым дедам — раду радити,

А старым бабам — поседеньячко,  
А господарям — поле орати,  
А молодым господыням — кросеньця ткати,  
А молодым девонькам — тай погуляти»  
[Костомаров, 1890, с. 3].

## РІД (РОДИНА) ЯК ОСНОВА ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ЕТНОСУ У ФОЛЬКЛОРНІЙ РЕЦЕПЦІЇ. КОЛЯДКОВИЙ ІДЕАЛ СІМ'Ї

В уснопоеитичній творчості збереглися відголоски родового устрою суспільства, коли виживання первісних людей було можливе тільки в колективі — родовій общині. В. Охримович писав: «Однак, рід є організацією не лише родинною, а також економічною, політичною і релігійною, доволі важливою і доволі розповсюдженою. Земля, худоба, майно, помешкання і харчові запаси була загальною власністю роду. Рід розподіляв між своїми членами роботу і ділив між ними спільний заробіток... Спадщина, що лишилася від окремої особи, ставала загальним набутком роду чи розділялася поміж його членами. Рід мав спільні обряди, свята, ігрища, спільних богів. Все це поєднувало рід внутрішнім зв'язком і виокремлювало його серед інших родів. На чолі роду стояв керівник, який у мирний час правив народом, а під час війни стояв на чолі війська» [Охримович, 1892, с. 3].

Спільна праця і проживання вимагали регуляції поведінки, дотримання правил співіснування. У цей час було вироблено прості норми моральності в родових общинах, до яких входили патріархальні сім'ї: повага до батька (глави сім'ї) і старших, опіка молодших, слабших, патріотизм, пошанування померлих, роду, колективізм. О. Ванюшина пише: «Природна моральність — це первинна або безпосередня моральність, яка втілюється в принципах існування класичної родової

спільноти. Її джерелом є принципи спілкування, тісного взаємозв'язку з родом, оточенням, з родовою землею. Світ у сприйнятті первісної людини поставав як цілісний та гармонійний, але ця цілісність виявляла себе лише через опосередкованість родовими відносинами. З погляду на це, належність до роду була прилученням до історії» [Ванюшина, 1997, с. 12].

Первісні норми підтримувалися за допомогою системи табу — заборон: «У формуванні моральнісної культури важливу роль відіграло і табу, оскільки воно сприяло становленню внутрішніх механізмів каяття, спокути, стримування, які пізніше увійдуть до арсеналу моральних цілей та мотивів» [Там само, с. 13]. Дослідники зауважують і подвійність системи табу — як синоніма священного і водночас нечистого, небезпечного. На основі табу упродовж історичного розвитку постали звичаї, традиції. Справедливість ґрунтувалася на принципі віддаки (нанесенні рівноцінного збитку, помсти — таліона).

Етичні відносини почали формуватися в період соціального розшарування суспільства, його одиницею (осередком) стає патріархальна родина, до якої входило декілька поколінь, що спільно мешкали і вели спільне господарство. Залежність сім'ї від общини слабшає. У патріархальному суспільстві з'явилися нові норми, зорієнтовані на зміцнення ролі й авторитету чоловіка як глави родини. З цим пов'язана підлегла роль жінки, звичай левірату та ін. Загострюється відчуття соціальної несправедливості, починає жорсткіше регламентуватися поведінка, дотримання законів, покарання за їх порушення. Ці умови спонукали до морального вибору.

Отже, родина — це «традиційний символ душевного порятунку, затишку, ключова ланка родоvodu; постала від давнього родинного культу, що скріплював рід і беріг негасимий вогонь домашнього вогнища...; характеризується високою моральністю стосунків», — свідчить В. Жайворонок [Жайворонок, 2006, с. 504]. Через родину люди долучаються до більших формальних об'єднань, на думку М. Гримич:

«Офіційний і народно-звичаєвий інститути спорідненості мають контактну зону — це сім'я. В обох системах спорідненості вона становить собою точку відліку. Можна сказати, що сім'я — це вісь, стрижень, навколо якого обертаються і діахронічний, і синхронічний типи родинних відносин» [Гримич, 2000, с. 8]. Родина є основою матеріального і духовного життя людини, одним із найдревніших інститутів соціалізації. У ній закладаються основні ціннісно-мотиваційні сфери особистості, формується її характер, спосіб життя, система цінностей, харчування, віра тощо.

Патріархальний українській родині був властивий консерватизм, який, на думку українського політолога та історика І. Лисяка-Рудницького, виконував важливу роль у збереженні рідної мови, віри, звичаїв і обрядів, традиційних форм родинного та громадського життя: «Така настанова, — уважав він, — допомогла зберегти українську національну ідентичність в умовах бездержавності й чужоземних окупацій» [Лисяк-Рудницький 1994/2, с. 57].

На думку П. Житецького, родиноцентричність народної етики яскраво виявилася у фольклорі: «...Вважаємо за потрібне засвідчити положення, що у творах малоросійської поезії, як шкільної, так і народної, уся народна етика зводиться головню до так званої сімейної моралі, опертої на почутті родичання, на взаємній симпатії людей, близьких між собою по крові. Союз цих людей називається родом, родиною. За всієї подрібненості роду, тобто сімей в реальному житті, родичання в поетичних уявленнях малоросійського народу складає своєрідний культ, можливо, підтримуваний цією подрібненістю. Треба було пройти випробування гірким досвідом усієї тяжкості одноосібної боротьби за існування, без підтримки близьких людей, аби припасти палкою мрією до цих самим людей, аби усвідомити всю незамінність їх у сторонньому чи чужому середовищі» [Житецький, 1893, с. 72–73].

Цінності роду репрезентовані у різних жанрах фольклору, зокрібно в такому давньому як календарна та весільна обрядова поезія:

«Водночас календарно-обрядовий фольклор як носій давнього світосприймання містить в собі відгомін старих родових взаємин і первісної моралі. В ньому з особливою силою звучить мотив «роду-племені», мораль роду, що освячувала ставлення до батьків і старших, до близьких по крові... Народна етика включала сімейні взаємини і ставлення одне до одного членів роду, сім'ї. Таке сильне почуття роду пояснювалося давньою родовою і племінною роздробленістю слов'ян» [Гайдай, 1972, с. 80]. Злютованість родини в одне ціле передається через давні анімістичні уявлення: «А в пана Івана золота верба, / А на тій вербі золота кора, / А на тій вербі рожеві квіти. / Ой то ж не верба — Йванова жона; / Ой то ж не кора — то ненька стара; / Ой то ж не квіти — то Йванови діти» [Гринченко, 1897/2, с. 3].

Багато свят народного календаря містять у собі обряди, пов'язані з культом ушанування предків. О. Шалак свідчить: «Бог і першопредок бачилися в давнину в одній особі, яка створила світ і стала батьком першої родини. В Україні цей культ поєднувався із вшановуванням покійних родичів, перевтілившись у закон родового самозбереження. Донині збереглося неписане правило: про небіжчиків говорити лише добре» [Шалак, 2002, с. 117]. Таким чином люди намагалися забезпечити щастя і добробут, опираючись на допомогу духів (душ) померлих предків у земних справах, відлякати зло, передбачити майбутнє. Духів чествували на Різдво, Великдень, у час русальських і купальських обрядодій, жнивних свят та ін.: «Усі душі нашого роду, ідіть з нами кутю їсти! Дай, Боже, царство небесне всім померлим, у небі панування, а нам щастя, здоров'я і довге життя!» [Килимник, 1994/1, с. 30]. Найбільшим святом було Різдво, що символізувало перемогу над злом, на столі ставили сніп збіжжя і кутю, страву з вареної пшениці і меду.

У своїй праці «Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи» В. Охримович на матеріалі весільних обрядів та пісень сформував кілька тез щодо давнього побуту укра-

їнського народу. Це, зокрема, існування матріархату, перевагу жіночої кривності над чоловічою, існування великих родів, родин, протиставлення свого і чужого роду, а також свідчення про давні форми шлюбу — пуналюанську родину (шлюби поміж братами і сестрами), а також екзогамію — заборону шлюбів поміж членами однієї родової групи і пошуки шлюбної пари поза межами свого роду. Так, спільність родового господарства, розподіл прав і обов'язків рівномірно поміж членами всього роду відбилися у зафіксованих ним зразках пісень, наприклад:

«Сходжайся, родынойко,  
Чи убога, чи багата (bis) —  
Все в Бога едынака.

Грайте, музыкы, ризько!  
Кланяйся, Марыню, нызько  
Малому и старому  
И Господу Святому.

Цы гаразд мы зробылы:  
Всю родыну спросылы,  
Блызькую, далекую,  
Вельку й маленькую.

Оралы по гори, по долини,  
Сіялы пшеныченьку  
По гори, по долини,  
Щоб була всёй родыни»  
[Охримович, 1892, с. 28].

Весільні батьки бажали своїм дітям: «На щастя, на здоров'я, на вічну злуку. Так маєте жити, би лиха не чинити, бо хоч через сто літ, а покинете цей світ, бо чоловік муха: тут є, тут нема, а слава зла за ним ся лишає, дітей та онуків його зневажає. То бережіть свій рід від



усяляких бід, бо люди си боя (бояться) недоброго роду, будуть зневажати всю вашу приплоду, скажуть: який рід, такий і плід» [Маковій, 1993, с. 40]. Однокорінними є слова *врожай-родина-родити*.

Рід, родина є центральними поняттями у слов'ян. На думку Н. Мазай у слов'янських культурах поняття «рід» є соціальним об'єднанням на основі спільних кровних зв'язків, та водночас містить ідею потенційної всезагальності, всеохопленості, розгортається, як пов'язаність з природою і світобудовою [Мазай, 2005]. Латинське «gens» означає рід, «gentilis» — кривність, а «generosus» — доброта. «Кривність у поетичних уявах українського народу складає свого роду культ» [Житецький, 1893, с. 49].

На позначення роду в українській мові та фольклорі існують лексеми: *рід, родонько, родина, родинонька, родиночка, рідня, кривні*. Вживаються означення *добрий, чесний, милий рід, доброго роду* та ін. Народна мудрість констатує: «До свого роду хоч через воду»; «Нема в світі як родина, то вам скаже і дитина»; «Без родини нема щастя для людини»; «З родини йде життя людини»; «Хто відречеться роду, того рід відречеться»; «Який рід, такий плід»; «Нашому роду — нема переводу»; «Нема роду без вироду»; «Немов верста на шляху — без роду, без племені, без захисту»; «Поганому роду нема встиду»; «Без сім'ї нема щастя на землі»; «Де в сім'ї лад, там без вад» та ін. Та бувають і винятки: «Як добре мався, то з кожним знався, а як прийшла лиха година, відщуралась вся родина»; «Біда не наші, та й біда з нашими»; «Свій коли не вкусить, то вщипне» і т. п.

Поняття *рід, родина, родичі, рідна земля, батьківщина* у фольклорі вербалізуються у складі концептів «свій» / «чужий».

Найбільшим покаранням у давні часи було вигнання з родини, залишення поза родом, позбавлення родичів («Од роду одбилась», «одкотивсь од роду»). «Почуття Роду, отже, є й у війську, і вдома, і в динамізмі, і в традиційності. Українець не може вийти з своєї родини, хіба що викорінений, або запроданий. Родина стає прообразом укра-

їнської групи», — писав Ю. Липа [Липа, 1953, с. 183]. Думу «Буря на Чорному морі» К. Грушевська вважає «апофеозом роду», вона пише також про магічну силу роду в думках про «Азовських братів», про Коновченка, про вдову і почасти про Сірчиху. В основі бурі — солідарність з родом, лояльність до нього. Дослідниця вважає, що дума виникла в «хліборобсько-вояцькому осередку» з родовим світоглядом: «Співці дум, що разом з вояцько-невільницьким комплексом ідей прийняли в свій репертуар і моралістичну тенденцію, зовсім натурально, зайнялися з особливою увагою власне сею родовою елегією: історією відірваної від роду одиниці, щоб сим піднести силу роду» [Грушевська, 1926, с. 2].

Перебування на чужині асоціюється з «каменем, який тяжко зняти»; «Тяжко та важко чоловікові на чужій чужині, / На чужій стороні, / Без отця, без неньки, без сердешного роду пробувати» [*Народные южнорусские песни*, 1954, с. 357]. Це викликає стан незахищеності, самотності, непотрібності, «невкоріненості» в існуванні, так, сирота у народній ліриці порівнюється з билиною, конопелькою, листом, пером, які невідь-куди несе за вітром чи водою. «Мов одірвалось од гілля», — писав про сирітське становище Т. Шевченко.

Героїнею багатьох українських ліричних пісень є жінка, що виходить заміж і відділяється від свого роду, переходячи до іншого, до чужої, часто ворожої сім'ї. Відчуття відірваності від роду передається через локуси, які їй треба долати, аби добутися до рідних, це *круті гори, бистрії ріки, море, поле, ліс* тощо. Вона просить птахів — це *лебеді, гуси, орел, зозуля, чорна ворона* передати звісточку рідним, відвідати, бо їй тяжко. Молодиця пускає на воду квітку, зів'яла квітка, яку течія приносить до її матері, є символом нещасливого заміжжя. У пісні «На яворі чорний ворон кричє» поява чорного ворона — провісника смерті — є поганим знаком для дівчини, що хоче їхати на чужину, про що її попереджає мати:

«Не йди, доню, на чужину жити,  
На чужині все чужії люде,  
Ой там тобі правдоньки не буде;  
На чужині ні отця, ні неньки,  
Тільки в саду поють соловейки,  
На чужині ні брата, ні сестриці,  
Тільки в саду щебечуть синиці;  
На чужині ні дядька, ні тітки,  
Тільки в саду щебечуть чечітки»

[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 454].

Образ чужої, недоброї родини набуває різко негативної семантики у пісні «Ой летіла зозуленька», це вороги, які «обсіли», окупували все помешкання, захопили життєвий простір, від них нікуди подітися:

«...Соловейко маленький,  
В тебе голос тоненькій  
Защечечи ты міні,  
Що я в чужой стороні;  
Нема роду, родини,  
Ни вірної дружини.  
Да вже-ж сіи вороги  
Кругом хату обняли, —  
Не так хату, ще й сіни  
Вороженьки обсіли»  
[Українські пісні, 1962, с. 91].

В одній з весільних пісень зображується темна світлиця, де нема сонця, а наречену обсіла — у прямому (і переносному) значенні — з усіх боків Іванкова рідня, зправа — дівері, Іванкові братики, зліва — зовиці, Іванкові сестриці, вона у справжній облозі.

У думі страждання сироти на чужині порівнюються з потраплянням живих істот у неприродні, згубні для них умови:

«Як птици пернатий в чистим поли без древа ночуваты,  
Як тяжко, та важко жывий рыби без воды проживаты,  
Як тяжко та важко бильй камень з сырой земли проты себе  
изняты:

Ой так тяжко та важко на чужий сторони без кривной родыны  
помираты»

[Записки о Южной Руси, 1856/1, с. 24].

Повтори *тяжко та важко*, постійні епітети *жива риба*, *сира земля*, *чисте поле*, *чужа сторона*, *кривна родина* відтворюють розпач і тугу сироти, що перебуває на чужині, і від цього, врешті, й гине. Скарги можуть звучати від першої особи, так, чоловік потерпає в чужому далекому краї, де його називають заволокою, пришельцем і т. п. Свій край протиставляється чужині і в народних афоризмах: «За морем тепліше, та дома миліше»; «Ліпше хліб свій недопечений, ніж чужий перепечений»; «Свій край, як рай, а чужа країна, як домовина»; «З рідного краю і ворона мила»; «Рідна сторона — мати, чужа — мачуха»; «В'яжи мене на всі чотири, тільки кинь меже меж своїми»; «Сорочка ближча як свита».

**Сирота** у фольклорі змальовується з великим теплом і співчуттям, адже в народі вважалося великим гріхом скривдити безбатченка. Люди вірили: «Бо ж сиротина — то ж така божя дитина. Хто з ума зведе, — поб'є лиха година». Саме тому в ті часи дітей, які втрачали батьків, люди забирали жити до своїх родин, згодом вони виростали і вважалися приймаками. Життя сиріт часто було безрадісне: «Росла — весни не бачила, виросла — літечка не знала, прийшла осінь — сирітського серця не нагріла»; «Прийде неділя — Сорочка не біла / И головонька не гладенька, / И матінка не рідненька» [Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 447]. Гріхом вважалося

зведення парубком дівчини-сироти: «Лучче-ж, мыни, сестро, да гир-кай польнь йисты, / А ниж мыни, сестро, сыротыну из ума звесты!» [Народные южнорусские песни, 1854, с. 81].

Сирота ще іменується в піснях як *сиротинонька, сиротинка, сиротина сирітка, сиротя, бідна сирота, божа дитина*. Без-таланний, бездольний і безщасний сирота прирівнюється до бур'яну, споришу при дорозі, сухої биліни, коноплини. Тарас Шевченко писав:

«...А іноді така печаль  
Оступить душу, аж заплачу,  
А ще до того, як побачу  
Малого хлопчика в селі.  
Мов одірвалось од гіллі,  
Одно-однісіньке під тином  
Сидить собі в старій ряднині...»  
[Шевченко, 2003, с. 202].

Ніхто за ним не заплаче — «ані чужий, ні родина». Сльози сироти «розбивають камінь, розливають море»; «Сироті вітер завжди в очі»; «Сироті життя, як горох при дорозі: хто йде, той скубне»; «Сироту лають і б'ють, а плакати не дають». Над сиротою знущаються, бо він (вона) беззахисний:

«...Тайно гонять, явно б'ють, підкладають сіті,  
Ненавидять, гонять, б'ють, жерцем пожирають,  
Как яструби на бідную птицю, нападают;  
Лютим огнем яростію палають без міри,  
Метаются ось на мене, як лютиі звіри.  
Ніхто ж мене не бороне, ніхто не рятує,  
Гірко плачу, слізно ридаю, да й ніхто не чує.  
Ой що ж моя за вина, яка єсть причина?  
За то ж мене гонять, б'ють, що я сиротина»  
[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 448].

Традиційним мотивом у піснях і казках є пошуки могили батька чи матері, прохання до них устати з могили, підтримати. Померлі предки втілюються в казках у Кобилячу голову, бичка, корову і т. п. і допомагають дітям.

Сирота не має правди на цьому світі, тому матиме віддяку в іншому, в раю:

«В переході води нема, бо випили воли;  
Для сироти правди нема на сьвітї николи.  
Пізно лягла, рано встає, кутає, хлипає,  
До полудня без обіду їсти виглядає.  
Отворіт си, райські двері, най сирота вийде,  
Там три слові заговорит, назад собі піде.  
Отворіт чи, райські двері, отворіт си, раю,  
Най сирота умираю, бо правди не знаю»  
[Коломийки, 1906/18, с. 97].

Так само складним є становище **удови** («Краще сім раз горіти, ніж один раз овдовіти»), якій важко самій, без чоловіка вести господарство, її недосвідченість у цих справах відбилася в пісні:

«Ой не знала бідна вдова, як на світі жить.  
Де й наняла ведмедика за плугом ходить.  
Бідна ж моя головонько, що я удова!  
Лежить моя нивочка неораная,  
Стоїть моя пшениченька несіяная»  
[Календарно-обрядові пісні, 1987, с. 345].

У поширеній в історичній Словаччині лемківській баладі про гору Маковицю на прикладі долі бідної вдови показано трагізм життя українців-русинів. Бідну вдовицю, яка недавно народила дитину, «гонять на панське». Трагізм подій нагнітається їх часовою деталізацією: першої неділі вона поховала чоловіка, другої неділі народила сина, на

третю її погнали на роботу. Жінка не хоче такої самої долі для свого сина і кидає його в озеро, мовляв, плавай синочку, у глибокій воді, ти не знав батька, не знай і матері.... І. Верхратський вважає, що це авторська пісня, яка поширилася поміж людьми, так само як інші пісні дяковчителів, до прикладу, вірші А. Павловича, І. Ріпи та ін. [Верхратський, 1902, с. 188]. Пісня, всупереч моральним нормам, виправдовує доведену до відчаю матір, учинений нею злочин, адже провина тих, хто допровадив її до такого стану, є ще тяжчою.

О. Кісь вказує на неоднозначні погляди селян на вдову: «... амбівалентне ставлення до вдови у громаді має синкретичний і поліс-тадіальний характер: у ньому поєднуються патріархатні упередження щодо самотньої самотійної жінки (втілені в містичному страху перед її «надприродною силою») та християнського співчуття і милосердя до неї в суспільстві» [Кісь, 2012, с. 235]. Вдова становить потенційну загрозу для чоловіків, вона підмовляє коханця вбити жінку («Пісня про Якіма») тощо, їй приписують здібності чарівництва. М. Драгоманов у розвідці «Фатальна вдова» свідчить, що вдова у піснях згадується як холодна, безсердечна жінка. Відповідно, перед молодим хлопцем стеляться три дороги: вдовичина — кровавая, материна — золотая, дівчинина — медяная. Вдова часто постає як чарівниця, отруйниця.

Однак у реальному житті вдова, як і сирота, була беззахисною, її статус самотньої жінки допускав ширення чуток та пліток, бідолашна вдовиця скаржитись на це в такому монолозі:

«Ой Боже, Боже, коли той вечер буде,  
Коли обо мени наговорються люде!  
Говорють люде старый и малый,  
Та ще и к тому сусидоньки близькийи,  
Сама не знаю, як ворогам годити —  
Чи в чорному, чи в билому ходити?  
Выйду в чорному — скажуть, що ледащо,  
Выйду в билому — скажуть чепуриться,

Сама я не знаю як до них примириться»

[Костомаров, 1890, с. 455].

«Ой беда беда вдовице небозе,

Що ей хатина викном при дорозе,

Хто еде, хто йде до вдовоньки штурмує,

Либонь у ней молод козак ночує»

[Костомаров, 1890, с. 458].

Н. Громова свідчить: «Удівство ж було станом, який народна традиція оцінювала як соціально неповноцінний, роль вдови розглядалася як відхилення від соціокультурної норми — заміжньої жінки. Без чоловіка вдова не могла виконати свого основного призначення — продовження роду, тому поряд з іншими жінками, які не змогли реалізувати себе в шлюбі, — покриткою, старою дівою, солом'яною вдовою, дружиною п'яниці і навіть калікою — дистанціювалися від суспільної комунікації... Громадська думка ставила під сумнів моральну чистоту самотніх жінок, тому більшість вдов прагнули одружитися вдруге» [Громова, 2012/3, с. 156].

У пісні «Ой, є в мене три жури» мати, інші члени родини не дозволяють брати синові вдову за жінку:

«Ой сину ж, мій, сину,

Ти моя дитино,

Не женися на тій удовиці, (2)

Бо щастя не буде. (2)

Бо вдовине серце,

Як осіннє сонце, —

Воно світить та не гріє (2)

Все холодом віє. (2)

А дівоче серце,

Як весняне сонце, —



Ой, хоч воно та й хмарнесеньке, (2)

А все теплесеньке! (2)»

[Ліра, 1945, с. 162].

Водночас удова, володіючи деяким майном, мала й певну незалежність, свободу дій, могла вибирати собі пару («У вдовиці жених на поліці»). У жартівливій пісні «До вдовиці я ходив» удова приймала подарунки від залицяльника, однак згодом полюбила іншого. Ображений коханець шкодує «з'їдених» подарунків:

«Отепер я гукатиму,

На все село кричатиму:

— Верни сало і пшеницю,

Кукурудзу й чечевицю,

І верни тее теля,

Що я приніс звідтіля,

І верни мені той мак,

Ось тепер тобі як!

Верни мені усе ціле,

Верни тее, що ти з'їла!»

[Жартівливі пісні, 1967, с. 696].

Через рід, родину приходить усвідомлення належності індивіда до більшого утворення — держави, формуються почуття патріотизму, любові до батьківщини. Російський філософ В. Соловйов вбачав у слові «батьківщина» зв'язок між первісною клітиною (родом) і соціально-політичною організацією. На його думку, моральний принцип великого союзу (держави), повинен бути таким як і принцип малого союзу — родового [Соловьев, 1988/2, с. 32]. «Рід, сім'я були складником, окремою клітинкою племінного союзу, а згодом і держави, і через любов до роду, рідного вогнища приходило усвідомлення ваги і значення свого краю, патріотичні почуття і любов до Вітчизни», — писав Гайдай [Гайдай, 1972, с. 80]. Для українського патріота Бог і

батьківщина — вищі блага. Про це йдеться у легенді, в якій воїн, який не бажав повертатися на рідну землю, понюхавши євшан-зілля, заплакав і сказав: «Краще є на своїй землі кістками лягти, ніж на чужій славному бути» [Легенди та перекази, 1985, с. 180].

У народній поезії можна виокремити синонімічно-варіативний ряд висловів на позначення рідної землі: *рідна сторона, сторононька, рідний край, країна, україна, край веселий, своя земля, славно на Україна* тощо. На іншому полюсі — *далека сторона, чужий край, чужина, далека чужина, чужа чужина* та ін.:

«Коли б же ви, воронії коні, а походу не сходили,  
Як ви мою головоньку навіки утопили!  
Утопили головоньку у чужую сторононьку,  
У чужую сторононьку, да на чужиноньку!»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 75].

У думі «Маруся-Богуславка» бранці молять Бога:

«Ой визволи, Боже, нас, всіх бідних невольників  
З тяжкої неволі,  
З віри бусурменської,  
На ясні зорі,  
На тихі води,  
У край веселий,  
У мир хрещений!»  
[Українські народні думи, 1990, с. 45].

За чумаком, бурлаком, який вмирає на чужині, ніхто не заплаче — «ні отець, ні мати... Та тільки заплаче по білому тілу товариш його». Типовими є у фольклорі порівняння рідної землі, України з матір'ю.

Іван Огієнко писав: «Отак і ми мусимо завжди пам'ятати про свого Єрусалима, — про свій рідний край та про все своє рідне. Ми

обов'язані про все рідне пам'ятати, як про найбільше й найсвятіше в нашому житті, бо хто його позбавиться, той позбавляється душі своєї і стає людиною бездушною та безвартісною». І далі, про небезпеку винародовлення: «Народ, що легко кидає своє й пристає до чужого, ніколи сильним не буде, бо він свого, віками набутого, цурається, а нового чужого не сприймає вповні. Він хитається від свого старого до чужого нового, а це робить його хитким та несталим. З таким народом ніхто не рахується, такого народу ніхто не поважає, і він не має ґрунту, на якому міг би сильно зацепитися, рости й розвиватися.

Бо все рідне — це головна оселя, це той родючий ґрунт, на якому кожна людна міцно й вільно стоїть, росте й зміцнюється» [Огієнко, 2017, с. 53–54].

У значенні батьківщини, країни, родини може поставати *хата*, яка в цьому сенсі набирає сакральних вимірів як зовні, так і всередині (згадаймо вище наведені архетипи: дім—поле—храм): «Хата — це ідеал українського патріотизму. Українські козацькі думи говорять не про бундючну, містичну країну, лишень про «тихі води, ясні зорі», де — край веселий. Про власну велику простору хату пише й Шевченко, і Куліш, і галицькі будителі. Там буде українська родина, цілий Рід... Може, яко формулу українського найглибшого патріотизму, і треба б прийняти нестерпне: Де згода в сімействі, де мир і тишина, щасливі там люди, блаженна сторона!... Поняття краю, як родини, як Хати, як Дому — це велика річ. Це значить, що для українця, в його свідомості, навіть не треба окреслювати докладніше українських земель. Там є дім, усе що найбільше людське, усі ідеали людини, праджерело усіх добрих почувань, і всі можливості розвою. Дім — це те місце, де найбільш людина є людиною. Це — осередок людства для українця» [Липа, 1953, с. 200].

Хата є центром існування, світотворення. У легенді «Початок світа» розповідається, як Сатана будував хату, однак всередині вона лишалася темною. Він носив «днини, сонця жменями», та марно. «Бох тогди каже: Дай мені се. — Вин дав, а Бох прорубав викна,

поблагословив и хата стала ясна. Хата до сьогодні стала божо» [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 219].

Своя хата як символ захисту, благополуччя і родинної гармонії згадується у паріміях: «Ваша хата, ваша й правда»; «Добре тому, хто в своєму дому»; «Хата чужая, як свекруха лихая»; «Будуй хату з лободи, а в чужую не веди»; «В хаті як у віночку і сама сидить яку квіточка»; «Дорогая тая хатка, де родила мене матка»; «У своїй хаті й угли помагають»; «Ліпша своя найгірша хата, ніж чужа найпрекрасніша палата»; «Своя хата — своя правда, своя стріха — своя втіха»; «Вдома і стіни помагають», «Яка хатка, така пані-матка»; «Де хата неметена, там дівчина не плетена»; «Кожному своє гніздечко миле».

Родинні цінності великої, патріархальної родини на прикладі фітоморфних образів представлено у вірші «Ходить гарбуз по городу». Тут батько-опікун (гарбуз) ходить по городу і оглядає, розпитує свою численну родину: «Ой чи живі, чи здорові, всі родичі гарбузові?». Ті по черзі відповідають йому<sup>1</sup>. Про господарів та господарство побутують паремії:

<sup>1</sup> Чуєш роде мій, роде, родоньку,  
Чом бур'ян пішов по городоньку?  
Роботящий мій з діда-прадіда,  
Двір занедбаний — Боже праведний.

Ой ти ж роде мій, мій ріднесенький,  
Хоч би вийшов хто, хоч однесенький.  
Що ж це двері всі позамикані,  
Чи приїхали ж ми некликані?

Дев'ять день душа ще пручається,  
А тепер вже десь розлучається.  
Ту морквиночку, тую квітоньку  
Не прополеш із того світоньку.

Люди згадують — ми навідались,  
От ми родоньку, перевідались...

Чоловіче мій, запрягай коня.  
То не кінь, а змій, миготить стерня...»  
[Костенко, 1989, с. 56].

«Господарство то рогате, то чубате, й тяжко йому раду дати»; «Господи-ня, коли повна скриня», «Господар перший встає, останній лягає».

На сторожі родової моралі стоїть сам Бог, який карає за її порушення, антропоморфний Бог разом зі святим Петром ходить світом і нагороджує чи, навпаки, карає нерозумних членів родини. Г. Разумцева свідчить: «У сімейній моралі українського народу виявляється суперечливість між офіційною канонічною мораллю і її народно-православним трактуванням. Бог карає за порушення законів родової спільноти, родового права. Це абсолютно протилежний до християнської ідеології етос. Для українця важливішою стала інша фраза із Старого заповіту: «Якщо хто отця матері не слухає, — смертю хай умре». Таким чином, український православний Бог має суттєву відмінність від канонічного: він є охоронцем родової моралі, охоронцем сімейних цінностей, які виробила протягом попереднього розвитку українська і праукраїнська традиція» [Разумцева, 2004, с. 14].

Мораль співвідносить реальну поведінку, свідомість і переживання людей з ідеалами, духовними і етичними орієнтирами («як повинно бути»). Високе устремління до «належного», його злиття із сущим знаходимо в **колядковому світі** ідеальної селянської родини. Дидактичне призначення цього жанру вказано в самих колядках, про що писав М. Сумцов:

«Велика кількість колядок створена з метою:

Навчить дитя малии

Книги читати, в церков ходити,

Святе Рождество празником чтити,

Батька, матинку вирне любити»

[Сумцов, 1888, с. 69].

Колядки є типовим зразком калокагатійності українського фольклору, взаємопроникнення в поетичному тексті його естетичних та моральних складників, де прекрасним є все — і внутрішнє, і зо-

вніше в людині, її портрет і дії, атрибути і риси, що відповідають світопоглядам селянина на добро в розумінні найвищого блага.

У колядках реалізується оптативна модальність життєствлення, поняття про досконалість, гармонійність, благополуччя. М. Гайдай писав: «Краса, молодість, здоров'я як ідеал добра займали особливе місце у східнослов'янському обрядовому фольклорі, зокрема у весільних піснях, колядках і веснянках» [Гайдай, 1972, с. 141]. Вищі цінності і людські чесноти подано в колядках у доступній, зрозумілій формі, у яскравих, аттарктивних образах, світлій поетичній палітрі.

Колядки часто групують за адресацією кожному з членів родини, що є виявом демократизму української сімейної традиції. При колядуванні побажання складається окремо кожному — навіть немовлятам, які трактувалися, як окремі індивіди. У такій ідеальній колядковій родині панує злагода, мир і любов, кожен має своє коло обов'язків, поводить згідно з віковими і статевими нормами. В. Мосіяшенко твердить: «Говорячи про народний ідеал сім'ї, народна педагогіка виділяє її найхарактернішу рису — високе, космічне одухотворення, де союз чоловіка і жінки підноситься як поєднання двох небесних світил — сонця та місяця і ясних зірочок — їхніх діточок:

А в тім саду три тереми:  
А в першому — красне сонце,  
А в другому — ясен місяць,  
А в третьому — дрібні зірки.  
Ясен місяць — пан господар,  
Красне сонце — жінка його,  
Дрібні зірки — його діти»  
[Мосіяшенко, 2005, с. 77].

У весільних піснях наречений і наречена — це місяць і зоря, що осяють все довкола:

«А в мого тестенька трое воритець,  
В одни воритьци мисяць засвітить,  
В други воритьци соненько зийде,  
В трети воритьци молодчик введе.  
Мисяць засвітить — видненько буде,  
Соненько зийде — тепленько буде;  
А хлопець введе — веселенько буде:  
Иде хлопець до девки,  
Як мисяць до зирки»  
[Костомаров, 1890, с. 393].

Господар, пан господар — голова і захисник родини, він дбає про хазяйство, багатий урожай, щедрий приплід худоби, свою родину та пошану в громаді. Гіперболізовані описи пророкують рясні врожаї, копи збіжжя, стада худоби тощо. Господареві допомагає сам Господь. Він не лише наділяє його здоров'ям, щастям, а й сам особисто обходить його дім, обійстя, поле і скрізь порядкує:

«В нашего гаэди сам Господь ходит,  
Сам Господь ходит по загородах,  
Запрыгат воли йа в два три йирми,  
Бички третьички йа все в чотири.  
Сам Господь ходит тай по кошьярах  
Загонит вівці на дві три струнці,  
Йирочки йа все в чотири.  
Сам Господь ходит тай по кінниках,  
Запрыгат коні в дві три борони,  
Тоті лошьячки все на чотири.  
Сам Господь ходит тай по пасіках,  
Рої, парої йа все в чотири.  
Господь ходит тай по склепниціях  
Мірьіе гроші полубічками,

Тоті червінці йа все в терілці.  
Сам Господь ходит тай по коморах.  
Збираєт шати йа в два три рьиди,  
Сукні шовкові йа все в чотири!»  
[Гуцульщина: Четверта часть, с. 43].

До пари йому і дружина — вірна помічниця, роботяща і метка, яка оберігає сімейну злагоду, виховує дітей тощо. Мальовничі описи одягу, надмір золота і срібла, коштовностей свідчать, з одного боку, про спадкоємність цих пісень з описами давнього князівського побуту, з іншого — про традиційні художні засоби змалювання ідеалізованого життя, багатства, достатку, його закликання, сугестії: «А за сим словом віншуємо вас, чесний та славний та величавий наш господарю (священний отче, добродію духовний, або як до кого) усім добром, усім гараздом, що собі в Господа желаєте та думкою думаєте, щоби то так сталося. Поможи Вам, Боже, сі свята мирно опровадити, а других к радости і веселости дочекати. А нам, колядникам, ласкаві будьте, не за зле мати, що ми у ваш чесний та величавий двір повернули. Поверни до вас, Господи Боже, ласкою своєю небесною на цілий рік і вік. Сим вас віншуємо, а саме усіма чеснотами, гречно, низько ся клонимо. Здорові будьте, в гаразді оставайте. Най буде честь і хвала новонародженому Ісусу Христу, на віки, амінь!» [Колядки і щедрівки, 1914/2, с. 309].

У зображенні хлопця, парубка йдеться про підготовку його змалку до хліборобської праці, допомогу батькові і майбутню самостійність у господарстві. Хлопець є не лише хліборобом, а й воїном, захисником вітчизни, тому підноситься його лицарська звитяга, готовність до подвигу. Малюються картини його перемог над ворогом, битв за рідний край. Чимало місця приділено пошукам пари, яку теж часто слід відвойовувати і здобувати, подальшому одруженню тощо. У колядках звеличується і шанобливість хлопця



до старших, слухняність щодо батьків, такі його здібності як спів, гра на інструменах та ін.

В описі дівчини перше місце відведено її вроді, вона порівнюється з сонцем, зорею, пишною рожею, червоною калиною. Тут домінує тема любові і одруження, вірності в кохання, скромності та працьовитості. Українську дівчину підносять понад царівни і королівни, позаяк вона вродлива, велична, сповнена власної гідності, такою вона постає в одній із колядок, за словами М. Сумцова: «Це прямо чудовий по красі гордовитий український демократизм, для котрого, очевидячки, гарна батькова дочка йде поперед царівнами і королівнами в повазі та шанобі. Той люд, котрий хорошу та гарну сільську дівчину ставить так високо, такий люд держатиме високо голову і не буде падати до ніг великих панів, які б вони не були високі та пишні і як би там не бундючились» [Сумцов, 1910, с. 64].

Р. Кирчів так пояснює популярність і збереженість колядок в середовищі народу: «В колядках і щедрівках говориться про обов'язок людини, особливо чоловіків, служити громаді, захищати Вітчизну від ворогів, боротися з кривдою, несправедливістю, бути чесним, шанувати батьківські традиції. Велика увага в них приділена таким категоріям як людяність, співчутливість, милосердність у взаєминах. Коротше: величальний, утверджувальний пафос народних колядок і щедрівок спрямований до найбільш сокровенних життєвських справ людини і основних, неперехідних ціннісних субстанцій. Саме ця багата гуманістична сутність колядок і щедрівок — одна й з найголовніших причин їх довговічності і глибокої вкоріненості в народній традиції. А ще улюбленими вони стали за властивий їм оптимістичний заряд, світлий настрій, святково-романтичну піднесеність над важкою буденною працею» [Кирчів, 1991, с. 19].

Зрозуміло, що колядковий світ різко різнився від реального. Його важливою функцією, яку зауважили дослідники, було накли-

кання, напро́рочення, прива́блення, прибли́ження ідеального життєвого світу: «Ставлячи господаря чи господиню в осередку такого ідеального (вимріяного) образу щастя й багатства, колядка неначе заворює його здійснення, напро́рочує успіхи в господарстві, добрий урожай, приплід худоби, густі рої, віщує радість у хаті» [Колесса, 1938, с. 43].

«Та за цим словом будь же нам здоров,  
Здоров, здоров, тай не сам собов,  
Та не сам собов, а з газдинечков,  
Йа з газдинечков тай з діточками,  
Ой з нами всіма, з кольдничками.  
Ой віди-ж ти д' нам та подькуй нам.  
Вінчуємо-ж ті шьистем-здоровем,  
Шьистем здоровем, пробутком добрим,  
Пробутком добрим, ше й віком довгим,  
Та цими свйити ба й різдвйиними,  
Тай Новим Роком, свйитим Василем!»  
[Гуцульщина: Четверта часть, 1908, с. 49].

Про привертання, «закляття» добра і щастя пише і М. Грушевський: «Коли колядники малюють в таких перебільшених рисах багатство дому, нечисленні урожаї, безконечні стада господаря, вони зовсім не мають заміру описувати дійсність, і так не розуміють того хазяї — се була б нераз занадто гірка іронія! Колядники своїми розкішними образами накликають се багатство, щастя, шану і славу на свого господаря, — так як веснянщики накликають весну з її дарунками. Обрядові і пісенні поздоровлення і величання — се рід закляття на щастя, на здоровля, котре й досі заховалося в усній традиції» [Грушевський, 1993/1, с. 136]. І. Франко тимчасом відзначив компенсаторну функцію колядок, які переносили думки селян «у якийсь світ, близький і рідний їм, а при тім зовсім відмінний від того, серед якого

минає їх убоге, клопітливе життя. Пісня виповідає простими словами їх найглибші сердечні бажання, показує їх не як бажання, а як дійсність. Слухаючи колядки, такий бідолаха хоч на хвилину бачив себе заможним господарем... пісня радує його, а глухе почуття дійсних життєвих клопотів хоч на хвилю уступає на бік, впливає сльозами, — не гіркими, але такими, що облегшують душу. Оце і єсть сила і суть поезії» [Франко, 1902, с. 10].

## ГЕНДЕРНИЙ ЕТОС В УСНІЙ СЛОВЕСНОСТІ

Для структури селянського суспільства характерний розмежований, відокремлений, асиметричний і ієрархічний зв'язок статей. Він реалізується у «доповняльному протистоянні». Внаслідок культурного розрізнення і відокремлення кожна стать ніби функціонує в окремій сфері. Це стосується всіх областей суспільства. Певна діяльність, чесноти набувають символічної цінності, позиціонуються як суто чоловічі чи жіночі. Найбільше достоїнств пов'язано зі статтю, відтак вони реалізуються у своєрідному моральному поділі ролей. Все це раніше трималося на розподілі тяжкої праці і влади. Оскільки селянське суспільство має «родинну основу», його ролі теж є передусім родинними ролями. І. Малютіна свідчить: «Гендерна соціалізація — засвоєння людиною культурної системи гендера того суспільства (громади, родини), в якому вона живе, своєрідне суспільне конструювання відмінностей між статтю — диференційована соціалізація, яка формується в контексті звичаєвоправових відносин і реалізується через засвоєння усталених типів чоловічої і жіночої поведінки, звичаєвих норм, цінностей, або через тиск суспільства з метою прищепити людині загально-визнані правила і стандарти поведінки. Родина, однолітки, церква, суспільна думка, звичаєвість є основними соціалізуючими факторами» [Малютіна, 2007, с. 71].

## ЕТИКА ДОШЛЮБНИХ ЗВ'ЯЗКІВ У ФОЛЬКЛОРНІЙ ТРАДИЦІЇ

### Любов-ерос та ситуація морального вибору.

#### Контроль спільноти

Стосунки поміж дівчатами і хлопцями, їх статеві та вікові поведінкові ролі у традиційному суспільстві, очікування і вимоги належної (моральнісної) поведінки віддзеркалилися і у фольклорі, а саме в народній ліриці, піснях кохання, народних баладах, меншою мірою у календарній та весільній обрядовості, народній прозі, пареміях.

Пісні кохання передають найтонші нюанси людських емоцій, пов'язаних з **коханням**, що пробуджує в серцях молодих людей усе найкраще, прагнення до щастя, повноти життя. «Ми бачимо тут, — писав Т. Рильський, — доволі повне повчання у справах любові, і саме такої, як її розуміють серед даного племені: без цинічного схиляння перед статевими інстинктами поза естетичним вибором і сердечним потягом, але й без облудного маскуванню величезної життєвої сили, що служить відправним пунктом даного почуття і цілої низки естетичних явищ» [Рыльский, 1890/10, с. 347].

Так, хлопець і дівчина кохаються «як голубів пара, як риба з водою, як брат з сестрою», вони «такі паровані, як горнятка малювані». Пісні, що здебільшого описують дівочі почуття, сповнені невимовною ніжністю і турботою про коханого, дівчина прагне його постійної присутності, близькості. Поширеним художнім образом у піснях є символічне «малювання портрету» коханого ускрізь, де падає її погляд чи чого вона торкається, адже люблять передусім очима:

«...Якби я мала малярі свої,  
То б намалювала милого собі.  
Намалювала б на кінці стола,  
Дивилася б, як на сокола.

Намалювала б на піддашечку,  
Дивилася б, як на пташечку.  
Намалювала б на тім кухличку,  
На тім кухличку, що я вмиваюсь.  
Намалювала б на тім рушничку,  
На тім рушничку, що я втираюсь  
Намалювала б на стіні отій,  
Що лягать спати мені молодій»  
[Пісні кохання, 1986, с. 43].

«Малювання» портрету, що є доволі поширеним у фольклорі, В. Білецька пояснює давнім міфологічним мисленням: «Подібне розуміння виображення сягає своїм походженням в ту добу, коли малярське мистецтво було на послузі у первісної магії, ворожбитства. З поданих зразків бачимо, що малюнок це щось живе, частина дійсности, од якої він не відмежовується. Отаке розуміння виображення могло утворитись тоді, коли все, що оточує людину, не розрізняли на живе та мертво. Мистецтво, що утворилось з магичною метою, не було для людини тільки німим і штучним сполученням рис та фарб. Свідомість протилежності мертвого й живого ще не виникла в людській уяві, тому й малюнок набував усієї повноти життя, не меншої од його живої моделі. Магічні дії тому й могли здаватися можливими, що люди не знали нічого пасивного, мертвого та нерухомого. Вираз «як живе», що його вживають і тепер на те, щоб зазначити силу вражіння од виображення, малюнка чи то подоби, зробленої з чиеїсь постати, фігури, свідчить за ілюзію, завдяки якій виображення ототожнюється з оригіналом» [Білецька, 1926, с. 140].

Отже, милий-чорнобривий для закоханої дівчини гарний «як намальований», він найкращий, найкрасивіший, «солодкий як цукор, що солодший від меду», серед трьох братів найменший та найгарніший, дівчина добирає для його характеристики виразні поетичні порівняння, ласкаві слова:

« Там то очка, як терночок,  
Там то бровеньки, як шнурочок,  
Там то устоньки, хоч цілуй,  
Там то личенько, хоч малюй,  
Там то личенько, як пампук,  
Там то він зі мною — один дух,  
Там то рученьки, хоч пиши,  
А на решті серце моє залиши»  
[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 217].

Своєю чергою дівчина для хлопця «щебетушка, чорнобривка, солодятко», він ладен на все для неї, виказує зворушливу турботу: «Ой вийди, вийди, не бойсь морозу: / Я твої ноженьки в шапоньку вложу».

«Ой вирву я кленовий листочок  
Та прикрию милої слідочок,  
Щоб пташечки не ходили,  
Щоб слідочка не збродили,  
Мені, молодому, жалю не зробили»  
[Українські пісні, 1962, с. 128].

У цих рядках знаходимо відгомін древньої магії, способів при-  
чарування коханих.

Закоханий парубок куди не кине оком, скрізь бачить свою кохану, цей образ втілено у форму народної загадки: «Оленко молоденька / Яла го ся питати: / — Де гори крем'янії, / Де трави шовковії? / Та й де поля ружовії? / Де кринички медовії / Та й де садки терновії? / Каже ї Василечко: / — Уповім ти, Оленечко: / То ж поля ружовії / Твої личка рум'янії / Тото трави шовковії / — Твої коси жовтенькіі, / А кернички медовії / Твої убки солодкіі, / А то садки терновії / Твої очка чорненькіі» [Весілля, 1970, II, с. 106].

Великим, глибоким і справжнім почуттям постає кохання в українських народних казках. Пристрасть тут спалахує з першого погляду, краса обранця чи обраниці вражає і зачаровує, пробуджує в серцях любов. В одному з наративів вражені вродою молодого хлопця цісарські доньки «так дивляться, що не можуть з нього ока зірвати... та царівни з нього ока не зводять — всі три закохалися в нього». Сліпуча, як сонце краса царівни («на сонце ще можна дивитися, а на неї — ні») зачаровує героя, він не зводить з неї погляду й вирішує лишитися з нею назавжди («ти моя з цієї миті», «ти мій, я твоя», «будеш моя, а я твій до смерті»). Закохані забувають про все на світі, жага застилає їм очі — від переживань царівна стає ніби п'яна чи хвора, її серце тріпоче: «А царівна сиділа у церкві, як на тернячках. Тепер не молитви були їй у голові, а чудесний витязь...»; «Іванко зажурився. Він теж закохався в юну королівну. Блукав, як п'яний, посаду й чекав, аби вона вийшла хоч на хвилину» [Чарівне горнятко, 1971, с. 139]. За своє кохання герой готовий на подвиги, він вступає у двобій із супротивниками, проходить складні випробування, долає всі перепони на шляху до коханої, адже «коли хтось когось любить, ще й більше зробить для іншого».

Є й інші афоризми про силу, ірраціональність, «солодкість» кохання: «Де любов, там і щастя»; «Жінка як любить, то любить і в долі і в недолі»; «З коханою наговорився, як меду наївся»; «Любов метром не зміряєш»; «Любов — це кільце, а у кільця нема кінця»; «Стара любов не ржавіє»; «Без сонця не можна бути, без милого не можна жити»; «Без пари нема кохання». Центром почуттів, кохання вважається серце, це архетипний, загальнолюдський символ кохання: «Серце — до серця пристане»; «причарувала моє серденько», «кохання в серці має»; «Хто серцем любить, той словом голубить».

Ерос є одним із найсильніших, біологічно обумовлених людських інстинктів. Любов між чоловіком і жінкою як етичне почуття заснована на біологічному потягу, але не зводиться до нього, нато-

мість трактує іншу людину як унікальну істоту; означає повне прийняття коханої / коханого як абсолютної цінності, а також розкриває для себе іншу особистість, її кращі, ще не реалізовані можливості. Еротична любов-кохання є неодмінною умовою щастя. В. Кондрашев пише: «Кохання — поняття, що позначає почуття і ставлення, вирізнені підвищеним ступенем емоційно-психологічної напруги, в основі якої неусвідомлений потяг, співчуття і прихильність до певної людини, котра виступає в даний момент в очах закоханого вищою цінністю. Переживання цього почуття характеризується глибокою емоційно-психологічною залежністю від коханого. У зв'язку з абсолютною цінністю конкретної людини для закоханого це почуття набуває вищого сенсу в ієрархії моральнісних цілей, інтерпретуючи ці моральнісні вимоги як наділені лише відносною цінністю. У порівнянні з коханням усі інші моральні цінності втрачають на якийсь час свою беззаперечну моральну обов'язковість і стають відносними, підлеглими конкретному почуттю» [Кондрашев, 2018].

Відтак у ліричних піснях кохання набуває надціннісного характеру. В очах народу воно вище грошей, багатства, родини, навіть самого життя. Костомаров писав: «Душею кожної народної поезії є звичайно — любов; та в великоруських піснях це почуття тільки де-не-де бере верх над матеріальністю; навпаки, в українських воно досягає як-найвищого одуховлення, чистоти, височини спонук і грації образів. На що вже матеріальна сторона любови в жартівливих піснях, а й вона змальована з тою анакреонтичною грацією, що закриває собою тривіальність і саму похоть одуховлює, ублагороджує. Жінка в великоруських піснях рідко коли виростає до свого людського ідеалу; рідко коли краса її підноситься понад матерію; рідко коли почуття закохання може шанувати в жінці що іншого, крім тілесної краси; рідко коли пісня нагадує про високі прикмети й повагу жіночої душі. Українська жінка в поезії українського народу змальована такою духово-прегарною, що й у самому своєму упадку



виявляє поетично свою чисту натуру й соромиться свого пониження» [Костомаров, 1920, с. 41–42].

*Любов* — понад усе, про це йдеться у пісні «Ой продала дівчина курку», де дівчина за кохання продає своє серце, душу. Дівчата цілковито віддаються любові, адже вони живуть емоціями, їхнє кохання є жертвним, сенсом життя. Відомо, що жінка є ближчою до природи, що позиціонується як чоловіче / жіноче в дихотомії порядок / хаос, спонтаннішою, почуття в неї домінують над логікою, що вчені пояснюють більшою розвиненістю у чоловіків лівої півкулі, яка відповідає за раціональність, логіку, мову, тоді як права — за інтуїцію, просторове мислення, емоційно-образний стан, що властиве жінкам. Однак зайва довірливість і наївність шкодить дівчині.

Незважаючи на родиноцентричність уявлень народної моралі, у піснях та баладах кохання, весільних творах коханий зображується найближчою і найважливішою людиною в житті дівчини. В. Мовчан пише про це: «Якісна визначеність почуття любові у тому, що воно формує образ «свого», поширюючи це поняття на людину, яка за установленими (формальними) підставами» не належить до «своїх». Отже, кохання *перетворює* образ світу. Воно руйнує обмежені уявлення про свого і чужого (кровні родичі, злі й заздрісні, бачаться чужими), «чужий» (не свого роду чи етносу) коханий — чуйний, ніжний, уважний турботливий — бачиться своїм, рідним. Рідним не за біологічною ознакою, а за реальною — на підставі людських чеснот» [Мовчан, 2012, с. 405–406]. У багатьох версіях, у піснях та баладах побуває сюжет «милий над родину», коли дівчина по черзі просить батька, матір, брата, сестру «знайти її у винограді» [Балади, 1987, с. 34], «зняти з неї змію», бо інші бояться [Там само, с. 143], «посторожити рожу» [Українські народні пісні, 1982, с. 58] (повна, непоціпана рожа є символом недоторканості, цнотливості дівчини), перебратися на інший бік річки. З усієї рідні дівчині допомагає лише коханий (пісня «По тім боці Дунаю, Дунаю»). На неординарні вчинки, жертви

заради неї здатен лише Він, це її пара, обранець, охоронець, найрідніша людина на світі. В українських баладах потопаючого козака (дівчину) рятують не родичі, а мила (милий). Дівчину не визнають за родину ні брат, ні сестра, лише милий. У даних творах вжито прийом побудови пісень за принципом циклічного повторення однакового мотиву з заміною персонажів, явищ і предметів, яких стосується дія. Це ще дужче експлікує виняткову, екстраординарну роль милого / милої як помічника в життєвих труднощах.

Головна теза любовних пісень «Кохання над усе» стосується і грошей, багатства, маєтностей. У пісні «Дівчино кохана, здорова була» хлопець каже дівчині-сироті:

«Не треба мені злота, я й сам придбаю,  
А треба дівчини, що я кохаю.  
Ходімо до церкви, зв'яжемо руки,  
Хай в нас не буде на серці муки»  
[Пісні кохання, 1986, с. 112].

Про це йдеться і в народних афоризмах: «Бери дівку в одній льолі, лиш би була до любові»; «Якщо візьмеш собі тую, що її не любиш, то свою долю навіки погубиш»; «Не йди за багатого, а йди за щасливого»; «Любов не мож ні купити, ні продати».

У пісні кохання увійшли й філософські мотиви про минуність усього суцього. Так само, як постійно змінюється природа, розквітає весною і завмирає зимою, нетривкими, швидкоплинними є й людські почуття, людські стосунки:

«Не всі тії да сади цвітуть,  
Що весною розвиваються  
Не всі пари побираються,  
Що любляться та кохаються.  
Половина та садів цвіте,

Половина обсипається,  
Одна пара побирається,  
А другая розлучається»  
[Пісні кохання, 1986, с. 6].

Аналогію до розставання молодих людей, що «любилися, кохалися, обоє хороші» народ шукає в природних та ін. явищах: розійшлися «як чорная хмара», «як туман по полю», «як галочки в лісі», «як срібнії гроші» [Там само, с. 15]. Пісні з мотивом охолодження почуттів, розлуки закоханих згрупував А. Кримський під назвою «Остуда» [Кримський, 1973/3, с. 359], в одній з пісень говориться: «Смерть не такая страшная, / Як остуда людська».

Та що дужчою є любов, тим більше розчарувань і горя приносить незреалізованість прагнень закоханих («Гірша любов від болю, як не дає спокою»; «Дай серцю волю, заведе в неволю»). В. Малахов зауважив: «...З наведеного стають зрозумілими потенційна трагічність любові, її сутнісний зв'язок з відчуттям трагізму людського буття загалом. Чим вищою, чим більш самовідданою й ентузіастичною є людська любов, тим важче її укорінитися в цьому світі, тим більшою є ймовірність її трагічного фіналу; загальновідомі свідчення цього дає світове мистецтво, що так часто пов'язує тему любові з темою смерті» [Малахов, 2006, с. 354].

Любов у піснях є сильною, як смерть, і водночас непідвладною їй, вона перемагає смерть, дихотомія «любов-смерть» у різних версіях репрезентована у фольклорі: «Нехай сеє кождий знає, / Що з кохання смерть буває». Асоціації зі смертю постають через її неминучість, невідворотність. Тобто любов є так само глибокою, вічною, непорушною, як смерть. Недарма безумовна любов до Бога — *agape* в одній з православних молитов теж порівнюється зі смертю: «Боже — ім'я тобі любов. Навчи мене істинної любові, міцної як смерть». Природно, що любов у фольклорі є ідеалізована, саме тому це минуле людське по-

чуття тут трактується як вічне і стає поряд зі смертю, яка справді є довічною і неуникненною.

У казках цей постулат серед іншого вербалізується у формулах «будеш моя до смерті, а я буду твій»; «до смерті будемо разом»; «тяжко / смертельно закоханий»; «нас розлучить лише смерть». Герой не хоче жити на світі без своєї коханої, без неї «життя не життя», він або знайде її, або помре: «Гей, ну й зайшлося серце у бідолашного королевича, коли він побачив, що його наречена лежить у ліжку смертельно хвора. Одразу схилився до неї, й доти будив, плавав, милував її, поки не розплющила очі. Одразу впізнала королевича, й у ту ж мить їй стало краще. Вони кинулися одне одному в обійми, а потім почалося весілля, й затіяли таке святкування, що слава про нього розійшлася на сім держав» [Українські народні казки, 2009/20, с. 163]. Романтичний мотив, коли коханий / кохана виліковується, оживає, згадує свою пару від пестошів, сліз, поцілунків, слів є поширеним у фольклорі й літературі, це свідчення непереможної сили кохання, яке вище від забуття і є невмирущим, як і душа людини.

Закохані, яких «розлучили, як рибку з водою», вмирають від туги. Вода може мати різну символіку в народній пісні. Так, Н. Данилюк свідчить про семантичне розрізнення висловів *чиста*, *бистра* (*ключова*, *тиха*) *вода* та *каламутна*, *мутна*, *брудна*, *холодна*, *студена вода*. Перші символізують здоров'я, щастя, вірність, другі — хворобу, горе, журбу, зраду і под.: Тече вода холодная з-під кореня дуба, / Не зазнала я розкоші від свого нелюба (Марко Вовчок, 1983, с. 253)» [Данилюк, 2010, с. 267].

Своєрідних конотацій набирає у цих піснях зображення іншої природної стихії — вогню. Так, у західноукраїнському варіанті весільної пісні «Горіла сосна, палала» йдеться про дівчину, на яку падають іскри з палаючої сосни, дівчата носять воду, тушать, за дівчиною плачуть парубки. Деякі дослідники вважають це відголоском жертвоприношення молодих дівчат духові лісу. Інші припускають, що, либонь,

прив'язування дівчат косами до сосни та спалювання є покаранням за втрату невинності (пісня «Їхали козаки»), таким чином, у пісні образ палаючого дерева, пожежа, вогонь сиволізують жагу і водночас моральну небезпеку. У словацьких піснях дівчину від вогню прикриває хлопець.

Поширеною у фольклорі є константна формула, де смерть описано через її атрибутику: «Ти мій, я твоя, нас розлучать лише могила, лопата та поховальні дзвони»:

«Ой ніхто нас не розлучить  
Та ні батько, ні мати.  
«Ой хіба нас розлучить (2)  
Заступ та лопата,  
Ой да дубовая хата,  
Та глибока яма.  
Ой да висока могила, (2)  
Ой да прощай, моя мила,  
Ой да прощай, моя мила  
Та що вірно любила»  
[Пісні кохання, 1986, с. 127].  
«Хіба нас розлучить сосновая хата,  
Сосновая хата, висока могила,  
Висока могила, червона калина!  
Висока могила на рученьках,  
Червона калина в головоньках!»  
[Там само, с. 169].

Отже, кохання несе не лише велику радість, а й великий біль, страждання, горе. Любовь супроводжується ревностями, болючим переживанням неможливості фізично і духовно неподільно володіти коханим, жити для нього й служити йому, це увічнено в приказках: «Люба — то згуба»; «І гаряча любов стигне»; у піснях: «Серденько

сохне, болить, умліває, на серці печаль, туга»; «З великого жалю й слова не промовлю, / Окипіло моє серце червоною кров'ю». Глибину розпуки передають вислови: «Ой як вийду за ворота, од вітру валюся»; «За сльозами, за дрібними і світу не бачу» та ін. У пісні «Чом дуб не зелений? Бо туча прибила» біль і туга парубка оприявнюється в образі гадини, що в'ється навколо його серця і мостить там гніздо. Любов — гірша від хвороби:

«Десь ви не знаєте любовців ізроду.

Бо тії любовці ще гірше слабості:

Слабість перебуду та й здорова буду,

Вірного кохання — повік не забуду»

[Там само, с. 179].

**Вірність** — одна з наріжних вимог народної етики кохання. Тому такою тяжкою стає розлука закоханих: «Ой хвортуно, хвортунино! Що ты учыныла? / Дала серцю спизнатися, дали розлучила...» [Народные южнорусские песни 1854, с. 63]. У багатьох варіантах побутує пісня-балада «Голуб і голубка», це справжній апофеоз сталості почуттів, великого, вірного кохання. Йдеться про те, що орел / мисливець розлучив пару голубів, голубка сумує, не п'є, не їсть, той пропонує їй сімсот голубів на вибір, однак вона відмовляється [Труды этнографическо-статистической, 2001/5, с. 247]. В іншому творі дівчині після загибелі її судженого пропонують вибирати собі пару із ста тисяч інших, та вона не зробить цього, навіть якщо їх буде як піску морського, як вівса в полі тощо. Ці гіперболи увиразнюють образ одного-єдиного, наймилішого, лише він потрібен дівчині.

З наведених прикладів констатуємо, що кохання є дуже вибіркоvim, а сама кохана людина виступає як єдина і унікальна, ніхто й ніщо не може замінити закоханому його об'єкт. Т. Рильський у своєму дослідженні згадував про стихійне і диференційоване кохання, під стихійним розуміючи, швидше, закоханість, буяння молодії крові,

потребу в парі тощо («Кого-небудь треба сватать»). Натомість диференційоване означає велику, довготривалу любов, що не минає попри будь-які обставини:

«Любыв тебе дивчиною,  
Люблю тебе молодницею, —  
И ще буду сим рик ждаты,  
Може станеш удовицею»  
[Рыльский, 1890/9, с. 366].

Надзвичайну вірність у коханні демонструє і народна українська казка. У казці «Заклятий легінь», що містить поширений мотив заміжжя з твариною, птахом чи іншою істотою, що раніше була людиною (СУС 400–459) — відлуння давнього тотемізму — молода жінка іде світ за очі, шукаючи свого милого, блукає багато років, переживає чимало пригод і випробувань, вона «трое залізних бочкорів (черевиків) стоптала, залізну палицю зчухрала», аж поки не знайшла його. Хитроцями жінка добувається до невірної чоловіка в опочивальню і народжує дитину. Жінки-героїні демонструють більшу відданість у коханні, ніж чоловіки.

Мотив самогубства, смерті закоханих через неможливість бути разом увійшов до багатьох українських та ін. балад (сюжет Ромео та Джульєтти). Родичі (матір) розлучають закоханих, які вбивають себе, на їх могилі виростають квіти / кущі / дерева, що сплітаються верхівками. Мати викопує їх, а дочка проклинає її з могили:

«А бодай ти, мамко, чорнов скалов стала,  
Що ти наші цвіти повикопувала!  
Родичі, родичі, із нас приклад майте,  
Де ся вірно люблять, побрать їм ся дайте!»  
[Балади, 1987, с. 207].

Мрія закоханих навіки поєднатися здійснюється лише в могилі, вони хочуть, аби їх поховали «вкупу головами, щоби була розмо-

вонька на тим світі меже нами», у публічному місці, при дорозі, щоби це стало сумним докором і попередженням «тяжким вороженькам». Моральний урок стосовно неправильної поведінки батьків-розлучників висловлено в сентенції:

«Нехай батьки з матерями цеє лихо знають:  
Де любляться двоє діток, хай не розлучають.  
Нехай же їх, молоденьких,  
В парі повінчають»

[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 198].

О. Дей називав такі особливості художнього впливу балади: «Своєрідність естетичного відображення дійсності в жанрі балади вимагає неможливого й фантастичного для колоритнішого відтінення гостроти наскрізь реальних особистих та громадських конфліктів і для переконливішого проведення певної моральної тези. Таким чином вихоплені баладами з життя виняткові ситуації, учасники яких виявляють крайнє психологічне напруження і вдаються до одчайдушних — добрих чи злих — вчинків, набувають неймовірної гостроти і впливовості. Чудесне й фантастичне в баладі виконує естетичну функцію досягнення незвичайності, нечуваності, романтичності картин» [Дей, 1987, с. 11].

Натуралістична картина самогубства молодії дівчини, яку розлюбив коханий, змальована в баладі «Посіяла пшениченьки шість зерен», де сама дівчина розповідає, як «встромила собі в серце гострий ніж», вона бажає хлопцю такого самого кривавого кінця: «Плавай, плавай, гострий ніжик у крові, — / Щоб так мому Семенкові, як мені» [Балади, 1987, с. 257]. Самогубство, яке загалом засуджувалося, надто церквою, тут є засобом експлікації високих почуттів, щирості, вірності кохання, здатності до жертвності заради нього.

Темі загибелі через примус життя з нелюбом присвячено низку українських народних балад та пісень [Дей, 1987, с. 114—127], це ві-



домі українські балади про Лимерівну (Немерівну), Бондарівну та ін. М. Драгоманов у своїй праці оприлюднює факти про те, що українські жінки вбивали панів частіше від російських, причому найчастіше вбивали молоді за відстоювання власної честі [Драгоманов, 1918, с. 39]. У «Баладі про Бондарівну та пана Каньовського» горда українська дівчина, для якої честь понад усе, відмовляє цинічному польському пану у його залицяннях і тікає від нього. В одному з варіантів вона навіть дає йому ляпаса за «жарти»:

«Ой Марічка Боднаречка  
Вна жерту ні знала,  
Праву ручку выдвела  
Та й у личко дала»  
[Ребошарка, 1975, с. 107].

Амбітний Каньовський, ображений публічною відмовою, жорстоко мстить, убиваючи дівчину пострілом з рушниць. Свою честь дівчина тут ставить понад життя, вона характеризується мужністю, нескореністю, волелюбством, самоповагою: «Ой волю ж я, пан Каньовський, в сирій землі гнити, ніж з тобою поневолі на цім світі жити». О. Дей писав: «Відстоювання високого в людському житті (особистої гідності, почуття любові, вірності, справедливості і под.) здавна призводило до драматичних і трагічних колізій, сильні зворушення від яких спонукали до їх осмислення, в тому числі й засобами художнього слова» [Дей, 1987, с. 128]. Трагізм подій поглиблюється епітетами «кривавії річки», «кривава криниця», що з'являються на шляху Бондарівни, сценою поховання молодої жінки, відчаєм старого батька. Водночас пан, вочевидь, лишиться непокараним — він кидає жменю таларів батькові — відкупається від своєї провини. Л. Білецький так охарактеризував головну ідею балади: «Бондарівна — ідеальний образ красуні-дівчини, що готова скорше вмерти, аніж бути знеславленою. Не в бруднім панстві ціль життя людини, а в внутрішній красі,

гордості й чистоті: той пан нечестивий годен її *лише роззувати*, а не милувати. В цім моральна свідомість українського народу» [Білецький, 1947, с. 287].

Баладний дидактизм є влучним, наочним, адже трагічна, неординарна подія стає попередженням, пересторогою для інших, що часто виражається у прямому моралізуванні у кінці твору. В основі самого повчання лежать негативні приклади, складні життєві ситуації з драматичними колізіями і прямим засудженням зловмисників та їх вчинків. Водночас тут діє своя, «баладна» правда. Порушенням морального закону стає зрада кохання, розлучення коханих, драстичні вчинки. Ці сюжети ввійшли і до класичної української літератури, це «Безталанна» І. Карпенка-Карого, «Лимерівна» Панаса Мирного, «Бондарівна» І. Тобілевича та ін.

У пісні «В Києві грім заgrimів» Оксана «красу сіє, розум са-дить», однак примовляє: «Як піду за нелюба, щоб краса не красно не сходила, розум не приймався. / Коли за милого — сходи, приймайся» [Календарно-обрядові пісні, 1987, с. 89]. Краще потонути, померти, жити в бідності та нужді, ніж з немилим:

«Лучче-ж умерты, ниж з немылым жыты, /  
Сохнуты з печали, що-дня слёзы лыты.  
Биднисть, багатство есть то Божя воля.  
А з немылым жыты — несчастная доля...»  
[Народные южнорусские песни, 1854, с. 71].

«Ой лучче я буду в морі потопати.  
Ой та не хочу за милую стати.  
Ой лучче буду жовтий пісок їсти,  
Не хочу з нелюбом на посаді сісти.  
Ой луччу буду в сирій землі гнити,  
Не хочу з нелюбом на сім світі жити»  
[Леся Українка, 1977/9, с. 54].

Для протиставлення милого і нелюба вживають такі засоби як семантико-синтаксичний паралелізм, епітети, порівняння, антитези тощо, часто звучать гумористичні нотки:

«Стояв дуб-дубочок тонкий та зелений,  
Тримав мене за рученьку гидкий та мізерний,  
А на тому поганому пояси́на синя,  
Як до мене заговорить, тече з губи слина.  
А на тому миленькому та пояс турецький,  
Личко біле, чорні брови і стан молодецький»  
[Пісні кохання 1987, с. 7].

Складено і чимало топонімічних легенд про сильне, вірне, кохання. Так, річкою і горою стають хлопець Прут і дівчина Говерла, які не змогли поєднатися за життя. Існує чимало версій походження унікального закарпатського озера Синевір. Одна з них — про кохання князевої доньки Синь та юнака, що гарно грав на сопілці — Вира. Князь наказав згубити Вира, а дочка його стільки плакала за коханим, що наплакала ціле озеро сліз, яке так і назвали — Синевір.

Антитезою до вірності в коханні стає **зрада**, частіше в ній звинувачуються хлопці. У піснях вжито такі віддієслівні іменники на позначення зрадливих, невірних молодих людей як *зрадниченько*, *зрадниченька*, *зрадочка*, *заволока*, *недовірок* (не має віри), *заморока* (дівчина, яка морочить голову хлопцям), *джигун*, *джигунець* (зальотник, баболоб), *баламут*. («Покохати тай забути, всі ви, хлопці, баламути!»). Перелюб в очах закоханих — це великий гріх, він карається Богом. Бог тут карає не за узвичаєні церквою гріхи, а за порушення вірності у коханні:

«А як буде вона двох приймати,  
Буде її Бог карати;  
А як буде двох любити,  
Буде її Бог судити»

[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 383].

На всій україномовній території відома балада «Ой, не ходи, Грицю», у якій невірного парубка отруює дівчина-чарівниця. Баладна етика у даному випадку стає на бік дівчини, яка помстилася за зраду: «Оце, тобі, Грицю, такая заплата: / З чотирьох дощок та й темная хата» [Балади, 1987, с. 64]. Отже, за зраду належить жорстока розплата. Невірна дівчина, котра обдурила парубка і вийшла заміж за іншого, у популярній українській пісні-баладі «Тройзілля» поплатилася за це життям, що в даному випадку також виправдовується народною мораллю:

«Ото, тобі, Марусю, весілля, —  
Не посилай козака по зілля!  
Не схотіла, щоб у парі жити,  
Тепер будеш в сирій землі гнити»  
[Дей, 1987, с. 237].

Народ боляче сприймає порушення присяги, невірність, адже усно дане слово у народній звичаєвості мало силу закону («Хто не додержує свого слова, сам себе зневажає»). Вочевидь жорстока кара дівчині дісталася і за публічну відмову від парубка, що вважалося приниженням його честі, вимагало помсти, навіть смертельної. У пісні «Ой израда, чорні брови, израда» психологічно описано стосунки хлопця й дівчини, яка просить не кидати її, адже він «пустив славу», що має її сватати, а сам іде від неї, аморальність цього вчинку позначено ємними лексемами «неправда» / «нещирая правда». Дівчина слізно благає не кидати її, звернути увагу на її достоїнства:

«Ой не кидай мене, молоді,  
Бо не знайдеш такої другої.  
Ой хоть знайдеш с кіньми та волами,  
Так не знайдеш с такими бровами;  
Ой хоть знайдеш в червонім намисті,

Та не знайдеш такої під мислі;  
Ой хоть знайдеш на личку білішу,  
Так не знайдеш на серці вірнішу».

Потому вона просить залишити їй на пам'ять черкеське сидельце, жупаночок, золоті удила, далі коня, аби тільки козак залишився, однак він байдужий до її палких прохань [Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 389].

В українському фольклорі побутує романтична історія загибелі відомого карпатського опришка Довбуша через зраду. Він зустрічався з дружиною свого побратима Стефана — Дзвінкою, через що й загинув від його рук.

В основі сюжетів багатьох пісень і балад лежить соціальна нерівність, життєві реалії тогочасного села. Родина прагнула, щоб молода людина знаходила собі «рівню», «не множила бідності» тощо. Це вступало в протиріччя між закоханістю молодої людини, її прагненням до щастя і прагматичними настановами, ставило її в ситуацію морального вибору. Брак майна бідна дівчина мала надолужувати вродою, працелюбністю, іншими якостями. Ця ментальність «бідна, та чесна», «бідна, та красива, роботяща» знайшла відлуння у піснях: «Багата, зубата під возом лежала, / — А вбогая, хорошая пшениченьку жала». А що народні твори значною мірою акумулювали життєві спостереження бідніших прошарків, то в піснях багата дівчина протиставляється бідній, та красивішій, працьовитішій і т. п., напр. у пісні «Котилася бочка та все з огірками»:

«Зажурились багаті бідними дівками.  
«Не журіться, багаті, — така наша доля!  
А в котрої доля добра, то вийде без поля!»  
А бідная дівчинонька дві копи нажала,  
А багата дівчинонька в борозні лежала.  
В багатой дівчиноньки намисто на грудях.

А в бідної дівчиноньки одна коралина,  
Попід гору несе воду — цвіте, як калина.  
А в бідної дівчиноньки намиста немає,  
Попід гору несе воду — як мак процвітає»  
[Пісні кохання, 1987, с. 47].

«Ой чи ты, багачу, з розуму зступаеш,  
Ой що ты мене за присивки пытаеш?  
В мене присивок — на городи барвинок,  
В мене стижок — на голови виночок»  
[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 124].

Бідна дівчина не журиться, що в неї «одна сорочка», а в багатій сім, зате вона завжди біла, чиста, а сама дівчина весела, встигає не лише працювати, а й «сміятися до хлопців» (пісня «А у тих богачок, та по сім сорочок»). Сільська громада виносить свій присуд дівчатам:

«На березу дуб похилився,  
На багату чорт задивився,  
На вбогую — добрії люди,  
З убогої господинька буде»  
[Ліра, 1945, с. 420].

Перед молодими людьми часто постає проблема морального вибору. Це, з одного боку, біологічний потяг, палкі почуття, яким годі протистояти і, з іншого, норми поведінки, думка громади, батьків, власні прагматичні рації тощо. Мораль регулює поведінку і взаємостосунки людей за допомогою схвалення або осуду з боку громади і моральної самооцінки особи. Ця регуляція спирається на громадську думку — оцінюючи поведінку людини, суспільство виконує функції совісті. Совість є емоційним феноменом. Вона виявляється як «муки, розкаяння» — це негативні переживання, докори людини самій собі, заклопотаність з приводу моральності своєї поведінки. Так, у пісні

«Куроньки піють, я в дівчини сиджу» хлопець усю ніч проводить з дівчиною, а вранці відчуває докори сумління — «прийду додому — сам себе ненавиджу», його сварять батько й мати, аби він не тинявся по вечорницях. Страждає і дівчина — «Була як калина, стала як біла глина, була як роженька на городі, стала як рутонька на воді» [Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 351]. У пісні «Ой глубокий колодезю, золотії ключи» перебування на краю моральної прірви порівнюється зі страхом падіння до глибокого колодезя, дівчина розуміє, що полюбила пройдисвіта, та не в силах відмовитися від кохання:

«Ой глубокий колодезю, боюсь, щоб не впасти,  
Боюсь, щоб не впасти, та боюсь, щоб не впасти,  
Полюбила пройдисвіта, прийдеться пропасти,  
Прийдеться пропасти та прийдеться пропасти,  
Ой глубокий колодезю, боюсь, щоб не впала,  
Боюсь, щоб не впала, та боюсь, щоб не впала,  
Полюбила пройдисвіта та навіки пропала,  
Та навіки пропала та навіки пропала»  
[Пісні кохання, 1986, с. 96].

Конкатенація-повтори суміжних фраз, їх варіації передають силу відчаю дівчини, невідворотність її лихої долі, яку вона вибрала сама. Як у прислів'ї: «Любов зла — полюбиш і козла».

Складні психологічні стосунки поміж молодими людьми майстерно передано в пісні «А я од дивчыны правдонькине маю», де хлопцеві «сушить серце» дівчина, яку він хоче взяти заміж, йому вже на порі мати пару, про що він від першої особи повідомляє у зав'язці. Далі слідує його діалог з дівчиною. Та вагається, шукає різні відмовки, хоче «ще рочок погуляти», «не має посагу», каже, що є кращі за неї тощо, однак остаточно не бажає розходитися з хлопцем, так би мовити, «задурює голову» [Народные южнорусские песни, 1854, с. 45—46].

Сумніви, вагання обсідають молодого хлопця у пісні «Гой піду ж бо я, гой піду ж бо я то в гору, то в долину», він хоче далі парубкувати, хоч і вагається («Чи рожу рвати, чи рожу рвати, чи калину ламати?»), розуміючи, що знеславить дівчину («затужить дівчинонька»), і тому має женитися. Проте від цього в нього «заболить головочка», адже з одруженням, зміною статусу закінчується вільне життя молоді людини, чоловік стає главою сім'ї і має дбати про її забезпечення. Він шукає виходу з ситуації: «Мудрому бути, мудрому бути...». Мораль тут демонструє ступінь панування над афектами. Важко дати лад своїм емоціям і парубкові з іншої пісні, він сам себе засуджує, однак продовжує чинити неналежно: «Да й сам собі дивуюся: «який же я дурак став, / Свою милу покидаю, а чужую любить став».

Аксіологічність моралі полягає в самооцінці людини (поцінуванню своїх дій, печалей, переживань), а також в opinіi інших людей і суспільства про поведінку людини, її мотивів, відповідність етичним нормам. Це відбувається у формі схвалення або ж осуду. Суспільний контроль над поведінкою дівчат здійснювали переважно старші жінки, значною була й роль сусідів, інших жителів села. У піснях вони згадуються збірним іменником — *люди, добрії люди*. Так, у творі «Ой той мене пече, ріже» жінка дорікає чоловіку за погане ставлення, мовляв, треба було раніше думати, сватати її, «розпитавшись у людей»:

«Ой то люди — не татари,

Вони б тобі розказали:

Чи хороша, чи вродлива,

Чи багата, чи щаслива?»

[Жартівливі та сатиричні пісні, 1988, с. 461].

Неформальні форми контролю передусім реалізувалися через плітки і страх пліток. Плітки, за винятком цілеспрямованих наговорів, не вважалися чимсь поганим. Засуджувалася навмисна обмова, пересуди. Стримуюча, попереджувальна роль суспільного контролю



була особливо важливою у випадку дівчат. Дівчина мала дбати про свою поведінку у публічних місцях, так, не прийнято було розмовляти на вулиці з незнайомим чоловіком, довго стояти з парубком: «Неподоба зирци до мисяца та исходыты, / Не подоба дивци до козака та выходыты». Дівчина мала багато часу проводити вдома тощо.

Про швидкість ширення пліток, неможливість приховати щось у замкнутій системі села йдеться у пісні «На городі нивка». Дівчина-чорнобривка жала жито на городі, з нею заговорив козаченько. Вона йому відказала, мовляв, «здоров бувай, серце». Після цього по всьому селу пішли чутки:

«А вже тая слава  
По всім світі стала,  
Що дівчина того козаченька  
Серденьком назвала.  
А вже тая слава  
По всім городочку,  
Що дівчина тому козакові  
Вишила сорочку»  
[Кримський, 2009, с. 409].

Подаровані особисті речі — куплені чи зроблені власноруч свідчили про парування молоді, вияв особливої симпатії. Хлопці дарували «своїм» дівчатам персні, а дівчата виготовляли кисети, якими й хвалилися парубки один перед одним.

У народних піснях лексема *люди* з негативним оцінним змістом має типову конотацію *лихі, злі*. Їх також іменують: *вороги, воріженьки, клятї вороженьки, злії люди, брехливії люди, вражїї люди*, адже вони «брешуть, усе брешуть», розлучають пару. Контроль сексуальності на селі здійснювали жінки. Для старших жінок такий посилений контроль означав справжню владу, на основі зібраної інформації вони «формували престиж» дівчат на виданні. О. Кісь свідчить:

«Яко головні носії та знавці традиційної системи морально-етичних вартостей, жінки похилого віку поставали водночас і найактивнішими охоронцями недоторканості панівної гендерної ідеології (гендерних стереотипів, норм та сценаріїв) і стежили за належним виконанням гендерно-маркованих соціальних ролей та дотриманням відповідних поведінкових приписів. Нерідко саме вони були також ініціаторами (і навіть виконавцями) санкцій щодо порушників таких норм (у формі бойкоту, обструкції чи вербальної агресії)» [Кісь, 2012, с. 202]. В одному з творів Б. Грінченка так охарактеризовано звичай пліткарства: «Кумасі плескали язиками, аж одляски по всіх улицах пішли».

У давнину найважливішим приданим дівчини крім майна було добре ім'я. Значною у його збереженні була роль родичів, вони виконували найважливішу функцію захисту, перестороги, попередження про серйозну біду. Позитивна роль контролю не виключала спроб захисту дівочої честі. Це, наприклад, дотримання таємниці. Так, в одному з творів дівчина, проклинаючи «воріженьків», закликає хлопця «кохатися стиха». Якщо не вдається щось приховати, то розв'язкою ситуації замість відкритого признання може стати омана суспільної думки. Знаряддя суспільного контролю є санкція, яка, власне, є груповою реакцією на поведінку в суспільно важливих ситуаціях і дієвою завдяки висміюванню, сорому і т. п. Форма санкції буває доволі мінливою, часто вона виявлялася лише в дрібних жестах. Поширена форма т. зв. «звертання», що означало пов'язане з гріхом конкретне, та не публічне розпитування. Тяжкість санкції є пропорційна її публічності. Словесне присоромлення часто вживали жінки, «перекрикуючи» одна одну.

Осудження громадою поведінки дівчини, порушення поведінкових норм у піснях згадується як *слава*, *недобрая слава*, *поговор*, *чутка*. Це дієслова «судять-гудять» та ін., об'єднані значенням обговорюють («А що люди скажуть?»). Громадський осуд був доволі дієвим («смерть не така страшна, як осуда людська. Фортуна не-

счастливая»). Дівчата порівнюють його з природними явищами, чорною хмарою, дощем, громом:

«Над моєю головою чорна хмара стала  
А на мене, молодую, поговір та слава!  
Ой я тую чорну хмару крилом розмахаяю,  
Перебуду сей поговір, перебуду й славу!  
Хоч я сюю перебуду, другу набуду,  
А таки я, молодая, без слави не буду.  
Ой не піде дрібен дощик без тучі, без грому;  
Ой не вийде дівка заміж та й без поговору.  
Натучиться, наgrimиться — дрібен дощик піде.  
Судить, судить, воріженьки — дівка заміж піде.  
Судить, судить, воріженьки, а я не боюся:  
З ким люблюся — ізійдуся, не наговорюся.  
Судить, судить, воріженьки, — судила б вас трясця!  
А моєму миленькому пошли, боже, щастя!  
Пошли, боже, йому щастя, ще й добру годину,  
Що він мене пригортає, як мати дитину»  
[Пісні кохання, 1986, с. 178].

Дівчина тут нарочито відмахується від поговору, нібито не зважає на нього, кохання їй застилає весь світ, всі її помисли — з коханим. В. Малахов зазначає: «Так, ззовні любов нерідко видається «сліпою», і до певної міри ця її «сліпота» с таки можливою. При цьому, однак, кожна справжня любов неодмінно таїть у собі свою «точку істини», внутрішню, жодним іншим чином недосяжне знання про лице й душу любимої істоти, а через неї — про світ, що його вона дарує тому, хто любить її. Це знання-переживання, знання-буття утворює позитивний, стверджувальний сенс «любовної змови» як щонайглибшої солідарності свідків і захисників правди один про одного й про світ навкруги. Саме це буття-у-правді зрештою й робить любов по-

справжньому вільною, здатною протистояти як побутовим передсудам, так і ідеологічним очікуванням ззовні» [Малахов, 2006, с. 354].

Від одруження на «непідходящій» дівчині хлопця може відмовити родина:

«По садочку ходжу,  
коня в руках воджу  
Через свою неньку,  
нежонатим ходжу. (2)  
Через свою неньку,  
через свої сестри, —  
Не кажуть Марусі  
додому привести» (2)  
[Пісні кохання, 1986, с. 172].

Мати виражає незгоду з рішенням сина, наперед відмовляючись від спілкування з його нареченою: «Ой як будеш, синку, тую дівчину брати, то не кажи, синку, що я твоя рідная мати!». У пісні «Світив-бо місячок» хлопець скаржиться, мовляв: «Хотів-єм тя взяти, / Не дали мі люде». Закоханим важко сховатися і від близьких сусідів, у піснях римуються рядки: «Ой сусіди близькії — Воріженькі тяжкії...». Вони, так би мовити, копають глибокі ями під закоханими, а ті бажають їм самим у них попадати.

Вірна любов козака та його серйозні наміри щодо дівчини розкриваються і в тому, що він її «зайняти не сміє», тобто дбає про її репутацію, адже має серйозні наміри і любить її:

«Тим я єї не займаю,  
Що сватати маю;  
Тим я до неї горнуся,  
Що слави боюся»  
[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 83].

Осуд падає на легковажних дівчат, які люблять гулянки, залицяння, увагу багатьох хлопців («Межи двома парубками дівчина баламутна»). У жартівливій пісні «Очеретом качки гнала» мати б'є свою доньку за надмірний інтерес до хлопців, а та весело відповідає:

«А я хлопців не любила,  
Тільки Петра та Данила,  
Опанаса та Степана, (2)  
Грицька, Стецька ще й Дем'яна... (2)

А яке ж кому діло,  
Що п'ятнадцять я любила?  
Поки молодого буду,  
То й сто тридцять перебуду!»  
[Українські народні пісні, 1982, с. 341].

В одній з купальських пісень сором виступає як стимулюючий механізм:

«Була на Купали  
Посмалила гали.  
Не піду додому,  
Боюся сорому.  
Сором за порогом,  
Женихи за столом.  
Не піду до хати,  
Женихів вітати»  
[Календарно-обрядові пісні, 1987, с. 186].

Жартівливо зображується у пісні «Ой у полі три криниченьки» «щира» любов козака до трьох дівчат, одну він любить, з іншою женихається, а третя вже йому набридла, тож хоче розпрощатися [Українські народні пісні, 1982, с. 157].

### **Поведінкові стереотипи молоді та подвійна мораль села. Настанова на заміжжя / одруження**

В основі поведінкових ролей дівчат і хлопців лежала підготовка до сімейного життя, переходу до іншого статусного рівня.

Життя дівчини, віддаляючись від дитинства, усе більше втрачає спонтанність, і з наближенням заміжжя стає дедалі ритуальнішим, що є знаком наростаючої невпевненості і стурбованості. Будь-що що може вплинути на її добре ім'я і, врешті-решт, зменшити чи збільшити шанси вийти заміж. Найголовнішим обов'язком дорослої дівчини було формування доброго імені, яке передусім асоціювалося з сексуальною чистотою. Недостатньо було самого факту його існування, слід було відповідати тим очікуванням, які в низці цінностей спільноти пов'язані з жіночою цнотливістю. А що формування репутації першочергово вимагало пасивних пересторог, поведінка дівчини насамперед обмежувалася тим, чого вона не має робити. Слід було поводитися так, аби на неї не впала жодна підозра, щоби зла воля не знайшла в неї вад. Усе це вимагало від дівчини на виданні значного самоконтролю, панування над своїми почуттями. «Існує взагалі тільки дві форми діяння емоцій, — коли вони безпосередньо кермують одиницею, і коли одиниця доцільно кермує ними, завдяки затримувальним звичаєвим нормам. Особливо, важне це є при половых емоціях і емоціях влади» [Липа, 1953, с. 181].

Поряд з моральною чистотою іншою важливою вимогою була працездатність дівчини, про що мав свідчити її свіжий, рум'яний вигляд, фізична вправність. Морально небезпечною була хвороба, що псувала її репутацію.

Органічною рисою презентації тіла для інших була публічна поява. Для дівчини не лише можливістю, а й обов'язком було формування зовнішності згідно з ідеальним образом, дозволеним способом і з певними обмеженнями. Ці межі коливалися між охайним і надміру

яскравим виглядом. Українські дівчата завітчувалися, плели вінки. Із зовнішності дівчини робили висновок про її ставлення до порядку і сексуальної моралі. В. Скуратівський писав: «...Коса як символ дівочої цноти була передусім моральною ознакою... Дівоча коса — це, так би мовити, символічна ознака внутрішнього єства, природної потреби, з якою асоціюється насамперед висока мораль людських взаємостосунків» [Скуратівський, 1987, с. 52]. Вулиця і церква були основними публічними місцями, де давали характеристику дівчині<sup>2</sup>. На людях її поведінка була значно ритуалізованішою, ніж дома, де вона мала перебувати багато часу.

Отже, основні вимоги до дівчини на виданні — гарне придане, старанність, працелюбність, моральна чистота. І якщо в піснях озвучується романтична теза «кохання над усе», реалії селянського життя змушують практичніше ставитися до вибору нареченої: «Як багату брати, будеш твердо спати»; «Побралася біда з нуждою»; «Хороший, та без грошей»; «Багата молода йде скоро до церкви»; «У багатій мо-

<sup>2</sup> Мальовничо описує появу дівочої громади на ярмарку Г. Квітка-Основ'яненко у повісті «Салдатський патрет»: «Ось і дівчата зібралися іти на ярмарок, бо усе піджидали, щоб порідшало народу на місці; а то, як у тісноті, так думали, що їх не так і розглядають. Ось і тягнеться низка їх, та усе на підбор: одна від другої чорнявіша, одна від другої краща. Порозряджувані так, що господи! Серед дня сонечко пригріло, так воно й тепленько: от вони і повихоплювались без свиток, в самих баєвих червоних юпках, що так, як мак цвіте. Скиндячки на головах усе по-харківськи положені, коси у дрібушки позаплітувані і жовтими гвоздиками та барвінком позаквітчувані; у сорочок і рукава, і ляхівки повишивані та повимережувані; на шиях намиста у кожної разків по десять, коли ще не більш: аж голову гне! Золоті дукати та срібні крести так і сяють; плахти картацькі, запаски і шовкові і колісчасті \* (\* Мережані), пояси каламайкові; та усі як одна у червоних черевичках і у білих та у синіх панчішках. А за ділом же вони й вийшли? А як же? Витрішків купувати, та щоб чи не пожартують парубки з ними. Вже звісна дівчача натура, хоч у панстві, хоч у мужицтві» [Квітка-Основ'яненко, 1981/3, с. 15].

лодої горба не видно». В одній з пісень йдеться про те, що «Ой тым дивка не сватана, що вона й убога» вона чекає на козака, а той по дорозі до неї звертає до вдови, в якій «дві світлиці, а третя кімната» [Народные южнорусские песни, 1854, с. 53].

У пісні «Зеленая моя дубрівонька» названо основні критерії вимог до дівчини на виданні, які висловлює авторитетна і досвідчена людина — мати парубка, їх підтверджує у кінці син і суспільна думка — «люди кажуть». Пісня побудована у формі діалогу:

«...Порадь мені, моя мати,

Котру дівку брати:

Ой чи тую, мати, брати,

Що біленько ходить?»

“Гляди, сину, людей питай,

Чи ділечко робить”.

“Ой, чи тую, мати, брати,

Що намисто густо?»

“Гляди, сину, людей питай,

Чи в скрині не пусто”.

“Ой чи тую, мати брати,

Що головка гладка?»

“Гляди, сину, людей питай,

Чи метена хатка”.

“Ой чи тую, мати брати,

Що чорненько ходить?»

Сам я бачу, люди кажуть,

Що ділечко робить”».

[Пісні кохання, 1986, с. 310—311].

Отже, народ має ідеал як внутрішньої, так і зовнішньої краси дівчини. Образні засоби пісень відбивають уявлення українського народу про дівчину як символ чистоти й доброти, скромності, ві-



рності, працелюбності. Дівоча краса — яскрава, ніби намальована червоними і чорними ягодами, має приваблювати парубків (пісня «Піду я горами»):

«Піду я горами  
Піду долинами,  
Буду малювати  
Личка малинами.  
Личка малинами,  
Очка чорницями,  
Жеби ся чорніли  
Межи парубками»  
[Пісні кохання, 1986, с. 42].

Я. Гарасим свідчить: «Як бачимо, національна стереотипізація краси в українському пісенному фольклорі своїми джерелами сягає у натурфілософське розуміння категорії прекрасного через її органічну злютованість з морально-етичними імперативами соціальної поведінки. Поетизація образу краси реалізується через подолання вузьких рамок конкретно-чуттєвої образності і занурення у психологічні глибини народної символіки, почерпнутої здебільшого зі сфери довкілля» [Гарасим, 2009, с. 104].

Дівчину описано яскравими штрихами зі світу природи: «Весела, як ясочка», «чепурненька, як мазничка», «очі чорні як терен», «як мак у полі», «червона як рожа»; у побажаннях: «Будь здорова як риба, гожа як вода, весела як весна, робоча як бджола, а багата як земля свята».

Згадаймо ідеальних казкових героїнь, в яких все є позитивним — і зовнішність, і якості, і вчинки, на позначення цього вживається епітет *красний*, що містить всі ці характеристики. Він належить до загально оцінних епітетів на відміну від частково оцінних, і охоплює сукупність ознак. Тобто *красна дівчина (хлопець)* — красива, до-

бра, хороша, працьовита тощо. Тут добро і краса виявлені в органічній єдності. Ці поняття у казці подано у предметно-образній формі, про них можна судити і на основі поведінки персонажів, змісту ситуацій і вчинків, рис характеру дійових осіб.

Відповідно до селянської працевцентричності серйозною вадою дівчини жінки вважалася лінь, стати лінивою в очах інших було великим соромом. Поряд з моральною чистотою старанність була найважливішою у присуді громади. Оскільки існували критерії старанності, то дівчина сама могла формувати суспільну думку, що часто була важливішою від самих фактів. Велика вага надавалася тому, яким чином це продемонструвати, незначні, на перший погляд, дрібниці набували символічного значення. У традиційному селянському суспільстві для дівочих робіт присутньою — з погляду їх певною мірою сезонного характеру — була не продуктивність, а доказ *готовності* до роботи. Традиційними заняттями вважалося прядіння, рукоділля. Чим біднішою була дівчина, тим важчу роботу вона виконувала. На шанси багатії відданиці вийти заміж менше впливало те, наскільки вона була старанною. Н. Данилюк повідомляє: «Словосполучення, які називають типові заняття хлопця і дівчини, утворюють досить розгалужений ряд слова. У дівчат це — мисочки мити, хату замітати, воду носити, жито жати, льон вибирати, худобу пасти, білизну прати, сорочки шити, рушник вишивати, кужіль прясти, полотно ткати та ін.» [Данилюк, 2010, с. 352].

Саме хлопці у піснях кепкують з лінивої дівчини, висміюють її: «Господиня з неї нівроку!». («Дала мені мати корову»). Непривабливу картину світлиці з її господинею описано очима хлопця, який зазирнув, аби «проінспектувати» її:

«Ой ішов я на ярмарок на самі Варвари,  
Тай повернув до дівчини, ци помиті лави.  
Але лави не помиті, хата не метена,

А вна сидит на припічку, тай ши розплетена.  
А лижечки у полици скисли в киселици,  
А мисочки по під лавов зацвили муравов.  
Через двері вітер віє, хату замітає,  
А вна сидит на припічку, нічо не гадає.  
Бодай тобі, дівчинонько, таке тобі було,  
Аби тебе із припічка крізь піч аж фуркнуло»  
[Коломийки, 1907/19, с. 31].

Так само засуджуються дурні дівчата, гультьайки («В понеділок жала»). У жартівливих піснях та пареміях дотепно протиставляють готовність дівчини до роботи її охоті до музик і танців, зайвого чепурування:

«Цілий тиждень хорувала, бо робота була,  
А в неділю подужала, бо цимбали вчула.  
Та як кажут до роботи, оліла бих вмерти,  
А як кажут на музику, іду в переверти»  
[Там само, 1905/17, с. 123].

Так само «беручким» до танців, а не до роботи може бути й хлопець, у пісні «Грицю, Грицю, до роботи....» Гриць «недужий» до праці, однак женитися ладен хоч зараз, та дівчина відмовляє йому. Лінійний парубок в очах дівчини не годен ставати чоловіком, він має власними силами надбати бодай якийсь статок, про це йдеться у пісні «Из-за горы витер віє» де козак, який не вміє працювати, шлеться до дівчини зі старостами. Дівчина радить йому принаймні найнятися та заробити «пару коней і пару жупанів», аби дорівнятися її вроді та надбаному нею приданому [Народные южнорусские песни, 1854, с. 40—41].

Лінощі можуть виявлятися в надмірному захопленні власною вродою: «У всякої Домашки свої замашки: одна любить ложки та

чашки, а інша — сережки та пряжки»; «Між тими дев'ятьма була одна лінива дівчина. Не пряла, не мила, не шила. Тільки перед дзеркалом сиділа. Бувало з ліжка встане, до дзеркала сяде і так до самого вечора. А коли на неї глянеш — здорова, дужа, така, що за двох могла б робити. Може, вона й не була такою лінивою, коли б батьки її так сліпо не любили. Правда, батько інколи ганьбив: “ — Люди сміються, що ти така лінива. — Та мати відразу: — Е, коли нашій дівці робити. Вона ще маленька, прийде час. А зараз не чужий, а наш хліб їсть!”» [За-чаровані казкою, 1984, с. 280]. У казці вказано на хиби матері у вихованні доньки. Народ на власному досвіді переконався, що надмірна, сліпа любов до дитини не веде до добра, і якщо змалку та не набуває корисних навичок, то з неї виростає інфантильна, легковажна людина, примхлива і самолюбна, якій важко буде в житті. Частіше дитину «жаліє» мати, яка є більш м'якою, нею керує материнський інстинкт, вона справді шкодує дитину, адже навіть домашня праця в ті часи була доволі тяжкою. Водночас зауважмо, що в народній дидактиці дитина мала усвідомлювати, що «їсть хліб» батьків, а не свій власний.

Гіперболічно описано ледарювання в українських народних казках — «лінива дівчина навіть лінувалася вийняти муху з носа»; «не хоче собі і носа витерти»; поки мати не причеше, то сама ніколи не причешеться, ходить брудною, немитою, з чорними руками. Негативні персонажі іменуються Недбаха і Непряха. Так само ганьблять і хлопця, який в ідеалі має бути активним і беручким, та подекули демонструє безвідповідальність та інфантильність — «...як залізе, бувало, в колиску, то цілими днями не злазить з неї — гойдається й гойдається»; «такий лінивий, що як мерз, то лягав спати на сонці, аби не треба було вкриватися»; «брати валялися під сонцем, підсмажували то голі животи, то спини». Таких хлопців у народі називають «маминими пестунчиками», іншими образливими прізвиськами: «Мамин синок Юрцьо до двадцяти років і стеблинку не перервав. Добре їв, пив, гуляв, ходив по селу, як пава, а батько з ранку до ночі робив та в

старому петеку ходив. Юрасика в селі прозивали пестункою, цуцуликом і кому як прийшло на язик» [Біда і щастя, 1962, с. 64]. Відразу до праці змушує персонажів казок шукати легких шляхів заробітку, часто нечесних.

У європейських наративах розповсюджений сюжет про перевиховання лінивих та зарозумілих царівен (АТУ 900 *Король Дроздобород* = СУС 900 *Горда наречена*). Цар, розгніваний перебиранням його дочки нареченими, віддає її заміж за першого-ліпшого, хто приходить до палацу. Ним виявляється царевич, перевдягнений жебраком, який забирає її до своєї убогої хижі. Там царівна змушена працювати, жити в бідності, зазнати принижень. По цьому її погляди на життя змінюються. Цей моральний урок вона запам'ятає на все життя: «...Молода сиділа за столом і все думала. Буде вона довго пам'ятати, як була жебрачкою, а потім стала царською невісткою» [Срібні воли 1995, с. 263]. В українській казці дочку царя ніхто не хоче брати заміж, тож аби навчити її працювати, знаходять гуцула, який «і чортам дає раду», і силоміць змушують одружитися. Цар вважає, що дівчина може змінитися, бо «коло сухого і сире горить», «коло соловія і горобець — співак». Рішення царя є справді мудрим, бо, як відомо, на людину великий вплив чинить оточення, в якому вона перебуває, народ каже «з ким поведешся, того і наберешся». На мотив «хто не працює, той не їсть» побутує казка «Учи лінивого не молотом, а голодом» та ін. В. Гнатюк у колишньому Бач-Бодрогському комітаті (нині Сербія) записав від українців-русинів казку «Король Матяш проучує ліниву дівку». Матяш, почувши про дуже ліниву дівчину, приходить до неї в хату і оголошує, що дозволяє їсти лише тим, хто працює. Наступного дня голодна дівчина починає працювати, а саме: встає з постелі, вдягається та умивається, що вже є поступом. Згодом вона починає поратися по господарству і стає дуже вправною. У творі підсумовано, що все це відбулося завдяки Матяшевій мудрості.

У народних казках в парі з працьовитістю дівчини цінується також доброта, лагідність, слухняність. Ці якості найяскравіше розкриваються у поширених сюжетах про дідову й бабину доньку — АТУ 480 (*Добра і зла дівчина*), службу героїні у баби-відьми, у кобилячої голови, ведмедя тощо, де її позитивні якості протиставлено лінощам, грубощам, агресивності сестри по батьку. Так, у «Казці про дідову й бабину доньку» дідова донька «все пряла, а бабина парадилась». Дівчина, яку проганяють з дому, у дорозі зустрічає яблуньку й допомагає їй, зриваючи яблука, те саме робить з дичкою, далі чистить пічку. Потому вона стає на службу до ведмедя й старанно працює в нього. За це той дарує їй золоті сукні. Згодом дівчина вирішує втікти від ведмедя, той кидається услід за нею. Їй допомагають сховатися дерева й пічка. На контрасті поводить ся бабина дочка, яка грубо розмовляє з чарівними істотами та речами, недбало служить ведмедю і той роздирає її.

Антитеза зображення найкращих рис сирітки та найгірших — бабиної дочки традиційно розкривається у мотивах випробування дівчат працею. Ставлення до праці є трохи не головним критерієм оцінки дівчини-селянки. Казковий мотив вочевидь іде корінням у давні традиції посвячення дівчини в господині, з часом він набуває утилітарного спрямування, як моральна оцінка. Загалом уся весільна пісенність відбиває виховання майбутньої господині працею, існує чимало ігрових трудових пісень, які виконували молоді дівчата. Бабина дочка, наділена найгіршими якостями, передусім виявляє їх у неробстві, вона не хоче і не вміє працювати, є черстою і жорстокою, грубою і язикастою, не допомагає в біді. Будь-який аморальний з погляду спільноти вчинок неодмінно має обернутися проти зловмисників, зло і порушення етичних норм мають бути покарані.

Сирітка слухняна, скромна, довірлива, покірлива, ці риси відтіняють негативну вдачу її зведеної сестри. Вона старанна і працьовита, ладна виконати будь-яке завдання, не скаржиться на долю, навіть коли її проганяють з дому. Виявляє себе в трьох господарських

сферах — збирає врожай — яблука, чистить криницю, вимазує піч. Вочевидь, вказані дії мали в минулому ритуальний характер — дерево служило тотемом, пічка — місцем перебування домашнього духа-охоронця, а криниця — водяного духа чи шляхом до іншого світу предків. Тотемів боялися і ублажали їх. З часом ці дії набули практичного спрямування. У селянському суспільстві невиконання цих обов'язкових у хазяйстві робіт жорстко засуджувалося — недарма яблунька, піч і криниця знемагають від болю і просять допомоги.

Існує й чимало новелістичних казок, присвячених повчанню чоловіком методом покарання лінивих, гордовитих та впертих жінок (СУС 900—904, СУС 1370 А\* *Хто не працює, той не їсть*). (див. далі).

У жартівливих українських піснях звучать відголоски давніх ярмарок наречених, які відбувалися на Україні, і про які писали В. Гнатюк, В. Охримович та ін. Так, у жартівливій пісні «Їхав Роман через лан» Роман їде на ярмарок, везе робочих дівчат, які «до роботи аж киплять, на вулицю не хочять». Там він їх дорого продає. Далі везе ледачих хлопців які «до роботи не волять, на улицю аж пишдять». Цих він уже віддає по шелягу [Календарно-обрядові пісні 1987, с. 66]. Згідно з селянською мораллю великим горем є заміжжя з лінивим хлопцем, адже від цього залежить добробут нової родини, її виживання (пісня «Ой там у лісі калина»):

«Ой ти личенько біленьке,  
Кому ти будеш миленьке?  
Чи ратайку, — дай боже,  
чи лінтяйку — крий боже!  
Бо ратайко працює,  
А лінтяйко балує.  
Бо ратайко в полі є.  
А лінтяйко в корчмі п'є»  
[Там само, с. 124]

Мати радить доньці виходити заміж за рівню, «не пускатися на великі віна», бо «тото твоє багатство буде и nebude, а з ким же ти молоденька вийдеш межи люде?» [Потебня 1887, с. 593]. Моральні вимоги висувають у формі рекомендацій, формулювань бажаного (належного) — «Знайся кінь з коне, а віл з волом», порад батьків:

«Казав мені батько:

Женися, небоже,

Та не сватай в богача,

Борони тя боже!

Але сватай бідну,

В одній опанчині,

Щоби була любя-мила

Всій нашій родині!»

[Ліра 1945, с. 219].

Інакшими у сільському суспільстві були стереотипи поведінки хлопця. Кісь пише: «У молодіжній культурі українського села простежувалась виразна гендерна диференціація поведінки дівчат і хлопців, а саме: перші демонстрували пасивність, залежність та статичність, тоді як інші виявляли активність, домінантність і мобільність у стосунках з протилежною статтю» [Кісь, 2012, с. 142]. З боку дівчини віталася сумирна, підлегла поведінка, яка, однак, часто була вдаваною, складником стратегії заміжжя.

У стосунках з хлопцем найголовнішим правилом для дівчини була стриманість. Самі хлопці цього чекали від неї. «Коханому» дозволялися певні форми тілесної довіри, так, він міг обійняти дівчину на вечорницях. Поведінка дівчини з хлопцями була найрегламентованішою, адже зазвичай хлопці формували репутацію дівчини. Так, у жартівливій пісні «Сидить зайчик під липкою» виявляється, що «Погудили красну дівчину молодці», а винен виявився зайчик.



У той час, як більшість дівочих норм унаочнювало, чого не можна робити, від хлопців село очікувало, аби їх присутність була помітною. Мали своєрідну «окрему мораль». Це не повністю дорослі, але й не діти, і це треба було підкреслювати прилюдним відкиданням попередніх табу. Зміну передусім демонстрували своїм тілесним виглядом. Позанормове становище передбачало екстремальні вияви в поведінці, одязі.

Хлопець мав мати пару і хвалитися успіхами в залицянні, що піднімало його престиж. Парубкування було для нього обов'язком, справою честі. Хлопці з різних сіл були зобов'язані мати напружені стосунки. Публічна відмова парубку з боку дівчини вважалася образою, за яку треба було відповідати («Не гордись, дівчино, треба жарти знати, як парубок зачіпає, треба жартувати»). Тож дівчина мала уникати норми відмови. В угорському фольклорі популярною є балада «Дівчина, затанцьована до смерті», у якій хлопець мстить дівчині за прилюдну відмову піти з ним до танку. Він силоміць змушує її танцювати з ним, а коли вона втомлюється і просить відпустити її, він своєю чергою відмовляє, і так кілька разів поспіль. Зрештою, знесилена, «затанцьована» дівчина вмирає від виснаження. Відмова хлопцю тут обтяжується не лише публічністю танцю, а й тим, що як органічна частина ритуалу залицяння він є символічною системою, одна з основних функцій якої — демонстрація статевої ідентичності.

Певні звичаї парубочого права були майже обов'язковими, часто це девіантна поведінка, лихослів'я тощо, куріння люльки, цигарок, які слугували доказом парубоцького стану і першого права <sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Так описує самопрезентацію сільських підпарубків П. Куліш: «...сільські хлоп'ята рідко коли бувають не поділені на дві супротивні купи; де не стрінуться по дорогах і стежках — зараз і до бійки. Ровесники нашого Олексія вже означувались у селі. Купились вони щовечора і тягли улицю, мов справжні парубки, співаючи і курячи люльки, або стояли коло Орла (гостиниця так звалась), шуткуючи і передражняючи дівчат, котра ітима. Найважливішою ознакою дорослого парубка була люлька. Оце вони і стояли було з своїми люльками в зубах; срібна оправа, срібні ланцюжки, а люль-

У парубках високо цінувалася хоробрість, винахідливість, уміння розповідати казки та співати пісні<sup>4</sup>. Не любили хвальків, пліткарів. Натомість скромного, що не завойовує дівчат, називали дурним, бабою, невмілим [Ястребов, 1896, с. 113].

Основною вимогою норм парубочої поведінки був доказ готовності до дорослої праці, наприклад, косіння («Хто годен косою косити, той здатен у танку дівкою носити»). Престижу додавали роботи, де можна було демонструвати хвацькість. Хлопець не лише міг, а й був повинен гуляти, веселитися. До молодечого менталітету хлопців належала й бійка, його авторитет піднімала продемонстрована сміливість. Т. Рильський зазначав: «Молоде життєлюбне покоління важко мириться з тими рамками, в які втиснуте звичайне суспільне життя» [Рыльский 1890/9, с. 358]. В одній з пісень розвивається думка про те, що парубків «носять чорти», вони казяться, козирають перед дівчатами:

---

ка холодна, без вогню. Частенько ж, бувало, інший наважиться вхопити гарячий вугіль у пекарні у хлібникової наймички, та вже й пихає з веселим лицем, хоч йому послі й занудить від люльки» [Куліш, 1989, с. 288].

<sup>4</sup> Такого хвацького парубка зображує у своїй повісті «Козир-дівка» Г. Квітка-Основ'яненко: «Тимоха козак штепний був: високо підголював чуб, уси закручував, не знав, що то є на світі свита, а усе жупан, то сукняний, то китаєвий; пояси один від другого краще; шапка одна буденна, друга празникова, одна від другої вище; чоботи — одні на ногах, а другі — вже в дьогтю так і мокнуть, щоб тільки задумав, надів і щеголяй; одні з підковами добрими, а другі на гвіздочках. Хто, йдучи по вулиці, пісень виспівує? Хто у шинку верховодить? Хто шинкареві посуду порозбивав? Хто за десятьох вип'є і не п'аний? Ніхто, як Тимоха Макущенко. Від кого дівчата розбігаються, від кого шинкар ховається? Ні від кого більш, як від Тимохи Макущенко. О, та й парень був на усе зле! П'є на усі заставки, б'ється з ким попавши, дівчат піддурює, у три листа як сяде, то у усіх грошики зчислить та усе по шинкам та по вечорницям таска. Це і злодіяка був добрий» [Квітка-Основ'яненко, 1981/3, с. 217].

«Ой, на городі крокіс-крокіс —  
Узяв чорт хлопців та й у ліс поніс.  
Ой на городі крокоситься, —  
Узяв чорт хлопців та й носиться.  
А дівчата ідуть дивитися,  
Як будуть хлопці казитися»  
[Кримський, 2009, с. 403].

Хлопці задираються до іншої громади парубків, влаштовують бійки, хизуються, мовляв, «хоч нас, мов, і побито, але ми перші почали бійку», вони не дозволяють зустрічатися чужим парубкам зі «своїми» дівчатами.

У попередні періоди для хлопців не вважалися гріхом і певні види крадіжки, що, однак, не було повсюдним. Вони, зазвичай, крали з дому, аби мати гроші та ін. на гулянки. Б. Грінченко у повісті «Серед темної ночі» словами свого персонажа свідчить про поблажливе ставлення громади до цуплення продуктів для складчини: «Це погано він зробив, що сало взяв у батька, та ще ж це діло не таке вже й страшне. Та́д же раз у раз і дочки й сини беруть з дому нишком на складки і яйця, і борошно, і сало, і курей — усячину. Як довідається батько — погримає трохи, та й усе. І всі про це знають, і дарма» [Грінченко, 1963/2, с. 235]<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Таке «цуплення» описує П. Кореницький у своїй сатиричній поемі «Вечерниці», надрукованій 1841 р. в альманасі О. Корсуна «Сніп»:

«Так коли яка захоче,  
нічью трохи погулять,  
то скоренько з полу зскоче,  
батько й мати як хроплять,  
и вхопивши на опічку  
веретено, днище, мичку,  
що вже звісно там кладуть,  
гребінь, щітку и гребінку  
та й мучиці у торбинку

У подібних епізодах стикалися домашні і парубоцькі інтереси, які слід було вирішувати згідно з «окремою мораллю». М. Грушевський писав: «В нашій українській етнографії ми маємо досить пережитків подібної подвійної моралі. Хлопець, який починає «парубочити», себто вступає до парубоцької, «молодецької» (кажучи старшим терміном) верстви, до певної міри виходить з-під власті голови родини й її трудової дисципліни; він може занедбувати свої трудові обов'язки, може й хапнути собі щось з родинного запасу на потребу своєї парубоцької громади. Так само робить дівчина, для досвіток, і се не вважається нечесним, і в сих ослаблених формах ми, очевидно, маємо останки колишньої, старої, подвійної етики верстви нежонатой і верстви, зв'язаної моралею родини» [Грушевський, 1993/1, с. 265].

Г. Булашев вказує на те, що у ставленні до крадіжок відбилися пережитки язичницьких вірувань. За часів панування родового ладу, ворожнечі родів, будь-який напад на представника ворожого роду, викрадення, рабунок майна був воєнним подвигом, небезпечною справою, для успішного виконання якої просили найвищої божественної допомоги, а згодом — взагалі на початки воєнних дій. Він свідчить, що в одному з творів святий Михаїл Волчанський дає вказівки, як красти. В інших народів існують святі — покровителі крадіжок тощо [Булашев, 1991, с. 201].

---

мимоходом ухопнуть,  
що б то хлопцям угодити:  
наробить им пампушок,  
та й пшеничних галушок  
з добрим салом наварити;  
Або деколи друга  
вхопе маслечка горшечок,  
півдесяточка яечок,  
або й більше, та й шмага  
крадькома — поки из двору,  
а далі мов тхір у нору  
доганяти тіх дівчат...»

Отже, з погляду норм села хлопцям багато чого прощалося, на це впливала й ідея «лісових братів», благородних розбійників, солдатське життя.

Дівчата у піснях, знаючи про «особливу мораль хлопців», вимагали від них однозначної поведінки:

«Коли любиш, — люби дуже,  
А не любиш, — не жартуй же.  
Коли любиш, — будь зо мною,  
А не любиш, — бог з тобою!  
Коли любиш, — обвінчаймось!  
А не любиш, — розлучаймось!»  
[Пісні кохання, 1986, с. 249].

Порядна дівчина не дасть себе «збаламутити»:  
Баламуте, вийди з хати  
Хочеш мене закохати!  
Закохати та й забути, (2)  
Всі ви, хлопці, баламути! (2)»  
[Українські народні пісні 1982, с. 345].

У пісні «У лотоках заставочки» коло дівки «парубонько півнем козириться». Як уже згадувалося, на людях парубок мав демонструвати хвацькість, зверхність, успіх у дівчат, аби підтвердити свій статус і авторитет. Дівчина закликає його:

«Не козирися, парубочку,  
І не копиль губу, парубочку,  
Коли любиш так, як кажеш,  
То веди до шлюбу».

Той відповідає, що мати не велить. Дівчина погрожує розповісти всім про його недостойну поведінку, аби його висміювали у веснянках,

щоб «прізвища та прикладки йому прикладали» [Календарно-обрядові пісні, 1987, с. 99]. Г. Коваль свідчить: «Співу в народній культурі властива і соціально-регулятивна функція. Вона зв'язана з утвердженням морально-етичних цінностей і традиційних норм проведення через публічне висміювання тих, хто не дотримувалися цих норм, і одобрення в пісенній нормі тих, які їх дотримував» [Коваль, 2020, с.94].

Подібне зустрічаємо і в народній казці: «Та й таки до неї, взяв її обіймати, та й уже тут-тут до того інтересу братися. А вона каже: — Поки шлюб не візьмеш зі мною, доти ані не гадай» [Казки Покуття, 2001, с. 150]. Відповідно, великою ганьбою вважалася дошлюбна вагітність. Традиційний мотив пускання матері з сином у бочці на воду може трактуватися і як моральне покарання, у казці «За хлопця та за його лиху маму» дівчину, що зайшла в тяжу від зернини, судить сейм, одні радять її повісити, інші порубати, треті застрілити. Пораду пустити їх у бочці в море дає старий сивий дід.

Подвійну мораль відбивають паремії: «На козаку нема знаку, а на дівчині дві причини»; «Дівоче щастя береже честь»; «Казала дівка: — Семене, не притуляйся до мене»; «Коли любиш — так женись, а не любиш — відступись!»; «Хоч кохання не зрадиться, та череві завадиться»; «Як дасть обнятися, то й дасть поцілуватися». Отже, негідна поведінка викликає засудження дівочої і парубочої громади, що жили своїми правилами і законами. Втіленням їх була, як вважав Т. Рильський, «вулиця... як хранителька традицій з питання статевих стосунків, вироблених і перероблюваних на основі схильності раси і змінюваних умов життя даного племені» [Рильський, 1890/9, с. 343]. «Вже на весні, — писав Л. Білецький, — приблизно починаючи від великодних свят ... на передодні неділі чи свята, а також і в саме свято, хлопці й дівчата збираються на вулиці посеред села, звичайно на перехрестю кількох улиць. Такі збори молоді називаються *вулицею*. Старшу дівчину, що всім порядкує, звуть маткою, старшого парубка — трутнем, а решту молоді — роєм. На такій «Улиці» точаться роз-

мови, жарти, залицяння, співи та різні забави й танці. Наговоряться доста — розходяться, і тоді кожний парубок одводить свою дівчину додому» [Білецький, 1947, с. 128]. У молоді існували й певні «закони» й ритуали щодо окреслення просторового та ін. існування вулиці<sup>6</sup>. Л. Білецький вказує й на інші, популярні у молоді забави: «Від другого дня Покрови аж до посту (Пилипівки) відбуваються *вечерниці* й *досвітки*, на яких збираються дівчата і хлопці на розмову й забаву та зазнайомлюються між собою. Вечерниці й досвітки відбуваються по хатах незаможних і бездітних людей: або у вдовиць, або в тих жінок, чоловіки яких забрані до війська, господаря вечерниць називають панотцем, а господиню — паніматкою. На чолі дівочої організації стоїть старша й розумніша дівчина, що зветься отаманшою; на чолі парубочої організації стоїть найкращий, найрозумніший і фізично найсильніший парубок, що зветься береза, або отаман. Колядки, вечерниці, досвітки, вулиця й інші розваги не обходяться без такої організації молоді. Й ці розваги молоді підготовляють ґрунт до весілля» [Білецький, 1947, с. 129]. Поведінки на досвідках і вечорницях вчили не батьки, а старші дівчата чи парубки. Свідченням цього є приклад заклик у старшого парубочої громади — він ще мав назви: вожай, староста, береза, парубочий старшина — у записках В. Борисенко: «Береза запитував: «Будемо ж, браття, гуляти чесно, тихо та смирно, як і слід чесному й

<sup>6</sup> Ці звичаї та ритуали описав М. Дикарев: «Тут ця вулиця збирається, так дівки колдували, щоб з усього хутора бігла на одну вулицю молодіж. Так вони проштрикнули у чоботі із середини голку із ниткою та ще і вузлик зав'язали, щоб ни загубилось. Тоді йдуть по вулиці кругом хутора і голку волочуть на те, щоб нігде вулиця не збирала ся. Тоді обішли кругом хутір та цім місті, де вулиця збирається і забили у гору жалом. Тоді кашу зварили у шкаралупі з яйця тай закопали, щоб тут молодьож кишіла як каша. І витушку виносять кругом хутора, та це друга вулиця збирається ся, там пирикидають тричі чириз голов, щоб та вулиця прикинула ся. А шворінь забивають на свої вулиці. А там диркич сплять та попідом пирипислять, щоб на ті вулиці дралась молодеж» [Дикарев, 1918, с. 195].

поважному парубоцтву, так, як гуляли наші діди й батьки. Господиню на вечорницях поважають і шанують як матір, з дівчатами обходитися з повагою; не забувають, братця, що чесна дівчина — то є краса і честь усього села» [Борисенко, 2000, с. 121].

Стаття словацького україніста Й. Вархола «Молодіжні вечорниці» описує цей український звичай, що супроводжувався обрядами, пригощаннями, іграми, піснями та танцями. Вечорниці починалися пізньої осені і тривали до початку Великого посту і займали особливе місце в культурі українського села. Вони були не тільки нагодою спілкування між дівчатами та хлопцями, але передусім важливою формою засвоєння та дотримання традиційної народної моралі в даних молодіжних стратах. Це був своєрідний інститут громадського життя села, де виникали й шліфувалися різновиди фольклору — загадки, пісні, біографічні оповіді, демонологічні бувальщини тощо [Вархол, 2001, с. 237—262]. Тут засвоювали правила і так званого залищального етикету, який предписував форми спілкування молоді у період пошуку шлюбної пари [Івановська, 2005, с. 87].

М. Костомаров зауважив, що молодіжні зібрання спонукали до вибору пари і одруження: «Примусові шлюби з волі старших, які часто відбуваються у великоросів, у малоросів трапляються рідше. Одруження починаються найчастіше за взаємною згодою нареченого і нареченої, і це цілком природно там, де існують вулиці, вечорниці і досвідки; все це так і склалося, щоб молодь обоїх статей знайомилась і зближалась поміж собою. Зазвичай парубок одружується на такій дівчині, яку знав уже давно на вулицях і вечорницях, а часто на такій, з якою цілий рік перед цим чи довше женихався і навіть лягав спати разом. Якщо такі розходяться і не закінчують шлюбом свого кохання, то лише за винятковою якоюсь обставиною» [Костомаров, 1890, с. 365]. У суспільстві примусові шлюби не схвалювалися, що дало підставу І. Франкові зробити висновок, що «такий гарячий і живий протест проти силування свідчить іменно о тім, що силування те серед



нашого народу — случай рідкий, що у наших дівчат дуже живе сильне по чуття свободи до власної волі» [Франко, 1955, с. 214].

Різке розмежування поміж молодим і дорослим віком у селянському суспільстві означало **одруження**, таким чином молода людина набувала належного вищого статусу, ставала повноправним членом громади.

Найважливішим обов'язком дівчини було заміжжя, яке також було підтвердженням «правильного» життя. Настанов дівчини на заміжжя «залишалась головним смислотворчим та цілепокладаючим чинником усієї комунікативної діяльності молоді на цьому етапі життя, підпорядковуючи всю поведінку досягненню головної мети — одруження...» [Кісь, 2012, с. 117]. Парубок також мав вчасно завести родину, у цьому серед іншого полягала його самореалізація, ідентифікація як повноцінного члена спільноти.

У піснях у самотності, яка передається висловами *без пари, нема пари*, звинувачується *доля, лиха доля*, часто персоніфікована, тож людина є *обездоленою*:

«Із-за гори вітер віє  
Моя доля в гості іде.  
Де ти була?...  
Була на риночку, пила горілочку  
...Сидять люди пароньками  
А я бідна сама  
Мені й пари нема.  
Ой боже мій милостивий,  
Чом ти такий неправдивий?  
Або ж мене скарай,  
Або пари шукай,  
Або мені вмерти,  
Або пару знайти»  
[Пісні кохання, 1986, с. 299].

«Ой боровая зозуленько,  
Чом ти рано не кувала,  
Чому правди не казала?  
Чужі дівки рано встали,  
Щастя-долю розібрали,  
А я молода опізнилася, —  
Лиха доля зустрілася»  
[Данилюк, 2010, с. 438].

Фаталізм звучить і в пареміях: «Судженого конем не об'їдеш»;  
«Хоч ряба і погана, та доля кохана» та ін.

Самотність є неприродною як з біологічного, так і соціального погляду, адже все живе у природі парується: «А я живу в тяжкій карі, / Та не маю собі пари».

«А вся дrevина пасиння пускає,  
Усяка пташина свою парку має.  
Ей-но я, бідний, на світі  
Мушу собі пари глядіти»  
[Пісні кохання, 1986, с. 300].

До сімейного життя чоловіків спонукають і суто утилітарні причини:

«Ти, дівчино тайся не тайся,  
За тебе хлопчина питався.  
Бо він тебе думає брати,  
Бо нема кому сорочок прати.  
Нема кому ні топить, ні варить,  
Нема кому до хлопчини говорить»  
[Кримський, 2009, с. 402].

Часто сам хлопець перебирає дівчатами, не може знайти достойної, негативне ставлення суспільства до старих парубків чи не-

вдалих шлюбів звучить у знижених висловах «волочитися», «замишляти», «не буде життя»:

«Порадь мене, гаю, що маю робити.  
Чи мени жениться, чи так волочиться?  
Порадь мене, гаю, яку милу брати!  
Узяв бы багату — не схоче робити,  
Узяв бы розумну — буде замышляти,  
Узяв бы дурную, горе ж мени буде,  
Судитимуть люде: нам життя не буде!»  
[Костомаров, 1890, с. 303].

Так само й дівчата висміюють нездалих женихів:

«А банібор, банібор,  
А женихів на вибор, на вибор!  
А прийшов перший —  
Та він усом скверний;  
А прийшов другий —  
А він недолугий;  
А прийшов третій —  
Сопляком підтертий;  
А прийшов четвертий —  
Сопляком підпертий.  
А прийшов п'ятий —  
Та він довгоп'ятий;  
А прийшов і шостий —  
Та він довгохвостий;  
А прийшов сьомий —  
Нима хліба — соли;  
А прийшов восьмий —  
Він безносий;  
А прийшов дивятий —

А він довгоп'ятий;  
А прийшов дисятий —  
Гарний та багатий.  
Отдай, тату, за такого,  
Отдай, тату, за такого»  
[Дикарев, 1918, с. 229]

Дикарів зазначав, що молодіж парується по красі і по заможності, часто дражнять негарних — білолиця, як мазниця, чорноброва, як сметана, довгих — глистяками, малих — комарами тощо. Насмішки можуть бути доволі брутальними:

«По під мостом риба з хвостом.  
Плавають утята:  
У станиці гарні хлопці,  
Паршиві дівчата.  
І паршиві, й шолудиві,  
Свинячого зросту.  
Куди йдуть, воші бють,  
Чухають коросту.  
І паршиве й шолудиве,  
Ще й те копушить ця.  
Вс..в собака рудий-рудий,  
Нігде притулить ця.  
Не дивуйтесь, дівчаточка,  
Що я обідрав ся.  
В...ав собака вашу матір,  
Ще й за батьком вгнав ся.  
Дівчаточка голубочки,  
Де ваш розум дів ся ?  
У собаки коло с...ки,  
В ковтун завертів ся»  
[Там само, с. 218].

Молодь, яка приділяє значну увагу своїй зовнішності, намагається виглядати якомога привабливіше для іншої статі, привертати увагу жартами й залицяннями: «Парубки звичайно стараються піт-стригати і напручувати волосся у гору, а дівчата вінки надівають на голову і чіпляють на шию намиста побільш і у волосся заплітають ленти красні, зелені. І часто дівчата умиваються пахучим милом і мажуть лице маслом, щоб не загорало лице, і волосся примазують оливою. І звичайно дівчата васильки носять, щоб пахнули, і часнику і цибулі не їдять. А парубки стараються перед дівчатами вигадувати, пригинділюючи на одну ногу і виговорюючи: “Тьотю, дай публичка!”» [Там само, с. 190].

Спільнота стимулювала молодь на порі також присоромлюванням, а становище тих, що не зробили цього вчасно, було неврегульованим і принизливим («Сором перед людьми і страх перед Богом») <sup>7</sup>. У збірнику легенд В. Гнатюка йдеться про те, що нежонаті парубки і невіддані дівки не мають дітей і за це караються по смерті. Блукають по голій місцевості, толоці, де мряка і холод, немає сонця, дерев. Худі, в тяжких ланцюгах, вони бігають одне за одним. Чорт вінчає їх за-

---

<sup>7</sup> Дівчина мала виходити заміж, причім робити це вчасно, про що згадує у творі «Хівря язиката» Г. Григоренко: «А хіба ж можна дівці заміж не піти? Кожне глузує, кожне пальцем тикає. На що ж дівка, як не на те, щоб заміж вийшла, а як не йде, то може, вона якась там гнила, чи що! Та як же. Вона ж ще змалечку до того призвичаюється: трошки піднялась, — стрічки, вінок, намисто понадіває — йде на вулицю хвастати, хустку почина вчитись вив'язувати, завітчується для кого ж? Для хлопців! Кожне, хто дівчинку зустріне, дрочиться, говорить: “О, бач, яка дівка! А коли твоє весілля? Будем сватати. Пора, пора дівці заміж! Яка стара, та яка стара!”. Там ще й дівка не яка, а вже скриня складається, рушник до рушника згортається, сорочка до сорочки шиється та ховається... Повна скриня — годі! Пора давно заміж! А то декотра ще й порожньою заміж піде, то більше честі: значить, дівка гарна. Коли й так беруть, скоро посватали!» [Григоренко, 1959, с. 107].

лізними обручами, та не можуть повінчатися, мусять так каратися до останнього суду.

У народнопісенній творчості засуджується меркантильність у стосунках, одруження лише заради вигоди. У пісні «Лугом іду, коня веду, розвивайся, луже» дівчина просить сватати її, бо любить, однак козак відказує, що зробив би це, аби вона була «трошки багатенька». Ображена дівчина відповідає, мовляв, я б на тебе наплювала, якби було так. Вони сваряться і закликають одне одного на заміжжя й одруження, у пісні це формули неможливого:

«... Бодай же ти, дівчинонько, тоді заміж пішла,  
Як край битої дороги рута-м'ята зійшла».  
«Бодай же ти, козаченьку, тоді оженився,  
Як у млині на камені кукіль уродився»  
[Пісні кохання, 1986, с. 195].

Однак народна мораль на боці дівчини. Вона виходить заміж, «а старий козак, як собака, по вулицях ходить». В іншому варіанті — «Козак оженився, Маруся гуля, / Зосталась в Марусі дитина мала (2)» [Там само, с. 142]. «Замітна річ, — писав Ф. Колесса, що в українських любовних піснях жінка виступає далеко не в такий пасивний (безвольний) ролі, не в такому безвольному пригнобленому становищі, як, наприклад, у московських піснях. Вона вимагає, щоб її трактували нарівні з чоловіком; дівчина вміє зберегти свою волю й супроти коханця, і супроти батьків, незважаючи навіть на неприхильне становище людей, сусідів, ворогів. До того ж любовні пісні стоять на високому моральному рівні з вимогою вірності й чистого розуміння любові та береження жіночої гідності» [Колесса, 1938, с. 102].

Серед подібних пісень чимало жартівливих. Так, у пісні «Ой піду я в ліс на малини» Ясь сидить між малинами, думає, «аж морозом витискає», як йому взяти дівку з полем:

«Ой ти, Ясю дурнуватий,  
Сватай козу — б'деш багатий.  
Куди підете обоє,  
Всюди буде поле твоє!»  
[Там само, с. 197].

Низка народних фразеологізмів виражає іронічне ставлення до користолюбця: «Хоч в голові пусто, аби грошей густо»; «Хоч і коро-ва, аби багата й здорова»; «Хоч жінка свинка, дак грошей скринька»; «Бігав не за Настею, а за її хатою».

Жартівливих конотацій набувають і думки про заміжжя «аби з ким»: «Нехай вже і патик, аби був у мене чоловік»; «Хоч за козла, аби заміж пішла»; «Святая Покрівонько, покрий мені голівоньку, хоч би навіть ганчіркою, щоб я вже стала жінкою»; «До тридцять — не-жонатий, то сорок — небагатий, то нема що й починати»; «Стара ді-вка — ні жінка, ні вдова»; «Хоч за лапоть, аби не плакати»; «Хоч без зубів і в однім оку, аби сього року»; «Чи сліпий, чи горбатий, аби дер-жався біля хати»; «Хоч ледачий, аби комір стоячий»; «Хоч за старця, аби не зостатся»; «Хай буде і бідна, аби гідна».

Ілюстрацією до перших двох є українські народні казки, де ді-вчина за будь-яку ціну прагне заміжжя. Вона бачить, що всі її подруги мають чоловіків чи коханих, тож і вона просить у Бога, вірніше, каже спересердя, мовляв, хочу бодай якогось коханого — хоч старого, хоч кривого, хоч самого чорта. Її бажання сповнюється, коханий справді виявляється чортом і намагається забрати дівчину з собою до пекла. Таке палке бажання є не випадковим, адже «у традиційній українській культурі одруження було засадничою передумовою успішності жін-ки. Лише заміжня жінка могла повноцінно реалізувати свою гендерну програму, виконуючи ключові соціальні ролі — дружини, господині та матері, щоб досягти визнання як соціально повноцінна особа» [Кісь, 2012, с. 123].

У межах календарної обрядовості існував звичай колодки, коли нежонатим парубкам та неодруженим у пору дівчатам прив'язували до руки чи ноги невелике полінце, за зняття якого вони мали розплачуватися могоричем, частуванням чи грішми. Колодку причіпляти переважно хлопцям, а також тим дівчатам, які упродовж року відмовляли сватам.

За дівочий статус уболівали й батьки, про це йдеться в жартиливих українських піснях. Так, батько згоден віддати все, що загодно, аби видати заміж дочку, він по черзі пропонує корову, телицю, вола, коняку і т. п., аби парубок сватав його дочку: «Казав батько: «Дам корову, сватай мою чорноброву» — Казав батько: «Дам вола, аби вдома не була!»». Це в одній пісні під назвою «В саду вишенька розвивається» майбутній тесть сам набивається хлопцю з дочкою. Обіцяє дати йому дочечку-кривоножечку, кішечку, мовляв, дам тобі три вози сіна, люльку і табак... семоро собак тощо [Календарно-обрядові пісні, 1987, с. 125].

Про важливість сім'ї у житті людини свідчить те, що в народній казці основною метою героя зазвичай є знаходження пари, одруження, чим, переважно, і завершуються чарівні казки. Одруження трактовано як найщасливішу подію в житті людини. Сімейний статус є майже обов'язком, людина без родини у суспільстві не цінується. Особливо значущим було заміжжя для дівчини, залишатися «у дівочому вінку» вважалося «соромом на весь світ».

Зовнішність героїні, так само, як інших персонажів, у казках подається не деталізовано, а узагальнено, її врода, пишна і вражаюча, відіграє набагато більшу роль у сюжеті та казкових колізіях, ніж чоловіча, адже основне призначення жінки тут — любов і заміжжя, на що часто вказується в описі: «Був де не був цар, він мав таку красну дівку, як ружа. Дівчина підросла, настав час її віддавати. Отець робить великі гостини, з цілого світу принци, барони, графи» [Дідовсевідо, 1969, с. 177]; «Жив за високими горами, за темними лісами,



за широкими морями один славний чоловік, котрий мав три доньки. Дівки прекрасні, на видання гожі. Сватачі приходили із усіх кінців, що й двері на хижі не запиралися» [Там само, с. 70]. На контрасті до героїні негативні жіночі персонажі згадуються як потворні («потворна була, як чорт»), паскудні, негарні. У селі про них говорять, що, мовляв, назавжди залишаться старими дівками.

До казки увійшли повсякденні сільські реалії — бідний хлопець має мало шансів знайти гарну наречену: «Та найфайніший легінь без кавалка поля, коня і корови не вартий торби з січкою». Та й дівчині, хоч яка б красива вона була, треба мати гарний посаг, аби одружитися. Багатий — не пара бідному, про подібне одруження кажуть, що поєдналися двоє жебраків або дві жебрацькі торби. В очах багатіїв такий хлопець голодранець, сирохман.

Батьки пильнують, аби кожен з молодят щось додав до спільного господарства: «В одному селі жив собі жонатий чоловік. Мав добре газдівство. Бо, знаєте, давно, коли легінь женився, позирав, щоб молода принесла якийсь посаг. Дівка-відданиця мусила мати бодай невелику трикоблову землю, бичата і ялівку... Але щоб і скриня була не порожня. Та й грошенят не бракувало. А молода теж собі дивилася, за кого виходити, якщо їй дають посаг, то щоб і легінь був не з порожніми руками, і до молодого йшли на оглядини: своїми очима хотіли побачити, який його достаток. Бо не раз траплялося, що легінь, як сватав — шістьма крятав, а як треба орати — нічого впрягати, — хвалився тим і тим, а потім виявлялося, що він голий, як бубон» [За-чаровані казкою, 1984, с. 375].

Сам обряд одруження був доволі заритуалізований, адже був покликаний спрямувати молодих на сімейну злагоду, подружню вірність, піклування про дітей, творення добробуту тощо. Відхилення в ритуалі вважалося небезпечним, оскільки може спричинити нещастя у молодого подружжя. Так, в одному з наративів згадується про негативний резонанс публічної відмови: «Йду я, яко старий сват, пер-

шим. У двері — стук, стук. Входимо. — Доброго дня! — Здоровенькі були! — Ми самі прийшли, — починаю, — а пригнала нас добро до вас. Хочем вам сказати, що вашу доньку думаємо Івасеві за жону взяти. Будьте ласкаві, не відмовте нам, аби не пішла погана слава. Думаємо остатися сватами не лише нині, а раз назавжди» [Чарівне горнятко, 1971, с. 245]. Відмова однієї зі сторін від укладання шлюбу після усної чи письмової домовленості між батьками і парою — ці правила були дещо різними залежно від місцевості — вважалася безчестям і мала відшкодовуватися. За обезчещення мала платити сторона, що відмовляється, і пояснити причину свого вчинку: «За безчестя стягується з обох сторін, і в та кому разі суд рівною мірою захищає кожного з них від образ. Безчестя присуджується завжди на користь нареченої і нареченого, і лише у деяких випадках — батькам молодих. Безчестя для нареченої визнається, коли дівчину називають хворою, коли наречений відмовляється від шлюбу, не вказуючи причини; відмова літнього нареченого від молодшої нареченої, бо посватався сп'яну; надумані фізичні вади нареченої. Для нареченого безчестям вважається скарга нареченої, ніби наречений після сватання звертався до неї з сороміцькими пропозиціями; думка нареченої, що наречений легковажний і має поганий характер; заява нареченої на другий день після весілля, що вона має іншого нареченого; кепкування з нареченого при народі» [Малютіна, 2007, с. 73]. За деякими свідченнями частіше відмовлялися дівчата.

Існує й чимало коротких повчань про одруження (заміжжя), його важливість і тривкість в житті людини, адже дружину брали «на вік, а не на рік»: «Перш ніж одружитись, треба роздивитись»; «При одруженні сім раз подумай, а раз женись»; «Женись на дочці, а не на теці»; «Жінку бери не на рік, а на вік»; «Вибирай корову по рогу, а жінку по роду»; «Як не любляться серця, не треба попа і вінця»; «Хто в любові вінчається, той в гаразді наживається»; «Доки чоловік не має жінки, доти не є чоловіком»; «Аби ніхто не був без жінки і без

своєї хати»; «Заміж вийти — не дощову годину перестояти»; «Заміж вийти — не лапті сплести»; «Сиди до сивої коси, а за ледащо не йди»; «З ким вінчатися, з тим і кінчатися»; «Одинак, як не злодій, то лайдак».

### **Утрата дівочого вінка як моральний гріх. Мандри зі зводителем та дітозгубництво**

У зв'язку з імперативом моральної чистоти великих гріхом вважалася **втрата цноти** дівчиною, вона підлягала суспільному ostracism. Під цим ракурсом сексуальність слід розглядати не як окрему територію, а в ширшому контексті різних суспільних функцій (соціалізація, суспільний контроль, вибір пари, статеві ролі). Найбільш значущою була територія одруження, оскільки усе коло питань сексуальності загалом їй теж підпорядковане. Сексуальна чистота ставала важливим елементом честі.

Сексуальність у цій ситуації можна розцінювати таким чином, як «неспокійні моменти ретельно збалансованої системи» [Jeggle, 1977, p. 63]. Тому більший наголос падав саме на сексуальний «самоконтроль», ніж на сексуальну активність, це стосувалося і подружньої пари. Статеве життя молодої пари теж підпадало під контроль старших.

Від жінок чекали стримування, від чоловіків, швидше, ініціативи. Оскільки сексуальність була табуїзована, говорити про це було непристойно. Подвійна статева соціалізація вибудовувала моральні гальма найперше стосовно дівчат. Контроль на цьому терені здійснювали жінки, а взірці їх виховання також діяли як засторога. Сільське суспільство першочергово прагнуло попередження гріха, тому таким заформалізованим було залицяння, таким повним батьківський і суспільний контроль, саме тому намагалися якомога раніше видати заміж дівчину.

Найсуворіше засуджували за дві великі групи гріхів, пов'язані з сексуальністю, це статеве життя до одруження і розлучення. Окрім

релігійної значимості в обох гріхах передусім вбачали загрозу інституту шлюбу: у першому — ризики реалізації заміжжя, у другому — порушення стабільності вже реального шлюбу.

Норма подвійної моралі ускладнювала дотримання цнотливості. Згідно з нею контроль покладали винятково на жінку. Часто сам парубок звинувачував дівчину у легковажності. Він заледве відчував суспільний примус одруження з вагітною від нього дівчиною. Внаслідок премарітального сексуального життя цінність дівчини на «ринку наречених» зменшувалася, а то й припинялася: «Цнота дівчини була ключовим критерієм її доброчесності та успішності на ринку наречених, а порушення цього табу призводило до серйозних моральних та соціальних санкцій та могло назавжди зруйнувати життя дівчини», — свідчить О. Кісь [Кісь, 2012, с. 126].

Чимало пісень і балад присвячено втраті цноти дівчиною. Саме слово *цнота* нечасто вживалося, хіба в певних ситуаціях, до прикладу, у весільних піснях на позначення доброчесності нареченої:

«Добрей матері дитина,  
Хоть поночі ходила,  
При собі цнотку носила.  
Просили єй хлопці, не дала —  
Чорним шовком ніженьки зв'язала»  
[Бандурка 2001, с. 24].

В іншому варіанті вона сама їх зв'язує для нареченого. Така дівчина іменується чесною, вона приносить коробку ягід, калину в подолі (червоний колір — символ цноти). Далі рожу, вишеньку. Вона є «добра та добресечка, як калина червонесечка», порядна, тобто незаймана, «як рожа повнесечка», її краса і моральність так би мовити, непорушена, ціла, повна. У весільних піснях наречений та його родичі шанобливо, з дотриманням весільного етикету, дякують батькам нареченого за порядну дівчину: «Він дівочку взяв, шапочку ізняв, /

Шапочку ізняв ще й подякував: — Спасибі, тобі, мій татусеньку, За твою дочку, за панночку...».

Перевіркою цнотливості молодої є шлюбний звичай *комора*. Молодих залишають у коморі — іншій кімнаті чи сусідній хаті і готують їм постіль. Свахи співають відповідні пісні, на постіль кладуть кожух. Згодом свахи оглядають сорочку, шукаючи *калини*. Якщо є, дівчину прикрашають поясом, запаскою, вивішують червону тканину на хаті, воротях тощо: «Честь наша, / хвала наша, / наша Маруся чесна, / чесною вийшла / честь дорога».

Якщо *калини* не знайдено, то це є великим соромом на все село: «Бодай тобі да морозенько / Ізморозив нашу да калиноньку / Засмутив ти нашу родиноньку». Відданиця називається нечесною, їй присвячують сороміцькі пісні:

«Скавав горобейко по точку,  
Насеру сваточку за дочку —  
За його не червону калину,  
За його нечесну дитину»  
[Там само, с. 35].

Молода має покаятися в гріху, а батька, матір карають, одягають решето на голову, хомут на шию, обмазують сажею з дьогтем хату тощо. Про така прилюдне ганьблення йдеться в лемківській весільній пісні:

«...Нестаточні, ах нечесно ми враз учинили,  
Красы, вінця зеленого ми ся позбавили.  
Кед мы сміли перед Богом злы skutky зробити.  
А мусиме перед світом стыд, ганьбу терпіти.  
Поберме ся, а будеме богобойно жити.  
Бог нам рачит наші гріхи тяжкы одпустити.  
Ах, жалосне, прежалосне стояло весіля,  
Ніт барвінку, розмарії, ни жадного зіля.

Плачут, руки заламуют бідний отець-мати.  
Было, было їм дыточки лыпше дозирати...  
[Зілинський, 2013, с. 275]

Якщо молода (інколи разом з молодим) показується у скоєному гріху до комори, то він їй одразу прощається. Зрештою, з часом вимоги значною мірою пом'якшуються, не завжди проводять і перевірку незайманості.

У творах порушення цноти відбувається за аналогією з порушенням цілісності куща, квітки тощо і зображується за допомогою численних уснопоетичних евфемізмів і символів. Так, милий:

«Пустив коня у барвінок,  
А сам пішов у васильок.  
Кінь барвінок витоптав,  
А сам васильок вищипав»  
[Бандурка, 2001, с. 9].

Я. Гарасим писав про це: «... не ламати калини, не брати води в Дунаю, на горі терен не ломити. Всі ці процеси у фольклорній поетиці є символічно тотожними і мають майже ідентичну семантику — інакомовно-евфемізоване повідомлення про **дошлюбні взаємини молоді**. Це — перстень не губити, правди не казати, пшениці не полоти, волів, коней, качурів не губити, в костьол не ходити, полотна не білити, розсади не садити, по гриби не ходити, в гаю не блудити» [Гарасим, 2009, с. 307].

Поширеним є такий символ дівочої вроди і незайманості як червона калина. У сполученнях *ламати калину*, *втратити калину*, *губити калину*, *продати калину* тощо міститься негативна сема, пов'язана із табуйованими діями, що асоціюються із втратою дівочої цноти (ламання калини — дефлорація). І. Ребошопка вважає: «...народний звичай... оперує певною кількістю знаків чи жестів з виразним

символічним значенням, встановленим протягом часу цілими колективами традиційного села, без знання якого неможливо розшифрувати зміст певних фольклорних видів» [Ребошапка, 1975, с. 307]. Ту саму семантику має напування коня з повного відра. Так, на прохання козака напоїти його коня з кринички, з повного відра, дівчина відказує: «Та якби є я твоя. / Взяла-б коня за шовкови повода та й напоїла...» [Бандурка, 2001, с. 34].

Цноти, честі можна збавити, збавляти, дівчина дає збавитися, звестися, незважаючи на попередження, це говорить про її моральну пасивність (пісня «Там на горі сухо-сухо»):

«...Не дай личка цілувати,  
Дівчино молода.  
Не дай личка цілувати,  
Не дай же ся звести,  
Не дай свою русу косу  
Без батька розплести»

Дівчина не послухала «і вся родина взнала, / що молода дівчинонька звабитися дала» [Пісні кохання, 1986, с. 277]. Згідно з окремою мораллю у пісні «За горою крем'яною» хлопець не хоче брати на себе відповідальність за негідний вчинок, його поведінка позначена моральною атараксією, безтурботним ставленням до життя:

«Не я ж тобі вінця збавив  
А збавила темна нічка, (2)  
Солодка горілочка (2)»  
[Пісні кохання, 1986, с. 284].

Народна етика закликає дівчину до пильності, обіцянки парубка нічого не варті:

«Не вір, дівко, парубкові,  
Як тому котюзі

Бо він тебе вінка збавить  
При зеленім лузі.  
У парубка така віра,  
Як на воді піна,  
У дівчини така цнота, —  
Вартніша від злота.  
Бо як вітер та й повіє,  
То піну розвіє,  
А як сонце та й пригріє,  
То злото красніє»  
[Там само, с. 274].

Дуже часто втрата честі символізується як втрата вінка, символа дівочості, дівчина сама його губить, його знімає хлопець, вона картає себе, відчуває докори сумління:

«Потеряла я віночок  
Через дурний розумочок.  
Не п'яною,  
Не п'яною, тверезою  
Під білою березою.  
Під червоною,  
Під червоною ракитою  
Із молодим Микитою»  
[Там само, с. 284].

Таким символом може бути перстень, куплений батьком, який дівчина «загубила під явором». Як соловейко губить голос через щибетання, так дівчина губить долю через женихання [Там само, с. 276].

Часто дівчині через недосвідченість важко збагнути те, що з нею відбулося, під час спільної ночівлі молоді практикувалися так звані *притули*, які, на думку дівчат гарантували їх від дефлорації, хоча в



дійсності не завжди. Я. Гарасим свідчить: «Ще більшої актуальності функція психологічної амортизації дійсності, що її зазвичай виконують евфемізовані формульні кліше, набуває у ситуації порушення норм **етноетичного кодексу до заміжжя**. Провину за притуплення морального чуття дівчини етнопоетична свідомість перекладає, як правило, на природні стихії і явища, вплив яких є важко прогнозованим, а тому його результати не можуть бути для творців і носіїв традиції настільки катастрофічними, як би виявилось натуралістичне відтворення етично не легітимного вчинку: «Ой любку, любку, моє серденько, / Шкодонька ми ся стала: / Мала-м рутоньки два городоньки / Вода ми їх забрала» [Франко, 1981, с. 70].

У деяких випадках відповідальність за недотримання етнічно світоглядних поведінкових імперативів народний поет покладає на козака молодого... Порівняно рідше натрапляємо на свого роду виправдальну модальність цієї родинно-побутової ситуації, вмотивовану неусвідомленим характером того, що відбулося ... полотна білила віночок загубила» [Гарасим, 2009, с. 321].

«Вона думала, що грушки-минушки,  
Аж но ростуть до ранку фартушки.  
Вона думала, що соколик літає,  
Аж у боку дитина брикає»  
[Будівський, 1993, с. 20].

У відомій пісні «Ой чий то кінь стоїть» семантики гріхопадіння набирає чин дівчини — подання руки козакові на коня, що обертається гірким жалем: «Бодай же я була, кохання не знала», адже це кохання скороминуче, воно триває лише з вечора до рання, тобто обмежується лише статевими стосунками без будь-яких зобов'язань [Пісні кохання, 1986, с. 13].

За поступливістю дівчини крім голосу крові стояли два головні наміри, це надія вийти заміж і страх долі старої дівки. Хлопці це

добре усвідомлювали, тому часто безвідповідально зваблювали дівчат обіцянкою взяти шлюб. Дівчата посилялися на це у випадках розголошення таємниці їхніх стосунків. Усна клятва, присяга багато важила у сільському суспільстві, тому громадськість чекала від хлопця дотримання обіцянки. Відтак у піснях йдеться і про звинувачення хлопців в аморальній поведінці, тим паче що пісні були зазвичай дівочою сферою. Тут парубок іменується нещирим, («кохала нещирого»), у сороміцьких піснях такий чоловік є агресивним, підступним, нагадує хижого звіра:

«...Скорчився, зморщився, як звір,  
Скрадався, стишився стиха —  
Наробив дівчині лиха,  
Стишився, знизився як вовк —  
Дівчині у борозні потовк,  
Стишився, знизився як лис —  
Дівчині борозну притис...»  
[Бандурка, 2001, с. 18].

Зведення дівчини розцінюється як зрада, в одному з творів — вочевидь з метою напучування наївних дівчат — у діалозі молодої пари описано їхнє становище після спільної ночівлі під явором. На запитання дівчини парубок відповідає, що він умиється росою, а вона слюзою, він утереться крайкою, а вона нагайкою, він поїсть буханців, а вона стуканців. Поведінка хлопця могла бути доволі брутальною (пісня «Тихо, тихо Дунай воду несе»), він насміхається зі звабленої дівчини, зве її «шельмою» тощо:

«...Нема впину вдовиному сину,  
Що звів з ума молоду дівчину. (2)

А ізвівши, на коника сівши:  
«Оставайся, слави набирайся! (2)

А я молод, слави не боюся,  
Вийду з села, зараз оженюся! ()  
Як захочу, то пришию квітку,  
А ти, дівко, надівай намітку! (2)  
Тепер же ти ні жінка, ні дівка,  
Тепер же ти — людська поговорка» (2)  
[Ліра, 1945, с. 290].

В іншому варіанті хлопець цинічно мовить: «— Не хочу її за милую взяти, / Тільки ся хочу та й з неї посміяти». Мати відказує йому, мовляв, це великий гріх, адже дівчина сирота [Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 390].

Дівчина, що не вберегла цноту, називалася найчастіше **покритка** (від покривати голову), а ще *накритка*, *завитка*, *зведениця*, *підходжайка*, *копилка*. Це казали про дівчину, що вона *завилася*, *покрилася*, *скозачилася* тощо. Становище покритки означало не лише морально-етичну категорія, а й соціальну, девіантну роль, її маргінальне становище в суспільстві [Кісь, 2012, с. 209].

У даному випадку можна говорити про т. зв. ритуальне відокремлення дівчини від спільноти. Найбільший покаранням було те, що особа більше не належала до «дівочого стану», дівочої громади: «Ні дівчина, ні вдова покриточка молода»; «Ні бик — ні телиця, ні дівка — ні молодиця». Невизначеність статусу наголошується у піснях таким художнім засобом як метонімія: «Вже не дівка, а людська поговорка». У неї вже немає ні стрічки, ні віночка, а на голові — хустиночка. Це великий встид, неслава, сором. Її «відщуралася вся родина і батько і мати». Сором викликає відчуття провини, усвідомлення людиною невідповідності вимогам оточення, він орієнтований на думку інших людей.

Покритка одразу переходила з дівочого до жіночого статусу, що знаменувалося покриттям голови хусткою, наміткою тощо, це мо-

гла робити її подруга. Існувало вірування — якщо дівка «з черевом ходить розвита», то на село в тім часі спадають різні нещастя — голод, град повінь, громи, саранча. А як завита, того не буде.

Покритку у більш віддалені часи чекало жорстоке покарання, обрізання волосся, вивішування коси на жердині, висміювання, поливання дьогтем воріт. Її били шнуром від дзвонів, намочених у соляній ропі тощо. Згадаймо шевченкову «Лілею», де люди не злюбили і позбавили життя навіть безневинну дитину, що народилася від зв'язку її матері з паном. Чи свідчення іншого українського митця І. Нечуя-Левицького: «...пам'ятала, як карав одну комарівську покритку священик, як карала громада. Священик поставив її у церкві перед громадою на колінах, ще й дав держати здорову книжку обома руками. Потім дяк знайшов десь у дзвіниці дерев'яного змія, з-під старинної статуї архангела Михаїла, а священик звелів їй обнести того змія кругом церкви. Старі люди гомонили, що треба її вивести на дзвіницю та вибити посторонками од дзвонів або, по давньому звичаю, забити на ніч у церкву в кауну, замкнувши руку залізною дужкою, прибитою до стіни. Васирина згадала ту страшну куну, за котру розказували старі люди, й вся охолола. В Комарівці, як у маленькому селі, покритки траплялися дуже рідко. Громада карала їх ще давніми карами, по давньому народному звичаю» [Нечуй-Левицький, 1986, с. 63—64].

«Ставлячи високо поняття родини й роду, — писав Ю. Липа, — створює українець підстави до моральної контролю над одиницею. Тому таким важним чинником українського home'у є громадська опінія. Не є вона така пересадно толерантна, як, скажім, польська, чи румунська. Ще менш підстав для порівняння її з опінією в росіян, властиво, московинів, де товариське життя — це ряд скандалів, самодурств і надужить. В українців — це систематична контроля передусім особистої моральности. Кари, що накладає громадська опінія, є суворі. Особливо відзначаються цим села. Викинення з села, пронизливе відзначення

винних (напр. покриток) є значне. Донедавна ще на півночі України перелюбницю для сорому наго опроваджувано по селі» [Липа, 1953, с. 181]. Багатших прагнули швидше видати заміж. Бідніша дівчина ставала челяддю, бурлачкою і т. п. Суспільство прагнуло тримати таких осіб на периферії, затаврувати та ізолювати.

У народній ліриці гріховну дівчину проклинає родина, родичі, адже сором падає на всю сім'ю, понижує її престиж, роль у сільській громаді, а сама вона вже «ніхто і ніщо»:

«Їхав, мати, козак молоденький,  
Здійняв з мене вінок рутвяненький,  
Й накинув серпанок тоненький.  
Ой тепер же я ні жінка, ні дівка,  
Тепер же я, молоденька, поговірка.  
Тепер же я од роду проклята,  
Тепер же я од батька прогната,  
Тепер же я в лузі не калина,  
Тепер же я в батька не дитина.  
Тепер же я у саду не вишня,  
Тепер же я у батька не пишна,  
Тепер же я в полі не криниця,  
Тепер же я в брата не сестриця»  
[Леся Українка, 1977/9, с. 51].

Водночас великим гріхом, що прирівнюється в пісні до порушення релігійних заповідей, вважалася образа сироти, тут пісня набуває соціального звучання:

«Ой грішно, грішно, у неділю рано їсти,  
А ще грішніше сироту з ума звести.  
Звів її з ума да й не хоче брати,  
Сідає коня, хоче од неї уїжджати....

Дурні дівчата, що з хлопцями ночують.  
Бідні дівчата, що по наймах горюють»  
[Пісні кохання, 1986, с. 286].

Гірка образа звучить у словах дівчини-сироти Левантини з повісті Б. Грінченка: «А без його — хто тепер її візьме? Ще добре, коли знайдеться який старий удівець з купою дітей, то хоч за їм по-невірятиметься. А то й того не буде. Бо хто ж таких бере? Але ж хіба то по правді? Хіба вона така негарна дівчина? Хіба цього не може бути з кожною? А вона ж ще й сирота: нікому було її доглянути, напутити, остерегти. Може, вона багато ліпша, ніж які дівчата, що чесними заміж пішли, тільки що поняла віри такому...» [Грінченко, 1963/2, с. 241].

Як бачимо, до групи ризику входили бідніші дівчата. Премарітальна сексуальність як стратегія підвищення статусу, метою якої був вигідний шлюб, спостерігалася більше серед дівчат з бідних і середньої заможності родин.

Слід сказати про подвійну мораль не лише хлопців, а й села загалом, що підтверджує неспівпадіння належного і суцього в його життєвому світі. Становище дівчини було доволі складним і парадоксальним, адже, з одного боку, вона мала дотримуватися моральної чистоти, не давати приводів для обмовляння, з іншого боку — заохочувати хлопця, відповідати в установлених межах на його залицяння, ночувати з молоддю на досвідках тощо. Дівчину, яку не ходила на досвідки, висміювали хлопці, обмазували їй ворота тощо. Вона мала брати участь у спільних розвагах, лишатися на ночівлю з хлопцями, паруватися з ними. Власне, така двозначна ситуація підштовхувала наївну дівчину до морального падіння: «Якщо дівчина загубила честь..., то вже зневолі слухає свого звабника, бо він починає лякати, що розкаже іншим, при свій громаді, — тож вона, зі страху і слухає його, а батьку, матері сором зізнатися: так, вона, бідолашна, зневолі і

живе з ним, — буває і з дітьми трапляються; та ще добре, як звабник має намір узяти її за себе, — живуть собі, і удвох лише знають про це; а якщо він хоче лише поглумитися з неї, та й кинути, то й розкаже товаришу, а той доб'ється того самого та й розкажу третьому: нарешті, поведінка дівчини стає відомою усім; тоді вона стає предметом загального презирства, всі знущаються з неї, а вона — з досади й горя — вже не ухиляється від розпусти, — думає: коли так, то хай так і буде, як кажуть: хай говорять не дарма...» [Ястребов, 1896, с. 123].

Факти свідчать, що насправді головним у цій ситуації було дотримання таємниці, приховування від людей. Парубкування було обов'язком хлопця, справою честі, тож він хвалився перед товаришами своїми «подвигами», міг назвати й ім'я дівчини. У такому випадку його намагалися не виносити на люди, не поширювати. Т. Рильський писав про цю особливу мораль селян: «Ті-ж самі сільські жінки, які спокійно відвідували досвідки, цілком щиро скандалізуються декольтуванням дамських бальних нарядів, звичкою панів “водитися під руки і т. п.”» [Рыльский, 1890/9, с. 353].

Так, у піснях часто згадується «біленька постіль», яку стеле дівчина хлопцеві, як вона ночує з милим, лишається наодинці вночі у хаті тощо. Вона зворушливо оберігає ложе коханого:

«Ой не літай, муравелю,  
По під чорну стелю,  
Не пороши миленькому  
На білу постелю...»  
[Сумцов, 1917, с. 15].

Вочевидь, йдеться про мотиля, що влетів до чорної хати, без бовдура й димаря, де стеля чорна од сажі.

У пісні «Ой гай, маты, ой гай, маты, ой гай зелененький» мати вже прямо повчає дівчину, як сексуально звабити хлопця, «принадити» до себе, що цілковито суперечить моральним канонам села, однак

є стратегією одруження. Їде козак з України, прощається з громадою, лишається дівка чорноброва, дарує йому хустку. Козак обіцяє згадувати її, дивлячись на хустку, причеплену на сидельці. Далі слідує діалог матері з дочкою, де матір радить дівчині дати принаду — пшінця, води — голубові, що прилітає до їхнього вікна. Дівчина це робить. Далі вона повідомляє, що вертається її козак. Тож мати за аналогією з голубом радить приручити і його:

«— Яку-ж мени, моя маты, принаду даваты?  
— Стелы, доню, постиль билу, лягай из ным спаты,  
Одну ручку в головоньку, а другу обняты,  
Прыгорнуты до серденька, та й поцилуваты»  
[Народные южнорусские песни, 1854, с. 23].

Значне число випадків розпусти у тогочасному суспільстві було, швидше, свідченням не морального розпаду, а того, що ця територія також була важливою для церкви і світської влади, де карали не лише за гріх, а й за підозру. Причому покаранню підлягав і хлопець, а не лише дівчина. Чубинський згадував про те, що волосні суди часто змушували зводителя одружуватися [Труды этнографическо-статистической, 2011/6]. Якщо дівчина свідчила про обіцянку одружитися, висловлені наміри хлопця, яких він згодом не реалізував, тобто обдурив її, це було серйозною підставою для його офіційного покарання і одруження з нею. Так, Гнатюк вказує у своїй статті, що карали, били парубків, на кого вкаже дівка. Їх вели на три мости, на першій давали п'ять буків і кричали: «Кайте се, люде, абесте так ни робили, бо й вас таке цікає». І так далі. Поки доведуть до третього моста, все село збіжиться дивитися на це «покаяніє» [Гнатюк, 1919, с. 313]. У пісні «Ой, джигуне, джигуне» розповідається, як сільського донжуана ведуть до пана, де йому будуть «І на руки, і на ноги диби надівати». Це справедлива відплата за його розпусні вчинки, жінки зловтішаються: «Оце ж тобі, джигуне, гарні молодичі! Оце ж тобі,



джигуне, молоді дівчата!» [Українські народні пісні, 1982, с. 314]. Народ не схвалював і розпусної поведінки хлопців підчас спільних гулянок, коли парубок примушував дівчину до статевого акту, гвалтував її, казали: «Нужно спитать ця прежде головы, тоді можна добрать ся і до ср..ки». Хоча у більшості випадків винуватими вважалися таки дівчата — «Як сучка не схоче, кобель на її ни скоче».

Наївні дівчата не лише «давалися зводити», а й **мандрували** з коханими світ за очі. Інколи таких дівчат називали *мандрьохами*, хоча загалом ця назва стосувалася одруженої жінки, яка залишила сім'ю і пішла блукати по людях. Існує чимало баладних та ін. сюжетів про втечу легковірної дівчини зі зводителем та її жорстоке покарання. У цій ролі крім хлопця виступає козак, запорожець, пан, дворянин, бурлака, чумака, донський козак, чужоземець, волошин. Це він згадується як гультьй, подлець. Вони виманюють із собою дівчину, шинкарку-жидівку, молодую Галю та ін. Перша балада із сюжетом про втечу із зводителем зафіксована 1625 року, це твір «Про козака і Кулину», йому присвячено розвідки І. Франка, Ю. Яворського, К. Квітки та ін. У баладі в грайливій розмові козака Плахти із Кулиною довідуємося про вільний запорізький побут, цими описами козак заманює Кулину їхати з ним. В інших баладах фабула розвивається далі. Спершу дівчину також знаджують різними благами, мовляв, «буде краще, як у рідної мами» та ін.:

«В нас криниці рублені,  
В нас ріки медянії,  
В нас верби грушки родять,  
В нас дівки в золоті ходять»

[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 335].

Дівчина від'їжджає з чоловіком, та її чекає жорстока розправа, навіть замордування, вбивство, у відомому творі йдеться про спалення дівчини, Галі (Гандзі), яку прив'язали до сосни косами. Додаються і

доволі натуралістичні подробиці цього спалювання — на біле тіло «топиться смола» тощо. Подібні історії служили пострашками для дівчат, засторогами перед негідними вчинками, жорстока кара мала повчальне спрямування. Я. Головацький писав про те, що оспіване злодіяння залишається в пам'яті на майбутнє — для перестороги, науки, для відлякування [Шашкевич, 1982, с. 301]. Дівчат закликають не вірити заїжджим москалям, солдатам, адже траплялися випадки забирання їх з собою в похід і т.п.:

«Та не гуляй, молода дівчино, з москалями:  
Москальщики-обманщики, вони тебе 'бманят,  
Вони з тебе срібні персні познімають,  
Вони тобі ранню мняту потолочать,  
Вони тебе, молодую дівчину, опорочать»  
[Фольклорні записи, 1983, с. 341].

«— А чи мени замуж ити, чи гуляти?  
— Гуляй, молода дивчино, як гуляла,  
Збирай челядоньку, як збирала,  
Наймай музыченьки, як наймала,  
Топчи черевички, як топтала.  
Да не гуляй, молода дивчино, з москалями;  
Москальчики — обманщики, вони обманять,  
У новую комирочку запровадять;  
Вони твою русую косу рострепають.  
Вони твои бильи руки поламають,  
Вони твою билую постил помарають»  
[Костомаров, 1890, с. 316].

«Жовнір поцілує, облапит, пожартує, при тім і зостануся», — каже сама дівчина. На цю тематику написано твір «Сердешна Оксана» Г. Квітки-Основ'яненка. В інших піснях вчать не довіряти спокусникам-чужинцям: «Ой ви, жіночки, навчайте ж дочки, / Щоб не-

діймали донцям вірочки! Хто дочки має, нехай навчає, / З донським козаком гуляти непукає».

У мотиві мандрів зі сводителем відлунюють давні міфологічні уявлення про порушення певних просторових кордонів, що в даному випадку стають червоними лініями моралі: «У ліричній пісні про кохання, як і в обряді та обрядовій поезії, зазначаємо чіткий і твердий поділ простору на «свій» і «чужий» світ. «Чужий» світ завжди наділений атрибутами міфологічного «того» світу, а «свій» — сакралізується. Проникнення в «чужий» світ уявляється як подолання певних кордонів, які реалізуються різними типами уявлень про «чужий» світ. Цей «чужий» інший світ завжди віддалений від світу людини, для його досягнення необхідні значні зусилля, тому головною характеристикою і просторовою категорією цієї моделі «чужого» світу у фольклорі є далека, небезпечна дорога. А умовою проникнення через кордони між цим «чужим» світом і «своїм», їх непрозорість знаходиться у стійкій залежності від часу» [Копаниця, 2010, с. 204].

Одним із найдавніших сюжетів українських народних балад і пісень є **дітозгубництво** — вбивство власної дитини, як результат страху перед родом і громадським осудом позашлюбних зв'язків. «Народна мораль, — писав М. Гайдай, — визначила як зло вчинки, які шкодили інтересам роду і сім'ї (убивство чоловіка, жінки, невістки, дітозгубництва, втрати вінка), і які порушували закони людяності і справедливості (скривдження бідної дівчини, залишення напризволяще дітей, порушення закону слова, честі, вірності)» [Гайдай, 1972, с. 97].

Б. Грінченко у своїй повісті пояснює причини таких учинків подвійною мораллю села: «Або й сам парубок одкинеться від дівчини, а вона й занапастить дитину — з сорома. Он воно що: з сорома це робиться. Тільки через що ж це так, що парубкові можна грішити і ніхто його за те не карає, а дівчину всі так ганьбують, що вона ладна й дитину втопити, й самій утопитися? Це не по правді! Якби й парубків так ганьбували, то вони б не відкидалися так легко від дівчат, — не

було б і ніякого лиха. Виходить, що тут неоднакова правда: до дівчини така, а до парубка інша. А треба так: чого не можна дівчині, того не можна й парубкові, бо правда про всіх мусить бути однакова» [Грінченко, 1963/2, с. 453].

За свідченням Володимира Гнатюка, існують різні фольклорні версії даного сюжету, найпоширенішою була «Пісня про покритку, що втопила дитину», що налічує 51 варіант з різних регіонів тогочасної України, з них двадцять дев'ять було відомо раніше, як свідчить у своїй праці Гнатюк [Гнатюк, 1922, с. 249–289]. Найкращі варіанти збереглися в Галичині, тому автор вважає, що пісня далі розповсюдилася по Україні саме з цього регіону, однак згодом впливи могли йти і в зворотному напрямі. Щодо походження пісні, то учений дійшов висновку про її утворення в XVI–XVII ст. Гнатюк подає розмаїті версії твору, з вказівками на час і джерело публікації, віршований розмір, персонажів, мотиви, стилістику тощо, вказує, що частина з них утворилася під впливом словацьких пісень. Він виокремлює три групи варіантів: 1. українсько-білорусько-російські варіанти; 2. Польсько-чесько-словенські. 3. Німецькі. Він окреслює шляхи їхніх взаємовпливів. У самій пісні розповідається, як рибалки спіймали у воді дитину замість риби. Вони повідомляють про це, усі дізнаються про страшний злочин молодої дівчини. Суддями у творах можуть виступати піп, сотник, пан. У покарання у воду (Дунай) кидають і саму дівчину (рідше трапляються інші способи покути). Подібний сюжет, на думку ученого, має міжнаціональний характер, він поширювався у різних європейських народів. Дослідник виокремлює характерний мотив цих пісень, де бідолашна дівчина іде поміж подруг без вінка, нечесана, неприбрана, без вінка, така публічна поява, вочевидь, символізує її позастатусний стан — вона вже «не дівка, не жінка, а людська поговорка». Причому її «непокрита» поява в образі дівчини, як зауважує учений, впливає на тяжкість злочину — це саме по собі вже було порушенням і згідно з віру-

ваннями могло викликати стихійне лихо, різні нещастя. Потопаючи, вона звертається до матері й просить, аби та не пускала гуляти своїх дочок [Там само, с. 285]. Свої спостереженням над даним сюжетом зробив і К. Квітка [Квітка, 1928]. Утоплення дівчини в пізніші часи не практикувалося, так само як і повішення, утинання голови тощо. Вочевидь, це відгуки подій ще з XVI століття.

У піснях звучить мотив, де бідолашна дівчина іде поміж подруг без вінка, нечесана, неприбрана. Потопаючи, вона звертається до матері, аби та не пускала гуляти своїх дочок:

«...Не пускай же на досвітки, нехай дома сплять.  
Бо на досвітках чужа мати кладе доню спать,  
Та біля кожної подушечки женихів по п'ять.  
Та не хрестившись, та не молившись треба з їм лягать  
Та не хрестившись, та не молившись треба обнімать  
Та не хрестившись, та не молившись треба цілувать»  
[Гнатюк, 1919, с. 285].

Ця формула-сентенція — застереження матері, яка погано виховувала дітей і давала їм волю, повторюється у різних варіантах:

«Матіночко-голубочко, маєш дочок сім:  
не пускай їх на вулицю, — буде доля всім.  
Матіночко-голубочко, маєш дочок п'ять:  
не пускай їх на вулицю, нехай вдома сплять.  
Матіночко-голубочко, маєш синів два:  
пускай їх на вулицю, — нема сорома»  
[Квітка, 1928, с. 25].

У пісні «Ти ковалю, коваленку» дівчина, яка втопила дитину в криниці, радить козакам не поїти з неї коней, а жінкам не брати воду, не варити страви. Покарання ковалівни — це відплата за негідну поведінку:

«От це ж, тобі, ковалівна,  
Вечернєє стояннє,  
Потайноє розмовляннє,  
Опівночнєє обніманнє»  
[Балади, 1987, с. 385].

У родині за виховання дівчини відповідала мати, вона мусила берегти її від помилок. («Мати дала розпустоньку і вдень і вночі»). Причому слід навчати дівчинку змалку, як це згадується у коломийці:

«Ей мамуню, маманцуню, я ваші доненька,  
Було мене тогди бити, як була маленька.  
Було мене тогди бити, плакати не дати,  
Було мине молоденьку так не розпускати»  
[Коломийки, 1905/17, с. 272].

Дівчина може походити з «поганого роду», наслідувати недостойну поведінку своєї матері:

«Під сосною росла,  
А недобрая до нас прийшла.  
Нічого дивувати,  
Бо такою була і мати.  
Запишіте і в реєстрі,  
Бо такі були і сестри»  
[Бандурка, 2001, с. 10].

Як небезпечні для молодих дівчат місця згадуються вечорниці, досвідки, вулиця, толока, гуляння, весілля. 1719 р. Духовною консисторією у зв'язку з запобігання морової язви було видано указ про народну моральність, де різко засуджувалися вечорниці та ін. народні гуляння молоді. Водночас А. Маркевич, який пише про це у статті «Меры против вечерниц и кулачных боев в Малороссии» не поділяє

такого суворого ставлення до них: «Пізнiшi дослiдження з усiєю очевиднiстю пiдтвердили, що *вечерниці* — найневиннiшi зiбрання, що замiнюють для сiльської молодi усе, вигадане для осiб iнших класiв пiд назвою усiяких зборiв, балiв i вечорiв, що навить залишаючись удвох, малоросiйський парубок i дiвчина, не порушують меж невинного i дозволеного, i що всякi згадуванi в указi «блуднi грiхи» вiдбуваються тут, як i в iнших класах, незалежно i поза зiбраннями» [Маркевич, 1884, с. 177–178]. А. Свидницький, згадуючи «поганi випадки» з дiвчатами, свiдчить: «Однак хто скаже, що в простому людi це вiд вечорниць? Такої дiвчини навить не приймали на вечорницi... Хазяйський син не посмiє зайняти з недоброю метою хазяйську дочку. Для того є ... рекрутки, московки (солдатки)... При тому дiвчата так зв'язанi обрядом першої ночi, що тiльки п'яна чи вкрай безсоромна може пiддатися на спокусу... Якщо в її головi не первелася свiдомiсть себе й честi, то така може поступитися тiльки силi й добровiльно нiзащо не погодиться потоптати пiд ноги батька—неньку...» [Свидницький, 1985, с. 466].

Дiвчинi не випадало ходити до корчми, яка часто асоцiюється з негативним локусом, мiсцем пияцтва i розпусти:

«Нехай навчає, нехай пам'ятає:

По заходi сонця в корчму не пускає.

Ой бо та корчемонька — велика зрадонька,

Зрадить не їдну дiвчину дурну»

[Балади, 1987, с. 288].

О. Дей писав про особливостi передачi етичних постулатiв у баладi: «Висока мораль родинних вiдносин у пiснях i баладах пропагується засобом вiд протилежного — показом вкрай аморальних вчинкiв, трагiчних помилок i випадкiв. Баладна модель життєвих ситуацiй збуджує, перестерiгає, отже навчає i виховує. Балади героїзують людську свободу, гiднiсть i благороднi почуття, особливо кохання,

пропагують право особистості на щастя, засуджують тих, хто нівечить людське життя, настроюють проти будь-яких нерозважних та необачних вчинків, викликаних легковірністю, егоїзмом, розбещеністю і т. п. Через драматичне, жахливе як одну з форм трагічного в баладах стверджується ідеал прекрасного в сфері людських відносин і почуттів, здійснюється своєрідний громадський духовно-етичний контроль над поведінкою одиниці. В цьому — оптимізм баладної творчості, її позитивна дійовість» [Дей, 1986, с. 22]. Подібні думки висловив і І. Франко, він вважав, що балади покликані «потрясати серця людські страшними картинами, будити в них страх і співчуття, а тим самим підносити, ублагороднювати їх» [Франко, 1980/27, с. 294].

Багатьом народам відома пісня (псалма) про Христа і грішну діву. У ній ідеться про те, як Христос зустрівся з покритою, яка втопила в криниці сімох своїх дітей і була покарана за це тим, що «по коліна в землю ввійшла». В її основі, на думку дослідників, розмова Христа з самарянкою біля криниці (Іоан, IV, 4—30). У четвертій частині праці Гнатюка «Пісня про неплідну матір і ненароджені діти» йдеться про варіанти української народної пісні, що перегукується з біблійним сюжетом про Христа і Самарянку. Крім пісень Гнатюк відшукав і одну колядку, яку співають померлим під назвою «Грішна дівка», що увійшла до його збірника «Колядки і щедрівки». А всього він називає 13 варіантів твору з різних регіонів, переважно західних. Він заперечує думку Ю. Яворського щодо українсько-російських та українсько-білоруських паралелей у піснях, вважаючи український текст первісним. Народний твір автор статті порівнює з авторським духовним віршем, що дозволяє йому, як він зауважує, збагнути сутність народної поезії, а ще показати, що слід бути обережним при порівнянні подібних мотивів. Зосібна, він перераховує відмінності в творах, так, дівчина не дає води Христу, бо вода в ній нечиста, до неї нападало листя тощо (а не тому, що він єврей, як у псалмі), та Христос знає, що вона втопила в ній семеро дітей, чого



теж немає в духовній пісні. А ще Христос дає ключі Петрові й забороняє випускати дівку з пекла, де вона перебуває. Гнатюк називає риси духовної пісні як авторського твору, що утворився з євангельської легенди, на його думку, саме тому він і не поширився в народі, хоча побутував у репертуарі лірників. Натомість народна пісня, хоча й має спільне тло з євангельською легендою, є суто народною, усною творчістю.

До цього мотиву приєдналося багато інших, про що свідчить Л. Іваннікова: «Отже, пісня-псалма про дітозгубницю, хоч і належить до сфери духовної поезії, увібрала в себе мотиви й образи, притаманні різним фольклорним жанрам — легендам, баладам, колядкам і щедрівкам, вона відображає світоглядні уявлення не лише українців, жителів Південно-Східної Волині, а й усіх слов'янських і навіть західноєвропейських народів. У ній переплітаються і ранньохристиянські, і апокрифічні, і давньоаязичницькі фольклорні та релігійні традиції — все те, що вражало емоційно і могло вплинути на мораль, застерегти молодь від необачних вчинків. Коли балада відбивала реальні картини життя, що жахали своєю правдивістю, то псалма заторкувала глибинно-релігійні струни душі, мала набагато сильніший емоційний вплив, викликала такі почуття, що примушували задумуватись про вічність, про неминучість кари Божої за негідні вчинки, про те, що хоч іноді вдається уникнути людського осуду, приховавши свій гріх, то Божого суду — ніколи. Адже від Господа нічого приховати не можна, і тільки цей суд справедливо карає за кожен, навіть потаємно вчинений, злочин. Коли в баладах відбувається суд фізичний, в псалмах — духовний, і це мало значно сильніший вплив на викорінення суспільного зла» [Іваннікова, 2011, с. 68]. Цікаво, що лише в одному варіанті дослідниця знаходить мотив, де в якості покарання косу дівчині підпалює змія. На її думку, вогонь є аналогом пекельного вогню, який чекає дітозгубницю, змія може бути втіленням злого духа, диявола, померлих дітей.

В українському фольклорі є й прозові твори про умертвління власної дитини. В одному з етіологічних переказів під назвою «Звідки взяла ся осика?» розповідається, як дівчина народила дитину, убила її та закопала під плотом. На могилі нехрещеної дитини виріс великий кущ бузини, у ньому заховався чорт, а дівчина поблизу куща стала осикою. Як повіє легенький вітер, вона тремтить від сорому і страху [Галицько-руські народні легенди, 1902/1, с. 123]. У народі побутували вірування, що нешлюбна погублена дитина викликає зливні дощі, град і подібні стихійні лиха.

Незаконнороджена дитина була великим соромом не лише для дівчини, а й для старшої жінки, що не жила у шлюбі. Так балакали люди про народження дитини у вдови: «А у наших земляків у ту добу знаєте який се був сором. Лихо та й годі, так що ніхто не хоче йти хрестити тії дитини. Се, кажуть сором мати у себе хрещеника-байстрюка. Зараз люди на глузи підіймуть, а в сварці то й дорікають: «Та ти байстрючина кума». Ось як було тоді: не то що мати незаконну дитину, і хрестить було сором» [Вольвачівна, 2007, с. 309].

До української класичної літератури увійшло чимало образів зваблених дівчат, покриток, бурлачок, «зведених» панами, москалями та ін., описано поневіряння молоді матері з незаконнонародженою дитиною. У них звучить осуд несправедливих неписаних законів села, співчуття до бідлоашної дівчини, яка потрапила у складні обставини. Тарас Шевченко у своїй однойменній поемі світлими фарбами змалював образ Катерини, її материнської любові, що є вершинною цінністю людської екзистенції. Цей гуманізм є умовою виживання, утвердження нації, про що сказано у вірші поета наших часів В. Кисельова:

«Доки буде жити Україна  
В теплім хлібі, в барвних снах дітей —  
Йтиме білим полем Катерина  
З немовлям, притнутим до грудей.

Освятивши невимовним болем  
Все прийдешнє, кожну нашу мить,  
Йде вона і мов велике коло,  
Біле небо навздогін летить.

Про дівочу цноту, про калину  
Не співай, поете, не квили,  
Бо іде сьогодні Катерина  
Тим шляхом, що наші кривні йшли.

Вилами розхитували трони,  
Руйнували все старе дотла,  
Тільки би Шевченкова Мадонна  
В сніжне небуття не полягла!

Тільки би вона донесла сина  
До свого народу, до людей.  
Біле поле. Біла Катерина  
З немовлям, притнутим до грудей»  
[Кисельов, 2006, с. 245].

## **ЗАСНОВИ ГАРМОНІЙНОСТІ ТА ДИСГАРМОНІЙНОСТІ ПОДРУЖНІХ СТОСУНКІВ – ФОЛЬКЛОРНІ ПРИКЛАДИ**

**«Хто старший, чоловік чи жінка».**

**Розподіл праці та обов'язків у родині**

Для українців у ХІХ — на поч. ХХ ст. вже не є характерною велика патріархальна родина. Молоді сім'ї прагнуть якнайраніше відділитися від батьків і перейти до власної хати, порядкувати у своєму обійсті.

Тож нормою стає мала нуклеарна сім'я. В. Антонович писав: «В родині русина вражає нас невелика численність її: при великій нервовій чутлості і вразливості життя щоденне надає багато матеріалу до суперечок, клопоту і сварок. Русин пильнує стояти далше від гріха, а через те, як тільки трапляються перші сприяючі обставини, сім'я русина ділиться і розходитьсся. Звичайна річ, що батько, міркуючи одружити сина, вже заздалегідь збирається йому на хату» [Антонович, 1995, с. 5].

З утворенням родини життя молодих людей змінюється, так само змінюються і їх поведінкові ролі. Чоловік і дружина спільно складають взаємозалежну, взаємодоповнювальну систему, їх функції у родині по-справжньому можна зрозуміти лише одну стосовно одної. Саме подружжя, створення сім'ї у суспільстві передусім означало взятє зобов'язання. Ця риса глибоко увійшла в селянський менталітет, тут помітні і виміри релігійної моралі. Адже на допомогу Бога може розраховувати лише той, хто сам до чогось зобов'язався.

Сенс життю **чоловіка** надавало виконання праці, що йшло від почуття обов'язку стосовно родини. Отже, обов'язок утримання сім'ї є найважливішим з погляду оцінки приватної сфери чоловіка. Його негативні вчинки також обтяжує те, якою мірою він може нашкодити своїй родині. Крім її утримання основу чоловічого авторитету складала його роль *глави сім'ї*, адже це було умовою того, що спільнота вважатиме його своїм повноправним членом. Авторитет глави сім'ї слід було набувати. Це, однак, означало управління родиною як у господарському, так і в моральному плані. Чоловік керував, розподіляв завдання, стежив за дотриманням дисципліни. Давніше церковна і світська влада також опиралася на главу сім'ї, як *моральний авторитет*. Чоловіку треба було вміти підтримувати престиж у родині, передусім в очах жінки, він мав владу для здійснення своєї волі, легітимацію, застосовуючи, як не інші, то фізичні санкції.

Чоловік мав дбати про свій престиж і в *публічній сфері*, адже як глава сім'ї він прилюдно репрезентував свою родину. Дружина теж

мала піклуватися про авторитет чоловіка, демонструвати, що він є господарем у хаті, у тому числі і перед дітьми, навіть захищати його в разі неправильної поведінки. Ще важливіше, жінка перед чужими мала виказувати пошану чоловікові.

Від чоловіка, насамперед, чекали потужної здатності самореалізації, адже вона здійснювалася у публічній сфері. Важливою областю самореалізації були комунікаційні здібності, розмова, поведінка. Балакуєість сама по собі не була цінністю, однак надмірна мовчазність також. До неї долучали ваду недобррозичливості або дурості. Здатність самореалізації годі уявити без самоповаги, в основі якої лежить впевненість у собі, без цього чоловік у суспільному житті був приречений на поразку. Слід було використовувати всі шанси для підтримання престижу. З кожної ситуації, по можливості, було слід виходити переможцем. У поведінці дорослого чоловіка підкреслювалася і здатність до самообмеження.

**Жіноча роль** формувалася стосовно чоловічої. Від жінок також чекали регламентованих культурою форм поведінки в залежності від їх особливого місця в розподілі праці і влади. Відповідно до «доповняльного протистояння» статей розподіл праці поширювався на кожну сферу життя. У той час, як чоловіки репрезентували себе назовні, жінки дбали про сусідські, родинні зв'язки, у тому числі і про родичів своїх чоловіків. Вони снували тонку мережу суспільних зв'язків, що складалися з дрібних, щоденних люб'язностей.

Старанність, вміння працювати — це достоїнство обох статей. Інші два — розподіл та ощадливість також реалізувалися у вказаному протистоянні. Справа чоловіка *здобування*, жінки — *розподіл*. Марнотратство вважалося великим гріхом. Однак надмірну форму ощадливості — скупість — засуджували.

Якщо престиж чоловіка передусім виявлявся у публічній сфері, то жінки — в родині. До сфери жіночого контролю належало утримання дому, домашній світ, де вона могла практикувати формальну владу,

мати відносну самостійність. Сам чоловік чекав самостійності від жінки на цьому терені. Однак це означало не лише право, а й серйозну відповідальність. Поряд із цим важливим завданням йшла згуртованість родини, презентація її інтересів, усе мало підпорядковуватися цьому. Слід було демонструвати, що інтереси жінки тотожні інтересам сім'ї.

Серед ролей жінки всередині дому більшість норм регулювали її зв'язок з чоловіком, причому згідно з уявленнями про ієрархічний розподіл сімейної влади. Це найнаочніше виявлялося в ситуаціях з прийняттям рішень. Влада жінки не могла перетинатися з чоловіковою, кардинальні рішення виносив чоловік. Шанувати його слід було не за особисті заслуги, а як главу сім'ї, пошанування чоловіка у поведінкових зразках виражав цілий ряд символічних жестів.

Чоловік і жінка спільно здійснювали реалізацію чеснот, які вважалися ідеальними в суспільстві. Між ними існував певний моральний розподіл ролей. Як бачимо, фоном широких жестів чоловіків, хлопців була жіноча ощадливість. У публічних ситуаціях чоловік часто робив — також від імені родини — дружні жести, у той час як від дружини чекали демонстрацію готовності допомогти. Водночас від жінки чекали глибшої релігійності.

Подружні стосунки, погляди на призначення чоловіка й жінки, їх поведінкові ролі та їх моральні виміри віддзеркалилися у народних ліричних та побутових піснях, календарній та весільній поезії, наративах та пареміях. Передусім слід сказати, що у фольклорі відбилися загальнолюдські погляди на гендерні відносини, що формувалися тисячоліттями, так би мовити, космічне призначення жінки і чоловіка. Це ми бачимо на прикладі української чарівної казки, де головний герой перебуває у пошуку своєї половинки, шлюбної пари. Кінцевий хепі-енд, поєднання чоловіка й жінки, як норми людського існування, набуття природної цілісності, гармонії двох начал, коли жінка не існує без чоловіка й чоловік без жінки, є органічним як з природного, так і соціального погляду. Герой шукає, здобуває, завойовує, оберігає жін-

ку — таким є закон природи, у тваринному світі самиця вибирає найсильнішого, за неї змагаються, її завоювають тощо. Та до природного потягу в людському суспільстві додається й духовний — це кохання, яке стимулює героя на подвиги.

Позиція протагоніста в чарівній казці — це позиція *ян*, чоловіча позиція, в основі покладено певну філософію: життя — це боротьба, це діяльність, це конфлікт, це змагання за виживання, позиція «немає відпочинку для того, хто живе» (Конфуцій). Чоловік має виявити себе, свій характер і силу волі, змагатися й перемагати. Ця філософія є панівною на Заході.

Жінка репрезентує другий складник — *інь*, невідривно взаємопов'язані *ян-інь* позиціонуються як активне / пасивне, світло / темрява, небо / земля і т. д. Отже, якщо чоловік у казці є *активний*, з агресивним началом, то жінка, яка в ідеалі має бути *пасивною*, здебільшого чекає, поки він прийде до неї, попросить руки й серця, визволить з темниці, вб'є Коцю і забере її з собою. Її місцеперебування переважно визначено в межах своєї домівки, краю, сім'ї, а йти звідти її змушують обставини — її виганяють, забирають дітей, чоловіка тощо. Вона живе у своєму малому світі, її інтереси проектується здебільшого на оточення. Власне, це є природним покликанням жінки, яка має зберігати традиційне, усталене, тоді як чоловік призначений відкривати нове, торувати шляхи і йти на ризик, бути першопрохідцем. Ця природна тенденція простежується в гендерній диференціації сфер та форм вияву активності традиційного селянського суспільства, яку можна визначити бінарією зовнішній / внутрішній, де зовнішнє, динамічне, космічне — чоловіча сфера, внутрішнє, статичне, домашнє — жіноча.

Герой казки не може залишатися на місці, він має кудись прямувати, пізнавати нові світи (*щастя шукати, ходити світом* тощо). Чоловіки більше цікавляться не власним оточенням, а далекими країнами й мандрами, у всі віки вони були учасниками та ініціато-

рами безперервних воєн. Жінка ж є більш земною (опозиція земля / небо), приземленою, вона дбає про дітей і чоловіка, власне гніздо, так би мовити, «вкорінює» його на землі, її не обходять космічні пригоди. Сучасні українські філософи так визначають призначення двох статей: «...душа і душевність виражають метафізичну жіночість, тоді як дух і духовність — метафізичну чоловічість. Дійсно, душевність концентрує в собі риси, які ми традиційно розглядаємо як жіночі — здатність до любові, співчуття, зверненість до теперішнього, а не майбутнього, переживання самоцінності теперішнього. Тоді як дух і духовність є ознакою чоловічого начала з його потягом у майбутнє, зневагою до теперішнього, бажанням прогресу, трансцендування» [Філософія : Світ людини, 2003, с. 270].

У межах гендерного фольклорного циклу про подружжя та стосунки в родині передовсім назвімо українські народні пісні про жіночу долю, становище заміжньої жінки, це ліричні пісні та балади, а також весільні пісні, де ця доля пророкується.

Весілля було перехідним обрядом у житті жінки з цілковитою зміною статусу, що виявлялося як у її зовнішньому вигляді, так і в збільшенні кола обов'язків, більш підлеглому становищі, пристосуванні до нової, «чужої» родини, розлучення з рідними, адже українська родина мала вірілокальний характер — жінка переходила у сім'ю чоловіка («Роды, Боже, сына, / То прыбуде сыла, / Роды, Боже, дочку / Въ чужу стороночку»). М. Гайдай зазначав: «Відгомін родових і сімейних взаємин у слов'ян зберігся у весільній обрядовій поезії, де залишилося чимало архаїчних мотивів. Перехід нареченої до сім'ї чоловіка **ототожнювався з втратою рідного роду-племени** і навіть милого називали злим розлучником» [Гайдай, 1972, с. 90].

Про щасливе подружнє життя складено небагато пісень, либонь, тому, що гіркі переживання та емоції більше потрясають душу людини, вимагають виявлення назовні, оформлення у вигляді поетичного тексту. Копаниця зауважує: «Як і пісні кохання, більша частина



жіночих ліричних пісень — «так сумовитих, так жалібно болючих», як сказав І. Франко, присвячена драматичним моментам жіночого талану. І це наповнює більшість пісень настроєм безпросвітності і приреченості. Значно менше пісень про щасливе подружнє життя, бо щасливе життя у шлюбі, як і щасливе кохання, зникає з пісень, як запримітив М. Костомаров, тому, що дуже одноманітне. Пісня за кожним разом підкреслює, що в чужій сім'ї молоду жінку часом чекає багато горя, вона терпить знущання, несправедливість, докори, образи, але найтяжче для жінки — нелюб, лихий чоловік, або, як називає його пісня, — “лиха доля”» [Копаниця, 2012, с. 25].

Гармонійність стосунків чоловіка і дружини, між якими панує любов та злагода, змальовано в одному з творів, що завершується моральною настановою брати приклад з успішної родини:

«Ой хто ж то оре? То ж Пилипочко.  
А ягода смородина то Парасочка.  
Да на їх люде позавидували,  
Що хороше, да пригоже, да любовно живуть.  
Ой, ви люде, не завидуйте:  
Самі собі любітеся да любовно живіть»  
[Труды этнографическо-статистической 2011/5, с. 516].

Для жінки такий чоловік є опорою в житті, гарантією щасливого життя та статусу в суспільстві:

«Чоловіче мій,  
Моя вишенько,  
Тебе дома нема  
Мені лишенько!

Чоловіче мій,  
Ти притуло моя!  
Я до тебе притулюся,  
Та й нікого не боюся.

Чорна гречка, білі крупи,  
Тримаймося, серце, купи.  
Як не будем триматися,  
Будуть люди сміятися»  
[Пісні Явдохи Зуїхи, 1965, с. 25].

Подружжя ідилія в уяві селян — це спільна, дружна праця в полі:

«Я собе взяв жинку вбогу,  
Жию с нею хвала Богу!  
Мене хлеба кусок милый,  
Що ей руки заробили.  
Чи в погоду, чи то в слоту,  
Иду с нею на роботу,  
Иду в поле с нею жати,  
Мило разом працювати»  
[Костомаров, 1890, с. 304].

Гарно ведеться жінці, яка має *хорошого* чоловіка, вона розквітає від його турботи і любові: «Ой у полі при дорозі трава зелене, / За хорошим чоловіком жінка молодіє»; «За добрим мужем, за господарем жонка молодіє... За кепським, за недбайлугом жонка помирає...».

Чоловік тут *жаліє* дружину, що означає взаєморозуміння, підтримку, турботу про неї: «Ой спи, миленька, / Голубка сивенька, / Щоб була здоровенька». «Поздоров, Боже, мойго милого / Та й мене коло нього, / Він мене любить, / Рано не будить / До кужеля лняного». Такий чоловік навіть дозволяє жінці не працювати, гуляти, «розкошувати», поки він її може забезпечувати:

«Сам бере під пояс пужку,  
А мени кладе в головку подушку;  
Сам иде в поле орати,

А мени велить с своим родом гуляти;  
Та гуляй, мила, поки моя голова жива,  
А як моя голова поляже,  
То тоди тобі и ледащо докаже;  
Як мои ручки згорнуться,  
То тоди твої розкоши минуться  
[Костомаров, 1890, с. 410].

Такого чоловіка можуть порівнювати з матір'ю, що є виявом найвищої довіри: «Він у мене як мати». Про це йдеться у пареміях: «Найкраща спілка — чоловік та жінка»; «З ким жити, того не гнівити»; «Нащо й клад, коли в сім'ї лад»; «З доброю дружиною горе — не горе, а щастя — вдвоє»; «І в лиху годину не кидай дружину»; «Чоловік та жінка — найкраща спілка»; «Чоловік та жінка — одне діло, одне ціле, один дух»; «Муж з жоною — що борошно з водою» та ін. Стосунки щасливого подружжя викликають асоціації зі світу птахів, вони живуть як «голуб з голубкою»: «Найвиразнішою ознакою моральних стереотипів українського народу в аспекті втілення в орнітологічній лексиці є асоціація видів птахів з певними типами сімейних обов'язків людей, їхні стосунків, якостей характеру членів сім'ї: сімейну злагоду й подружню вірність уособлюють голуб, голубка, голуб'ята, перепел, перепелиця. Антонімічними асоціантами батьківського обов'язку виступають квочка і зозуля. Підтекстовими носіями негативних моральних прикмет є індик, півень, гусак, ворона, сорока» [Скрипник, 2014, с. 16].

Над усе народ цінує злагоду та любов у сім'ї, їх не замінить і найбільше багатство. Про це йдеться в казках, де старша дочка (старші дочки) виходить за багатого, як того хоче батько, а молодша за кохується в бідного легіня і живе з ним без згоди батьків (СУС — 923 А\* (*Багатій віддає одну дочку за багатого, а іншу — за бідного*)). Той на це дуже сердиться і не хоче й чути про молодшу

доньку. Та якось на свята, заїхавши до старшої дочки, він застає лише бійку та плач, за якими навіть не чути стукоту в двері. Тоді батько їде до молодшої доньки, де бачить ідилічну картину життя молодії сім'ї з малим сином — у них «хоча борщик ріденький, та люблять одне одного». Батько розчулюється і забирає молодих до себе.

Щаслива сім'я може руйнуватися за намовою заздрісних людей, чорта (у побутових казках). У чарівних казках це відомий мотив підміни дітей: «Та що сталося — поморка взяла два золотоволосі хлопці, закопала у гній і, замість них, поклала двох щенят. І написала принцу, що у його жінки-найди не те, що два золотоволосі хлопці, і не хлопці, але два щенюки родилися. І пише, що має з ними та й із жоною-найдою чинити?» [Дерев'яне чудо, 1981, с. 89].

Однак більше місця у фольклорі займають описи невдалого шлюбу, страждань як жінки, так і чоловіка, про це складено чимало прислів'їв та приказок, де йдеться про втрату дівочої чи парубочої волі, вільного життя без уточнення причин туги: «В дівках сиділа плакала, заміж пішла — вити стала»; «Випхали за нього заміж, як у болото»; «Віддалася — втопилася»; «Віддалася за лиху долю»; «Пішла раз — не гаразд, не одважусь в другий раз»; «За гарного піди, гарне буде й лихо»; «Женився на скору руку та на довгу муку»; «Доки не женився, доти не журився»; «Зажурився, що рано оженився»; «Женився — як на льоду обломився»; «Не мав лиха, так оженився»; «Оженився — задурився»; «Оженися, не журися, будеш панувати: жінка буде свині пасти, а ти завертати»; «Не дай, Боже, два рази женитися, а три рази селитися». Є тут і застереження: «Пізно женитися — дрібні сироти лишити». «Перша жінка від Бога, друга від людей, третя від дідька».

Перебування жінки в чужій, часто незичливій родині було доволі складним і неоднозначним. Та дівчина не мала вибору: «Дівкой гуляй — людська обмовочка, / А замуж піди — бідная головочка». Тому одним із наріжних мотивів цих пісень є жаль молодії жінки за безтурботним дівочим життям, надто коли вона пошлюблювала нелюба чи погано

жила з чоловіком, це позиціюється у протиставленні: *воля* (чоловікові) — *неволя* (жінці). Розподіл гендерних і вікових ролей у тогочасній традиційній патріархальній родині розкрито в такій пісні:

«Ти чижику, ти горобчику  
Скажи мені усю правдоньку,  
Кому воля, кому неволя?  
— Чоловікам уся воленька:  
За люлечку та за шапочку —  
До корчомки на розмовочку.

Ти чижику, ти горобчику  
Скажи мені усю правдоньку,  
Кому воля, а кому неволя?  
— А дівчатам уся воленька:  
За стрічечку та за віночок —  
На вулицю та у таночок.

Ти чижику, ти горобчику  
Скажи мені усю правдоньку,  
Кому воля, а кому неволя?  
— Молодицям вся неволенька:  
Піч голосить — затопи мене,  
Діжа просить — заміси мене,  
Теля просить — видій мене,  
Дитя плаче — нагодуй мене,  
А чоловік — поцілуй мене!»  
[Українські народні пісні, 1982, с. 44].

Жінка, як правило, приходила в *чужу родину*, *чужу хату*, мала переймати *чужі звичаї*, тут актуалізується опозиція *свій / чужий* як протиставлення двох родів, двох світів. Дівчина просить свого милого «Збудуй хату з лободи, а в чужую не веди...»:

«Збудуємо світлоньку  
З рожевого квітоньку,  
А кроковкы, кроковкы  
З червонои маковкы,  
А латочки, латочки  
З пахучои м'яточки,  
А дверечкы з редечкы»  
[Народные южнорусские песни, 1854, с. 120].

У новій родині жінка, на яку дивилися передусім як на робітницю, яка має сліпо коритися чоловікові та його родичам, може чекати жорстоке ставлення не лише чоловіка, а й усіх його кривних. Побиття дружини не було чимсь винятковим. Чоловік, фактично мав право «виховувати» і фізично карати свою дружину за недостойну поведінку — зраду, непокору, лінощі тощо. У шлюбах, що укладалися без любові, за рішенням батьків, насильство застосовувалося частіше і було брутальнішим. Чоловіки використовували не лише кулаки, а й будь-які предмети, що траплялися — батіг, ланцюг, палицю: «Чоловикъ лысне черезсидельшкомъ раза два по плечахъ — и заводятся грызтысь. Винъ якъ запаленый, то бье по чимъ не попало: по голови, по спыни, суне и пидъ бикъ чоботомъ, тяга за косы, а жинка подряпа ему пыку. Бува, шо й жинка попаде чоловіка за чуба, бье по плечахъ, но голови кулаком, дума, шо дужче дошкулуть. Ридко жинка коверсуе чоловікомъ, бильшъ того, шо корытсья» [Милорадович, 1904/5, с. 275—276]. Громада виправдовувало таке «вмотивоване» насильство провиною жінки. Однак тяжке побиття засуджувалося. Так, в одному із творів чоловік жінку «б'є-катує», вона звертається за порятунком по черзі до свекра, свекрухи, дівера, та вони відказують: «Бий, сину, бий, бий, научай, / На свій звичай переворочай!». Лише зовиця заступається за дівчину, розуміючи, що брату вікувати з дружиною [Українські пісні, 1962, с. 124]. Прикметно, що на допомогу

молодиці ніхто не приходять, їй навіть не належало часто відвідувати батьків, та й батьки згідно зі звичаями могли їй лише порадити «терпіти, звикати, слухатися чоловіка» тощо. У відомій пісні «Чи я в лузі не калина була?» дівчина нарікає на свою гірку долю, порівнюючи її зі зламанною калиною, скошеною травою, зжатою пшеницею, мовляв, краще б було утопилася, адже їй *зав'язали світ*, минули розкоші дівочого життя [Там само, с. 132].

У весільній пісні «Ой заплачеш, дівчинонько», починаючи з понеділка, коли дівчина знімає з голови вінок, тобто переходить у статус молодиці, щодня з'являються все нові й нові *біди*, пов'язані з її заміжжям: утрата дівочої волі, побиття, чоловік-п'яниця, тяжка праця, важкі роздуми та ін. Це підсилює щокуплетний повтор «Ой, заплачеш, дівчинонько». Тут, як і в творах про долю, антропоморфна доля-біда переслідує дівчину, б'є її, вчіплюється в неї тощо.

Гарному чоловіку протиставлено *поганого* — нелюбого, п'яницю, лінивого, недбалого, зрадниченька:

«Ой там за горою, там за кременою  
Не по правді жиє чоловік з жоною.  
Уна йому стелить білу постелечку,  
Він на ню готує з дроту нагаєчку.  
Біла постелечка порохом припала,  
Дротяна нагайка біле тільце рвала.  
Біла постелечка порохом присіла,  
Дротяна нагайка кров'ю обкипіла»  
[Франко, 1955, с. 119].

Смерть чоловіка-деспота стає полегшенням для жінки, яка виливає свої жалі за втраченою юністю, гіркою долею навіть у такому жанрі як голосіння, де предписувалося уболівати за померлим, і в якому, вона, фактично, оплакує себе, свої муки і скорботу: «Та ни жила ж я — а мучилась, світа божого ни бачила. Тіко й знала,

шо сльозами обливалась, та по закутках од чоловіка-ката ховалась. Та ни бачила ж я од тебе ні любові, ні ласки. Та не могла я ні одній ноченьки поспать біз опаски. Та тиж мене ніколи щиро ни любив, і ні разу ни приголубив. Тіко й знав, шо по шинках волочив ся, та що дня мене бив: нима і клаптика тіла, де твій кулак не ходив, та шо ти тико зо мною ни робив!.. Та ни раз я на морозі ночувала, та ни раз я по снігу босяком о півночі до сусідів утікала. Та тиж за мною ни раз і з ножем ганяв ся, та ни раз і за кісоньки мої брав ся! Та лучче-б я на світ ни родилась, щоб тебе ни бачить и ни знати і так тяжко ни страдати. Та чого ж ти од мене ранше не прибрав ся та нашо ти мене до старости довів! Та кому я тепер нужна, та на шо я кому здала ся?» [Свенціцький, 1912, с. 72–73].

Складні сімейні обставини поліпшуються завдяки зміні негативних зразків поведінки, ставлення до ситуації. Як мудра порадиця в однойменній оповіді виступає «баба жебруща», яка дає лайливій жінці пляшку з нібито святою водою і та має набирати її в рота, тримати і про себе молитися, у той час, як її б'є чоловік. Жінка так і робить, мовчить, і чоловік вгомонується теж. У родині настає мир і злагода.

Насильство над жінкою може набирати жахливих, протиприродних форм. В Українських Карпатах побутує відомий у світі міжнародний сюжет про Синю бороду, так би мовити, маніяка, який убивав своїх дружин. Це може бути синьобородий пан, розбійник тощо. В окрузі про нього лине недобра слава, зокрема через бороду. Бідна дівчина, що одружується з паном, порушує його заборону не заходити до дванадцятої кімнати і знаходить там трупи його попередніх дружин. Не тямлячись від жаху, вона тікає, та лишає доказ свого непослуху — кров на ключі, яка не змивається. Пан вертається раніше і наміряється вбити дружину. Казка тримає слухача у величезній напрузі, поки врешті не з'являються брати-гусари дівчини й визволяють її. В інших варіантах, до прикладу, у казках Покуття, діє розбійник і подано на-



туралістичні подробиці<sup>8</sup>. В одній з пісень доведена до відчаю лихим чоловіком жінка, проклинає його, коли він вирушає в дорогу:

«Що б ему кинь горою став,  
А шабелька дорогою,  
А шапочка купиною,  
А сини сукни чистым полем,  
А сам молод — явороньком».

Прокляття виповнюється, вдова з дітьми хоче сховатися від дощу під явором, а той промовляє:

«—Ой и я ж не яворонько,  
Яж тым дитям да батенько.  
Згадай, як мене выряжала,  
Выряжаючи проклинала!»  
[Костомаров, 1890, с. 425].

У пісні звучить думка про те, що в результаті драстичної сімейної ситуації страждають безневинні діти.

Гірко доводилося молодій дружині в чужій родині, в якій згідно з ієрархією їй належав один із найнижчих щаблів. Уже у весільних піснях їй передрікається тяжка доля, дівчину повчають коритися, переймати звичаї нової сім'ї:

---

<sup>8</sup> Насилля у сім'ях траплялося в усі часи й існує нині. Основною причиною цього була безправність жінки, її фізична та матеріальна залежність від чоловіка, який вважав її своєю власністю. Жінка, яка над усе цінить родину, терпить жорстоке поводження свого чоловіка заради її збереження, нібито задля дітей. Чоловік, який це бачить, розуміє свою безкарність і взагалі перестає рахуватися з жінкою, розвиває свої садистські нахили, тішитися владою над безправними членами сім'ї. Нині проблемами насилля у сім'ях у наш час, особливо в розвинутих країнах, опікуються державні органи.

«Не куй, зозуле, на ліщині  
Ще й накуєшся на калині.  
Не плач, Марусе, у матюнки,  
Ще наплачешся у свекрухи,  
Через пороги ступаючи,  
Чужі звичаї переймаючи.  
Ой як переймеш, хвалитимуть,  
А не переймеш, судитимуть»  
[Календарно-обрядові пісні, 1987, с. 180].

Молодицю по приході в нову сім'ю чекає кардинальна зміна ставлення до неї, примус до тяжкої праці і підлегле становище: «Ой гей, тоді брали за хазяєчку, / Тепер стала в їх за наймичку»; «Тоді брали за дитиночку, / Тепер стала за бездівнечку». У деяких випадках люблячий чоловік ставав на захист дружини, в його устах образливі прізвиська дружини набирають інших семантичних відтінків (пісня «Ой шумить-гуде, дощик іде»):

«... — Не оженюся, милесенький,  
Як голуб сивесенький.  
Бо в твого батенька — пасмурниця,  
В твоєї матінки — сонливая,  
В твого братика — зеленушка,  
В твоєї сестриці — клеветушка.  
— Не гнівайся, милесенька,  
Ти голубонько сивесенька:  
Пасмурниця — чорна хмара,  
Сонливая — темна нічка.  
А зеленушка — ягідочка,  
А клеветушка — ластівочка!»  
[Там само, с. 179].

Розповідь у піснях ведеться від імені скривдженої молодиці. Вода, яка в народній ліриці може мати найрізноманітнішу символіку, у

даному випадку асоціюється з виром, глибиною, утопленням, смертю: «Оддала мене матінка, не отдала — утопила, як у ту череточку конопляночку у ставочку помочила»:

«...Не жаль міні на галоньку,  
Мині жаль на ворононьку:  
Завев мене мой миленькій  
На чужую сторононьку!  
А на чужой сторононці  
Зовуть мене заволокою, —  
Кажуть плисти через річеньку,  
Быстренькую и глыбокую. —  
Чи мні плисти, чи мні брести,  
Чи мні в неї утопитися?»

Біда ж міні на чужині:  
Ні до кого прихилитися...  
Прихилюся до дубонька:  
Мні дубонько — да не батенько:  
Вітер віє, гольє має,  
А вон стоить не промовляє!  
Усе горы, усе ліси!  
Нігде води напитися!  
[Українські пісні, 1962, с. 96].

Далі дівчина звертається по черзі до липоньки, до явора, до березоньки, до ялини, які для неї уособлюють матінку, брата, сестру, родину, однак розради не знаходить.

Стосунки в родині можуть руйнувати батьки, які втручаються у справи молодії сім'ї. Це класичні комбінації **свекруха-невістка** та **теща-зять**. Конфлікти зазвичай спалахували у великій селянській родині, в українців син за можливості прагнув якнайраніше відділитися

від батька разом зі своєю сім'єю<sup>9</sup>. Потворних форм набувають вони у повісті І. Нечуя-Левицького «Кайдашева сім'я», де триває справжня війна поміж різними поколіннями і членами селянської родини, що веде до моральної деградації людей.

Найбільше зіткнень у великій родині відбувалося між *свекрухою* та *невісткою*. У фольклорних творах, як правило, зображується зла свекруха і мачуха, а не свекор чи відчим. В. Охримович пояснює це відлунням матріархату, підлеглістю невістки господині дому — свекрусі, якій вона має беззаперечно коритися: «У цій назві — «невістка» — жінка протиставляється не тому чи іншому родичу, а всьому роду чоловіка, і либонь, тому, що вона чужа цьому роду, до якого прийшла» [Охримович, 1891, с. 78]. Як бачимо, таке ставлення виявляється вже у весільних піснях:

«Отвори, мати, лиску, веземо ти невестку,  
До комори ключницю, до поля робитницю,  
а до хати обхидницю,  
Вельку гей драбину, а зубату гей кобылу»  
[Там само, с. 98].

---

<sup>9</sup> Батьки виділяють сину землю і хату (сім'я розрізняється): «Після закінчення будування житла обряд виділення відбувається таким чином: батько бере ікони, а мати хліб-сіль, принесені до нової хати і, благословляючи сина, кажуть: «На тобі хліб і сіль на нове хазяйство. Дай, Боже, щоб і в тебе було стільки хліба, як у нас у гурті. Роби, небоже, то й Бог допоможе! Дай, Боже, щоб наша хата була на все здорова й багата! Щоби ви хліб-сіль мали і людям давали і батька й матері щоб не забували!». Після благословення син пригощає батьків і сусідів, що зібралися, горілкою. Батько, відпиваючи, каже: «Дай, Боже, тобі здоров'я у новій хаті! Щоб ти жив і всього добра нажив». Батьки оголошують сусідам: «Глядіть, ми їх не обіжаєм, хлібом, сіллю, худобою наділяєм». Сусіди також п'ють з побажаннями: «Дай же, Боже, щоб усього було повно і доволі»» [Милорадович, 1904, с. 290].

В одній із цих пісень уже сам наречений, Іван виказує, що має три дротянії нагайки, які навчать Марусю діло робить, свекрусі годить, у світі жить.

Своєю чергою Т. Рильський вбачає проблему розподілу поведінкових ролей у родині у ревнотному ставленні жінок одна до одної: «Жінки біля одної печі взагалі складно уживаються; додайте до цього, що одна з них схильна розуміти свій *привід* у сенсі безумовних розпоряджень, інша має природний запит на самостійне життя і як молодиця вважає себе господинею, що вони по суті чужі одна одній жінки, поставлені умовними поняттями у стосунки «матері» й «дочки», що мати завжди схильна вважати дружину свого сина недостойною його, а невістка підозрює у будь-якому неприємному їй вчинку чоловіка вплив його матері, припускати більшу прив'язаність його до давньої родини, ніж до себе, вважати, що він «зав'язав їй світ» і ввів її в чужий для неї, та близький для себе, — і стане зрозумілою та та численність зіткнень, які викликає спільне життя свекрухи і невістки» [Рыльский, 1890/11, с. 206—207].

Про ставлення до невістки йдеться у низці паремій: «Як рідна мати і б'є, та не болять, а свекруха словами гірше б'є, ніж кулаками»; «Свекруха — уїдлива муха»; «Хто є винен як не невістка»; «Кум — не родина, зять — не дитина, а невістка — чужа кістка»; «Невістка в хаті замість помела».

З'ясування стосунків зі свекрухою у народних піснях ведеться у формі діалогу. Дівчина протиставляє свою і чужу родину, рідну матір жорстокій свекрусі. Поширеним мотивом є посилення різних птахів до своєї родини, аби вони сповістили рідних про тяжке життя дівчини — пісня «Ой попливи, вутко». Родина згадує рідну кровинку, її самотність та беззахисність, мовляв «дитина, як у полі билина», «дитятко як у морі утятко»:

«Утя плава та й кряче (2),  
Дитя служить та й плаче.

Утя плава все море (2),  
Дитя знає все горе»  
[Ліра, 1945, с. 77].

У багатьох місцевостях свекруха виносила на люди вчинки молодої невістки, обговорювала, часто обмовляла її, цим збільшуючи престиж своєї родини на шкоду чужої. У пісні «Не грім то гуде з стодоли» свекруха наділяє її епітетами: *сука, невіхна, не хазяйка, невдашка, нелюба*; «Нездада, невістка, нездада, та й до роботи невдада»; «Сонливая невістка, сонливая, тай до роботи лінивая». Доходило й до брутальних образ, фізичної розправи: «Мовчи, невістко, не роззявляй губи, Як ухвачу м'яло, виб'ю тобі зуби!» [Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 696], свекруха вчить сина бити невістку віжками, дротяною нагайкою, «щоб шуміла з вечора до ранку», побиття у піснях інколи закінчується вбивством. Так, низка пісень із збірника Чубинського [Там само, с. 727–735] присвячена опису смерті жінки після жорстокого катування. Натуралістичні подробиці — море крові, порівняння «лежить мила, як ожина, синя. Стоїть милий, як бумага білий» підсилюють трагізм ситуації, запізніле каяття «милого», який не хоче тікати, як радить йому мати, а ладен іти до в'язниці. У багатьох версіях в Україні побутує балада про дівчину, заляту злою свекрухою в тополю, в яку вона й перетворюється. Син, який повертається з дороги, рубає тополю за порадою матер, й та розповідає про заляття.

Ставлення невістки до нових родичів увиразнюється у жартівливій пісні «А в нашого свекра двір великий», де «вовки вили, свекра їли». Молодиця просить їх: «Тю, тю, вовки! Їжте мовчки!» [Календарно-обрядові пісні, 1987, с. 185].

Іван Франко у своїй праці «Жіноча неволя в руських піснях народних» наводить чимало прикладів підневільного, приниженого становища жінки, яка повністю залежала від свого чоловіка. Водно-

час він зауважує, що в українських піснях існує більш демократичний погляд на жінку, ніж у російських, де вона має терпіти і не перечити чоловікові. Він наводить приклад однієї гуцульській пісні, де мужикам під карою забороняється бити жінок, і ця заборона нібито підтверджується наказом Папи Римського, тут звучать думки про недопустимість фізичної розправи, про рівність жінок:

«...Війшло письмо з Станіслава, ци чули ви, люде:  
Єк ме екій жінку бити, то штроф за то буде:  
А хоть на серце не добра, на мову свавільна,  
То не можна жінку бити, жінка кожда вільна»  
(Нар. песни, ч. II, с. 464).  
[Франко 1955, с. 133].

З плином часу почуття власної гідності, особистої свободи жінки веде до розхитування феодальних звичаїв і змін у сімейній моралі, модифікації поглядів на добро і зло в родинних стосунках, егалітарності подружжя. Чимало дослідників писало про демократизм у ставленні до української жінки, пошанування її стійкості і почуття самоповаги. Це може бути відголоском матріархату, через який пройшли всі народи Європи, однак логічнішим буде звернення до часів козаччини, феномена, властивого саме українському народу. Чоловіки-захисники йшли на Січ, роками перебували в походах. Дім, господарство, діти повністю залишались на руках жінок. Мати, господиня була тут голова усьому, це формувало вольові риси характеру. Відомо, що в ті часи були грамотними і жінки. Їх поважали в Україні, М. Сумцов вважав, що вони сильніші характером за чоловіків. Про соціальну та іншу активність українок писав П. Чубинський: «Малоросійська жінка позитивно стоїть вище чоловіка у всіх відношеннях. Вона, за важких обставин суспільного життя, поставала не раз як активний член суспільства... У час селянських рухів жінки не лише схвалювали, але й діяли... Бували випадки, що коли чинили екзекуції над селяна-

ми, то жінки ставали попереду чоловіків. І військовому начальнику доводилося частину загону виділяти для того, щоб оточити жінок і не допустити їх втручання... На волосний суд і навіть на мировий жінка іноді приходила з чоловіком, щоби захищати чи просити за нього» [Труды этнографическо-статистической, 2011/7, с. 354]. Відомо, що до жінок судді ставилися поборливіше.

В одній з пісень горда українське жінка, не звикла до побоїв, відчуває, швидше, не біль, а приниження:

«Ой ударив пан по лицю,  
Отаман батогом,  
Не так їй же боліло,  
Як то їй був сором»  
[Драгоманов, 1918, с. 36].

Слід зауважити, що певні преференції давало жінкам і українське звичаєве право. Так, вона отримувала материзну — майно, що їй переходило у спадок по матері. Вона могла мати і власні гроші, одержані від продажу товарів тощо. Стосунки і головна роль у сім'ї часто безпосередньо залежало від того, кому належав будинок, де мешкала родина. У середовищі українців традиційно поширеною була патрилокальність — звичай, згідно з яким жінка переходила жити в дім чоловіка, чи його батьків. Та чоловік міг бути приймаком у хаті батьків дівчини, у бідніших родинах він був рівноправним членом сім'ї, цінувався як робітник, однак у заможних найчастіше не мав жодних прав і перебував, фактично, у становищі наймита. Тож його жінка знала собі ціну і за різних обставин нагадувала про це чоловікові: «Ой ты вбогий — я багата, / Моя хата, моя и правда». Чи в такій пісні:

«Оре приймак, оре.  
На воли гукає;  
«Чужі жінки обід несуть,  
А моєї немає».



Йде приймак з поля,  
В свистілоньку грає,  
Йому мила з усіх мисок  
Вечерю зливає  
«На ж тобі, милий...»»

[Труды этнографическо-статистической, 2008, с. 127].

У пісні «Ой як був собі чоловік» сирота, який «женеться за багатством» у новій родині працює з ранку до вечора, а за це отримує лише «трухляву юшку». Усе закінчується бійкою. Приймак констатує:

«— Ой що в мене на серденьку,  
Мов собака вклався,  
Горе тому козакові,  
Що в прийми попався»  
[Жартівливі пісні, 1967, с. 653].

У казці «Про приймака» теща сама вибрала майбутнього зятя-сироту, взяла його в прийми («Правда і кривда»), та однаково догодити він їй не може, хоча з дружиною живе гарно. Теща все «гаркала та гавкала». Тоді зять вирішує її провчити і лякає, просунувши голову через отвір у столі. Теща бачить його голову нібито на тарілці, зять гавкає і теща вмирає від страху. Причиною свого вчинку зять називає те, що теща гавкала на нього сім років. Стосунки тещі й зятя традиційно передаються з гумором — чорти з радістю віддають королівську тещу хлопцеві, який забирає її з пекла тощо. Зять є чужаком: «Білий сніг — то не сир, добрий зять — то не син»; «Приймак п'ятнадцять років тещиного kota на "ви" зве»; «Нема ворога, як зять»; «Теща в хату — нема ладу»; «І собака в приймах хвоста позбувся»; «Зять любить взять»; «А тесть любить честь»; «Яка з собаки солонина, така з зятя дитина». Про це і в анекдоті: «— Кумасю, от горе маю на старість — недобачати стала. Он дивлюся, що пішла людина, а хто саме — ніяк не впізнати. — А бодай вам, кумонько, та хіба то людина?»

Тож мій зять!» [Народні анекдоти, 1995, с. 294]. Дисонансом звучать окремі позитивні висловлювання: «У мене зять, як у кого п'ять». Суто меркантильне ставлення невістки і зятя до батьків з чужої родини зображено в голосінні по матері:

«Матинко наша! дороге насиннячко!  
Де тебе взяты, де тебе й посіяты? —  
Посій, доненько, в свитлыци на скамныци,  
Де збираются братикы та сестрыци.  
Братикы йдуть, як голубонки гудуть,  
А сестрыци йдуть, як зозуленысы кують.  
Братикы радятся, як матир поховаты,  
А сестрыци радятся, як матирь оплакаты,  
А невесткы радятся, як добричко забраты,  
А зяти радятся, як худибку заняты»  
[Милорадовчи, 1904/5, с. 302].

У патріархальній родині бути головним було не лише правом чоловіка, а й обов'язком. Тому зневажали, висміювали чоловіка, яким керувала жінка: «Біда, коли жінка чоловіком, ніби швець шкірою, крутить»; «Дай жінці волю — попадеш у неволю»; «Жінка доти любя, поки не візьме за чуба»; «Біда тому дворові, де корова приказує волові». У наративах на тему «Хто старший, чоловік чи жінка», «старшинство» чоловіка, більша суспільна вартість чоловічого порівняно з жіночим обумовлюється релігійними постулатами, Божим призначенням. У народному переказі повідомляється, що «колись жінка була старша від чоловіка», це на прохання Петра колись зробив Бог. Христос із Петром якось ходили по землі і зайшли до хати, де їх зустрів чоловік, що виконував жіночі обов'язки — у хаті було чисто, наготовлено повно їжі, а жінки не було дома («бо жінки ни було дома: вона-ж старше — то й пішла куди схотіла»). Чоловік, хоч і боявся жінки, нагодував перехожих і поклав Христа у кутку під лавою, а Петра з краю.

Прийшла жінка і почала бити і лаяти чоловіка. Далі вона побачила Петра, побила його. Згодом, поплутавши його з Христом, вона відлупцювала його вдруге. Той змолився «Господи, зроби, щоб чоловіки були старші! Будь вони прокляті, оці жінки!» [Дикарів, 1896/2, с. 9]. Переказ обумовлює главенство і право чоловіка, природний, з погляду звичаєвості, розподіл прав і обов'язків. Подібні оповідки знаходимо і в збірках В. Гнатюка, П. Чубинського, М. Левченка та ін.

Однак, як свідчить народний досвід, жінки бувають і головнішими, вправнішими, адже у вирішенні багатьох домашніх справ, міжособистісних, родинних стосунків вирішальний голос має жінка, яка прямо чи опосередковано керує чоловіком. Про це, зокрема, йдеться у казці «Хто старший, чоловік чи жінка?», в якій один цікавий чоловік вирішив довідатися, хто є головним у сімейних справах. Він обходить кілька хат, та скрізь останнє слово залишається за жінкою. Лише в останній йому дозволяє переночувати чоловік, не спитавшись дозволу у жінки, за що отримує від гостя в подарунок одного з двох коней. Проте наступного дня за намовою жінки він наздоганяє подорожнього, аби поміняти подарованого білого коня на червленого. Гість не лишає йому жодного і робить висновок: «Я переконався, що жінки старші за чоловіків» [Українські народні казки, 2003/1, с. 280].

У патріархальній родині жінки були змушені застосовувати стратегії приховування, обману, жіночу хитрість, аби уникнути відкритого зіткнення. Чоловік мимохіть підпадав під їхній вплив: «Жіночка коса і слона спутає»; «Чоловік у домі голова, а жінка шия: куди захоче, туди й поверне»; «Жінка чоловіка не б'є, а під свій норов веде». Прикладом жіночої хитрості у чарівних казках є сюжет про смерть Костія Безсмертного в яйці. Украдена ним царівна-дружина прикидається люблячою і турботливою і випитує прихильного до неї Костія про його смерть. Епізод цей люблять деталізувати казкарі, описувати дії жінки в подробицях. Так, в одному з творів Костій / Змій на запитання дружини про душу відповідає, що вона в рогах. Жінка озо-

лотила його, поставила на покуті і молиться на нього. Той подивився й мовив, ні, мовляв, душа в кочерзі. Жінка озолотила кочергу, те саме згодом повторилося з лопатою, вона пояснила, що молиться, бо там його душа, а вона любить його. Тоді, врешті, чоловік, вилаявши жінку за дурість, детально пояснив, де насправді перебуває його душа. Та переповіла це своєму коханому і той, відшукавши смерть Костія, позбавив його життя — (СУС 3021 *Смерть Кащя в яйці*).

У селянській сім'ї чоловік і дружина працювали, взаємодіючи, однак, частіше відокремлено. Сформований поділ праці мав значне моральне наповнення. Неформальна влада жінки всередині сім'ї не обов'язково реалізувалася супроти чоловіків. Різні механізми влади і впливу для чоловіка і жінки також підкреслювали ту ієрархію, яка становила основу обопільних зв'язків. Та оскільки їхня влада мала різну природу, це не конче вело до конфлікту. У справах, що стосувалися обсягу рішень другої половини, взаємно не вимагали одне від одного детального звіту. Адже цим чоловік міг не лише зашкодити правовому колу жінки, а й власному авторитету. О. Єфименко писала: «У малій родині жінки користуються майже повною самостійністю, бо чоловік, за необхідності, повинен довірити їй цю галузь — галузь домашнього господарства, не маючи ніякої фізичної можливості в неї втручатися» [Ефименко, 1884, с. 91].

Селянська родина безпосередньо брала участь у господарських процесах. Екстенсивне господарювання не вимагало використання жіночої праці в рільництві, лише в час окремих найголовніших робіт. «Домашинне» чи домеханізаційне (самовідтворювальне і самозабезпечувальне) виробництво потребувало застосування значної фізичної сили, якої чоловіки мають більше. Саме тому лідерство у здобичницькій, життєзабезпечувальній сфері належало чоловікам, і саме з ними пов'язувався стереотип «годувальника», тобто лідера. Що стосується жіночих видів робіт (прибирання, приготування їжі, ткання, прядіння тощо), то вони є не стільки трудомісткими, скіль-

ки монотонними, і потребують не грубої фізичної сили, а терпіння і витривалості. Виняток становлять сезонні сільськогосподарські роботи (жнива). Народне прислів'я каже: «Газду можна пізнати по дворі, а газдиню — по коморі».

У традиційній селянській родині уся праця розподілялась на «жіноче діло, чоловіче діло та спільну працю». ««Жіноче діло», — писав П. Чубинський, — полягає в обробітку городу, у збиранні з городу овочів і далі приготуванні їх у страві (приготування їжі), у розмелюванні хліба в жорнах, в обробці льону і коноплі (чоловік повинен лише виорати під посів цих рослин і посіяти), у прядінні, ткацтві і виготовленні білизни, в утриманні в чистоті і теплоті хати, в догляді за курми, качками, поросятами і коровами» [Чубинский, 1869, с. 6]. «Суворе дотримання гендерної диференціації було однією з найприкметніших рис господарювання в українській сім'ї. Чоловіки вкрай рідко виконували жіночу роботу, вважаючи це ганебним і принизливим заняттям», — свідчить Кісь [Кісь, 2012, с. 168].

Натомість жіноча праця, здійснювана в межах родини, підтримувала авторитет чоловіка. За це йому давали дошкульні прізвиська, називали підкаблучником. Водночас вважалося соромом, коли жінка виконувала чоловічу роботу. Чоловічий шовінізм відчувався у ставленні до хатньої жіночої праці, яка вважалася набагато легшою, ніж, до прикладу, праця в полі. Спростування цього погляду зустрічаємо в українських побутових казках про те, як чоловік та дружина помінялися місцями (АТУ 1408 (*Чоловік, у якого жінка не працювала*)). Тут розповідається про селянина, який, нарікаючи на те, що йому важче працювати в полі, аніж жінці варити обід, відсилає дружину орати, а сам залишається на господарстві. Намагаючись робити все одночасно, він зв'язує курку з курчатами, щоб не розбіглись; місить діжу, збиваючи масло у прив'язаному до пояса горщику тощо. Поки повернулася дружина, крук украв курку з курчатами, погнавшись за ним, чоловік упав і розбив горщик зі сметаною, свиня перевернула

діжу з тістом. Вочевидь, цій ситуації відповідають прислів'я: «Без жінки мужчина — як без хвоста скотина»; «Господар без жінки, як без очей». З того часу чоловік працює в полі, не нарікаючи, що жінка вдома відпочиває. Подібним засвоєним моральним уроком завершується й інша казка: «Після цього чоловік уже ніколи не казав, що жінки байдикують у хаті, і ніколи більше не мінявся місцями з дружиною»<sup>10</sup>.

Селянин, який ставить себе вище за жінку, потрапляє в казках у смішні ситуації через свою невмілість і непристосованість до роботи, яка загалом вважалася жіночою. Традиційний розподіл праці у сім'ї, що складався віками, відповідав фізичним можливостям і здатностям чоловіка й жінки певного соціального прошарку, історичного періоду, географічних умов і схильностей, та був доцільним у даному суспільстві. Чоловік і жінка мають свої усталені заняття, які не є важчими чи легшими — просто іншими і потребують своєрідних навичок та вмінь. Жінка є повноправним членом сім'ї, вносить свою важливу частку у її функціонування, є хранителькою домашнього вогнища — ці думки звучать у казці.

<sup>10</sup> Даний мотив оброблений Б. Грінченком в дотепному творі «Чия робота важча?» з його «Книги казок віршом» (Львів, 1894. С. 79—80). У кінці твору доведений хатньою роботою до відчаю чоловік визнає правоту своєї жінки:

«— Жінко-голубко! До віку, до суду  
Більше ніколи казати не буду,  
Що у жіноти  
Немає роботи!  
Знаю тепер я до вічного віку  
Хатню роботу жіночу велику,  
Знаю тепер чого варта вона:  
Наша робота одна та й одна,  
А у жінок, мабуть, тисяча буде.  
Всім розкажу, нехай знають всі люде,—  
Всім-бо нам треба те знати,  
Як ми повинні жінок шанувати!..»

У селянському суспільстві існувала норма самозабезпечення, були певні критерії її оцінки. Найголовнішою діяльністю жінки із самозабезпечення було шиття-прядіння, випікання хліба. Про це йдеться в жартівливій пісні «Ой, що ж то за шум учинився», де комар оженився на мусі, яка «не вміє шити-прясти, ще й варити, не вміє з комариком добре жити», що було великим ганджем для дружини. Стосовно українців В. Балушок називав обрядами уміння варити різні страви, зокрема кашу, виконувати таку жіночу роботу, як прядіння, шиття, вишивання, плетіння тощо [Балушок, 1998, с. 11]. Символіка переведення дівчини в статус жінки для українців є виразною і багатою, несе в собі чимале смислове навантаження. Жінки, досягнувши відповідного віку, стають носіями і хранительками традицій. Так, дівчина з казки «Царівна-жаба» славиться своїм вмінням ткати, вишивати тощо, всі милуються її роботою, чудесним вмінням, високо цінують його.

Прибирання як самостійна діяльність ніколи не мало центрального значення в селянській культурі, швидше вважалося атрибутом свят. Однак зважали на стан печі, підлоги, прикрасою дому було ліжко. Жінка має бути гарною, вмілою господинею, тримати дітей і хату в чистоті. В одній із казок хлопець випробовує трьох дівчат, обіцяючи одружитися на тій, котра не прибиратиме хату впродовж року. Він повертається через згаданий термін і виявляє, що перші дві дівчини виконали обіцянку і сидять по шию в смітті, остання ж не змогла, її хата чиста й прибрана. Хлопець одружується з третьою.

Від господині чекали своєчасного виконання робіт. Гаяння часу вважалося неприпустим, надто, коли жінка тратила його на перебування поза домом, плітки тощо. Через зображення одноманітних дій та ситуацій одного дня у казці «Як чоловік кішку вчив працювати» передається неприпустима в opinіi спільноти ситуація в сім'ї, яка триває місяцями: «Почали молоді жити. Час минав. Минав день за днем, тиждень за тижнем, місяць за місяцем. Чоловік рано встане, нагодує худобину, дасть їсти курям, свиням, потім зварить сніданок

собі й жінці. Жінка встане з постелі, потягнеться, позіхне, проміє очі й сідає до столу. Чоловік подасть їжу, потім запряже коней до воза і їде в поле робити. *Що* чинить удома молодиця? Посидить перед дзеркалом, припарадиться і — гайда по селу. Тут постоїть, поговорить, там послухає, ще десь посміється. На полуденок піде до матері, по обіді знову по плітках. Доки від хати до хати селом піде, і вечоріти починає.

Вертається чоловік з поля й не знає, за що йому взятися. Коней треба випрягти, корови доїти, свиней годувати... Роботи стільки, що потилицю почухати нема коли. Доки чоловік впорядкує худобу, і ніч приходить. Зайде до хати, а вечери нема. Вечерю слід би приготувати жінці, а вона сидить собі зі складеними на колінах руками, чоловік-неборак не каже їй нічого. Розпалює вогонь, варить їсти. За готову страву сідає й жінка. І кожного дня так» [Зачаровані казкою, 1984, с. 386]. Тут засуджується кілька негативних з погляду громади вад жінки — неробство, пліткування, негідна публічна поведінка та неповага до чоловіка. Їй простиставляється роботящий, терплячий чоловік, який, зрештою, гідно і до тепло знаходить вихід із ситуації, адже «Гультяйство губить хазяйство».

Починаючи з ХХ ст. почали вимагати від жінок постійної зайнятості, було мало, що жінка старанна, слід було демонструвати це публічно для інших. До старанності долучається й витривалість, підкреслення фізичних здібностей. («Один жіночий палець потягне більше, як ярем волів»). Постійна зайнятість жінки стала темою народної легенди «Жіночки божі бджілочки», де своєрідно пояснюється, чому жінки більше працюють. Люди багато працювали, без перепочинку, тож вирішили послати до Бога сокола, аби той розповів йому про це. Однак жінки не згодні, мовляв, сокіл усе розкаже по-чоловічому, перекрутить. Тож жінки самі вирішать, як бути. Чоловіки послали сокола і Бог їм зменшив роботу. Жінки — сову, однак сова вночі летіла, а вдень спала, тож не змогла добутися до Бога.

Тому чоловіки хоч і працюють та однаково мають вільний час. А жінки ніколи не мають часу: «Ніколи не побачите, щоб жінка гуля-



ла... Оце, здається, все поробить, не має ніякісінької роботи, а вона все човпиться коло чого небудь: отам от дивись або припічка насвіжо підмащує, або пір'я дере, а все не гуляє; а як ні, то хоть по хаті плутається, ніби таки діло роблячи: прийде до мисника, горшки перестановить, або щось небудь пересипає з єдної миски в другу, а там знов до стола, та хліб з єдиного місця на друге пересуне. І так от, кажу, ніколи не переводиться у жінок робота та клопот. А хто тому винен?» [Малорусские народные предания, 1976, с. 170—172].

Підлягало осуду громади і порушення вірності в шлюбі, **зрада**, чоловіка чи жінки («ускочити в гріх»). Недотримання подружньої вірності у випадку дружини засуджувалося, у випадку чоловіка не схвалювалося. Розірвання шлюбу жінкою вважалося не лише соромом, а й гріхом. Водночас більше таврували жіночий адюльтер, аніж чоловічий. Порушення жіночої честі звичаєве право засуджувало більше, ніж офіційне. Обтяжувало те, що жінки порушували найважливіші цінності, добре ім'я, і тому це дуже впливало на честь чоловіка і всієї родини. Жінка мала приховувати чоловікову зраду, в той час як чоловік мав реагувати на невірність, бо це зачіпало його гідність:

«Чи видиш, ти, Іване,  
Як твоя жінка гуляє?! —  
Ой возьми но той прут,  
Що ним жінки мак трут (макогін),  
Тай зажени свою жінку в тісний кут»  
[Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 257].

Зрада жінки вважалася великим соромом для чоловіка, адже він не зміг зберегти, захистити свою власність. Вчинок жінки лягає незмивною плямою на честь зрадженого чоловіка. Невірність жінки видається ще тяжчою тому, що вона може покинути не лише чоловіка, а дітей. У пісні «Да оре Семен, оре» в той час, як Семен працює, його жінка гуляє з москалями. Семен у відчаї, бо лишається з малими ді-

тьми сам, він проклинає Катерину, а його гіркі сльози розтоплюють навіть камінь: «Марне не пропали: / На камни білыи зпадали — Білы камни розбивали» [Українські пісні, 1962, с. 175].

У піснях застерігають кохавця, якого може відлупцювати законний чоловік:

«Ой не ходи до чужої жінки,  
Ой не носи чужої горілки;  
Бо чужая жінка, то твоє здоров'я,  
Як чоловік зловить, буде безголов'я,  
Не багатько я ходив, сорому набрався,  
Ой ідного коня мав и того постратився»  
[Труды этнографическо-статистической, 2010/4, с. 518].

«Чогось мужик догадався, в синях притаився,  
А я хлопець гарний був до жинки згодився.  
Мужик думав, що яшний сніп, почав молотити,  
Побив руки, побив ребра, не можна ходити!»  
[Костомаров, 1890, с. 421].

Подружню вірність у казках ілюструє притча про ключ, тут ідеться про чоловіка, який стоїть перед вибором — залишитися з новою дружиною чи з попередньою, яку всі вважали загиблою, і яка віднайшлася. Як аналогія до ситуації стає випадок зі старим гарним ключем, що згубився. Замість нього роблять новий, та згодом відшукують старий і його повертають. Тому чоловік залишається з першою дружиною — з нею прожито багато років, пройдено немало доріг, нажито дітей, вона є вірною і надійною подругою життя.

Жінка висловлює свої мрії про ідеального чоловіка, у якого б серед інших достоїнств числилася вірність:

«Коли б мені такий милий, щоб до моїй мислі:  
Щоби люльки не кури́в, табаки не нюхав,

Чужих жінок не любив и брехні не слухав»  
[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 488].

У ліричних піснях зрадливість чоловіка обумовлюється тим, що він не кохає дружину, вона стає йому «не до душі, не до любові», нелюба жінка наділяється означеннями «негарна, погана, негідна, встидка-бридка» тощо. Оповідь ведеться від імені зрадженої дружини, яка дорікає чоловікові, питає, чим же *чужа* краща і ближча від неї: «Чи на личко біліша? Чи на словце вірніша?». Горе жінки поглиблює і перебування в чужій родині, на чужій землі:

«Ой горе, горе, що чужая країна,  
Ой, ще гірше, що невірна дружина.  
Ой, чужу милу він цілує й милує,  
Ой, на свою милу нагайку готує»  
[Українські пісні 1962, с. 147].

Натомість чоловікові ближча не своя, а чужа жінка:

«Калину ломлю, ломлю,  
Калинонька гнеться,  
Чужі жінки люблю, люблю,  
А своєї не хочеться»  
[Бандурка 2001, с. 8].

Аморальність, неприродність для родини таких стосунків передається через поширений у народній пісенності засіб негативного паралелізму:

«Та не звидтиль місяць сходе, звідкиль ясна зірка,  
Та внадився чоловік до чужої жінки.  
Та внадився чоловік, як кабан у жито...  
Буде тобі, чоловіче, голова побита!»  
[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 675].

Оскільки розлучення вважалося гріхом, то через примус життя з нелюбою жінкою чоловік починає її ненавидіти:

«Чужа жінка слабша меду і вина,  
Чужу жінку цілував би, милував,  
Свою жінку ростерзав би, розорвав»  
[Там само, с. 615].

«Не бий мене, мий милий, в суботу.  
— Нечиста, плюгава, ще и к тому гадлива  
Мене твоя робота жодна не мила;  
Буду бити, буду катовати,  
Як прийде неділя — буду иншу мати»  
[Костомаров, 1890, с. 432].

Це призводить до ще гіршого смертного гріха, про що складено чимало балад і пісень. Це й вбивство жінкою чоловіка («Сталася нам новина»), і вбивство чоловіком жінки, інколи за намовою коханки, так, народну баладу «Про Якіма» детально розглянув Іван Франко, який, однак, зауважив і пом'якшувальні обставини вчинків персонажів: «Ми не можемо з чистим серцем засудити ні одної з осіб, діючих в цілій повісті; в помилках, ба і в проступках своїх вони не перестають бути людьми більш слабосилими, ніж злими, не перестають чути і думати по-людськи, не перестають затим збуджувати нашого співчуття. Муза народна глядить глибше і судить гуманніше, ніж учена справедливість» [Франко, 1955, с. 130]. У баладі «Терен, терен по городу, терен по ярі» чоловік топить свою дружину у Дунаї, бо та йому вже набридла і він хоче погуляти з іншою: «Возьму жінку да нетіпанку да під сухі боки, / Вкину жінку да нетіпанку у Дунай глибокий: / — Пливи, жінко, да нетіпанко, уплинь за водою, / Уже ж мені да наскучило жити із тобою» [Балади, 1988, с. 117]. Ще гіршою є зрада з чужеземцем, ворогом. У легенді «Про Марка» Маркова

дружина зраджує йому з турком, невірним, за що чоловік стинає їй голову і привозить до батьків, показує їм.

Розпуста є неприпустимою і згідно з релігійною етикою, так Сьома заповідь Біблії говорить: «Не чини перелюбу» (Заборона порушення подружньої вірності). Саме тому на такі дії людей підбурює чорт, який, згідно з апокрифом «Звідки пішли подружні зради» сам створив дразливу ситуацію: «Бо то як Бог создав чоловіка, а послі жінку, то чорт, щоби чоловік любив жінку, обмастив її медом єдною ложкою, чужу жінку обмастив двома. І через тоє завсіди чужі жінка від свої буває миліша, хоць вона погана» [Казки та оповідання з Поділля, 1928, с. 64]. Чорт, відповідно, і чинить розправу. Так, у казці «Покарана жінка» чорт у вигляді пана пропонує жінці переночувати у stodolі. Її чоловік згоджується відпустити з ним дружину, а вранці знаходить жінку розірваною навпіл. У наративі «Дівка з гадюкою» за розпусне життя, аборти жінка карається таким чином, що в її груди впивається гадюка і смокче. Жінка лишається на ніч у сараї, а на ранок від неї лишаються одні кісті.

У казці «Вода водою, а жона жоною» від перелюбу чоловіка втримує порада мудрого царя. Один з вояків після служби заправив переспати з царицею. Це почула цариця і розповіла цареві. Той вирішив дати воякові моральний урок. Спершу дав йому і цариці по склянці води, вони випили, а далі велів піти в дорогу і там пробувати воду з різних криниць та джерел, купатися в ній. По поверненні цар спитав, де краща вода, а ті відповіли, мовляв, скрізь однакова. Цар провів аналогію: «Ти тепер іди додому і оженися, та аби ніколи не лакомився на чужу жону! Бо вода — водою, а жона — жоною. Хай буде цариця, хай буде яка-яка цариця, така й проста, така й кожда княгиня. Та аби ніколи на чужу жону не лакомився, бо такої дорогої нема, як твоя жона!» [Християнська мораль, 2010, с. 189].

Так само делікатно і мудро діє король Матяш у казці «Про царицю як писанку». Одному гончареві сподобалася дружина Ма-

тяша, бо, як він вважав, вона набагато красивіша від його власної. Довідавшись про це, перевдягнений вояком Матяш привіз йому білі яйця й серед них писанку. Гончар вибрав писанку. Коли гончар відвернувся, Матяш очистив від шкаралупи писанку, поклав до решти і велів знову вибирати. Та гончар визнав, що всі однакові. Король зробив висновок, що гончар дивився на його дружину, як на писанку, тобто королева просто є пишно і яскраво вбрана, а так вона не краща за дружину гончара. Вояк відкрився гончарові, хто є насправді, і подарував його дружині «шовковий і позолочений» одяг. Казка підсумовує: «Розумний був король, знав, як з ким говорити» [Як то давно було, 2003, с. 308].

Про «стрибання в капусту» складено чимало дотепних, часто сороміцьких примовок: «Забув, що оженився, та й пішов в солому спати»; «Кум не кум, а в горох не лізь»; «Хоч свиняча..., аби гаряча»; «Мало посту бабиному хвосту»; «З діда, з прадіда скаче в борозну»; «Ой вийду я на майдан, кому схочу, тому й дам»; «То в тебе, куме, то у вас, а до нас в солому спать»; «І псові в одну дірку наскучить лазити»; «Не за то бито, що ходила в жито, але за те, що не ночувала вдома»; «Як бочились в горосі, то й досі».

Схильність до перелюбу традиційно висміюється народом в антирелігійних творах про церковників. Так, зафіксовано чимало жартиливих та інших пісень і оповідок про невдалі залицяння до жінок дяка, попа тощо. У пісні «Покараний дяк» чоловік «застукує» дячка у своєї жінки і женеться за ним з дубцем:

«Дощик лющит, мороз тріщет, а з ясної зірки  
Втікав дячок голий-босий від чужої жінки.  
Прибіг-прибіг дяченько під нову школу:  
«Відченіт же хлопці, школу, бо вже ледве стою!  
Волів би я вдома їсти голий борщ без солі,  
Ніж в чужої молодиці пироги на столі!

Волів би я вдома спати на голі лавчині,  
Ніж в чужої молодиці на білі пирині!»  
[Казки та оповідання з Поділля, 1928, с. 155].

Вживання релігійної лексики в ситуації адюльтеру чинить гумористичний ефект. Так, чоловік питає: «Святий Боже! Святий кріпкий, а ти дяче, звітки?...». Дяк відповідає: «Святий Боже! Святий кріпкий! І святий безсмертний!, / Бійся Бога шмаровози, ни бий, м'я до смерти!». У народних оповідях піп ласолубний, хтивий, зваблює жінку улесливими словами, смачною їжею й напоями: «Краса молодиці не давала попові чистої години — дивився на неї, як кіт на солонину» [Правда і кривда, 1982, с. 318]. Він геть не переймається нагадуванням про гріх і жартома відповідає, що відмолить усі гріхи. Аби зустрічатися з попом чи дяком, жінка може вдавати з себе хвору перед чоловіком, але цей обман рано чи пізно буде розкрито, а попа покарано.

Приводом для зради є ситуація, коли старий чоловік — дід, пошлюблює молоду дівчину. Це пісні переважно жартівливого характеру. У творі «Сію ж я на огороді та петрушечку» зображено огиду молодій дівчині до старого на протигагу потягу до молодого: «...Лягаю я к молодому та оченьками, / А к старому та плеченьками» [Календарно-обрядові пісні, 1987, с. 72]. «А я поліг обертаю, поліг вітер сушить, / А як старий поцілує — як гадина вкусить» [Жартівливі та сатиричні пісні 1988, с. 487]. В іншій пісні вона по слідочку старого каменем покотила, а молодого — перстником (гра «Укроп»). Це магічна дія, чарування, камінь тут набуває символіку застигання, смерті, якої бажають старому, адже його часто кладуть на груди покійнику. У популярному творі «Ой, під вишнею!» дівчина насміхається зі старого діда: «Ой ти старий дідуган, зігнувся як дуга, а я молоденька, гуляти раденька». Народна етика на боці дівчини, нерівний шлюб засуджується, народ глузує зі старого дідугана, який молодиться і чепу-

риться. З цього висновки: «У старого жінка молода — велика біда»; «Сивина в бороду — біс у ребро»; «В старості женитися — другому користь робити»; «Бджола мед носить не для себе, вівця шерсть носить не для себе, старий жениться не для себе».

### Чесноти та вади жінок

Чимало місця у фольклорі займає образ жінки — дружини (жони, молодиці), її вади та чесноти. Загалом ставлення до жінки було доволі суперечливим, що підтверджується конкретними спостереженнями щодо її життя в традиційному селянському суспільстві, які здійснила О. Кісь: «У підсумку маємо підстави стверджувати, що в народному світогляді українців ХІХ ст. чоловічий та жіночий первні мисляться дихотомічно та ієрархічно, а жіночі та чоловічі соціальні ролі розглядаються як розділені та взаємодоповнювальні. Джерелами формування традиційного стереотипу фемінності були і архаїчні, і християнські уявлення та цінності, що призвело до витворення складного й суперечливого образу жінки, який поєднує у собі і позитивні, і негативні настанови. У гендерній ідеології того часу простежуються водночас егалітарні і патріархатні тенденції, причому перші підтримуються головню нормами звичаєвого права, тоді як останні підкріплені положеннями законодавства та церковними регламентами» [Кісь, 2012, с. 94].

У селянському суспільстві цінувалася жінка — добра, і в прямому і більш широкому значенні, з різними конотаціями: вміла, хороша, хазяйновита, роботяща тощо: «Добра жінка і лихого чоловіка направить»; «Добра жінка — то камінна стінка, а зла — то горе і біда»; «Добра жінка — щастя, а лиха — трясця». У казках звучить повчання: «Жоні коло чоловіка треба бути веселій, ласкавій, аби не думав, що на нього сердиться, або що не любить його» [Зачаровані казкою, 1984, с. 477].



Авторитет чоловіка в родині у зразках жіночої поведінки обумовлювали три взаємопов'язані норми: покірливість, терплячість і вміння слухати. *Покірливості* вчили релігійні приписи. Саме через це згідно з нормами жінка не могла відмовити чоловікові у сексуальній близькості. *Терплячість* — це друга фундаментальна чеснота. Навіть батьки не ставали на бік жінки, яка «не хотіла терпіти». Треба було терпіти, наприклад, побиття, пияцтво чоловіка та ін. Через загрозу авторитету чоловіка суворо засуджували таку протилежну терплячості рису як *упертість*. Причиною багатьох подружніх розходжень у поглядах вважали саме «впертість дружини». Чесноту *вміння слухати* можна вважати майже складником терплячості.

Підлегле становище жінки виробило в ній більшу покірливість і сумирність, що переконливо передає образ дівчини-сирітки з народної казки, яка без нарікань переносить життєві труднощі й кривди, ачи царівни, котра блукає світом у пошуках свого втраченого чоловіка, долаючи різні перешкоди і терплячи незгоди. Жінка роками чекає свого коханого, покірно витримує усі випробування, знуцання злої мачухи. Аби зняти закляття відьми, тривалий час мовчить, хоча й страждає (АТУ 710). За свою стійкість вона винагороджується (казка «Заклятий легінь»). На думку селян, жінка не мала бути зніженою, а бути готовою до тілесних дошкулянь, терпяче переносити фізичні незручності.

У наративах відбилосся й погляди на жінку як істоту нижчого ґатунку, що були притаманні патріархальній сім'ї, де при народженні більше цінувалися хлопчики, як майбутні воїни, захисники, хазяї. Згідно з ними розум вважався приналежністю лише сильної статі, жінці його мати не обов'язково, що, вочевидь, було відлунням релігійних канонів стосовно жінки, як вторинного творіння, з Адамого ребра, про це теж існують народні легенди. У казці «Божий Фін» за нібито недостатню віру в Господа жінці Бог дає довге волосся й короткий розум, а її сину — коротке волосся й довгий розум. Тому жінка вважалася дурною, нічого не вартою без чоловіка. На думку Г. Булашева,

зверхній погляд на жінку здебільшого пояснюється біблійними оповіданнями, де вона виступає як спокусниця і т. п. Згадки про це зустрічаємо у творі Б. Грінченка «Під тихими вербами»: «— Жіноча річ коло припічка, — казав Карпо. Він хоч мав жінку дуже гарну людину, та якось ізгорда на жіноту дивився і казав, що в письмі святому написано, що з жінок усяке лихо встає, та ще й починав проказувати: «Реку горчайшу паче смерти жену, — благій пред лицем божим ізиметься от нея, а согрешая ят будет от нея»» [Грінченко, 1963/2, с. 386].

На формування таких думок вплинула і давня писемність про вади жінок. Оповіді про їх віроломність мають підложжя у східних легендах і мандрівних повістях. Однією з таких тез є: жінка — не друг, вона може легко зрадити, натомість собака — друг (за народною легендою собака був приставлений до Адама самим Господом, коли той зліпив його з глини і поставив для просушування). У наративі «Як біс довів, що чоловікові пес більший приятель, ніж дружина» йдеться про те, що чоловік згубив воли і пішов їх шукати. У цей час прибіг чорт і пообіцяв повернути їх, за умови, що той прийде з приятелем. Чоловік узяв з собою жінку. У лісі чоловік сів і задрімав. У цей час чорт перебрався паном-красенем і запропонував жінці зарубати шаблею свого чоловіка, а потому взяти гроші і жити з ним. Жінка згодилася. Тож чорт оголосив чоловіку, що жінка — то ворог. Згодом ситуація повторилася з псом, який подався слідом за господарем. Собака почав захищати його від чорта, тому той назвав його найкращим приятелем чоловіка і повернув йому воли [Казки та оповідання з Поділля, 1928, с. 70]. Чоловічий шовінізм виявляється у приповідках: «У баби волос жовтий, а розум короткий»; «Хто жінці волю дає, той сам себе продає»; «Як чоловік жінки не б'є, то вона як колода гние»; «У жінки довгий волос, та короткий розум та ін. Однак існують і протилежні думки про взаємопідтримку в родині, вірність і відданість жінки: «Нема кращого друга, як вірна подруга»; «Три друга: батько, мати та вірна жінка»; «Нема вірнішого прияте-

ля, як добра жінка». А слово *дружина* у живому спілкуванні може позначати не тільки жінку, а й чоловіка.

Добрі і лихі жінки протиставляються у прозових творах. В етіологічних переказах під назвами «Легенда про три жіночі вдачі», «З одної доньки — три» та ін. — цю тематику досліджували В. Петров, В. Гнатюк [Петров, 1928, с. 55—66; Гнатюк, 1910, с. 74—85] — ідеться про походження жінок, їх різні типи. Доньку-одиначку одного господаря сватало троє хлопців. Той не знав, кого вибрати, бо всі троє були добрими газдами. Ісус Христос порадив йому заперти доньку, свиню і собаку в хаті. На ранок з них стало три дівки і газда не знав, котра з них його. Вони побралися, і невдовзі потому мати навідалася до кожної з них у гості. Перша, залишивши матір одну в хаті, одразу кудись побігла, до куми абощо. Поки вернулась, усе в печі погоріло. Друга лежала на соломі, гола, товста, біля неї пляшка горілки. Вона повідомила, мовляв, чоловік пішов молотити, згодом принесе їсти і пити. Третю дочку матір застала в хліві, та викидала гній, прибирала, поралася з п'ятьма телятами, працювала день і ніч, без спочинку. Коли матір повернулася додому, старий сказав, хто з них хто, тобто перші постали з собаки і свині, а остання — його рідна дочка, газдиня.

Таким чином два типи жінок — лінива і лайлива відповідно пішли від свині і собаки. Добрі жінки походять від «справжньої жінки» і уособлюють працьовитість, стриманість, привітність, побожність, чесність, відповідальність за дім і сім'ю тощо. В. Петров указав на інші варіанти походження жінок, окрім свині та собаки ще ящірка, змія, що є наслідком гріха, покарання чоловіка за обман тощо.

Горем для чоловіка і всього оточення стає зла, лайлива жінка, колоритний образ якої знаходимо у фольклорних творах. Від неї дістається всім — і родичам, і сусідам, а надто чоловіку. У наративі «Уперта жінка» дружина була «...та така ж собі на безголов'я, люта! Не кажи й слова накриво — зразу засичить, заверещить і запініться, мов тая собака скажена» [Християнська мораль, 2010, с. 174]. З чоловіка, який

не міг їй дати ради, глузували односельчани («устілкою жіночою його називали»), врешті це йому набридло і він почав її бити, однак уперта жінка аж ніяк не змирилася, вичухалась і лишилась такою ж лютою. Народ підсумовує — «Горбатого, — кажуть, — могила виправить», людську натуру важко змінити. У збірнику анекдотів В. Гнатюка «невдоволена» жінка ходила до корчми і би́ла чоловіка. Раз як верталася звідти, то поби́ла його за те, що вузько прочинив ворота, вдруге — за те, що широко. А потім наказала носити її в міху. Чоловік зав'язав шнурком міх і так її побив, що більше ніколи його не чіпала [Галицько-руські анекдоти, 1899, с. 47].

Злу жінку бояться навіть чорти. У казці «Йик люта жінка вігнала з пекла чортів» — АТУ 1164 (*Диявол і зла жінка*) = СУС 1164 (*Зла жінка в ямі\**(*Бельфагор*)) чоловік спустив жінку до ями з одинадцятьма чортами, всі, крім одного кривого чорта, повтікали, а той мусив з нею сидіти рік. Чорт так натерпівся від жінки, що згодився служити чоловікові, допомагати йому, однак пізніше передумав. Тоді чоловік найняв музик і приїхав до чорта, нібито з метою видати його заміж за свою жінку. Чорт від переляку побоявся тікати через двері чи вікно, а зірвав дах і втік горою. У сюжеті АТУ 1353 (*Стара жінка як причина лиха*) = СУС 1353 (*Баба гірше чорта*) чорт, який не в змозі посварити щасливе подружжя, кличе на допомогу стару бабу, якій це вдається («Це та баба, що й дріт пряде»). Сам чорт побоюється її. Про поширеність сюжету свідчить дослідження Ю. Поливки, зроблене на матеріалі багатьох народів, зокрі́бна слов'янських [Поливка, 1910, с. 342—366]. Оповідь була відома в Європі вже в XII ст. і, на думку дослідника, має східне походження.

Типовою ситуацією побутової казки є конфлікти, спровоковані сварливою, завжди чимось невдоволеною жінкою. Чоловік — навпаки «такий добрий, що й курді «добридень» скаже. А жінка йому дісталася така, як коса: коли говорила, то гейби косила. Чоловік аж підскакував від її язика» [Казки Буковини, 1973, с. 100]. Такий жінці завжди

щось не до вподоби, вона постійно сварить чоловіка за малий заробіток, нехазяйновитість тощо: «А жінка щодня свариться, що він тупий як пень, що вона могла вийти заміж за урядовця... Терпіла жінка, терпіла, а нарешті почала сваритися. Аби кидав своє писання, бо немає в хаті ні поліньця дров. Як жінка свариться, то нема що робити — мусить слухатися» [Чарівне горнятко, 1971, с. 201–202].

Ситуація є доволі типовою для реальної сім'ї, де такий чоловік називається підкаблучником. Слабовольний чоловік, боячись лайок дружини, слухається її у всьому і повністю втрачає право голосу, він починає дивитися на світ очима своєї дружини, її думка стає для нього визначальною. Через це він часто сліпо виконує волю дружини, хоча й усвідомлює, що чинить зле. Приклади цього подибуємо у згадуваних казкових сюжетах про золоту рибку, бабу і липку, мотиві вигнання власних дітей з дому тощо. У жартівливих піснях такий чоловік виглядає жалюгідно:

«Била жінка мужика, за чуприну взявши,  
А він їй ще й поклонився, шапочку ізнявши  
Ще й, ще й, ще й, ще й шапочку ізнявши (2)

Далі жінка йде позивати на чоловіка, йому присуджують її перепросити:

— Прости ж мене, мила, що ти мене била,  
Куплю тобі корець меду, коновочку пива  
Ще й, ще й, ще й, ще й коновку пива (2)»  
[Жартівливі пісні, 1967, с. 427].

«И смих и публика!  
Била жинка чоловіка,  
Била, била, волочила,  
Та в помоях намочила»  
[Костомаров, 1890, с. 417].

У піснях засуджується не лише самодурна, жорстока жінка, а, швидше, сам чоловік, який дозволяє їй знущатися з себе:

«Вона его за чуб скубе, а вин бидный плаче.  
Як заставить, по курячи Сидир кудкудаче,  
Як заставить, то и танцюе, аж пит з лоба льється,  
Ему уже не до смеху, заставит — смеється!  
Поки Сидор не женился — були в 'го гроши,  
А як же вин оженился — капшук загубився.  
Бо у жинки що недия, що праздник, то гости,  
Прийде пип, прийде дяк, придут его мости.  
Купи плахту, черевики, чоботы сапьянцы.  
Треба рыбы, треба мъяса и горилки в шклянцы»  
[Костомаров, 1890, с. 416].

Т. Рильський записав пісню з циклу про сварливих, агресивних жінок, у якій йдеться про те, що жінка пила горілку й загубила очіпок, розізлившись, прийшла додому і побила чоловіка, вигнала з хати, наказала йому шукати очіпка, адже чесна заміжня жінка не має «світити волосами», не мати на голові очіпка. У творі звучить насмішка як над самою жінкою, так і над безвольним чоловіком, який прийшов до корчми питати очіпка, пропонуючи тому, хто знайде, винагороду [Рильський, 1888/11, с. 279]. Інколи чоловік не насмілюється бити свою бідову жінку: «Запитали одного козака (жонатого), чи б'є він свою жінку. — Та б'ю, — одказує, — Хоча як по правді, то один раз бив! Так бив, що сам насилу втік!» [Народні анекдоти, 1995, с. 14].

Про злих жінок складено чимало паремій: «У неї аж губа торохтить лаятися», «Лаяла, лаяла, насилу ціле село перелаяла»; «Не пройде без гріха, у кого жінка лиха»; «Зла жінка, зі сусіди, а чорт третій — одного батька діти»; «Зла жона зведе чоловіка з ума»; «Хто на лиху жінку попаде, того життя пропаде»; «Лучче їсти хліб із водою, чим жити з жінкою лихою»; «Всі дівчата — голуб'ята, а де ж ті

чортові баби беруться?»; «Хто хоче крику, той нехай ожениється, або заміж вийде». Образ злої баби корелюється з чортом, пеклом, злом: «Хто вдома спокою не має, той у пеклі перебуває»; «Баба з чортом, як пес з хортом»; «Баба сім миль зза пекла»; «Оженився дурнуватий, та взяв біснувату»; «Отак мені Бог дав: любив дівчину, а чорта взяв»; «Не допоможе бабі й кадило, коли бабу сказило».

Часто чоловіки звинувачували дружину в *язикатості*, мовляв вона «гостра на язик», балаклива, слизькоязика, додавалися і релігійні настанови. Жіночою провинною вважали грубе поводження чоловіка — «воно є причиною балакучості жінки». Про це є пісня:

«Скрипка би не грала, якби не той смичок,  
Чоловік би жінку не бив, якби не язичок. (2)

Чоловік би жінку не бив ні колом, ні буком,  
Якби вона говорила до нього не з «фуком». (2)

Чоловік би жінку не бив ніколи, ніколи,  
Якби вона говорила до нього поволі. (2)

Чоловік би жінку не бив ніколи даремно,  
Якби вона говорила до нього приємно (2)»  
[Жартівливі та сатиричні пісні, 1988, с. 90].

Самі жінки визнавали, що дружина має тримати язика на припоні. На думку О. Кісь, язикатість є однією з найдошкульніших вад жінки в очах народу: «Ця риса, вочевидь, несумісна з патріархальним ідеалом жіночності, який заохочує стриманість, скромність і покірність» [Кісь, 2012, с. 100]. Однак, либонь, вагомішим був соціальний аспект цього ганджу. Якщо справою чоловіка було позитивне формування завдяки престижу думки про родину, роль жінки полягала у збереженні авторитету родини, захисту від негативу. Завдяки самоконтролю треба було терпіти будь-які труднощі, так вирішувати про-

блеми, аби родина не стала об'єктом пліткування села. Все це вимагало від жінки чесноти *тримання таємниці*. Порядна жінка приховує помилки чоловіка, навіть його невірність. Понадто слід було берегти честь родини, якщо в хаті була дівчина на виданні.

Саме про таку жінку, яка «виносить сміття з хати», виказує таємницю свого чоловіка і, відповідно, всієї родини, балакучу і обмежену йдеться в українських побутових казках — АТУ 1381 (*Балакуча жінка і віднайдений скарб*) = СУС 1382 (*Жінка-донощиця*). Йдеться про те, що чоловік знаходить скарб, а жінка вибовкує цю новину по всьому селу. Аби виправити ситуацію, винахідливий чоловік розповідає їй різні небилиці про себе, які вона вмить розносить по сусідах: «— Ой кумочко добра, ой кумочко солодка! Я би вам щось повіла! — Що? — Та ви не повірите. Будете сміятися! — Не буду, кумо, тільки кажіть! — Нині ми з моїм чоловіком імили у ріці зайця! — У воді зайця? — Айно! — Та не може бути такого! — На мою грішну душу, правду вам кажу! Тільки ви, дорога кумо, нікому нічого не кажіть! — Та марно просила кума. Бо сусідка сказала своїй кумі, а в тої куми була своя кума, і так воно покотилось селом, як хвилі по воді» [Зачаровані казкою, 1984, с. 488]. Жінці перестають вірити, вона стає посміховиськом усього села. Висновок цієї казки: «Мудрий чоловік жінці таємниць не довіряє». Язикату Хвеську з однойменного твору дотепно провчив чоловік, з неї глузувало все село. Висновками служать народні поради: «Не вір жінці дома, кобилі в дорозі»; «Нігде жінці правди не кажи»; «З паном не братайся, жінці правди не кажи, а чужої дитини за свою не бери». О. Кісь свідчить: «Феміністський аналіз сюжетів та літературних прийомів цих казок показує, що в них іронія та сатира є важелями контролю за отриманням усталеного розподілу гендерних ролей у культурі. Висміювання у казках деяких «суто жіночих рис» дослідники розглядають як механізм соціокультурної репресії небажаних (у межах патріархатного дискурсу) виявів жіночого. Так формується почуття сорому і провини, що слугує



для символічного пониження статусу жінки та закріпленої гендерної ієрархії на рівні підсвідомих архетипів» [Кісь, 2012, с. 100]». Образ балакучої жінки увійшов до народних афоризмів: «У баб язик, як у чорта хвіст, довгий»; «Торохтить Солоха, як діжка з горохом»; «Бабська хвороба — язик»; «Язик до Києва доведе, а в Києві заблудить»; «Язик хоч без кісток, та кості ламає»; «В баби язик, як лопата»; «Жінки, як сороки»; «Балакала покійниця до самої смерті, та все казна-що», «Встромила пику у вікно (підслуховує)», «Не язичся, а то буде і нам напалка», «Аби не з моєї губи випало», «Наплутала такого, що без попа й не розбереш», «Ну й бреше, аж у роті не протовпитися!», «Ляпа язикомъ, мов собака хвостом», «Годі тобі язиком тини городить!», «Два жиди і дві баби, як прийдуть до міста, то переговорають чоловік з двіста».

Про надміру цікаву, нерозумну жінку йдеться в поширених сюжетах українських казок — АТУ 670 (*Чоловік, який розумів мову тварин*) = СУС 670 (*Мова тварин*). Жінка тут змушує чоловіка видати таємницю попри загрозу смерті. Він уже приготувався до загину, та випадково підслухав розмову півня з собакою — адже розуміє мову тварин. Півень називає дурним чоловіка, який не може впоратися з однією жінкою і через це має померти, між тим як його самого слухається багато курей. Чоловік визнає рацію півня і карає жінку за нерозважливість. У казці стверджується авторитет чоловіка в родині, що є запорукою її нормального існування.

Гіперболічно описано в казках і жіночу **впертість**, коли навіть під страхом смерті жінка стоїть на своєму — суперечка з чоловіком за стрижене — голене чи сіно — соломі (СУС 1365А (*Вперта дружина*)). У казці «Вперта баба» лайка звелася за гусака — чий птах летів попереду — дідів чи бабин. Лишень коли дійшло до поховання впертої баби у труні, вона таки вибачилася перед дідом. Фінальна формула підтверджує щасливе закінчення історії і їх подальше мирне співжиття: «Та й досі, кажуть, вони, живуть і хліб жують, і більше не сва-

ряться» [Християнська мораль, 2010, с. 172]. Непоступливість жінки доведена до абсурду, вона воліє загинути, ніж згодитися з чоловіком. У жартівливій пісні «Сіє чоловік жито» жінка у всьому суперечить чоловікові: замість гречки — мак, замість риби — рак і т. д. Той, аби не доводити ситуацію до сварки, воліє не сперечатися: «Ой так чи не так, нехай буде з гречки мак». Вперті, вибагливі та вередливі жінки засуджуються у народних фразеологізмах: «Вперта коза — вовкові користь»; «Хоч кіл на голові теши, а вона своє»; «Ти йому про коня, а він тобі про вола»; «Не хочу в ворота — розбирайте тин»; «Горбатого виправить могила, а упертого дубина»; «Стрижене-голене»; «Я йому про цибулю, а він мені про часник» та ін.

**Дурна жінка** може не слухатися розумного чоловіка, затятися і все робити по-своєму, за що й карається: «Один господар мав вперту жінку. Якби то вперта, а розумна, то міг би ще якось жити, а ця була трохи дурнувата. Що би він не казав, то все не так, і зробить все навпаки. Коли він хоче її словами нарозумити, то чує: — Так буде, як я знаю, а не так, як ти» [Срібні воли, 1995, с. 245]. У кінці висновок — «І з кожним таке буває, хто розуму не має» [Там само, с. 247].

Через дурну жінку у чоловіка на ім'я Пригода з казки «Про дурних багачок» все йшло шкереберть, початковий діалог ніби списаний з реального життя: «Не було ніколи чистої години, бо його жінка, замість язика, мала бритву в роті. Продав вола, а жінка нарікає: — Ти такий нездалий, що тебе обдурили! У голові в тебе, як у дрантивім решеті. — Чоловік розсердився: — Говориш, як з гарячки! Сама б не потрафила й гусака продати. — Хто, я? Не бреши, бо як піду на ярмарок, то тобі облупиться від сорому лице. Будеш знати, що таке твоя жінка» [Чарівне горнятко, 1971, с. 33]. Жінка йде на ярмарок, там її обдурює шахрай, виманюючи задарма гусака й кожух. Розсерджений чоловік іде шукати дурніших від неї. І справді, знаходить. Спершу одна багачка, почувши його ім'я, віддає гроші, які збирала на чорний день, а далі в іншій він забирає льоху нібито за дружку до своєї свині,

що виходить заміж. Багачка навіть дає на додачу файне вбрання для свині та воза. Тож Пригода роздав усе добро бідним і повернувся додому, бо побачив по світу й дурніших від своєї жінок — АТУ 1384 (*Чоловік знайшов трьох дурних, як його жінка*).

Згідно із самозабезпеченістю селянського господарювання і, відповідно, працевентричності його цінностей осуду підлягають **ліниві жінки**, які протиставляються роботящим: «Хороша хазяйка усього глядыть, все робыть сама и замышля робитныцями, копається у хазяйстві, дома сыдыть, пряде, сама шые, не дає людямъ, а ледача зъ осени прыдбає, а до весны розмарчыть на нивмиткы, на выныывкы, а то ночеу случай: хрыстыны, та туды пиде, а птыци и свыни голодни» [Милорадович, 1904/5, с. 270]. Такі жінки висміюються, а також жорстоко караються в народних творах: «Жінку мужик ругає: — Та ти стерво ні зпекти, ні зварити! — Тай тільки ж! — Та ти ні шити, ні прости. — Тай тільки ж. — Та ти і хати не підметеш. — Тай тільки ж. — Тай ти й танцювати не вмієш. — Е. ні! За скоки — в боки — поб'ю матері вашій чорт і щоки. — Тільки танцювать и вміла» [Иванов, 1896, с. 14]. У пісні «Ой чие це жито під гору не жате» чоловік погрожує жінці: «— Ой Ганночко-серце, навчу жита жати, / Навчу жита жати, снопиків в'язати, / Це серпичком ужду, а нагаєчкою утну» [Календарно-обрядові пісні, 1987, с. 141]. У пісні «Чи я-ж в мужа не жена» іронічно мовиться, що жінка така гарна господиня — «Сім днів хати не мела, сміття не носила!». Нездала вона і в інших домашніх роботах, і в господарстві в цілому — пряде, як мокре горить, а ще й роздає своїм помічницям продукти, а це, як вже згадувалося, є не найкращою якістю, адже віталася ощадливістю. У кінці виявляється, що й чоловік таке саме ледащо, він п'є, б'є жінку, а «до купи їх зніс лихий» [Українські пісні, 1962, с. 172]. Ледача, безтурботна жінка ще зветься *некукібниця*.

Покарання чекає й на нехлюйну та ліниву жінку, яка не дбає про свого чоловіка. В одній із козацьких дум певним виправданням такої поведінки слугує козакування чоловіка, його часті від'їзди,

тож жінка занедбує хату й господарство і по прибуттю зустрічає його не так як слід — кислим борщем, неметеною хатою тощо. Розгніваний козак «...добре дбає, / Хорошенько її келепом по плечах привітає, / Карбачем по спині затинає». «Навчена» жінка біжить до корчми за горілкою з медом та з перцем, варить новий борщ, годує і задобрює чоловіка. Побиття вона приховує перед сусідками, пояснюючи, що сама, падаючи, підбила собі око, розуміючи, що її чекає громадський осуд.

У збірнику легенд Гнатюка звучать жартівливі пародії на релігійні твори про гіперболізовану лінь: «Глас І. Чиж я тобі не жінка, чи не господиня? Три дня хату не вимітала, сьмітя по коліна. — Ой встань, мужу, не лежи, хоть кобилов сьміте вивези!» [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 215]. Є чимало й інших жартівливих приповідок про виконання жінкою різних робіт та її «вправність»: «У неї в печі горить, як жука смалить»; «Комари повиганяла, а мухи там zostались»; «Пішла по масло, в печі погасло»; «Її тільки по смерть посилають, бо нажитися можна; «Топчється на місці, як мара»; «Галаса по хаті, як купка за яйцем»; «Пекла Кулина пироги і ворота в тісті»; «Нашила — ні зиму, ні літо»; «Напряла — тамь сук, а там болячка».

Як блюзнірство виглядає вчинок дурної, лінивої жінки, яка во-ліє збавити корову вовку, аби лиш не працювати:

«Да пожену корову в долину,  
Гей, гей, корово, до вовка!  
Добре, добре, що постиг вовчик:  
Из коровы голова та хвостик.  
Тепер мени пити та гуляти,  
Нищо дойти, нищо заганяти!»  
[Костомаров, 1890, с. 414].

Чимало побутових казок присвячено повчанню чоловіком методом покарання лінивих, гордовитих та впертих жінок (АТУ 900—

904, АТУ 1370 А\*). У казці «Учи лінивого не молотом, а голодом» ліниву дівчину, що потрапила до нової сім'ї, вчать працювати на прикладі повсякдення великої родини. Тобто за принципом — хто не працює, той не їсть. Рано-вранці всі пішли на роботу, а молода вилежувалася в ліжку, та їй і слова ніхто не сказав. Проте увечері свекор спитав, хто що робив, виявилось, що всі, крім невістки, працювали. Хто не заслужив, тому не дали їсти. Невістка лишилася голодна. Це тривало й далі, невістка почала потроху працювати, за це отримувала відповідну їжу. Тож через якийсь час уже робила геть усе по господарству.

У казках (АТУ 1370 (*Перевиховання лінивої жінки*) = СУС 1370 (*Лінива дружина*)) винахідливий чоловік учить жінку працювати таким чином, що на позір карає за неробство не її, а речі в домі, кішку і т. п., які його не слухають і не хочуть працювати, не готують їсти тощо. Однак поряд з речами біля розгніваного чоловіка опиняється й жінка, якій теж дістається на горіхи. Збагнувши, що предмети (кішка) працювати не будуть, жінка береться сама за роботу — «чужі руки нічого не варті, треба робити своїми руками» [Правда і кривда, 1982, с. 124]. У казці «Явдоха-святоха» Явдоха відмагається від роботи тим, що в дні християнських свят не можна працювати. Брат її чоловіка під виглядом Івана Хрестителя приходить до неї і «хрестить» її палицею. Відтоді Явдоха й хвилини не сиділа без роботи, адже «жінка ледащо в хаті нінащо».

У фінальних висловах українських побутових казок прозирають моральні сентенції: «Се була не казка, а істинна правда, бо всяка на світі буває»; «Отак-то буває за лінивство, за ледарство». Та особливу значущість кінцівки-мораліте набувають тоді, коли за тривалий період існування стають стійкими пареміями — прислів'ями та приказками. Фінальні формули у короткій виразній формі виражають ідейну суть казки, її мораль, ставлення самого казкаря до подій, його понять про добро і зло, що йдуть у річищі етичних уявлень усього народу.

Про своєрідне покарання лінивої жінки-кокетухи розповідається у багатьох пісенних варіантах. Так, жінка продає корову, кобилу, бички, аби купити рум'яна, білила, одяг і взуття тощо. У пісні «Дворянская жона» чоловік запрягає таку жінку у воза і їде в ліс за дровами. Після повернення вона просить чоловіка продати «красила і білила» і купити їй худобу, вона працюватиме, стане господинею, а чоловіка називатиме паном.

У традиційному суспільстві існували усталені стереотипи гендерної поведінки жінок і чоловіків. Основним мотивом жінок у спілкуванні було «не дати причини для підозри». Так, недовіру викликала жінка, яка часто перебувала поза домом. Її доброму імені шкодив розголос про «підозрілу бесіду» з якимсь чоловіком, надто чужим. Не віталосся її перебування у корчмі:

«Коли б милый добрый та взяв батиг довгий,

Та став милу бити: не йди в коршму пити.

Возьми квартирочку, збери родиночку,

Та й дома напийся, та й не волочися»

[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 678].

А що чоловік поряд з певними самообмеженнями мав здійснювати самореалізацію, то від жінки чекали суворой самодисципліни. Ці чесноти були найбільшими доказами наповнення їх родинних ролей. У випадку жінки це було свідченням сексуальної чистоти в очах спільноти, від неї у статевому житті чекали стриманості, самоконтролю. Кожен елемент зовнішнього вигляду мав віддзеркалювати її статус. Мала уникати яскравого одягу, менше видивлятися в дзеркало, «парадитися»: «Принаймні вбрання, що має, на думку малоросів, велике значення, згідно з приказкою «Прибери хоч пень, то покращає», не повинне, однак, переходити певних меж яскравості і строкатості, і про жінку, що перейшла ці межі, говорять так: “Вирядилась, як болячка”» [Милорадович, 1902/10, с. 69]. Обов'язковим було носіння фартуха:

«Глас VIII. Плачу і ридаю, на молодиці споглядаю. Молодиці, без-стидниці! Без фартуха, без рантуха, чоловіка в дома нема! Слава тобі Господи!» [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 215]. Порядна жінка не мала з'являтися на людях без очіпка. Т. Рильський згадував: «Я пам'ятаю випадок, коли семилітній хлопчина, граючись, скинув очіпок заміжній жінці в товаристві. Жінка розплакалася від образи, що він змусив її, чесну молодицю «світити волоссям». Я пам'ятаю, наскільки безуспішними були якось мої спроби утішити гнів однієї молодиці на іншу, головним чином задля того, що остання її «розчіпила»» [Рильський, 1888, № 11, с. 279].

Гріхом вважалося й убивство ненароджених дітей, про що йдеться в 1 і 2 частині статті В. Гнатюка «Пісня про неплідну матір і ненароджені діти», де він свідчить, що в різних народів існують вірування про те, що душа існує вже перед народженням дитини, тільки перебуває ще в Бога, або у духа, або взагалі в якомусь певному місці. Під кінець вагітності Бог вміщує душу в тілі. Щодо того, коли саме дитина стає живою, думки людей розходяться: може й після 45 днів, а то й на 7—8 місяці. Однак душа може й не потрапити до тіла і дитина не народиться. Це може спричинити лише надзвичайна сила, яку дістають від чорта, тому за це тяжко відповідають: «Познакомившись так із віруванням і легендою про зачинювання дітей, бачимо, що вірування оперте на переконання, що кожній жінчині призначене з гори число потомків, яких вона має по-лишити по собі. Однак те призначення можна оминати при помочі надприродної сили. Ся сила є витвором злої істоти, яка вічно змагається з доброю істотою. Поняття добра і зла вроджене кожній людині» [Гнатюк, 1922, с. 205].

Однак ставлення до абортів було неоднозначним. З одного боку, вони таємно практикувалися, адже ростити багато дітей було складно, а з іншого — суворо засуджувалися релігійною мораллю, догматичне православне вчення сформувало у народній свідомості став-

лення до аборту, як до смертного гріха дітовбивства [див. Гнатюк, 1922, с. 173–224; Ігнатенко, 2012, с. 244–257; 2013]. Гнатюк подає також чимало інших способів переривання вагітності, пов'язаних з місячними, мерцями, вживанням трав, страв тощо. Він описує й реальні засоби запобігання тяжі, до прикладу притули тощо. Під прикладами вміщено подібні варіанти вірувань в українців і європейців, а також віддалених народів, автор наголошує на їхній подібності, обумовлюючи причини цього. Він свідчить про давність походження звичаю і культурні взаємовпливи різних народів.

Однак, як пише Гнатюк, є й такі жінки, що вважають своїм обов'язком мати потомство та заслужити собі рай у Бога, про що йдеться в пісні про св. Олексія, якого батько оженив проти його волі, вміщеній далі, де неплідна не зі своєї вини жінка скаржиться на долю, свій неприродний стан, адже вся природа парується, дає потомство, а вона не потрібна ні на землі, ні в раю:

«Горкий же мій, горкий, горкий же мій світе,  
Мужу Олексею, мій рожевий квіте.  
Кожда деревина літорость пускає  
І кождая птиця свою пару має,  
Лиш я нещаслива так по світі блукаю...  
Неплодное древо з саду вирубавать,  
Мене неплодницю в рай не приймають!»  
[Там само, с. 182].

У народних легендах розповідається про страшні муки, які чекають матерів, які «зачинили своїх дітей», практикуючи у час весілля «присідання пальців на посаді» — скільки пальців «присіло», скільки років не матиме дітей. За гріхи таких жінок не приймають до неба, вони сидять у пеклі на толоці і мусять їсти своїх дітей: «Порубають їх у великі кітли, витягають із крові і так мусять їсти. Мама їсть свою дитину і хоч дитина дригає пальцями, се не помагає нічого, бо чорт



стоїть із вилами і кричить: їж, коли не бояла ся ти їх зачинювати та не вродити і не хотіла мати приплодку, що був тобі найменованій. Тепер мусиш ізїсти! — І вона їсть від суботи до суботи. За цілий тиждень мусить виїсти їх геть, а в суботу знов наповняєть ся той котел тими самими її дітьми, що поїла попередного тижня і вона мусить починати наново їсти їх. А її пальці з правої руки, котрими при вінчанню зачинила свої діти, горять не вгаваючи, вічно кипять у смолі і так буде до суду віка» [Гнатюк, 1922, с. 175].

Гріх аборту обтяжувався ще й тим, що вірили — нехрещені діти нікуди не потрапляють по смерті, неприкаяні блукають світом. Вони у вигляді душ можуть мститися своїй матері, ці сюжети теж розглянуто у згадуваних розвідках. Володимир Гнатюк вважає, що з вірувань утворилися дві українські легенди, тексти яких він подає, це «Ненароджені діти» та «Як жінка позачинювала діти». В інших слов'янських народів вони невідомі. Найкраще сюжет зберігся в західній та північній Європі, де існували й авторські твори на цю тематику. В українських наративах йдеться про жінку, яка зачинила дітей. А потім мала відбувати спокуту, ночуючи в церкві. У першому варіанті вночі до неї з'являються душі її ненароджених дітей у вигляді білої гуски і гусенят, які вимовляють їй за гріх, а далі скубуть, рвуть її і врешті забивають насмерть. Вранці від неї знаходять лише кістки. У другій легенді до жінки по черзі з'являються дві панянки і панич, такими мали стати її діти. Вони дорікають матері, що їх не народила, адже вони могли вести заможне життя, бути великими панами, мати потомство тощо. «Затратила ти свою душу, своїх доньок, а моїх сестер, тай моя душа пропала і багато душ нашого потомства. Отже що ти доброго наробила?» [Там само, с. 186]. Насамкінець панич бере її за ноги і роздирає навпіл. До легенди додано гумористичний, суто український додаток — мотив про кухарку і попадю. Далі учений докладно описує німецький, шведський, норвезький та ін. варіанти, усього нараховує 25 версій, він порівнює основні теми, варіанти, мотиви, робить висновок про те, що вірування і легенда співвідносять-

ся як теоретичне і практичне. Гнатюк повідомляє, що на цю тематику склалися переважно прозові твори, хоча йому вдалося знайти й один пісенний, який він вміщує далі, тут ненароджені діти обіцяють помститися матері, яка «гуляла в розкошах»:

«Як ти будеш, матко, смутне ложе мати,  
Ми будемо тяжкі болі а до тебе слати.  
Як ти будеш, матко, життя кончати,  
Ми будемо смерть з мечами а до тебе слати.  
Як ти будеш, матко, царства доступати,  
Ми будемо твою душу а в ад одсилати»  
[Там само, с. 222].

## **ЕТИКА МІЖПОКОЛІННИХ ТА ІНШИХ ВЗАЄМИН У КОНТЕКСТІ ФОЛЬКЛОРНИХ ТРАДИЦІЙ**

### **Дидактичні історії про батьків і дітей. Поняття морального авторитету**

В опосередкуванні традиційних цінностей велику роль відігравала родинна інституція, її виміри поведінки як обрядоподібної.

Всередині сім'ї авторитет батька декларував репродукцію цінностей для молодшої генерації. Цей авторитет безапеляційно опирався на владне становище, а не особисті заслуги. Постійним підкресленням цього становища виховували в дітей свідомість залежності й безумовну слухняність. Обмеженням влади батька служила техніка приховування, що була впливовішою від відкритого зіткнення. Стосовно дівчат батько здійснював свою волю через матір.

Значною у соціалізації дітей була й роль дідів і бабусь. З бабусею підтримувався, швидше, емоційний зв'язок, заслугою діда було

навчання праці. На думку селян, баба була «кориснішою» для родини, крім багатьох робіт по господарству, «вона поглинута турботами про внуків. Робить їм іграшки і ляльки, учить поведінці (звичайності), моральності (навчає, щоб слухали, нікого не зачіпали, не крали): зберігає мир у сім'ї. Вона ж є джерелом давніх звичаїв, прикмет, народних молитов і пророцтв» [Милорадович, 1904/5, с. 281].

Уснопоетична традиція чимало уваги приділяє стосункам у родині, зокрема двох поколінь — батьків і дітей у різні вікові періоди. Так, відносини поміж родичами в народних казках у своєрідній художній формі відображають реальні людські зв'язки між членами тогочасної патріархальної сім'ї. Саме ці стосунки визначають основні конфлікти чарівної і частково побутової казки. Вони є типовими, адже містять життєві спостереження багатьох поколінь людей. На матеріалі російського казкового фольклору дослідниця Т. Краюшкіна довела, що в чарівних казках віддзеркалено реальні форми шлюбних відносин. Вона зауважила, що в них позначено не лише наявні в росіян форми родичання і свояцтва, але й показано ставлення народу до сім'ї і категорій, так чи інакше пов'язаних з сімейним життям. Найбільш розвинутими, на її думку, тут є відношення свояцтва: «наречений — наречена», «чоловік — дружина», «тесть — зять» [Краюшкіна, 2003]. Розгалужену систему родичання у казках на прикладі опозицій подала О. Новик: «Номенклатура термінів родичання, що побутують у чарівних казках, є досить сталою. Чітко протиставлено два покоління: покоління б а т ь к і в та покоління д і т е й.

Батьки та діти можуть бути р і д н и м и (батько, мати, син, дочка) і н е р і д н и м и (мачуха, падчерка, пасинок).

Стосунки між родичами одного й того самого покоління визначено такими протиставленнями: для покоління батьків це різниця між с т а р и м и батьком та матір'ю, які часто фігурують як єдиний персонаж («батьки», «старі») і м о л о д и м и, які представлені у

казці зазвичай як чоловік і дружина; для покоління дітей — це протиставлення старших *братів і сестер* м о л о д ш и м, р і д н и х братів і сестер н е р і д н и м (*зведеним*).

Особливу групу становлять *бездітні батьки та діти-сироти* (*підкидьок*). Крім того, існують спеціальні терміни для фіксації п о з а с і м е й н и х стосунків родичання (*побратими, названі брат або сестра, хресник*). Дистрибуція свояків також відбувається за допомогою тих самих опозицій: с т а р ш е покоління — це *тесть, свекор, теща, свекруха*, м о л о д ш е покоління — *зять, невістка*. Усередині одного покоління розрізняють б л и з ь к и х (*чоловік, жінка*) і д а л е к и х (*шурин, зовиця*) свояків.

Тут також спеціально фіксуються п о з а с і м е й н і стосунки між свояками (*поза- чи дошлюбні партнери: співмешканець, коханець, наречена, наречений*). Відсутність одного із подружжя марковано такими термінами, як *вдова і вдівець*» [Новик, 1975, с. 230].

Персонажі, що мають певний родинний статус, залежно від фабули потрапляють у різні ситуації, що стають або прикладами для наслідування, або ж засуджуються народною мораллю, адже «Сім'я не церква, а люди не ангели, усяко буває».

Традиційна родина вважалася неповноцінною без дітей, не мати дітей було великим горем, відхиленням від норми, несхвально ставилися і до ситуації — одна дитина в родині («Мала мати одну дочку, та й купала у медочку»), чи, навпаки, забагато. Подібна ситуація змальовується в українській народній казці. Батьки дуже журяться, бо не мають дітей. Бідні, зазвичай, тому, що немає кому допомагати по господарству, не буде кому «доглядіти на старості», «розвеселити» тощо. Цар вболіває, бо не матиме спадкоємця, якому він зможе передати царство, залишити державу і своє багатство. Людське щастя — в дітях, народна мудрість каже: «Діти — найбільша радість у світі»; «Ласкава дитина — як щаслива година»; «Нема смерті без причини, нема щастя без дитини»; «У коло дітки, у того і ягідки». В. Гнатюк

писав: «Люди на те сходяться, побирають ся і люблять ся, аби мати дітей. Ті люди, що не мають дітей, бувають дуже нещасливі; ними не завідує Бог і через те вони не мають ніякого приплодку. Жіють тай умирають, а ім'я їх гине, переходить на чужих. Про таких бездітників згадують люди ще кілька років по смерті, а потім забувають зовсім, бо вони не лишили свого насіння тай звели ся. Навпаки ті люди, що мають дітей, вони щасливі, не зводять ся, лишають свій приплодок і люди про них не забувають швидко, бо говорять: Ага, се того й того син або донька, внук або правнук! Його ім'я жиє тут на землі межи людьми і не зводить ся» [Гнатюк, 1922, с. 175].

Провина за бездітність покладалася на жінку. Жінка творить нове життя і саме це в ній цінувалося найбільше, що теж, вочевидь, є давнім відлунням матріархату, культу жінки, в основі якого лежало материнське начало. В одному з наративів з трьох сестер, кожна з яких обіцяє щось королевицу в обмін на одруження, перша — наткати одягу на все військо, друга — із зернини нагодувати все військо, третя — народити золотоволосих близнюків, королевич вибирає третю. Т. Зуєва писала про незвичний вигляд новонароджених: «Згідно з естетичними особливостями жанру могутність героїні осяяна фантастично прекрасною подобою її дітей, яка закарбована яскравою казковою формулою. Цю формулу, що відзначалася точною зоровою конкретністю, використали давньоруські іконописці, які зображували святих та героїв “по лікоть руки в красному золоті, по коліна в чистому сріблі”» [Зуєва, 1978, с. 8].

Зневірена жінка, яка не може реалізувати свого материнського інстинкту, просить у Бога дати їй бодай якогось сина чи доньку: «Жінка подивилась — маленький рачок лізе спереду неї. Плачучи, говорить: — Боже, дай мені хоча б таку дитину, як оцеї рачок» [Казки одного села, 1979, с. 45]. Бог дає хлопчика, якого називають *Рачок*. У чарівних казках багато подібних ситуацій, коли діти народжуються від тварин, рослин та ін., способом партеногенезису — непорочного

зачаття тощо, це, як правило, незвичайні хлопці, богатирі, часто наділені чарівними здібностями. Це є відлунням давніх тотемічних та ін. вірувань, уявлень про першопредка — тварину, птаха, що є захисником роду, отже, допомагає його продовженню.

Чим більша родина — тим краще, адже в селянських сім'ях кожен мав працювати і тим самим примножувати добробут усіх інших, значною є підтримка й допомога, дружнішою сім'я. Однак у бідній родині мати багато дітей — проблематично, адже всіх треба прогодувати і виростити: «Жив, де не жив, та десь-таки на круглому світі жив один чоловік, а в того чоловіка було двадцять п'ять синів. Видите, як тяжко й виговорити — «двадцять п'ять синів», а подумайте собі, як тяжко такій купі дати щодня їсти, постаратися, аби те чи те не ходило голе, не лишилося вічним туманом, аби знало читати й писати — досить думок для одного вітця. Скільки має бити собою чоловік, у котрого так много дітей! Правда й те, що у такій родині є на кого подивитися, та й робота спориться, де до неї візьметься аж двадцять п'ять рук! Та доста й того, що не нарікав ні той чоловік на своїх синів, не нарікали і сини на свого вітця. Жили собі у мирі та злагоді» [Таємниця скляної гори, 1975, с. 136]. «В одному гуцульському селі біднішого чоловіка не було як Лесь Бідарюк. Недарма люди склали про нього приказку: «Сім бід тягнеться до Леся на обід». Було в Леся семеро дітей, одне від одного менше. Тяжко було годувати малих Бідарюків та Бідарючок. Жінка хворіла, та й Лесь ледве ноги волочить» [Правда і кривда, 1982, с. 217]. Тому й виникають прислів'я, що суперечать вищезгаданим: «Без дітей горе, а з дітьми — вдвоє»; «У кого дітки, у того й збитки»; «Є у мене діти, та де їх подіти»; «Хто дітей не має, той горя не знає». Діти виростають і проблем стає ще більше: «Малі діти — малі клопоти, великі діти — великі клопоти»; «Малі діти не дають спати, а великі — дихати». Діти бувають різними: «Добрі діти — потіха, а злі — гризота»; «Вразливе слово від дітей — гірше за болячку, бо не гоїться».

Дослідники згадують випадки, коли через зайнятість жінки, злидні у родині дитина не завжди була очікувана і потрібна. О. Кісь наводить приклад такої колискової пісні:

«Бодай-ісь не встало,  
Обись мі молодейкій  
Руки роз'язало.  
Ручки-сь ми з'язало,  
Оби-м не робила,  
Ніжки-сь ми спутало,  
Оби-м не ходила»  
[Кісь, 2012/3, с. 224].

**Батько й мати** є найближчими, найріднішими людьми для дитини, вони оберігають і виховують її в молодшому віці: «Да нема роду ріднішого над батечка, над батечка... Да нема цвіту світлішого над маківку. Да нема роду ріднішого над матінку...» [Пісні родинного життя, 1988, с. 26]. В уснословесних творах для називання обох батьків часто вживається парне утворення, що означає нерозчленоване поняття *батько-мати*, *отець-мати*. Воно суголосне з загальнооцінним фольклорним концептом *правди*, як найвищої цінності: «Тільки в світі правди, що рідний отець та мати». П. Житецький писав: «І справді, згідно з народними уявленнями мати є символом всепрощенської любові і безкінечної самовіддачі. Вона є сама правда — так само вічно стражденна, як і та свята правда, що була «на хресті прибита», тому і в розглядуваних нами віршах називається *матір'ю рідною*, а мати своєю чергою *правдою вірною*. Отже, правда є нічим іншим як любов'ю, втіленою в образі матері на землі, в образі Господа Бога на небі. Цей, можна сказати, релігійний погляд на матір вилився у малоросійських піснях з такою силою і пристрастю, що не можна їх ні слухати, ні читати байдуже» [Житецький, 1892/3, с. 400].

Н. Данилюк свідчить про розвій семантичних найменувань батьків, їх сакралізацію в українському мовному просторі: «Смислове наповнення концептів мати і батько розширено внаслідок асоціативних зв'язків, які виходять за межі родинних стосунків. Так, матір у народній свідомості сприймають не тільки як жінку, що має дітей, але і як Богородицю, Божу матір — захисницю всіх знедолених, покровительку українського козацтва й народу загалом. Батько викликав асоціації з Богом, Отцем небесним. Крім того, назви ненька, мати вживають як уособлення рідної землі, України...» [Данилюк, 2010, с. 364].

Ця етична вимога, що відповідала Божій заповіді «Шануй свого батька та матір свою», актуалізувалася в народних прислів'ях та приказках: «Не послухаєш батька-матері, то навчить тебе лиха година»; «Як батька покинеш, то й сам загинеш»; «За маму і тата — тяжка розплата»; «Хто батька-матір зневажає, той добра не знає»; «Хто мамку зневажає, того Бог карає». Моральним обов'язком дітей була допомога батькам по господарству, догляд за ними у разі хвороби, немічності, вияв повсякчасної уваги, шани й турботи. До батьків, як правило, зверталися на Ви»: до матері — «пані-матко», «матінко», «nene»; до батька — «неню», «дядю», «пане-батьку», «батьку».

**Жінка-матір** займала особливе становище в середовищі українського народу. Незамінною є роль матері у вихованні дітей, її слово для них вирішальне, авторитет беззаперечний. Вона має навчити їх мужності, жіночності. Батько тримався дещо остронь, він здійснював загальне керування родинними і господарськими справами, більше бував поза домом, видавався дітям більш грізним, недоступним. Материнське тепло і захищеність дитина відчувала з самого малку. («Без матері і сонце не гріє»). В. Янів писав: «А коли активніші елементи не можуть в умовах недержавного життя знайти свого призначення в розмірах держави, їхня увага зосереджується на малі спільноти, на громаду, зокрема ж на родину. Це намагання засту-



пити давній героїчний ідеал, спрямований на зовнішню експансію, бажання ширити добро в своєму оточенні призводить до ніжності, до м'якості характеру, тому на терені родини набирає спеціального значення постать, яка є уособленням ніжності, любові, сердечності, отже — *мати*. Зрештою, осереднє значення матері в українській родині має ще інше своє виявлення: воно впливає з **прив'язання до землі**» [Янів, 1993, с. 210].

В українському фольклорі чи не найбільше місця серед усіх членів родини присвячено матері, вона є незамінною, унікальною, єдиною на світі: «Не є цвітку на всім світку, як на тій калині, / Нема ліпшого, щирішого, як мати дитині»; «Жінка для поради, теща для привіту, а над неньку рідненьку нема на всім світі». «За народними поглядами, — писав М. Гайдай, — мати є символом всіх добрих вчинків, добра, всепрощаючої любові і безкінечного самозречення. Пісні та думи возвеличують матір мало не з релігійною побожністю, і ця пристрасність та сила зображення найбільше притаманні саме українській народній словесності» [Гайдай, 1972, с. 81]. У пісні «Ой гаю, мій гаю» вжито традиційний засіб «малювання портрету» дорогої матері задля реалізації потреби в її постійній присутності:

«Мати моя, мати,  
А де ж тебе взяти.  
Тебе не купити,  
А ні заробити...,  
Малярів наняти  
Та й намалювати.  
Намалюю неньку  
На жовтому лубку,  
Поставлю я неньку  
Та на віконечко;  
Як Богу молюся,

На неньку дивлюся,  
Назад обернуся —  
Слізьми обіллюся.  
Ой хоч намалюю,  
Та все не такую,  
Як неньку рідную»

[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 474].

Особливо багато демінутивів на позначення образу матері вживають у народній ліриці — *матінка, матіночка, матуся, матусенька, матусечка, мамка, матінко-мамцю, ненька, няня*; мати є *рідная, рідненька, ріднесенька, ріднесечка*, у старшому віці вона співчутливо зветься *стара, старая, старесенька, голубонько сива*. Дочка зворушливо звертається до матері: *матінко-зірка, матінко-вишне, матінко-паво*. Матері, силі її любові присвячено багато паремій: «Всяке дитя матері миле»; «Любов матері й на віддалі гріє»; «Материнська молитва із дна моря підніме»; «Мати годує дітей, як земля людей»; «Найдорожча пісня, з якою мати колисала»; «Тоді цвіти красні, коли зацвітають, тоді діти щасні, коли матір мають»; «Дякую тобі, мамо, за твою науку, колисала ти мене, колишеш й онуку»; «Матірня любов сягає аж поза гріб»; «Нема такого краму, щоб купив тата й маму». Матір порівнюють із сонцем, що дає життя, землею-годувальницею, Богом і Божою матір'ю-покровителькою.

Мати виконувала функцію контролю над моральною поведінкою дорослої доньки, застерігала від необачних вчинків, могла й покарати: «То ня була моя мати, то ня була сночи, / Жеби я ся не дивила жонатому в очи».

У весільній обрядовості спостерігається справжній культ матері, вона виконує основні обрядодії стосовно молодих, що дослідники пояснюють рештками матріархального устрою, коли рід матері був набагато значущим, ніж батька [Охримович, 1891, с. 44–106.; 1892, с. 1–55].

Смерть матері була фатальною, дитина ставала сиротою, не мала захисту. Утрата матері як утрата долі, щастя есплікується у такому голосінні на могилі матері:

«...Коли буде зозуля кувати,  
Я буду ей питати:  
Чи не бачила моеї неньки ридненької?  
Скажи ей, зозуленько, як мени тошно, як мени гірко  
Без неньки жити!  
Хто завидить, той мене сиритоньку зобидить,  
А зозуленька не буде правды казати!  
Де ж, моя ненько, тепер мени щастья шукати?  
Чи мое щастья в огни згоріло,  
Чи мое щастья в води потонуло,  
Чи мое щастья витром роздуло?»  
[Костомаров, 1890, с. 468].

Любов матері є безумовною, незалежною від жодних обставин, справді жертвною. За своїх дітей вона здатна віддати життя. Так, у казці «Мамине серце» (СУС 480\*\* (*Мати і смерть*)) лише за те, щоб дізнатися, куди Смерть понесла її дитину, вона віддає все найдорожче, що має: ночі — свої співанки, кров — терновому кущу, зіниці — озеру, коси — старій жінці. Завдяки цьому вона навіть приходить до Квітки життя раніше самої Смерті, бо «мамине серце опередило смерть. Воно завжди боліє і страждає за дитиною, але дитина цього не відчуває» [Срібні воли, 1995, с. 342]. З усієї сім'ї лише матір ладна віддати своє життя за дитину — казка «Про матір» (СУС 332\*\* (*Смерть хоче забрати дитину*)). Смерть дарує їй життя — «Ти одна в сьому домі така, що за всіх готова на смерть» [Українські народні казки Закарпаття, 2009/20, с. 125].

У казці «Про Калинку і доброго Івонця» материнська любов є такою великою, що в жінки відростають відрубані руки. О. Дей пи-

сав: «Народна етика високо підносить материнство. Любов до дітей, їх слухняність, глибока повага до батьків і до старших людей у казках щедро винагороджується («Заклятий легінь», «Що люди роблять, те й роби»). Народна творчість у фантазії здобувається іноді на неперевершено рельєфні образи для передачі сили й глибини материнських почуттів: в безрукої матері в момент, коли вона кинулася рятувати дитину від загибелі, виростають руки («Дівка-безручка»)... Такими вражаючими малюнками виховувала народна казка в дусі здорової моралі людських відносин, прищеплювала багатьом поколінням норми гуманітарної етики. При цьому характерно, що ствердження й пропаганда моральних принципів творами казкових жанрів завжди велося при допомозі діаметрально протилежних образів і відображення ситуацій (позитивних, заслужуючих наслідування, і негативних, що підлягають засудженню)» [Дей, 1981, с. 8].

Мати важить для дитини набагато більше від батька. Вона більше часу віддає вихованню дитини, діти завжди при ній, тоді як чоловік частіше відлучається з дому, він узагалі може піти в іншу сім'ю. Тому великим нещастям в українській усній словесності вважається часткове чи повне сирітство, коли дитина залишається одна на світі, чи з батьком, який підпадає під вплив нової дружини і зрікається своїх дітей. М. Грушевський писав: «Найбільш розгалужену громаду дає мотив ненормальних родинних відносин в патріархальній родині, відокремленій, відчуженій від роду і через те позбавленій тих моральних регуляторів, які давала родова солідарність (можливо — в тім відзивається критика на нові родинні явища: стара родова мораль критикує)» [Грушевський, 1993/1, с. 346]. Найбільш популярною групою цих мотивів він вважає стосунки мачухи з дітьми-сиротами.

Так, у казці «Мізинчик» розповідається, як чоловікові самому важко впоратися з дітьми, що лишилися без матері. Сусідська вдовця хитрощами втирається в довіру до п'яти хлопців-сиріт, обіцяючи їм: «Коби ваш нянько мене взяв за жону, я би вас любила, в молодці

купала» [Дідо-всевідо, 1969, с. 95]. Та вийшовши заміж, вона знущується з хлопців і наказує чоловікові вигнати їх геть. Зав'язкою народної казки нерідко буває мотив відсилання з дому дітей: АТУ 700 (Хлопчин-мізинчик).

Чимало казок присвячено стосункам між *мачухою* і *падчеркою*. Мачуха, що має свою дочку, ненавидить нерідну і хоче звести її зі світу. Усі симпатії народу на боці скривдженої дитини — вона наділяється найкращими якостями на противагу мачушиній дочці, що посилює лють мачухи: «Було раз що не було. Жили дід й баба, а мали одну доньку. Баба померла, дідо ще раз женився, і вродилася у них донька. Тепер одну звали «дідова», а другу «бабина». Дідова все пряла, а бабина парадилася. Баба любила лиш свою доньку, а дідову ненавиділа і доти гризла старого, поки не прогнав свою» [Там само, с. 175]; «Дідова дочка була огідна (порядна, пильна), а бабина дівка — дуже пуста» [Казки Покуття, 2001, с. 36]; «Та раптом на подвір'ї уздрів дівчину, яка несла величезний цебер. Ручки в неї як шмачки, ніжки як скіпочки, а сама вона ніби мухами годована... Мачуха товстелезна, як бочка» [Правда і кривда, 1982, с. 106].

Казка часто так і називається — про «бабину і дідову дочку», тобто діти в сім'ї поділені на улюблену й нелюбиму дитину, материну й батькову, що одразу окреслює колізію казки. Тяжким є становище дитини, коли мати нерідна. Надто коли це зла, заздрісна жінка, характер мачухи розкривається як у прямому переліку її рис, так і в лайливих словах, прізвиськах, які вона дає падчерці. Про причини ненависті до дідової дочки довідуємося з дрібних деталей оповіді. Це насамперед те, що вона не рідна, не своя. Та, як бачимо з її ставлення до чоловіка, його жінка теж не любить і не поважає, тим паче ненавидить його дочку. Крім того, це заздрість, адже порівняно з нею та її власною дочкою падчерка виграє, вона є набагато кращою, це також певне жіноче суперництво, адже падчерка молода і гарна. Існують і суто матеріальні причини — нащо годувати зайвий рот. На додачу ді-

вчина є дуже скромною, сумірною, все зносить мовчки і не скаржиться, що додає лютий бабі ще більшої злості. О. Афанасьєв писав: «Та нещастя лише виховують в сиротах працелюбство, терпіння і глибоке почуття любові до всіх страждених і співчуття до будь-якого чужого горя. Це почуття любові і співчуття, що так підносить моральну сторону людини, не обмежується тісними межами людського світу, а охоплює все розмаїте довкілля. Воно однаково виявляється на позір пораненого птаха, голодного звіря, викинутої на берег морською хвилею риби і хворого дерева. У всьому цьому стільки зворушливого! ... Моральнісна сила рятує сироту від усіх підступів; навпаки, зазисть і злоба мачухи призводять до її покарання, яке вона часто відчуває на своїх рідних дітях, зіпсованих її сліпою любов'ю і тому гордих, жорстокосердих і мстивих» [Афанасьєв, 1984/І, с. 9].

Психологічно вмотивованою у казці є й позиція діда, тобто чоловіка, який не може захистити свою дочку. Причина може критися у слабохарактерності, залежності чоловіка від владної дружини, що часто трапляється в житті, казка дає наступну мотивацію того, хто ж є головним у сім'ї: «В однім селі побрався дід з бабою, та й була в діда дочка, та й була в баби дочка. Баба страшенно ненавиділа дідову дочку, бо вона була набагато краща за її дочку. Та й враз називала дідову дочку сміттяркою. Дід дуже сердився на бабу, що вона його дочку не споважує. Але що мав дід робити. Дід був простенький, хоч кіл йому теши на голові. Мусив бабу терпіти, бо не мав де подітися, до баби пристав, ні хати не мав своєї, ніякого притулку. Баба все посишала його до газдів на роботи, а сама брала гроші в газдів за його роботу, він сам не мав права брати, а над дідовою дочкою так знущалася, що вже і не сказати» [Українські народні казки, 2003/1, с. 89]. Чоловік вірить намовам дружини та її дочки на його дитину (казка «Цорка і пасербиця»): «Дідова дочка знає, що вона нічого не винна, та й собі байдуже — іде поволі додому. Але як прийде додому, а баба й дід візьмуть її ганьбити: «А ти сьака та онтака, ти лиш хліб їси запусто, дур-

но» [Казки Покуття, 2001, с. 36]. Баба лякає діда тим, що піде від нього, той не хоче цього і вирішує завести кудись дочку. Казка стає на захист сироти — та вирушає в дорогу, зазнає важких випробувань і за свою працьовитість, доброту, сумирність отримує винагороду, на противагу бабиній дочці, яка жорстоко карається або взагалі гине. В інших варіантах дівчині допомагає мати під виглядом кобилячої голови (тотемні уявлення). Саме потрапляння сирітки до чужого місця і зустріч з незвичною істотою дослідники вважають відгомонам ініціаційних випробувань — перебування в іншому світі, у череві тварини (хижа, хатка) тощо. Отже, на давні міфологічні сюжети накладаються пізніші реалії та уявлення, зокрема родинні. До прикладу, це релігійний сюжет про покарання мачухи («Про сирітку»). Бог зустрівся з сиріткою, яка шукала свою матір, хоча та вже давно померла. Сама дівчинка жила з мачухою, яка знущалася з неї. Господь, дізнавшись про це, послав ангелів, ті забрали сирітку до раю, а дияволи мачуху — до пекла. Та кається у своєму вчинку.

У народній думці другий шлюб не вітається, у пісні «Ой журавлю, журавлю» це пояснюється введенням у родину чужої жінки, яка кривдить сиріт: «...Лучше жінка першая, (2) / А не тая другая. / Бо з першою діти мав (2), / А з другою розігнав» [Ліра, 1945, с. 108].

Діти розходяться по наймах, пісня закінчується прокльоном на адресу мачухи: «Щоб мачуха пропала!» Поневіряння дітей описано також у прислів'ях: «Горе мачусі, що пасинок сметани не їсть, бо він і сироватці радий»; «Горілка — не дівка, а мачуха — не мати»; «Мачушине добро, як зимове тепло» та ін.

Оберігання стабільності створених родин саме по собі входило до високих цінностей спільноти. Найважливішими з погляду тривкості родини, її гарантованих чеснот була *повага до батьків*, а також *слухняність дітей*. До пошанування батьків належало й те, що старшу людину слід достойно утримувати, доглядати у випадку хвороби, нарешті, почесно поховати. Цієї шани село очікувало й тоді, коли

батьки не заслуговували цього. Для дотримання норми пошанування батьків великих зусиль докладали як церковні, так і світські зібрання. Здійснення цієї ідеї підтримували і закони: «Шануй батька й неньку, то буде тобі скрізь гладенько»; «Батькова й материна молитва з дня моря рятує, а проклін — у калюжі топить». Л. Білецький говорить про прагматичність та життєву доцільність цих вимог: «Діти повинні своїх батьків шанувати не тільки із вдячності та з обов'язку за те, що батьки своїх дітей, як були малими, годували, виховували і приучали розуміти Життя, — але й у наслідок вищого морального та релігійного закону: *шанувати ту родину, з якої сам вийшов, щоб уміти класти глибокі моральні й релігійні підвалини для майбутньої родини своєї власної*. Хто цих головних родинних принципів не знає, той не зуміє відповідно виховати й свою родину та прищепити їй певний комплекс обов'язків» [Білецький, 1947, с. 226].

Повага до батьків підкріплювалася і релігійними настановами, так, П'ята заповідь гласить: «Шануй батька твого і матір твою, і добре тобі буде, і довго житимеш на землі». За шанобливе ставлення до батьків Бог обіцяє довге життя у добробуті. Про це йдеться у народних псалмах:

«У неділю пораненьку,  
Ходиж, мати, ўже до мени,  
Буде тобі добри ў мени:  
Йа тьи буду шанувати  
І ў слабости доглядати;  
При смерти тра твоїй бути  
І по смерти спомїянути; —  
І буду тьи памїтити,  
Жись ми була рідна мати.  
І ви льуди дисьатийа,  
Кайти сьи ви, двацьатийа —



Отца й матку шанувати  
І ў слабости доглядати  
І при смерти йїї бути,  
Ще й по смерти спомйянути;  
І по смерти памйятати,  
Жи то була рідна мати»  
[Лірники, 1896/2, с. 50].

Авторитет **батька** мав бути непорушним для родини, він вимагав від дітей слухняності: «Патріархальний характер сімейних відносин над усе підносив авторитет батька як глави сім'ї й годувальника. Шанування і повага до батька — обов'язковий закон, що закріпив давні родові й виробничі стосунки. Будь-яке інше ставлення вважалося тяжким гріхом і злочином, особливо посиленням пізніше мораллю християнської церкви. Батькові належала головна роль у сім'ї і необмежена влада. Залишившись без годувальника, сім'я з дітьми була приречена на животіння», — писав Гайдай [Гайдай, 1972, с. 83].

Так само, як і до матері, до батька ніжно звертаються: *батько, батенько, батечко, тато, татко, татусю, татуню, татонько, неньо, ненько, няньо, рідний, ріднесенький, старий* та ін. Пошанування батька як глави сім'ї, роду, його беззаперечний авторитет сприяв поширенню звертання *батько* на українських гетьманів, полководців, інших очільників. Про беззастережну покору батькові говориться так: «Жив раз преславний цар. Він славився багатством і сильною державою, але найбільше своїми синами. Виховав таких трьох хлопців, що рівних їм ніде не було. Хлопці росли у дисципліні, кожне слово нянька було для них законом» [Зачаровані казкою, 1984, с. 345]. Для виховання дітей потрібна не лише сила й покора, а й мудрість, вміння тактовно спрямовувати дитину у правильному напрямі. В одному з творів батько, знаючи, що впертий син до порад не дослухатиметься, дає йому свободу дій, спостерігаючи за ним. У по-

шуках якогось заняття для хлопця вони мандрують світом, син бачить вола і вирішує його вкрати. Батько дозволяє і той приводить вола додому. Та перед тим, як його зарізати, батько міряє шию собі й хлопцеві, аби визначити, хто більше погладшає. Помірявши шиї, взялися за їжу, однак батько їсть повагом, не поспішаючи, а син квапиться, бо боїться, що прийде господар вола. Через місяць, як з'їли вола, поміряли шиї, й у батька шия виявилася товщою. Він пояснив це тим, що їв своє, а син крадене, бо, як з'ясувалося, батько потай від сина заніс господареві гроші за вола. На питання батька, чи хоче він вкрати ще одного вола, син відмовляється: «— Ні, хай йому всячина! — сказав син. — Більше не буду красти. Радше піду волами землю орати і хліб сіяти» [Чарівне горнятко, 1971, с. 192].

У християнській моралі неповага до батьків розцінюється як гріх, причому згідно з церковними канонами грішними є не лише дії, а й самі гріховні думки. В одній із щедрівок Божої Мати просить Христа дати ключі від раю і пекла, аби повипускати грішні душі, й лише одну душу вона не випустить:

«Що отця й матір та налаяла, —

Щедрий вечір!

Добрий вечір!

«Не налаяла, а подумала»

Щедрий вечір!

Добрий вечір!

[Записки о Южной Руси, 1856, с. 242].

Взаємна любов між батьками і дітьми увиразнюється у народній притчці «Яка любов найліпша?» (АТУ 923 (Любов як сіль)), де на прикладі порівняння любові з сіллю доводиться, що без любові — як і без солі на столі — людина жити не може, це одна з її насущних потреб. Батько, який не зрозумів глибокого підтексту слів молодшої дочки «Неньку, я вас люблю як сіль», а купився на лестощі її сестри,

виганяє її з дому. Та згодом на власному прикладі — без солі і їжа не їжа — визнає власну помилку.

Тема пошани до матері, батьків звучить і в народних думках «Про вдову і трьох синів», «Іван Коновченко, Удовиченко», «Про бурю на чорному морі» та ін. В останній йдеться про гріхи та покаєння. Та гріхи тут не стільки пов'язані з аморальним життям, скільки з порушенням обряду полишення дому, «гріхи, зв'язані з виїздом» (за К. Грушевською). Вони можуть викликати нещастя в дорозі, адже виїхати, «не опростившись», не попросивши батькового-материного благословення — найбільший гріх. Доречно у цьому контексті згадати прислів'я «Материна молитва на морі рятує, а прокляття і в калюжі топить», а також метаморфози (перетворення в каміння, дерева, птахів) проклятих батьками дітей у легендах, баладах, казках. В окремих колядкових творах і псальмах непоштивість до батька і матері наближує кінець світу, є однією з його ознак. Відомо, що козаки, запорожці ревностно дбали про християнську мораль, і зокрема про пошанування батьків в образі Богородиці-заступниці. У книзі Д. Яворницького знаходимо згадки про це: «По божому, по настоящому жылы. Мій дід та булы из запорожців, так вони багато де чого розказувалы про их. У их, кажуть, що наибольш усёго почиталы Бога, а потим того старих людей, сывоусых дидив» [Эварницкий, 1898, с. 142]. Дід оповідача вернувся з Січі додому, женився, а його батько був проти. Попросив благословення, на шлюб стати, батько почав сваритися, ухопив каменюку та й шпурнув у сина: «А дід підняв каменюку та й давай цілувати. Оце, каже мені за благословення буде. Як поженилися, обробили ту каменюку у кієт та й поставили з другими іконами на божницю, і як моляться Богу, то перед каменюкою завжди три поклони кладуть. А як стали помирати, то звеліли каменюку покласти собі в труну» [Там само, с. 142]. Порушивши звичаєве право — заборону одружуватися без дозволу батька, й усвідомивши гріховність свого вчинку, молодий хлопець усе життя намагається спокутувати

свою вину, пам'ятаючи про неї навіть у смертний час і, вочевидь, сподіваючись отримати прощення на тому світі.

Неоднозначно складаються стосунки вже немолодих батьків з дорослими дітьми, коли ті їм стають непотрібними, не можуть виконувати важку роботу, вимагають догляду, опіки. Негідна поведінка таких нащадків суперечила неписаним законам села. За традицією української малої родини батько мав виділити старшого сина з землею, а менший мав жити при батькові (хоча міг відділятися і він), доглянути його до смерті і успадкувати всю спадщину, *батьківщину*, яка лишилася.

Недотримання принципу віддяки в стосунках було недостойним, аморальним вчинком: «Батько і мати виховують дванадцять дітей, а дванадцять дітей не можуть прогодувати на старість двох батьків». Уже сама старість заслуговувала на повагу: «Поважай старих, бо й сам старий будеш»; «Слухай старих людей, то й чужого розуму наберешся, й свого не загубиш»; «Старому та хворому годи завше, як малому»; «Чим старіший, тим мудріший, чим молодший, тим дорожчий»; «Перед сивим волосом уставати мусиш і шанувати лице старого».

Цим мотивам присвячено чимало творів, подано приклади різноманітних життєвих ситуацій. Тяжким є покарання за гріх непошани, жорстокого ставлення до старих немічних батьків. Син, який виносить свою стару матір з комори і продає її незнайомому чоловікові, карається за аналогією зі злочином таким чином, «що за свій вчинок змушений все життя її носити». Бо чоловік виявляється самою Справедливістю: «Він і ниськи ходить поміж нечестивих людей і карає всіх, хто не поважає рідних батьків» [Дідо-всевідо, 1969, с. 190]. В іншій казці непоштиві сини приростають до матері (АТУ 779 С\* (*Покарання за непоштивість до матері*)). У народній псалмі «Родичі і діти» звучать філософські думки про слабкість, невдячність людської натури, коли в горі, хворобі покидають рідних, раз у раз повторюється спонукання до віддяки рідній матері, яка гірко виховувала дітей, а на старості стала непотрібною. У таких випадка Божя кара є неунікненною, порушника чекає пекло:

«Куда гори, гори, йак на сьвіті жити,  
Брунь Божи хороби, будет Бог судити, —  
Йак человек здороў, каждый го кохайи,  
У виликім нисчасьтѣ рід го сѣа цурайи.  
Иак чоловік здороў, лѣубит го чужина,  
У виликі хоробі вітступит дитина.  
Біднайа мати плакала, ўмльівала:  
Синуж мой, сину, кроў йим проливала, горко-м годувала,  
Йа с тебе, мой сину, потіхи ни мала.  
Бо йак горко, тѣашко камінѣа глодати,  
Ішче горши, тѣашчи, дѣіти згодувати.  
Алиж бо то дѣіти на тойи ни дбайут,  
Оца тай мати нѣа за шчо ни майут.  
Кого Бог лѣубит, того надѣльайи.  
За оца, за матку, син божий карайи.  
Которий чоловік оца й матку зниважайи,  
Той чоловік грішний, він шчасьтѣа ни майи.  
Він робит, працюйи, марни пропадайи,  
За оца, за матку, син божий карайи.  
Которий чоловік оца й матку пошануйи,  
Той шчасьтѣом, здороўйим, до смерти пануйи,  
А йиму Бог ў небі царствійи готуйи.  
Котора дочка матку зниважайи,  
То плачи, ридайи, ў пеклѣ потапайи,  
За нишчасну матку син божий карайи;  
Бо нишчасна мати горко годувала,  
А ў лихі години ў нишчасьтѣа зостала.  
Бо наказаў Господь з неба ангелови,  
Шчоби не сфільгуваў гріха грішникові»  
[Лірники, 1896/2, с. 55—56].

Знаряддям покарання можуть ставати представники нижчого, хтонічного світу — плазуни, в яких перетворюються невдячні дочки з чорною душею. Таким чином обумовлюється походження деяких тварин в етіологічних переказах. Так, мати набридла заміжній дочці, бо часто навідувалася до неї. Та вилаяла її, мовляв, чого вона тут вештається. Мати пішла зі сльозами, а дочка заснула. І сниться, наче їй хтось каже: «Піди в сад і візьми там два сувої полотна». Прокинулась, пішла в сад, взяла і понесла на плечах. Раптом з них утворилися дві гадюки і приросли, не відірвати. Так вона й померла з гадюками [Булашев, 1992, с. 38]. Жадібна дочка за аналогією з тим, чого вона пошкодувала матері, карається позбавленням страви з м'яса. Дочка тут порушує ще одне неписане правило — дотримання гостинності, обов'язку нагодувати гостя, а тим паче рідну матір. Побачивши, що мати підходить до хати, вона схопила миску з печеною куркою і заховала в коморі. Мати побула й пішла, потому дочка винесла накриту полумиском миску з куркою, а там — черепаха. Так і утворився на світі плазун — черепаха [Легенди та перекази, 1985, с. 88]. Тут реалізується принцип: «Не послухаєш батька-матері, то навчить тебе лиха година».

Популярним птахом українського фольклору є зозуля. У творі «Як мати стала зозулею» йдеться про хвору матір і четверо дітей, яких вона просить принести їй води з річки. Та всі діти по черзі відмовляються. Мати починає обростати пір'ям, перетворюється в зозулю і відлітає. Діти біжать слідом, ранять до крові ноги, та пізно: «А мати назавжди одцуралася рідних дітей і донині літає зозулею» [Там само, с. 84]. В іншому переказі скупому сину, який не дав матері паски, прилипла до обличчя жаба. Вчинок сина обтяжується тим, що він пожалів сакральної випічки, це підсумовано у висновку: «Хліба ніколи нікому жаліти не треба» [Там само, с. 139].

В українських народних легендах відбилися і давні, дохристиянські традиції у ставленні до старих людей, коли їх нібито залиша-

ли помирати напризволяще. Побутують оповіді про те, як у давнину зимою старих німечних людей саджали «на лубок» (дерев'яні сані) і спускали з гори, покидали в лісі тощо. У переказі «Відколи старих батьків почали шанувати» — СУС 981 (*Чому перестали вбивати старих*) = АТУ 981 розповідається про дітей, які не схотіли вбивати батька, і сховали його в льосі, носили йому їсти й пити. Коли настали голодні роки, вони прийшли спитати у старого, де взяти насіння. Той порадив обдирати стріху і молотити, сіяти з половою. Сини так і вчинили, у них уродив гарний хліб, а в інших не було нічого. Про це довідався пан і синам довелося зізнатися, що батько живий. Пан наказав усім обдирати хати. Таким чином батько уцілів. Відтоді такого не чинили, не губили старих [Казки та оповідання з Поділля, 1928, с. 204]. Подібну версію наводить Г. Булашев [Булашев, 1992, с. 215]. У цих творах відбилосся сприйняття батьків як носіїв життєвської мудрості, необхідної для керування суспільством і підтримання звичного плину життя, цінність старої людини для громади, родини обумовлюється її великим життєвим досвідом, адже традиційна праця вимагала навичок і вміння, яких треба було навчатися, цей досвід передавали батьки.

Достеменно не знаємо, чи існував в дійсності цей звичай, та П. Литвинова його пояснює таким чином: «Життя селянина значно відрізняється від нашого, інші і погляди на нього... Коли життя нічим не прив'язує до себе, не дає нічого, окрім нужди, горя і голоду, як його цінувати? Коли закон життя виконано, діти вирощені і влаштовані, й притуплені органи не дають можливості відчувати життя, а недуги в старості вкупі з бідністю і втратами, чинять його геть нестерпним, смерть стає чимсь бажаним, упокоєнням, відрадою, яких як милості віруюча людина просить у Бога. Через такі обставини пришвидшення розв'язки з життям, з погляду народу, на певному етапі його розвитку, є справою людинолюбства, обов'язком природної любові дітей і близьких осіб. Інакше я не можу зрозуміти цього звичаю, раз він уже

існував, як підтверджують народні оповіді і перекази. До цього мене підводить і сам спосіб, яким допомагали пришвидшити розставання з життям, тобто «саджання на лубок». Замерзання, як відомо, однією з легких і навіть приємних смертей, і коли тіло виснажене і нічим не підкріплюється, сама смерть настає швидко...» [Литвинова, 1885, с. 356]. Н. Велецька, яка розглянула ці сюжети у слов'янських та ін. народів, зауважила: «Еволюціонувала психологія суспільства, еволюціонувало і сприйняття колишніх звичаїв: неухильність виконання змінюється образним розкриттям аморальності і безглуздої жорстокості вчинків, які вже не мають під собою основи і полягають лише в цинічному користолобстві» [Велецкая, 1978, с. 6].

Гірку долю старої матері, її тяжкі сумніви зображено у низці творів: «Та де свою голиваньку / На старість подіну»; «Прийдеш до сина — гірка година, прийдеш до доньки — наберешся бідоньки, прийдеш до зятя — не твоя хата». У пісні «Ой и пью я мед-горилку» син забирає стару матір до себе, однак проти цього заперечує його жінка, традиційний конфлікт свекруха-невістка тут розкривається у формі діалогу сина з дружиною, який любить матір, відстоює її і не зважає на намовляння дружини. Однак у фольклорі трапляються і зразки негідної поведінки сина, якому заслало очі багатство і владолюбність, він починає соромитися свого походження, свого роду, в особі своєї матері відрікаючись від нього. У пісні «У неділю рано-пораненьку» син виганяє матір, бо до нього їдуть багаті гості:

«У неділю рано-пораненьку (2)

Проганяє та син свою неньку.

«Іди, ненко, тепер ти од мене: (2)

Будуть гості сьогодні у мене.

Будуть гості в шовках, в оксамиті (2),

А ти, нене, в полатаній свиті!»

[Ліра, 1945, с. 79].



Проте коли у нього вмирає жінка, матір одразу стає потрібною. В іншому варіанті матір проклинає сина, у нього згорає дім, лише тоді він усвідомлює свою провину. Думка, що тільки лихо може змусити людину зрозуміти власну помилку, а в щасті вона все забуває, є наскрізною у багатьох творах.

Існують вірування, що прокльони, лайки збуваються. Згідно з ними гріх проклинати дитину, прокльони матері мають фізичну силу і реалізуються в дійсності. «Люди переповідають, що мати якось сказала: «Бодай ти щез!» і дитина пропала. Або ж «Щоб тебе чорти взяли», вони і вхопили. А як скаже мати “Будь ти проклята», то ніколи дитині щастя не буде. При дитині не можна згадувати чорта, бо коло неї завжди янгол”» [Гринченко, 1895/1, с. 23]. Раз «проклинниця» мовила дітям: «щоб я вас тут не застала» і пішла в поле. Діти потопилися в криниці. У подібних наративах прозирає давня віра в силу слова, його реалізацію в дійсності, на чому побудовані магичні замовляння українців. Особливо небезпечними вважають прокляття: «Щоб ти дубом став, а щоб ти каменем став, а щоб тебе лихо взяло». Цими словами мати прокляла дітей, тож брат і сестра стали каменями. Батьківське прокляття передає дітей дияволу, іноді душу і тіло, іноді тільки душу. П. Чубинський наводить приклади подібних прокльонів і лайок: «Щоб тебе чорт узяв. Щоб тебе кольки вкололи. Щоб тобі маму мордувало. Щоб ти віявся як вітер. Щоб ти посивіла. Трясця твою матір. Дрянтя погане. Потороча. Щоб ти в Бога ласки не мав. Щоб на тебе вся біда злізлася. Щоб тебе лихо побило. Щоб тобі очі повилазили. Дідько би тебе цілував. Злодію, розбійнику, волоцюго, заволоко, лярво. Щоб ти щастя не мав. Щоб ти з димом пішов. Паршивий, смердячий. А робись ти дождав до вечора» [Труды этнографическо-статистической, 1872/1, с. 89–90].

Подібні вислови негативно розцінюються громадою, надто богохульство, згадування чорта вже не є особистою справою, а торкається вищих сил. Їх розповсюдженню по селах сприяли війни, сол-

датська служба, часто вони вживалися у пастушому середовищі, серед батраків, у корчмі. Якщо в давніші часи добірна лайка (матюки) належала до чоловічих гріхів, то лайка (сварка) і прокляття — до жіночих. Природно, час і ситуація лайки не були байдужими. Суворо засуджували згадки в недоречному контексті про хліб, що розцінювався як символ селянського життя.

У переказі «Як треба і як не треба казати» у снігову бурю чоловік серед поля побачив хатку, де сиділи двоє старих, вони прийняли і нагодували його. У час розмови про негоду надворі він згадав чорта (чорт і носа не виткне), хатка одразу зникла. Те саме трапилося з іншим чоловіком. Він у схожій ситуації навпаки, згадав Бога (світа Божого не видно, і як його у Бога дійти), тож залишився і переночував у хатці.

Про негативний життєвий досвід свідчить приказка «На дітей не покладайся», що розрослася до однойменної казки. З усіх синів один лише син признався батьку, що не годуватиме його на старість, адже він сам матиме своїх дітей, яких треба годувати. Батько признав його правду. Звідси прислів'я: «Діти годуй, а собі торби готуй» [Казки та оповідання з Поділля 1928, с. 204]. Про недбале ставлення до батька йдеться в анекдоті: «Занедужав батько, прикувала його хвороба до ліжка, губи пересохли. От і просить він старшого сина: — Васильку, встань, подай мені води! Василько розтягнувся на печі, посвистує, ніби не чує. А потім каже: — Та лежись собі там. Навіщо вам вода? Аж тут обізвався другий синок, Андрій, що лежав на лежанці: — Тату, чого ви просите того ледацюгу? Ви краще якось самі встаньте, напийтеся, та заодно й мені подасте» [Народні анекдоти 1995, с. 39–40]. У різних версіях побутує казка «Невдячні сини і шкатулка» (АТУ 982 (*Неіснуючий спадок*)). Старий чоловік мав чотири сини, усе роздав, аби «дожити віку при дітях». У старшого спершу до нього гарно ставилися, потім — ні. Те саме і в інших. Сини не зважають, що: «А старий — сивий, сивий, як голуб, просить дітей

та плаче перед ними, аж не знати як...». Послали його в школу вчитися. По дорозі старий зустрів пана, той пожалів його, дав йому панську шкатулку (скриньку). Коли старий сказав дітям, що в ній має гроші, зібрані ним упродовж життя, то всі наперебій почали запрошувати його до себе. По смерті дали гроші на достойне поховання, сорокауст тощо. А коли відімкнули шкатулку, там виявилось скло. Почали сини казати, що обдурив їх батько, навчився цього в школі, і їм була добра школа, моральний урок на все життя [Малорусские народные предания, 1878, с. 177].

Селянська мудрість є глибокою, адже народ усвідомлює, що людина може зрозуміти іншу, побачити ситуацію іншими очима, задуматися над своїми вчинками зазвичай лише тоді, коли сама опиниться на місці цієї людини, потрапить у її становище. У наративах «Батько і син», «Син отця у ковди пускає» (АТУ 980А (*Невдячний син*) = СУС 80А (*Дідусь та онук*)) показано типову ситуацію: син із сім'єю, дружиною і малим сином гарно ставляться до батька, поки той не переписує на них усе майно. Після цього старого виганяють до стайні, а син велить хлопчикові занести діду верітку, аби накритися. Та хлопчик не поспішає. Він хоче її розрізати, а на запитання батька «нащо?» відказує, що другу половину залишить для нього, коли він постаріє і теж піде до стайні. Після цього син забирає батька до хати і доглядає його до смерті. Тут невинна дитина, яка наслідує приклад своїх батьків, наочно демонструє чоловікові неправильність його вчинку, як з морального, так і з педагогічного боку. Негативний виховний зразок передається з покоління в покоління і важко перервати цю традицію. У творі «Отцы» розповідається, як п'яний син приходить з шинку і лається з батьком. Батько мовчить. Його розпитують про це: «...се вже в нас завод такий: мій батько свого батька бив під старість; я свого бив, а мене син кудовчить. Се вже, мабуть, за якісь гріхи на нас таке наслано» [Там само, с. 176]. У спокуту за це батько бере ночувати заїжджих людей і годує задарма їх і худобу.

Однак життя є далеким від ідеалу, людські стосунки є складними і багатограними, на що впливає і подвійність людської натури. Тож зустрічаємо і аморальну поведінку батьків стосовно своїх дітей, серед іншого на сексуальному ґрунті. У народних казках збереглися мотиви інцеста, що вважався великим гріхом. В одному з переказів розповідається, як батько прагне одружитися з дочкою. Дівчина ладна навіть на смерть, аби уникнути цього шлюбу: «Вона дуже не хотіла за вітця свого йти, боялася гріха... Пішла до одної хижки і дуже почала молитися, аби її земля примкнула, бо вона ніяк не хотіла йти за свого вітця. Молиться вона там у хижці, молиться. Земля поглинула спершу по кісточки, по коліна, до опаски, цілком» [Дерев'яне чудо, 1981, с. 12]. Тут мати-земля, як уособлення роду, рятує, забирає її до себе.

У казці на сюжет «Безручка» (АТУ 106) король після смерті дружини закохується у власну доньку і хоче на ній одружитися. Інцестуальні намагання батька мотивуються тим, що він має одружитися лише з тією дівчиною, якій пасуватимуть черевики померлої дружини. Вони виявляються впору лише дочці. Дівчина ставить умови батькові, просить зшити сонячне, місячне, зіркове плаття, далі плаття з білх, вошей, та все марно. За непокору він відрубує дівчині руки й виганяє з дому. Угорський дослідник Шома Браун вважає цей мотив відгомонам любовного трикутника, що існував у давні часи, це батько, мати і дочка, його описано в багатьох художніх творах, зокрема грецької класичної міфології. На його думку, казка у зв'язку з релігійними та суспільними заборонами зберегла цей мотив у пом'якшеному вигляді. Тобто дівчина таки одружується, але не зі своїм батьком, а з іншим королем, та згодом з'являється зла свекруха, яка є заміником матері дівчини. Відрубування рук Ш. Браун пов'язує з прихованим мотивом убивства дочки заздрісною матір'ю, тобто з еротичною символікою [Braun, 1923, с. 115–116 ].

Ця мотивація людської поведінки широко розглядалася в класичному психоаналізі, зокрема це описи комплексу Едіпа та Електри

[Фрейд, 1989]. Як емоційну форму ранньої сексуальності З. Фрейд увів т. зв. Едіпів комплекс — період загостреної прив'язаності сина до матері, що супроводжується почуттям ворожості до батька, доповнений далі «комплексом Електри» — періодом особливої прив'язаності дочки до батька. Специфічною реалізацією «комплексу Електри» пояснює даний та інші сюжети американський фольклорист Алан Дандес, який є послідовником класичного психоаналізу, його своєрідної соціологічної редакції. На думку Дандеса, приховані потреби й бажання людини соціально типізуються у фольклорі (культурі загалом), проектуються зовні й трансформуються в символи, образи, метафори казок та легенд, загадок тощо. Він розробив власну теорію «проекції» чи «проективної інверсії», під якою розуміє психологічний процес переносу вини, коли одна людина звинувачує іншу в дії, яку насправді хоче здійснити вона сама. У даному та інших «жіночих» сюжетах, на думку дослідника, «погамоване бажання дівчини вийти заміж за свого батька трансформується завдяки проекційній інверсії в образ батька, що прагне одружитися з власною дочкою» [Дандес, 2003, с. 221]. Саме тому, на його думку, в одній з версій «Безручки» дівчина сама відрізає собі руки і таким чином виявляється покараною за підсвідомий потяг до свого батька [Там само, с. 94].

Інцест матері з власним сином зображено в народних казках і баладах, зокрема у творах про розбійників. Цей гріх вартує покарання смертю: «Да пойди, мати, утопись, / А я поїду в темний ліс, / Нехай мене звір із'їсть!» [Труды этнографическо-статистической 2011/5, с. 880].

У народних піснях порушники сексуального табу стають квітами, рослинами, так, братками обертається мати з дочкою. Одна молода вдова породила двох синів, дала їм наймення Йвана та Василя і відправила кораблем по морю. На вісімнадцятому році вдова пішла по воду і побачила, як до берега припливають два молоді донці. Вдова сподобалась одному і пішла за нього заміж, а дочку віддала за друго-

го. Довідавшись, що донді її сини, вони з дочкою обернулися на квіти, вона стала синім цвітом, а дочка — жовтим.

Материнська любов може бути сліпою, егоїстичною, ревнуючи свого сина до невістки, матір зживає її зі світу, а через це страждає (вмирає) син, про що йдеться в низці українських народних балад, таких як «Тополя» та ін. У баладі «Злая мать» вона обмовляє синову дружину, через що той відрікається від матері, яка спричинила горе всій його родині:

«Ой ты мати моя, мати,  
Ти не мати — чорна гадина!  
З'їла сонце, з'їж і місяця,  
З'їж і зорочки — дробни діточки!»  
[Українські пісні, 1962, с. 82].

Син любить свою матір і допомагає їй («Легенда о грешной матери»). Скупа матір як милостиню дала жебраку одну лиш цибульку. Вона потрапляє до пекла і син хоче її врятувати, та йому дозволено витягнути її з пекла тільки за згадану цибулину. Вона хапається за неї, однак ззаду причіплюються душі померлих, рослина обривається, і мати падає назад до пекла. Про цей відомий сюжет так писав М. Сумцов: «Широке розповсюдження легенди про грішну матір пояснюється тим, що вона задовольняє народні поняття про необхідність в житті добра і милосердя» [Сумцов, 1893, с. 207]. Люблячий син ладен рятувати матір навіть ціною життя: «Твою матір вкрав мій найменший брат-Поганин. Та ти її не визволиш, краще повернися. Тут, на полонині страшні звірі і птахи живуть — можуть тебе з'їсти... Видиш, який я чоловічище, а мій молодший брат ще більший — і то Поганин нас поборов і вигнав. Що ти йому вчиниш? Він має, щоб ти знав, двадцять чотири голови! — Ні, я не вертаюся, — відказує хлопець. — Я хочу побачити свою рідну мамку. Хоча б тої хвилини загинув! Аби лише побачив її» [Зачаровані казкою, 1984, с. 123].

Серед інших членів спільноти часто вивищується старший чоловік, мудрець, носій високих чеснот, з високим рівнем інтуїції, здатністю прийняття неординарних рішень. Він виступає як **моральний авторитет**, від його імені можуть реалізуватися етичні оцінки та моральні приписи. Існування і дієвість інстанції авторитету уможлиблює аксіологічний аспект існування етосу.

Колись це були старійшини, шамани, патріархи. У родовому суспільстві: «Старі люди були хранителями, зберігачами, а також за необхідності реформаторами установлених традицій і звичаїв. Виступали носіями трудових навичок, оволодіння якими вимагало багаторічних вправлянь і було властиве лише їм. Вони персоніфікували в собі колективну волю роду чи племені, а також тогочасну ученість. Вони знали наповнені таємничим змістом обряди і перекази, суворо секретні. Вони регулювали здійснення кровної помсти, нарікали ім'ям. Це старійшини, яких вибирав рід і плем'я. Керівну роль у цьому суспільстві могли мати лише люди, наділені тривалим життєвим досвідом. Їх авторитет був пов'язаний з їхньою роллю, місцем, функціями в системі тогочасних суспільних стосунків» [Гусейнов, 1988, с. 23].

За словами Франсуа Ларошфуко, мудрість для душі — це те саме, що здоров'я для тіла. У народній українській казці таким мудрецем постає старий чоловік, який свій багатий життєвий досвід передає молоді у вигляді безцінних порад. У закарпатських казках він носить ім'я Дідо-всевідо. Так ще називають Сонце — це дід з білою, як молоко, бородою, який обходить землю й усе бачить і знає. Герой з великими складнощами добирається до нього й отримує відповіді на складні запитання.

За К. Юнгом, цей старий є архетипом духа, котрий часто з'являється у казках. Учений зазначав, що він завжди виникає там, де герой перебуває в безнадійній ситуації, з якої його можуть визволити глибокі роздуми чи щасливий випадок. Мудрець стимулює його до

цих розмислів, дає йому необхідну інформацію і пораду: «Так, саме старий є цими закономірними роздумами і зосередженням моральних та фізичних сил; все це здійснюється спонтанно, у надсвідомому психічному просторі, де «ще» чи «вже» неможливі свідомі розмірковування. Концентрації і напруженню психічних сил властиве дещо таке, що кожного разу з'являється як магія: справа в тому, що розвивається несподівана пробивна сила, яка часто багаторазово перевершує результат свідомої волі» [Юнг, 2007, с. 151]. Зазвичай цей старий ставить запитання: хто, чому, звідки і куди, спонукаючи до роздумувань, він дає в нагороду перонажу якийсь чарівний засіб: «Видається, що втручання старого, тобто спонтанна активізація архетипу, цілком необхідна, оскільки одна лише свідомо воля навряд чи в стані об'єднати особистість настільки, щоб та змогла досягти величезного успіху. Для цього потрібно не лише в казці, а й у житті об'єктивне заступництво архетипу, який упокорює суто афективне реагування, зв'язуючи в один ланцюг процеси внутрішньої конфронтації. Останнє уможливорює чітко визначити: хто, де, як і нащо; тим самим дається можливість пізнати як нинішнє становище, так і мету. Завдяки цьому відбувається з'ясування і розплутування клубка долі, що часто несе в собі щось просто-таки чарівне: досвід, до речі, не чужий психотерапевту» [Там само, с. 151–152].

У казці «Про бідного чоловіка і діда-всевіда» (АТУ 910 А (*Мудрість через досвід*)) йдеться про стариганя, який багато бачив і чув, має великий життєвий досвід, та загалом є небагатослівним, заглибленим у себе: — «Ачеї дідо глухий і німий? — Ні, він не німий і не глухий, просто дуже скупий на слова. Одне слово вмовить лиш за золотий. Айбо його слово справді того варте. Його поради золоті» [Три золоті слова, 1968, с. 205]. Дід бачить і знає набагато більше, ніж звичайна людина, він не розтлумачує своїх порад солдатів, бо розуміється на людях і знає, що той йому не повірить. Той сам, власними зусиллями, методом спроб і помилок, має дійти істини. Солдат



просить у мудрого діда порад і, чуючи їх, сумнівається: «Гм, думає солдат, — і це не дуже мудре слово». Однак він слідує настановам діда і має рацію: «Так вояк дочекався і щастя і багатства. На розлуку з цимбором-бароном він сказав: — За три золоті я дістав три поради, і то були справді золоті поради» [Там само, с. 210].

В уста помічників героя, зокрема старих людей, дідів тощо, народ вкладає крилаті слова та сентенції, що служать ілюстрацією до ситуації і виражають нагромаджену віками народну мудрість, як це ми бачимо, зокрема, в казці «Торба з цісарем» про жовніра Івана: «Іде собі й на сопілці грає. Коло шанця побачив діда, що простягав руку й просив: — Дайте, не минайте! Спроможіть, чесні люди, бідного чоловіка. — Одні дають, а інші минають. Хто добре слово скаже, а хто й каменем шпурне. Дід усе приймає. — Іван дістав із кишені крейцара і поклав старому на долоню. Дід на те сказав: — Хто в біді дає, той два рази дає. — Жовнір махнув рукою, приклав до вуст сопілку і пішов собі далі. — Через якийсь час знову здивав діда з простягнутою рукою. Чи це той самий, чи вже інший — навіть не подумав. Дістав з кишені і другого крейцара й поклав старому на долоню. Дід промовив: — Від доброго чоловіка і крейцар — маєток... — Іван пішов далі. — Довго йшов чи мало, я не знаю, але на краю якогось села той самий дід ще раз простягнув до нього руку: — Дайте, не минайте... — Іван дістав останнього крейцара й дав жебракові. Дід йому сказав: — Хто сам нічого не має, а іншому дає, у того добре серце. Я тобі віддячу за доброту та щедрість. Скажи, чого ти хочеш? — Жовнір подумав і відповідає: — Нічого мені не треба, бо якби щось мав, то не було б у чім носити. Хіба що дайте якусь торбу, аби-м поклав у дорозі кавалок хліба» [Чарівне горнятко, 1971, с. 73–74]. Отримавши чарівну торбу — варто лише сказати «фіть до торби» й «усе летить туди і вже не виходить» — жовнір подорожує з нею, допомагаючи людям.

Поведінка діда тут певною мірою нагадує мудрість Будди у буддистських оповідях. В одній із них розповідається, як Будда з

учнями якимось проходив повз село, де мешкали противниками його віровчення. Жителі оточили його і почали ображати. Однак Будда лише подякував їм. Люди не чекали такої реакції. Вони спитали: — Адже ми образили тебе, чому ти навіть не сердишся на нас? — Будда відповів: — Це ваше право. Я не реагую на це. Ніхто і ніщо не може змусити мене реагувати так, як йому хочеться, маніпулювати мною. Мої вчинки витікають із мого внутрішнього стану і моєї усвідомленості. У попередньому селі люди зустрічали мене фруктами і солодощами. Я їм сказав: — Дякую, ми вже поснідали, заберіть це все з благословінням собі. Вони забрали. А сьогодні я не приймаю ваші образи і прокляття. Я вертаю їх Вам. Забирайте їх і робіть з ними, що хочете.

Філософські питання постають у циклі казок про «роджений і вчений розум», тобто про вроджений розум, життєву мудрість людини, а також набуті нею знання. Так, придуркуватий Іван з казки «Пройдисвіт» отримує в нагороду чарівну паличку і просить зробити його мудрим і вченим. Паличка відповідає: «Від сьогодні ти станеш мудрим, а щоб стати вченим, треба йти у світ. І в цю ж мить він зрозумів, що брати годували його лише через те, що боялися йти на цвинтар» [Три золоті слова, 1968, с. 248–249].

Згідно з народними поглядами людина буває мудрою від народження, тобто це їй дається Богом, цього не навчишся, це залежить від внутрішніх якостей людини, її природних даних, розвинутої інтуїції та чуття. Тому цей розум є природженим чи родженим. Від природи мудра людина на власних прикладах набуває того життєвого досвіду, який називають *життєвою мудрістю*. За т. зв. вченим розумом ідуть до школи, а потім і далі, вчать, здобувають знання. Народ розуміє, що знання потрібні в освоєнні професії, формуванні певних навичок. До того ж «вчена» людина має більше шансів на успіх у житті, може зробити кар'єру, зайняти гарну посаду тощо. Тому вчений викликає повагу і шанобливе ставлення. Тимчасом людина може стати дуже освіченою, використовувати знання

у своїй професії, однак ці надбання є привнесеними ззовні, вони не належать до життєвого досвіду, це просто інформація, яка навряд чи знадобиться у складних життєвих ситуаціях. Так казав про це келечинський казкар М. Шопляк-Козак: «Мудрість я збирав від молодості, як пчола збирає на квітах мед. Зазвідала мене вчителька, чи я читаю книжки з бібліотеки. «Ні!» — кажу їй. — «А чому?» — «Готовий мед солодкий, айбо той мед, що сам найдеш у дуплі, — солодший. Таким медом лікують хвороби» [Як то давно було, 2003, с. 279]. Відомо, що самі казкарі були обдарованими людьми, мали великий життєвий досвід, природну мудрість. Петро Лінтур поділяв їх на «епіків, які можуть розгортати широке епічне полотно (Галиця, Калин, Королович); сатириків, які виступають проти соціального зла і несправедливості, висміюють людські вади, послуговуючись зазвичай соціально-побутовою казкою (Феєр, Гебрян, Лазар); філософів, які чи не в кожному творі повчають, агітують за ту чи іншу ідею (Гендера, Ільтьо)» [Лінтур, 1984, с. 321].

У казках вони разом зі своїми персонажами роздумують над тим, чи зробити ученість людину кращою, щасливішою, чеснішою. Навряд чи. Навпаки, деякі, вивчившись, забувають про своє походження і стають пихатими та зарозумілими, як це, до прикладу, описано в закарпатській казці «Про мудрого діда» — АТУ 921 В\* (Злодій, жебрак, убивця»). Один заможний селянин «вивчив своїх синів на панів: старшого на попа, середущого на адвоката, молодшого на дохтора». Сини доки вчилися і отримували від батька гроші, любили його і «честували», а як школу закінчили і влаштувалися на службу, забули за того, «хто їх родив і людьми зробив». Минув час, дід посивів, та однаково мав самотужки газдувати, пасти волів. Тимчасом дорогою проїжджав цар, який здивувався, що дід сам оре поле. Той повідомив, мовляв, його сини сидять на стільцях — великими панами поставали. Цар здивувався: « — Якими панами? Якщо пани, то могли би тебе спромогти. — Ей, панами, та ще якими!..

Один — розбійник, другий — обманщик, а третій — жебрак. — Цар зачудувався: — Діду, що ото за пани? — Коби я знав, з ким говорю, я би пояснив. — Ну, відпровадьте слугу та вповім вам тайну... — Розбійник — доктор, бо він ріже людей не шкодуючи і не має серця. Обманщик — адвокат, бо він прийме кожне діло, хоч добре знає, що з того нічого не вийде, що на суді те діло буде програне... Значить, він обманює людей, лиш аби тисячі загарбати... Жебрак — піп, бо все жебра, все дранчить, все реве, що бідно живе...» [Зачаровані казкою, с. 223—224].

Чи не звучить це доволі сучасно? Не змінилися ані професії, ані нечесність і зажерливість людей, ані використання свого службового становища у власних цілях. Аналогій хоч греблю гати...

Простий чоловік виявляється мудрішим навіть від царських міністрів. У поширених наративах на цю тематику дід, що ставить мудрі питання цареві, отримує від нього сто срібних з умовою нікому не розповідати своєї таємниці, поки не побачить голову царя сто разів. Потому цар скликає своїх міністрів і загадує їм дідові загадки, обіцяючи — хто відгадає, стане старшим міністром. Та один з міністрів виявився хитрим і уклав з дідом контракт — за розкриття таємниці міністр будує тому «красну хижу». Міністр озвучив відгадку перед царем, той дуже здивувався, а потім зрозумів, що дід не дотримав слова. Він почав дорікати дідові, та той нагадав про угоду і сказав, що справді бачив голову царя — сто разів на ста срібних монетах, отриманих від царя. Цар засміявся і повіз діда до палацу. Там посадив усіх міністрів навколо стола, по лівій стороні — міністр, по правій — дідо... Цар вдарив міністра в плече і говорить: «— Давай далі — вдар свого сусіда і так далі. — Дідові випадало вдарити царя, однак він підвівся і оголосив: — Гоп! Далі не б'ємо, бо тут голова нашої державі. — Міністри лише пооглядалися: — Видите, се — розум! Невчений, а закон знає... Дідо має розум природжений» [Зачаровані казкою, 1984, с. 226].

Цар не може повірити, що простий чоловік може бути мудрішим від нього: «Був цар. Хитрий він був, мудрий, розумний чоловік. А дуже гордий був... — Це не може бути. Я вчився великі роки, практики переймив. Інакше би мене на царя не поставили. Та щоби найшовся такий простий мужик і був мудріший від мене. Я готов був застрілитися, як таке буде» [Українські народні казки, 2003/1, с. 167]. Однак такий чоловік трапився. З цього висновок: «Айбо хто вчиться, най не думає, що він учений, бо того, що ми не знаємо, більше, як того, що знаємо» [Чарівна торба, 1988, с. 88].

Цар у казці «Лихо над лихами» — АТУ 921 F\* (*Гуси з Русі*); MNK (*Король Матяш і старий*) — дивується тому, що Горшкодротар хоч і бідний, а веселий, ще й зізнається, що не знає в житті ніякого лиха. Допитливий цар загадує своїм міністрам, які вважаються наймудрішими в країні, — «що то за лихо, що над всіма лихами лихо?». Міністри відповіді не знають, один з них іде до Горшкодротаря й за сто злотих довідується, що «Хіба може бути більше в світі лихо, як злі сусіди». Другий міністр за ті самі гроші узнає від нього, що «Немає в світі гіршого лиха, як лиха жінка!». Третій міністр виявився ще дурнішим і скупішим від попередніх. Він почав торгуватися з Горшкодротарем за відповідь на цареве запитання, й після довгих умовлянь Горшкодротар, який вирішив наочно продемонструвати свою відповідь, поставив міністрові умову привезти його до царя на візку. Той довго відпирався, давав великі гроші, та побачив, що мусять це робити: «Та Горшкодродар не слухає, все наспівує. На його голос вийшов цар з двома міністрами. Бачить — третій міністр тягне візка, а на візку горшки і Горшкодротар сидить, приспівує. Махнув цар рукою, щоб зупинився. — Хто тебе везе? — питає Горшкодротаря. — Дурна голова! Гіршого лиха й не знайти, це вже дійсно лихо над лихами. Цар покликав до себе Горшкодротаря й міністра: — Віднині будеш ти, Горшкодротарю, міністром, а цей хай ліпить горшки й дрогує їх» [Казки, 1982, с. 132].

У творах різних народів у ролі моральних авторитетів постають образи володаря, священика, мудреця, пророка, які наділені говорити правом від імені вищого блага, до якого всі інші люди не мають безпосереднього доступу. В українській народній прозі у цій ролі виступає сам Бог, Ісус Христос, мудрий Соломон, деякі святі, у західноукраїнських казках це справедливий і мудрий король Матяш, усі вони стоять на боці бідних і чесних, відновлюють справедливість, прагнуть встановити істину.

### **Соціалізація та виховні ідеали.**

#### **Фольклорні взірці етнопедагогіки**

Тяглість, стабільність будь-якого суспільства забезпечує те, що воно передає у спадщину цінності для наступної генерації. Йдеться не лише про успадкування цінностей, а й необхідне для наповнення ролей закріплення навичок і аттитудів. Варто зауважити, що соціалізація в селянському суспільстві опосередковувала не лише своєрідні цінності цієї культури, а й даний суспільно-економічний примус.

Селянську культуру характеризує перевага традиційних елементів, що супроводжується повільним темпом розвою. Це, однак, означало також тривкість інституцій і гарантію превалювання принципу авторитету. В опосередкуванні традиційних цінностей велику роль відігравали *родинні інституції*, їх виміри поведінки як обрядовоподібної.

Усередині родини авторитет батька гарантував репродукцію цінностей стосовно молодшої генерації. Цей авторитет твердо опирався на його владне становище, а не особисті заслуги. Обмеженням влади батька служила техніка приховування. Влада матері поширювалася передусім на дочок. Важливою була роль дідів і бабусь у вихованні. Батьки несли відповідальність за виховання дітей. Є свідчення того, що в кінці позаминулого століття волосні суди не раз розглядали справи, в

яких батьки мали відповідати за негідну поведінку дітей. Побутує чимало паремій про засвоєння дітьми стереотипів поведінки та виховних принципів батьків: «Який ясен, такий клин, який батько, такий і син»; «Який куш, така й хворостина, який батько, така й дитина»; «По татку й дитятко»; «Батько рибалка, то й діти у воду дивляться»; «Добрі діти — батькам вінець, а злі діти — кінець»; «Яке дерево, такі й віти, які батьки, такі й діти»; «Як батьки ставляться до своїх батьків, так і діти ставитимуться до них»; «Молодь багата мудрістю батьків»; «Що у батьків злітає з язика, то дитині скаче на мову»; «Батьки працьовиті, і діти не ледачі»; «По старшині батька в лоб»; «Добрий батько не хоче лихого сина»; «Не той батько, що сплодить, а той, що до розуму доводить»; «Шануй батька та Бога, буде тобі всюди дорог».

О. Кісь пише про те, що «довести до розуму», «вивести в люди» було безумовним обов'язком батьків: «Батькам належало дітей годувати (дбати про їхній побут — їжу, одяг тощо) та *вчити*. Термін *вчити* — єдиний, що вживається у фольклорі на позначення усіх аспектів процесу соціалізації ... В народній свідомості термін *вчити* має, очевидно, універсальне значення — в сенсі *вчити жити*. Йдеться насамперед про передавання дитині всієї сукупності життєвого досвіду, вмінь, знань, що ними володіють батько й мати» [Кісь, 2012, с. 183].

Учити дітей слід з самого дитинства. Про це складено усне оповідання «Нагинай дерево, поки молоде», де розповідається, що батько не привчав сина до роботи, і той став розбійником, відібрав у нього гроші. На докори старого син попросив його нагнути грубого явора, одного, другого, та батько не зміг. Однак тонкого таки нагнув. На це син озвався, мовляв, отак ти мене не привчив замолоду, і відрубав батькові голову, а потому пішов у розбійники [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 139].

Крім родини у соціалізації важливими були вікові групи, надто в підлітковий період. Особливо це стосувалося хлопців, які в цей

час відділялися від сім'ї і багато часу проводили у парубоцькій ватазі. Р. Чмелик свідчить, що на Гуцульщині була навіть своя періодизація віку, існували назви: хлопець 19 років — «хлопець», старший 10 років — «хлопчіще», великий — «парубок», той, хто вже може працювати у бутинах — «легінь». Дівчата — «дівче», «дівчина», «дівчище», на виданні — «дівка в заплітках», «дівка в бовтицях». Він виокремлює вікові групи: до 7 років, після 7, 14–15 років [Чмелик, 1995, с. 95–100].

Окремо слід сказати і про роль *спільноти* в соціалізації. Це доволі велика територія, тут можна виокремити три взаємопов'язані напрями: трудове виховання, статеве виховання і «пристосування до суспільства» молоді.

В українській етнопедагогіці чітко простежуються головні принципи або засадничі ідеї виховання: природовідповідність, культуровідповідність, народність виховання, його трудовий характер, зв'язок виховання з життям, єдність виховного й освітнього елементів у єдиному педагогічному процесі. Ці ідеї багато в чому суголосні принципам виховання, які проголошували такі відомі європейські гуманісти як Я. Коменський, Ж.-Ж. Руссо, І. Г. Песталоцці та ін. Зокрема йдеться про природовідповідність, тобто виховання згідно з природою, відповідно до людської дуальності. Так, ще в XVII чеський педагог, фундатор дидактики Ян-Амос Коменський у своїй праці «Велика дидактика» виклав «16 правил мистецтва зміцнення моральності», які й досі не втратили своєї актуальності. Необхідність застосування принципу природовідповідності у наш час обумовлює Г. Гальченко: «Принцип природовідповідності, що розглядає особистість як здатну до проявів і нижчої, і вищої природи, є фундаментом для розрізнення двох типів ставлення до життя — розсудково-споживацького, яке, зрештою, руйнує соціально-екологічне середовище, і розумно-відповідального, яке виступає в якості необхідного фактора збереження і оновлення умов людського існування. Принцип приро-



довідповідності виступає як методологічна засада гармонізації індивідуального та соціального» [Гальченко, 2005, с. 14].

Педагоги як минулого, так і сучасності наголошують на важливості трудового виховання. Стосовно селянського суспільства виховання всередині родини можна майже ототожнити з трудовим вихованням. Праця була оздобою чеснот, тим паче, що діти засвоювали не лише форми діяльності, а й пов'язані з ними моральні норми. У традиційній родині вже з 12–16 років діти навчалися більшості робіт. У цьому віці їм показували різні види праці, пояснювали специфічні прийоми, засоби її полегшення. А взагалі вже з найменшого віку діти починали виконувати якусь роботу, мали певні обов'язки<sup>11</sup>.

У вихованні праці дотримувалися принципу *поступовості*. Інший виховний засіб — *похвала*, тож заохочували, хвалили. Зачіпали й самолюбство, дражнили («Хто попереду — пасе череду, а хто ззаду — пасе жабу!»). Спільнота також допомагала пробуджувати амбіції в дітей. Стимулом був і страх *присоромлення*. Особливо великою була виховна роль у групових (спільно виконуваних) роботах. Спільна робота привчала початківців до ритму праці. У трудовому вихованні багатій молоді наголос падав на особисту відповідальність, у біднішої — на наполегливість. Крилаті народні вислови вчили, кон-

---

<sup>11</sup> «В залежності від виконуваної (чи невиконуваної) роботи, заняття представникам різних вікових груп давали назви: «Тільки до п'яти років діти — “кашники”, “кукіль”, “роти”, з п'яти до десяти років вони вже пасуть гусей, свиней, овець, загоняють худобу. Заняття їхні — не професія, їх загальна назва “пастушок”, для дівчаток ще “нянька”. Потім з пастушка може вийти “свинар”, що ганяє “черідку” (свиней), “вівчар”, що випасає “ватагу” (овець), “чередник”, який пасе “череду” (худоба — “товар”). Заняття дітей — данина віку і пасуть вони зазвичай “своє”. З восьми до чотирнадцяти хлопчик ходить “погоничем” у полі, з дванадцяти до вісімнадцяти він вже робітничок — “плугатир”, “молотник”, з шістнадцяти до п'ятдесяти років — “косар”, повний робітник, з п'ятдесяти років — “пасишник”, “сторож”, а там “дід”, “нахлібник”, “знову рот» [Иванов, 1893, с. 2].

статували, попереджали, закликали: «Людина виховується в праці, через працю і для праці»; «Вік живи, вік учись і вік трудись»; «Без труда нема плода»; «Праця людину годує, а лінощі марнують»; «Праця всьому батько»; «За спання нема коня»; «Без діла слабіє сила»; «Щоб людиною стати, треба працювати»; «Щоб порядних дітей мати, треба вчить їх працювати»; «Дитина — мов порожня посудина: що в неї виллєш, те й держиться»; «Ледащо син — батькові гріх». «Хто дбає, той і має», «Хто трудиться — не кучиться», «Ледачий чоловік — плохій хазяїн».

Про морально-психологічну настанову селянина на працю як економічний та моральний чинник добробуту свідчать і інтенції формування працелюбності ще на зорі життя людини — обрубання пуповини новонародженого на знарядді праці, яке клалося в першу купіль, у руку новонародженому та ін. «...Обов'язок батьків за суворою народною мораллю — не тільки привчити дитину до роботи, але й прищепити любов до праці, нетерпіння до ледарства. Знову звернемося до фольклору; скільки зневаги, дошкульного висміювання нероб, хитрунів, лежебок. Важко переоцінити значення у вихованні дітей своєрідних пересторог народного кодексу. Скажімо, кожній селянській дитині з пелюшок було відомо, що не можна руйнувати пташині гнізда, толочити посіви, бруднити криницю і т. д. Це — святий момент закладання основ поваги до праці, до природи» [Побірченко, 2008, с. 169].

До засобів фольклорного трудового виховання належали відповідні пісні, забавлянки, казки, прислів'я, приказки, а також загадки про знаряддя праці, трудовий процес, різні речі та предмети тощо. Серед загадок найчисленнішими є твори про знаряддя і продукти сільськогосподарської праці, мисливство, рибальство, матеріальну культуру. Вони сприяли кращому пізнанню дітьми навколишнього світу. Напр.:

«Били мене, били,  
На шматки порвали,

У воді мочили,  
По траві валяли.  
Одну половину з кашею поїли,  
Другу половину — на плечі наділи»  
«Йде на літо він у поле  
Сам росте чубатий, голий;  
А на зиму йде до хати,  
Щоб усіх позодягати  
(Льон)»  
[Загадки, 1962, с. 96; 97].

«Що то за віз, що без коліс? (сани)»; «Хто літає — крил не має, / Але крила підіймає? (вітряк)»; «У кого зуби ніколи не болять (у борони)»; «Маленьке, кривеньке, все поле пориє» (плуг); «В лісі його рубали, а на воді говорить (праник)»; «Що без кінця? (кільце)»; «Живу я од вітра й води, сам не їм, а тобі їсти даю (млин)». І. Березовський писав про функції загадок: «Адже саме звернення до предметів повсякденного оточення людини є вдячним засобом збудження інтересу дитини до наслідків трудової діяльності батьків, до характеру, до суті і призначення у житті предметів праці дорослих. Подібні загадки сприяють пізнанню дітьми навколишнього світу, поглиблюють їх спостережливість, допитливість, а також примушують замислюватись над справжнім значенням людської праці, виховують почуття поваги до трудящих, прищеплюють смак до суспільно корисної діяльності» [Березовський, 1962, с. 11]. У загадках про рослинний і тваринний світ фігурують насамперед культурні рослини, свійські, домашні тварини.

Загадки охоплювали найрізноманітніші явища, предмети, поняття, конкретизуючи та деталізуючи їх, змушуючи до лету думки, вони активізували образне мислення, створювали яскравий, розмаїтий образ світу, поступово навчаючи правильної орієнтації в ньому:

«Рук не має, а будувати вміє (пташка)»; «Чашка в чашку злившись дном, / Висять боком із вином (соти з медом)»; «Дерево — не дерево, а листки має; / Той буде мудрим, хто на них ся знає (книга)»; «На базарі не знайдеш, на вагах не зважиш (знання)»; «Білее поле, чорне насіння; / Мудрий буде, хто його посіє (перо, письмо)» [Загадки, 1962].

Практичне трудове виховання формувалося поетапним процесом прищеплення дітям навичок. Засобом трудового виховання у народній педагогіці виступає гра, під час якої найчастіше відтворювали те, що спостерігали в родинному колі. Вже згадувалися трудові ігри («Огірочки», «Льон», «Мак» та ін.). У піснях для дітей «А чи бачив ти, як шевчик шкіру в воді мочить?», «Бондарю, бондарю, що ти робиш?» показано увесь процес пошиття чобіт, виготовлення бочки і, відповідно нагороду трудівникам — шевчику, який танцює у власних чоботах у свято, і бондарю, який отримує гроші за продаж бочок. Відповідними навчальними жестами супроводжується пісня «Хочеш знати, як коваль огонь роздуває?».

Дітей молодшого віку виховували на близьких і доступних для їхнього розумінню прикладах, це «людська» поведінка домашніх тварин, особливо популярним був кіт, триб життя якого — багато спить, лежить і муркоче подеколи асоціювався з ледарюванням і, відповідно, шкодливістю, злодійкуватістю. Тому кожен з котів у дитячій пісні має трудитися, отримує певне завдання:

«Ой котику-рябку,  
Та вимітай хатку.  
А ти, котку сірий,  
Та вимітай сіни.  
А ти, котку-котару,  
Та вимітай кошару...»  
[Дитячий фольклор, 1986, с. 74].

«Пісні, де схвалювалися чи осуджувалися вчинки kota, — пише Г. Довженок, — ставали дитині першими уроками про «добре» і «погане», «можна» й «не можна» без нудного повчання, через яскраві образи і цікаві епізоди, сповнені жартами, гумором і іронією» [Довженок, 2008/1, с. 119]. Приклади гуртової роботи подано у віршиках: «Два півники, два півники горох молотили»; «Сидить ведмідь на колоді»; «Сорока-ворона»: «Сорока-ворона на припічку сиділа, діткам кашку варила...». Загинають по черзі пальці: «І цьому дам, і цьому дам, а цьому не дам ... він піч не топив, дрова не носив, кашу не варив». Дається пояснення, за ледарство і неслухняність належить покарання — позбавлення найсуттєвішої потреби людини — у їжі.

Жорстоко каралася у дитячих піснях крадіжка: «Не вчись, коте, красти, / А вчись, коте, роботу робити. / Бери ціп, іди на тік жито молотити». «Зайчику, зайчику, де ти бував? — У млині, у млині! — Що ти видав? — Сім міхів горіхів! — Чом ти не вкрав? — Били мене кравчики, перебили пальчики, насилу я втік та на бабин тік: баба вловила, в міх усадила, деркачем била — скуб! скуб!» [Прислів'я та приказки, 1991, с. 345].

Дитячий фольклор сповнений великим гуманізмом, це виявляється, насамперед, в особливому ставленні до дитини, її здоров'я і благополуччя в системі народних цінностей. Він охоплює розмаїті жанрові різновиди: колискові пісні, казки, нісенітниці, каламбури, забавлянки і баєчки, пестушки й утішки. П. Куліш вважав: «Не полюбивши матері, батька чи принаймні годувальниці, няньки і товаришів дитинства, ми не полюбимо згодом у пізнішому віці сторонніх нам людей; і якщо наше серце не буде тріпотіти від звуків тієї поезії, яка створила наши колискові пісні — німими будуть для нього високі звуки, що спрямовують нас до благого і великого» [Записки о Южной Руси, 1856/1, с. II]. Так, наздзвичайною ніжністю, турботою про дитину, закликанням їй душевного і фізичного здоров'я сповнена материнська колискова:

«Ой спи, дитя, без сповиття,  
Поки мати з поля прийде,  
Та принесе три квіточки:  
Одна буде дрімлива,  
А другая сонлива,  
А третя щаслива,  
Ой щоб спало щастя мало,  
А щоб росло не боліло,  
На серденько не скорбило!  
Ой рісточки у кісточки,  
Здоров'ячко на сердечко,  
Розум добрий в головоньку  
Соньки-дрімки у віченьки»  
[Дитячий фольклор, 1986, с. 29].

У подібних піснях мати бажає дитині вирости і бути опорою не лише їй, а й служити людям, суспільству:

«Люлю, люлю! Бодай спало,  
Бодай спало, не плакало,  
Бодай росло, не боліло,  
Отцю, мамці на втішеньку,  
Добрим людям на вслуженьку!»  
[Головацький, 1878/II, с. 142].

В. Сухомлинський вказував на розвій дитячого мислення з допомогою фольклорної образності: «Казка, гра, фантазія — животно-творне джерело дитячого мислення, благородних почуттів і прагнень... Через казкові образи у свідомість дітей входить слово з його найтоншими відтінками. Під впливом почуттів, що пробуджуються казковими образами, дитина навчилася мислити словами. Без казки живої, яскравої, що оволоділа свідомістю і почуттями дитини... неможливо

уявляти дитячого мислення і дитячої мови. Діти знаходять глибоке задоволення в тому, що їхня думка живе у світі казкових образів... У казкових образах — перший крок від яскравого, живого конкретного до абстрактного» [Сухомлинський, 1976/3, с. 176–177].

Рису селянського виховання — раннє залучення дітей до роботи кардинально визначав суспільний примус, однак підготовка до цього вимагала суворості і твердості. Коменський так обумовлював необхідність дисципліни: «А що навряд чи вдасться яким-небудь чином бути настільки пильним, щоб до дітей не могло проникнути яке-небудь зло, для протидіяння поганим норам цілковито необхідна дисципліна» (16 правило) [Коменський, 1940/І, с. 179].

Саме тому пещення селяни вважали найбільшою хибою виховання, «панською забаганкою». Основним принципом була *твердість*, яка реалізувалася одночасно в системі нагородження і покарання. Вважали: «Люби дитину, та так, щоб цього дитина не знала!». Хвалили частіше поза очі. Водночас постійно нагадували про залежне становище, те, що діти їдять батьківський хліб. Навчали дітей і однієї з основних селянських чеснот — помірності, про що також писав Я. Коменський у 4 правилі «Великої дидактики»: «Помірності нехай навчаються протягом усього часу навчання, звикаючи додержувати помірності в їжі та питві, сні і в неспанні, в роботі та в іграх, розмові і мовчанні» [Там само, с. 176].

Шкала виправлення помилок і покарань була доволі широкою. Ці погляди відбилися і в фольклорі, прислів'я вчать батьків вже змалку думати про те, якою може вирости дитина, якщо їй забагато потурати: «Люби дитину як душу, а тряси її як грушу»; «Яйця курей не учать»; «Потурай малому, то як виросте, буде тебе на старість бити»; «Ой, мамо, мамо, не пести так сина, бо бідная на світі пещена дитина»; «Як не стане, то батько достане, як не буде, то мати добуде». Повчальною є й українська народна притча: «Якщо хочеш мати в сім'ї виродка, дай своєму чадові все, що йому заманеться, і

не залучай його до праці: виродок готовий». «Дитина, — на думку В. Сухомлинського, — дзеркало морального життя батьків... Найцінніша моральна риса хороших батьків, що передається дітям без особливих зусиль, — душевна доброта матері й батька, вміння робити людям добро. В сім'ях, де батько й мати віддають частку своєї душі іншим, беруть близько до серця радощі й прикрощі людей, діти виростуть добрими, чуйними, щиросердними. Найбільше зло — егоїзм, індивідуалізм окремих батьків. Інколи це зло перетворюється на сліпу, інстинктивну любов до своєї дитини. Якщо батько й мати всі сили свого серця віддають дітям, якщо за ними не бачать інших людей, — ця гіпертрофована любов зрештою обертається нещастям» [Сухомлинський, 1976/3, с. 28].

Пещених дітей дратують, звуть маминими синками тощо. Народ давно зауважив, що надмірна, сліпа любов до дитини не веде до хорошого, і якщо змалку та не набуває корисних звичок, то з неї виростає інфантильна, легковажна людина, примхлива і самолюбна, якій важко буде в житті. Частіше дитину «жаліє» мати, яка є більш м'якою, нею керує материнський інстинкт. Це спостереження підтверджує і сучасна психологія, доведено, що всі головні людські навички, правила поведінки формуються, програмуються в дитинстві. Безперечно, любити дитину треба, та якщо вона звикне отримувати від батьків лише любов, то вважатиме, що й від інших людей вона має діставати її в майбутньому, чекатиме цього. Що, на жаль, далеко не так.

Таким чином, утверджується думка: людина має розуміти, що вона повинна *заслужити* цю любов своїми вчинками, щось зробити для цього, не лише отримувати, а й віддавати самій. Тому дитина має знати слово «не можна», певні заборони тощо, і в цьому батьки мають бути послідовними. Дитині слід розуміти, що за неправильну поведінку на неї чекає покарання, і тоді виникатимуть певні асоціації, що закріплюються досвідом. Таким чином виробляється *навичка*. Виховання — це єдина система, в якій все пов'язано і взаємозумовлено, в



якій одна ланка доповнює і породжує іншу. Народна мудрість каже: «Посієш вчинок — пожнеш звичку, посієш звичку пожнеш характер, посієш характер — пожнеш долю». Нотації та погрози дають мало, коли самі батьки не дотримуються правил, які вони втовкмачують дітям. Батьки мають доводити їх власною поведінкою, тоді це має педагогічний ефект. І це, власне, на численних прикладах бачимо у казках та піснях, тільки в особливій художній формі.

У вихованні кількарічних дітей важливою була роль *настрахування*, *настрашок*. Лякали атмосферними явищами, тваринами (дикими та свійськими): «Іде коза рогата, / Іде коза бодата, / Забодаю, забодаю», чужинцями та маргінальними особами (розбійниками, бурлаками, старцями), надприродними істотами (русалками, домовиком тощо), людьми з надприродними здібностями, християнськими святими та церковнослужителями. Навчання старших дітей правильної поведінки відбувалося у менш безпосередній формі.

Дітям давали добрі поради в починаннях, однак, як чинили погано, зверталися до їхньої відповідальності. У заборонах велику вагу мав приклад старших осіб, а також притчі. Коменський так писав про це у своїх 13 та 14 правилах: «Нехай постійно сяють перед ними приклади порядного життя батьків, годувальниць, учителів, товаришів... Однак слід супроводжувати їх настановами і правилами для того, щоб виправляти, доповнювати і зміцнювати наслідування» [Коменський, 1940/I, с. 178]. Подібні ідеї оприявнюються у багатьох пареміях: «Добрий приклад кращий за 100 слів»; «Бурчання наскучить, приклад научить»; «Приклад кращий за правило». Дидактичне спрямування мають казки, які подають картину з життя і в кінці закріплюють її фінальною формулою, ачи висновком-мораліте.

Прийнятними формами виховання були також *докори*, *лайка* і *присоромлення*. Звичним покаранням було й обмеження (позбавлення) чого-н. «На порядку дня» було й *побиття*. Ще більш драстичним способом було *закривання* у хліві, *погребі*.

Серед інших поведінкових первинною є статева роль, бо основоположно визначає спосіб, згідно з яким інші ставляться до індивіда. Будь-яке виховання охоплює суспільні стереотипи стосовно статей, та те, як воно наближує чи саме поляризує відмінності біологічного походження, — це вже функція даної культури. Як ми бачили, виховання у контексті статевих ролей у селянському суспільстві є дуже поляризованим. Ступінь статевої соціалізації починається з народженням дитини. У підлітків ці відмінності дедалі очевидніші. У цей час з'являється поняття «не годиться» як засіб усвідомлення статевої ролі.

Найважливішим місцем статевого виховання була родина. Завданням батьків було навчити виражати мужність (мускулінність), жіночність, засвоювати символічні цінності. Важливою була роль сестер і братів, вікової групи. «Традиційна народна культура програмувала гендерну ідентичність дівчинки вже з перших моментів її життя, і кодуючи її в ритуально-магічний спосіб, і засобами народної педагогіки. У дитинстві дівчинка через ігри, іграшки та залучення до жіночої праці поступово опанувала ключові для жіночого гендеру ролі — матері та господині, успішність в яких була визначальною для її майбутньої долі» [Кісь, 2012, с. 114]. Баба-повитуха бажає новонародженій дівчинці: «Щоб була помитуха й помазуха, прачка й швачка».

У вихованні дівчат ключовим було виховання сорому. Важливим додатковим засобом було *заякування*, це метафоричні історії про покарання за порушення моральної чистоти (див. про це вище). До заякування належали й притчі про поведінку тої чи іншої особи. Якщо для дівчат був вагомим сором, то для хлопців — розвій самолюбства, адже ця внутрішня готовність була необхідною для захисту честі. Найприкметніша відмінність поведінкового зразку полягала в тому, що в дівчині виховували самоконтроль, а в хлопців — самореалізацію.

У межах соціалізації можна виокремити і важливість «пристосування до суспільства». У той час як кількарічний вік — це період

розрізнення «поганого» і «хорошого», 4–12 річні діти вже мали вивчити основні сільські «правила хорошого тону». Вітатися, мовчати в присутності дорослих, відповідно звертатися до родичів, і не лише в колі родини, а й репрезентувати її в середовищі спільноти.

Важливою рисою соціалізації було навчання дитини адаптації до спільноти, форм кооперування і комунікації. В одній із казок батько визначає дорослість сина своєрідним способом: «Коли найстарший син Грицько вже міг з'їсти за один раз повну миску колоченої квасолі, батько сказав: — Ти, парубче, уже став великий. Іди собі між люди шукати щастя-долі. Не роби кривди нікому, не смійся ні з кого, поважай людей і шануй своє здоров'я» [Чарівне горнятко, 1971, с. 9].

Сільська спільнота за допомогою звичаєвого виховання, традицій, обрядів і ритуалів, народно-календарних свят прилучала дитину до морально-етичної поведінки, формувала у неї моральну самосвідомість, стриманість, милосердя, вчила жити за християнськими заповідями. У дні великих поминальних свят (на Різдво, Великдень, Проводи, Храмові свята) завжди згадували членів свого роду, розповідали, якими вони були, чим займалися, які у них були діти тощо. У цей час у хаті вміщали символічне дерево роду, перший вижатий сніп жита — дідух.

З раннього віку намагалися позбавити дитину боязкості публічності. Завданням матері було навчання її основних правил привселюдної поведінки, це чинили залежно від комунікаційної ситуації. Мати мала показати дитині світ поза родиною, батько, своєю чергою — світ поза селом, він брав сина на базар, до млина. Упродовж трудового виховання траплялося багато нагод, аби передати синові культуру товариської поведінки: «Чомусь народна казка дає зрозуміти, що моральні якості людина набуває не через проголошення батьками моральних чеснот своїм дітям, а через прищеплення таких моральних якостей тривалим практичним життєвим досвідом, коли виховуваний і не підозріває, що його виховують» [Чорнописький,

2006, с. 21]. Репрезентація духовно-моральних принципів виховання відбувалася не лише шляхом теоретичних переконань, а й шляхом за-своєння емоційно насичених зразків моралісної поведінки, це, до при-кладу, яскраві і вражаючі приклади з казок, пісень тощо.

Крім батьків, молодь допомагали товаришам пройти церемо-нію «посвячення» в парубки, навчити поведінці з дівчатами. Цього батьки не вчили, лише сварили, коли щось не так.

У сфері дії народної педагогіки формувались перші навчально-ви-ховні інституції східних слов'ян — гурти, громади, будинки молоді, тут молодь готувалася до виконання певних функцій у суспільстві, залежно від віку і статі, про що є свідчення в усній народній творчості українців.

Індивіду у час формування ідентифікації поряд із усвідомлен-ням власного місця треба було засвоїти образ інших стосовно нього. Родина з допомогою системи заборон і наділення чеснотами допома-гала молодшим членам у сприйнятті того становища, яке вона сама могла чи хотіла посідати в суспільстві. Молодь поряд із ототожнен-ням з інтересами сім'ї мала вчитися тому, де має бути встановлена межа цього ототожнення. Кожна родина прагнула «вгору» і обмеж-увала себе «внизу», тому мали значення усі дрібні моменти суспільних контактів, від інформування до подяки, навіть її приймання (див. на-родний етикет). З диференціацією селянського суспільства поведінка ставала дедалі заформалізованішою.

Підсумовуючи, можемо сказати, що найважливішим прагнен-ням соціалізації було виховання залежності, оскільки даний тип осо-бистості сприятливий для «рутинного розв'язання рутинних завдань». Бачимо, що оперта на сильних авторитетних принципах родина чекала від дитини слухняності. Органічною рисою цієї виховної моделі було формування відповідальності і лояльності стосовно сім'ї. Формування почуття особистої відповідальності вважали важливим першочергово у вихованні дівчат, у випадку хлопців багато можливостей давало за-своєння дієвої взаємодії та самостійності у праці.

У наш час ці стосунки змінилися. Одна з найважливіших змін — це те, що генерація батьків у зв'язку з дітьми завдяки зміні устремлінь не передає культуру праці. Відтак на перший план виходять потреби, вимоги молоді.

### **Братерсько-сестринське середовище: підтримка і взаємовідчуження**

М. Гайдай писав: «Давнє родинне право і сімейна етика чимало місця відводила братові і сестрі і це відбилося в таких жанрах, як балада, колядка, історична й лірична пісня» [Гайдай, 1972, с. 85]. Відношення поміж дітьми в одній родині часто бувають дуже теплими, вони люблять і підтримують одне одного, жертвують собою задля інших тощо. Зворушливо описано стосунки сестричок-ягідок і братика-грибка з однойменної казки. Старший брат (сестра) турбується про молодшого, оберігає. Стереотипним у казках є епізод, коли люблячі брати прощаються на перехресті доріг і залишають там ніж. Хто з них повернеться раніше і побачить замість води кров на ножі, зрозуміє, що з братом щось трапилося і прийде на допомогу. Сестриця Оленка зворушливо дбає про молодшого братика Іванка, який перетворився в козеня, допомагає набути йому людського вигляду. Піклування старших за молодших братів і сестер описано в казках «Котигорошко», «Воронячий цар» та ін. В одній з алегоричних пісень брат-журавель втішає сестру чайку:

«Стерегла чаєнька маленькии дети,  
Привела журавля к собе на пораду:  
— Брате мий любимый, дай ми яку раду:  
Де я маю ти дети подети,  
Прийдет ми ся у свет полетети.  
— “Не журися, сестро любимая,

Ним жито приспее,  
Бог старанье мае,  
Будуть твои дети до воли гуляти,  
Будуть вони як орлы быстрый летати!”  
— Бодай твои, брате, слова ся сповнили,  
Щобы мои дети в той час були цилы»  
[Костомаров, 1890, с. 475].

Проте частіше в уснопоетичних творах бачимо зображення конфліктів у цьому середовищі, підложжям яких є суперництво у сім'ї, заздрість до більш успішних, змагання за прихильність батьків, спадок, матеріальну вигоду. У казках про дідову й бабину дочок падчерці заздрить не лише мачуха, дівчину ненавидить й сестра по батькові, яка хоче її згубити.

Смертним гріхом вважався *інцест*, про шлюб брата з сестрою складено чимало пісень і балад. Так, «Балада про матір і двох синів, яких вона пустила по Дунаю» має трагічне закінчення через вчинок матері, яка вкинула своїх дітей у Дунай, а через багато років вона та дочка пошлюбили двох донців, які виявилися їхнім сином та братом. Брат і сестра в покарання за це «розсіялися квітами», синьо-жовтими братками. Таким чином пояснюється їх походження [Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 923]. У пісні «Ой у вдови аж три дочки» молодша дочка потрапляє до трьох розбійників, від інцеста її вберігає з'ясування походження, розбійники виявляються її братами і відпускають сестру: «...Видно ж, мене господь стеріг, / Що з сестрою спати не ліг» [Українські народні пісні, 1982, с. 264].

Великим злом вважалася образа братом сестри, який мав опікуватися нею у родині:

«Тим на свита хлиб не родить,  
Що брат до сестрици не говорить;

Тим на свити теряється,  
Що брат сестры цурається,  
Тим на свити добра нема,  
Що брат сестры за рид не ма»  
[Костомаров, 1890, с. 474].

Рідний брат у баладі продає сестру чужим людям, і навіть ворогу — туркові («Коли мамка умирала»). Цей сюжет відбиває інший аспект родинних стосунків в українському середовищі давніх часів, що характеризують залежність дівчини від брата.

Родинні почуття можуть псуватися через любовну пристрасть, яка охоплює жінку. Дівчина — отруйниця брата у більшості варіантів пісні виходить заміж за жебрака, носить торбу, спокутуючи свій гріх, чи то згідно з Божим покаранням, чи докорами власного сумління (згадаймо величезну торбу з гріхами в легендах про Марка Проклятого). У поширеній баладі «Ой сербине, сербиночку» сестра за намовою коханця отрує брата, за що її позбавляють життя:

«І братіка поховали,  
А сестрицю зарубали.  
По братіку сестри плачуть,  
По сестриці чорти скачуть»  
[Балади, 1988, с. 79].

Драматичні події розгортаються у казковому сюжеті, коли сестра (мати) опиняється у складному становищі — поміж братом (чоловіком) і коханцем, і вибирає останнього: АТУ 315 А (*Зрадлива сестра*), АТУ 315\*В (*Невірна дружина*). Кохання так засліплює її очі, що вона за підказкою коханця — часто це розбійник, який мстить братові — посилає його на смерть. У казці «Звірячий цар», прикидаючись хворою, сестра просить довірливого брата-воєводу принести вовчого, ведмежого, далі лев'ячого молока, врешті підступом зв'язує

його шовковими нитками, та герой рятується з допомогою вірних звірів. Згодом сестра таки вбиває брата отруйною кісткою, його знову рятують вірні друзі.

Причиною конфліктів поміж сестрами часто буває жіноча заздрість. У пісні «Ой було в вдови дві дочки» старша штовхнула молодшу в річку, бо хоч та і молодша, її вже сватають, а старшу — ні. [Українські народні пісні, 1982, с. 296]. На могилі вбитої сестри виростає деревце, з якого хлопець робить сопілку, лунає пісня, в якій вбита сестра розповідає про свою загибель. Подібні сюрреалістичні мотиви притаманні українському фольклору.

Сестринську любов убиває майнова нерівність, багата сестра починає зневажати молодшу, дорікати їй неробством:

«Коли б ти, сестро, така як я,  
То сиділа б ти в кінці стола;  
Коли б ти, сестро, так робила,  
То ти б в таких латах не ходила.  
Що я раненько уставаю,  
По два починки напращаю,  
Та свої скрині наповняю,  
Та свої діточки зодягаю.

Сестра одмовля такечки:  
Сестро моя, сестро богатая!  
Що я раніш тебе уставаю,  
По три починки напращаю,  
Та чужі скрині наповняю,  
Та чужі діти зодягаю!»  
[Сумцов, 1917, с. 12].

Подібними є казки про братів, вони будуються на опозиції: старший (старші) — молодший, зокрема в чарівних казках старші



брати зраджують молодшого, вони хочуть вбити чи убивають свого брата, забираючи те, що він здобув, і обмовляють його перед батьком. Молодший брат здогадується про їхні наміри і викриває їх, справедливості торжествує. Скривдженим у казках завжди виявляється молодший брат, він є кращим і здібнішим від інших, симпатія казки завжди на його боці. Можливо, причиною цього є його молодість, різниця у віці, через що молодшого брата кривдять старші — розумніші, досвідченіші, і тому він заслуговує на прихильність слухачів. Грушевський писав: «Три брати, менший брат — щасливий дурень; широко розповсюджена і популярна тема, яка об'єднує в собі, властиво, два мотиви: а) дурням щастя, б) менший брат, котрим помітують старші браття, виявляє далеко більше і мудрості, і моральної вартості (відваги, пильності, обов'язковості), тому знаходить прихильників і протекторів і здобуває успіх» [Грушевський, 1993/1, с. 348].

Є. Мелетинський пояснює цю симпатію казки соціально-історичними причинами, коли в час переходу до патріархальної сім'ї завдяки праву майорату молодша дитина в сім'ї потрапляла в гірше матеріальне становище, звідси й зрада братів. Подібними причинами він мотивує прихильність до сиріт тощо, хоча, безперечно, не виключає й причин суто сімейного і загальнолюдського характеру: «Герой чарівної казки — не міфічне олюднене божество... Він породжений конкретною соціальною дійсністю. Це не бог, не шаман, а соціально обездолений член первісної общини, особа, історично обездолена в результаті розпаду первісного ладу, відмови від первісної матеріальної і духовної рівності. Казка називає свого героя сиротою, падчеркою, молодшим сином тому, що саме ці особи були історично знедоленими у процесі розпаду первісного общинно-родового ладу, переходу від роду до сім'ї. Сирітка стає центром формування чарівної казки у тих народів, у яких розпад класичного материнського роду був уже розпадом родової системи в цілому» [Мелетинський, 1958, с. 257].

Зі свого боку, О. Новик вважає, що героєм казки має бути представник молодшого покоління, адже метою казкових пригод є на-самперед пошуки шлюбної пари: «Зосередженість дії більшості чарівних казок навколо теми шлюбу спричинює те, що на перший план виноситься персонаж, який за своїми семантичними характеристиками належить до м о л о д ш о г о покоління, будучи потенційним шлюбним партнером. Так само, як функції формуються навколо ставлення до героя, так семантичні ознаки виявляються орієнтованими на молодших у сім'ї. Саме вони є групою персонажів, які здебільшого постають в р о л і героя» [Новик, 1975, с. 244].

На обраність молодших дітей можуть впливати й інші чинники. Це може бути відгомін давніх обрядів ініціації, якими насичена казка. Старші брати трактуються як такі, що вже пройшли ініціальні випробування, тому й вважаються розумними. Молодший — це невтаємничений в особливості ініціального ритуалу, тому й дурний. Тож не дивно, що після його проходження він несподівано виявляється найкращим.

Можливо, тут виявляються релігійні впливи пізнішого часу: «Молодші діти в сім'ях чи «діти старості» — як правило, вибрані: Свята Діва, Іоанн Предтеча, Ісак, Йосиф. Свята Тереза була останньою з дев'яти. У казках — вирізняється саме в духовному сенсі — молодший. Це, очевидно, тому, що плотське, егоїстичне, пристрасне послабилося в батьках, а духовне зросло» [Преподобный Силуан Афонский, 2003, с. 253].

Зрештою, цього може вимагати сама казкова структура. Адже характерне потрібне повторення досягає кульмінації саме на третій раз, тому молодший, третій брат виступає найкращим, найздібнішим, він у кінці досягає успіху, а старші зазнають невдачі. Образи старших братів можуть служити для увиразнення постаті молодшого, адже вони є другорядними персонажами і, сповидно, сприяють розвитку фабули казки, збудженню уваги слухачів.

Поширеними у фольклорі є твори на сюжет «Правди і кривди», що персоніфікуються в образах старшого і молодшого брата (див. далі). Біблійна оповідь про Лазаря відбилася в однойменній легенді, у якій зображено бідного, убогого Лазаря, що лежить у гною перед ворітьми свого багатого, жадібного, жорстокого брата і просить води й солі, однак той відмовляє. Згодом сумирного Лазаря забирають до раю, до Бога, а скупого брата — до пекла. Той просить прощення у Бога за вчинені гріхи [Лірники, 1896/2, с. 51–54].

Різні грані стосунків у середовищі братів та сестер оприятнено в пареміях: «Сестра з сестрою як риба з водою»; «Сестра сестрі заздрить в красі»; «Син від батька розумніший — радість, а брат брата розумніший — зависть»; «Сестра собі несла, а брат собі брав»; «Брат любить сестру багату, а чоловік жінку здорову»; «Брат з братом на ведмедя ходять»; «Сестра із сестрою дружить, а на думці своє держить»; «Сестри рідні тоді, як усі вийдуть заміж»; «Тоді любить і сват, коли добро має брат, а коли бідний, то забуде і брат рідний»; «Який брат, така і сестра»; «Хоч ми собі браття, але наші кишені не сестри».

Селянство упродовж століть виробляло норми і засади проживання у спільноті, принципи «правильного життя», які означають реалізацію суспільних цінностей у повсякденних зв'язках. Одним із аспектів цих зв'язків є мораль, в якій виражено певні життєві потреби співіснування у суспільстві. Будучи частиною моралі більшої національної спільноти, селянська під багатьма поглядами є автономною.

Праця була тою оздобою чеснот, що також структурувала моральний порядок. Спільно позиційовані старанність, ощадливість і помірність, стратегічно підсилюючи одна одну, перетворюються на центральне ядро селянської моралі. Окрім праці до кола високих цінностей входила родина, що служила їх стабілізації. Найважливішим з

погляду стабільності родини було пошанування батьків і, відповідно, слухняність дітей. Родинний принцип у сільському суспільстві панує як високий моральний імператив. У зв'язках поза родиною найважливішою заслугою було шанування старших. На першому плані поведінкових цінностей людського співіснування була й любов до ближнього, каритативні жести тут реалізуються у сув'язі з певною потрійною структурою: родина / родич / не родич.

Поведінку і життя спільноти обумовлюють поведінкові норми, що є, власне, схемами, застосовуваними в певних ситуаціях. Взірці поведінки, пов'язуючись з двома універсальними ролями села — статевими і віковими, опосередковують табу, тобто набір певних традиційно рекомендованих приписів. В уснословесній творчості збереглися відголоски родового устрою суспільства, коли виживання первісних людей було можливе тільки в колективі — родовій общині. Зображення роду (родини) в українському фольклорі підноситься до рівня вищих екзистенційних цінностей людини. Рід (родина) є основою матеріального і духовного життя людини. Поняття «рід», «родина», «родичі», «рідна земля», «батьківщина» в уснословесній творчості вербалізуються у складі концептів «свій» / «чужий». Найбільшим покаранням у давні часи було вигнання з родини, залишення поза родом, позбавлення родичів. У народних піснях та ін. жанрах фольклору змальовано підлегле становище жінки (молодиці) в новій родині, маргінальний статус сироти, вдови. У значенні батьківщини, країни, родини може поставати хата, яка в цьому сенсі набирає сакральних вимірів як зовні, так і всередині (архетипи: дім—поле—храм). Високе устремління до «належного», його злиття із сущим знаходимо в колядковому світі ідеальної селянської родини, де панує злагода, мир і любов, кожен має своє призначення і коло обов'язків, поводить згідно з віковими і статевими нормами.

Основною рисою структури селянського суспільства є розмежований, відокремлений, асиметричний і ієрархічний зв'язок статей. Він реалізується в «доповняльному протистоянні».

Стосунки поміж дівчатами і хлопцями у традиційному суспільстві, очікування і вимоги належної (моральнісної) поведінки віддзеркалилися в народній ліриці, зокрема піснях кохання, народних баладах, меншою мірою в календарній та весільній обрядовості, народній прозі, пареміях. У ліричних піснях кохання набуває надціннісного характеру, воно вище грошей, багатства, родини, навіть самого життя (мотиви «милий над родину», «любов сильніша за смерть» та ін.). Вірність — одна з наріжних вимог народної етики кохання, антитезою якої є зрада. Молода людина потрапляє в ситуацію морального вибору, поміж любов'ю і прагматичними раціо.

В основі поведінкових ролей дівчат і хлопців лежала підготовка до сімейного життя, переходу до іншого, вищого статусного рівня, створення родини. Спільнота стимулювала молодь на порі присоромлюванням, а становище тих, що не зробили цього вчасно, було не врегульованим і принизливим (звичай «колодки», жартівливі та ін. пісні). Найголовнішим обов'язком дорослої дівчини було формування доброго імені. Основні вимоги до дівчини на виданні — гарне придане, старанність, працелюбність, моральна чистота. Суспільний контроль над поведінкою дівчат здійснювали переважно старші жінки, значною була й роль сусідів, інших жителів села. У піснях вони згадуються збірними іменниками — «люди», «добрії люди», «вороги», «воріженьки», «злії люди», «брехливі люди» та ін., адже вони розлучають пару. Осудження громадою поведінки дівчини у піснях згадується як «слава», «недобрая слава», «поговір», «чутка» («А що люди скажуть?»). Громадський осуд був доволі дієвим.

Великих гріхом вважалася втрата цноти дівчиною, вона підлягала суспільному остракізму, доля покриток була тяжкою. У піснях і баладах порушення цноти зображується за допомогою численних уснопоетичних евфемізмів і символів: «ламати калину», «втратити калину», «продати калину», це втрата вінка, символу дівочості і т. п. Існує чимало баладних та пісенних сюжетів про вте-

чу легковірної дівчини зі «зводителем» та її жорстоке покарання. Подібні історії служили пострашками для дівчат, засторогами перед негідними вчинками, жорстока кара мала повчальне спрямування з метою перестороги, відлякування. Одним із найдавніших сюжетів українських народних балад і пісень, наративів є дітозгубництво — вбивство власної дитини, як результат страху перед родом і громадським осудом позашлюбних зв'язків («Пісня про покритку, що втопила дитину»). Вину за недогляд передусім покладають на матір, це константна пісенна формула про повчання дочки (дочок). Вимоги до хлопців не були такими суворими, тут можна говорити про так звану подвійну мораль села, коли вина за «зведення» покладалася передусім на дівчат.

У межах родини чоловік і жінка спільно реалізували повноту тих чеснот, які вважалися ідеальними в суспільстві. Між ними існував певний моральний розподіл ролей. Подружні стосунки, погляди на призначення чоловіка й жінки, поведінкові ролі та їх моральні виміри віддзеркалилися у народних ліричних та побутових піснях, календарній та весільній поезії, народних казках та пареміях. У межах гендерного фольклорного циклу про подружжя та стосунки в родині широко репрезентовано українські народні пісні та балади про жіночу долю, становище заміжньої жінки, а також весільні пісні, де ця доля пророкується. У новій родині жінка, на яку дивилися головню як на робітницю, що має сліпо коритися чоловікові та його родичам, може чекати жорстоке ставлення не лише чоловіка, а й усіх його кривних. Стосунки в сім'ї можуть руйнувати батьки, які втручаються у життя молодой родини. Це класичні комбінації свекруханевістка та теща-зять.

У селянській сім'ї чоловік і дружина працювали, взаємодіючи, однак, частіше відокремлено. Сформований поділ праці мав значне моральне наповнення, до прикладу, жіноча праця, виконувана чоловіком у межах родини, підривала його авторитет (цикл народ-

них казок про жіночу і чоловічу працю). Підлягало осуду громади і порушення вірності в шлюбі, зрада чоловіка чи жінки («ускочити в гріх»). Недотримання подружньої вірності у випадку дружини засуджувалося, у випадку чоловіка не схвалювалося. Схильність до перелюбу традиційно висміюється народом в антирелігійних творах, сороміцьких та піснях про стосунки між кумами, старим чоловіком і молодою дружиною тощо.

Чимало місця у фольклорі займає образ жінки — дружини (жони, молодиці), її вади та чесноти. Авторитет чоловіка в родині у зразках жіночої поведінки обумовлювали три взаємопов'язані норми: покірливість, терплячість і вміння слухати. Зверхній чи негативний погляд на жінку у фольклорі частково пояснюється біблійними оповідями, давньою писемністю про вади жінок. Чимало побутових казок присвячено повчанню чоловіком методом покарання злих, лінивих, гордовитих та дурних жінок. Гіперболічно описано в казках, піснях і пареміях жіночу впертість («Чоловік сіє жито»). Висміюється і язикатість жінки, адже від неї вимагали чесноти дотримання таємниці, родина не мала стати об'єктом пліткування села. Відповідно тяжкими вадами була безгосподарність і лінощі.

Уснопоетична традиція чимало уваги приділяє стосункам двох поколінь — батьків і дітей у різні вікові періоди. Відносини поміж родичами у народних наративах визначають основні конфлікти чарівної і частково побутової казки. Вони є типовими, адже містять життєві спостереження багатьох поколінь людей. Відхиленням від норми, великим горем постає у фольклорі брак дітей у родині. Високо підносяться у народних творах образи батька й матері, як найрідніших і найближчих до дитини людей. Парне утворення «батько-мати», «отець-мати» суголосне з загальнооцінним фольклорним концептом «правди», як найвищої цінності. Тяжким є покарання за гріх непошани, жорстокого ставлення дорослих дітей до старих немічних батьків. Найбільше місця серед усіх членів родини у фольк-

лорі присвячено матері, яка за своїх дітей здатна віддати життя. Існують народні вірування, що прокльони матері мають фізичну силу і реалізуються в дійсності.

Давнє родинне право і сімейна етика чимало місця відводила братові і сестрі, це відбилосся в таких жанрах, як балада, колядка, історична й лірична пісня. Тяжким гріхом був інцест, покарання за який у фольклорі відбувається згідно як з міфологічними, так і християнськими уявленнями (метаморфози та ін.).

Етичні оцінки та моральні приписи можуть реалізуватися від імені морального авторитету, у фольклорі його функцію виконують мудрі старі люди (казковий дідо-всевіда), народні очільники, ватажки, Бог, Соломон, святі та ін.

У соціалізації дітей велику роль відігравала родина, батьки, вікові групи, спільнота. В українській етнопедагогіці наріжними ідеями виховання були: природовідповідність, народність, його трудовий характер, зв'язок виховання з життям, єдність виховного й освітнього елементів та ін. Найбільшою хибою, «панською забаванкою» вважали пещення дитини. Дитячий фольклор сповнений великим гуманізмом, він охоплює розмаїті жанрові різновиди: колискові пісні, казки, нісенітниці, каламбури, забавлянки й баєчки, пестушки й утішки. До засобів фольклорного трудового виховання належали відповідні пісні, казки, прислів'я, приказки, а також загадки про знаряддя праці, трудовий процес, різні явища та предмети тощо.







**РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ**  
**ЕТОСНІ УЯВЛЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ**  
**І СОЦІУМ В УСНІЙ ТРАДИЦІЇ.**  
**СТОСУНКИ В ГРОМАДІ**





## МОРАЛЬНІ ПРАВИЛА СПІВЖИТТЯ У ГРОМАДІ. ЧЕСТЬ І СОРОМ. НАРОДНИЙ ЕТИКЕТ

Виживання первісних людей було можливе тільки в колективі — родовій общині. Колективна праця, спільне проживання вимагали узгодженої поведінки, дотримання норм співжиття. Порядок в общині підтримувався за допомогою системи табу — заборон, їх порушення суворо каралося. Упродовж історичного розвитку на основі табу сформувалися звичаї, традиції, засновані на громадській думці, які поширювалися лише серед членів общини, мали частково етичне спрямування (пошана до старших), регулювали найважливіші події сімейного та суспільного життя, опиралися на ритуали. Людина в первісному суспільстві не мала особистих етичних переконань, вона засвоювала норми поведінки суспільства, слідувала його іншим членам. Деякі норми регулювали взаємостосунки общин.

У давні часи сформулювалися й основні правила загальнолюдського розвою, це принцип справедливості — таліон чи віддяка, кровна помста, «око за око» (приказка «За зло злом платиться»), а також т. зв. золоте правило моралі. В основі таліону лежали відносини: свої — чужі. М. Бердяєв писав: «Етика закону у свідомості первісної людини передусім виражається в помсті, і це кидає світло на генезу добра і зла. Давній жах, страх значною мірою визначав моральнісне життя. Відплата пов'язана з цим жахом. Тіло вбитого переслідуватиме родича, поки він

не помститься вбивці. Прикметно, що давнє почуття помсти, що терзало месника, аж ніяк не було інстинктом жорстокості і кровожерності, породженням злоби і ненависті, воно було моральним і релігійним обов'язком, переважно моральнісною емоцією» [Бердяев, 1931, с. 94–95].

**Золоте правило** формулює принципово нове ставлення: людина — інші люди (людство). «...Мораль починається там, де людина утверджує себе в іншій і через іншу людину» [Гусейнов, 1988, с. 136]. Це правило позначало головний принцип людського співжиття, моральну форму, що виражає загальнолюдську природу моральності і рівноправність моральних суб'єктів, простий і зрозумілий усім людям критерій моралі. Його найпоширеніше формулювання «Чини завжди стосовно інших так, як би ти хотів, щоб вони чинили стосовно тебе» чи «не роби другому того, чого не бажаєш собі». Перші згадки про золоте правило датуються серединою I тисячоліття до н. е., воно зустрічається в «Махабхараті», у висловлюваннях Будди, в «Одіссеї» Гомера, у Конфуція та ін. У Біблії золоте правило моралі згадується в апокрифічній книзі Товіта і двічі в Євангелії при викладі Нагірної проповіді (Лк 6:31; Мт 7:12): «Тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть їм і ви. Бо в цьому Закон і Пророки», згодом воно увійшло в суспільну свідомість. У народній мудрості воно формулюється так: «Роби добро — не кайся, роби зло — зла сподівайся»; «Яке «помагайбі», таке й «доброго здоров'я»»; «Що тобі не мило, й людям не зич»; «Як ти до людей, так люди до тебе»; «Хто шанується, того й люди шанувати будуть»; «Як ми про людей, так люди про нас говорять»; «Інших не суди, на себе погляди», «Ніколи другому не бажай того, що є злого» і т. п.

Таким чином, золоте правило формулює гуманну рівність як практичний принцип, як імператив поведінки. Т. Аболіна свідчить, що в історії подолання патосу на основі первісних табу породжує «людський етос», на основі таїону — «звичаєвий етос» і лише на основі золотого правила формується «людяний етос». «Золоте правило» ініціює дію, спрямовану на побудову відносин з іншими людьми на осно-

ві свідомої позиції, що випереджає дію. Лише на цьому фундаменті можна виокремлювати в царині загального етосу культури специфічний етос моральності [Аболіна, 2004, с. 66].

Згадані принципи збереглися і в укоріненому в традиціях селянському суспільстві, селянській громаді. Суспільні зв'язки у ній набирали символічної цінності, а поведінкові зразки виконували моральну функцію: «Громада постає як соціальна контролююча структура, згуртована на засадах доброї волі, традиції, спільних ідей, вартостей, ідеалів, активна у пропагування народно релігійної моралі, формуванні громадського устрою, родинного життя героя» [Горболіс, 2004, с. 93]. В. Кононенко свідчить: «Дотримуючись традиції тієї чи іншої соціальної спільноти, люди виражають свою солідарність з нею, приналежність до неї. За це вони одержують від групи схвалення і підтримку як джерела позитивно забарвленого й приємного емоційного стану. Йдеться передусім про почуття захищеності, солідарності, підтримки, душевного комфорту тощо. Саме в душевному комфорті вбачається найбільша психологічна сила традиції. Водночас моральне засудження, несхвалення, остракізм (грец. — черепок; вигнання, виключення з числа «своїх», гоніння) приносять людям неприємності, невизначеність, втрату почуття «ми»» [Українська етнопедagogіка, 2005, с. 127]. Саме тому, на думку М. Козловця, є важливим відчуття ідентичності тій чи іншій спільноті: «Почуття належності до соціальної спільноти покликане виконувати важливі соціальні та соціально-психологічні функції, передусім забезпечувати підпорядкування індивіда соціальній групі, а разом з тим — груповий захист і бути критерієм оцінки й самооцінки. Відчуття ідентичності надає її суб'єктові соціально значущий комплекс цінностей, символів і традицій» [Козловець, 2009, с. 35].

Традиційне селянське суспільство виробило власні етнічні експектації — віково-рольові очікування, природні компоненти системи регуляції поведінки та взаємовідносин представників спільноти, вимоги щодо збереження норм соціальної поведінки, стосунків, установок.

Найголовнішим дієвим правилом суспільних зв'язків у селянському суспільстві є *взаємність (обопільність)*. Ця норма пронизує всі його царини. Селянська спільнота є загалом замкнутою і статичною системою, де економічні джерела обмежені і зумовлені, досягти успіху можна також за рахунок інших. Тому в селянській етиці наголошується норма рівноправності і кооперування. Відтак інтересом родини стає те, що слугуватиме моральному порядку з опертям на родину, й достатньо створювати позірність дотримання норми рівноправності. За цією позірністю поміж окремими родинами насправді тривало суперництво. Підняття престижу, честі, багатства родини є високою, культурно обумовленою метою.

Отже, конкуренція і кооперування спільно визначають основні закони селянського співжиття. Тимчасом конкуренція не обов'язково веде до конфлікту, а кооперування — до солідарності. Вони, швидше, є лише різними аспектами суспільного облаштування. Феномен конкуренції є технікою символічного вираження цінностей та водночас і важливою технікою формування престижу. Згідно з нормою рівноправності суперництво рідко набирає відкритої форми й лише латентно присутнє у повсякденних зв'язках. Тому у відносинах очікуваної взаємності має велике значення виказування пошани, яка либонь, найбільше, виявлялася у привітаннях.

Відкрита конкуренція, прагнення вирізнитися пробуджує *здрість*, тому є суспільно дуже небезпечною. Поряд із завистю іншим механізмом конкуренції є *плітки*. Адже в громаді остерігаються, бояться висміювання, приниження, заздрості. За логікою справ, хоч як там, а неуспішність іншого підвищує власний успіх. Прихованим сигналом цього реагування є зловтіха.

Інтеграції суспільства служить і норма *кооперування*. Ця взаємність заснована на перевазі, якщо її форма вияву — готовність допомогти. Будучи основним правилом поведінки у сільській громаді, вона передбачає залежність від контактів поміж її членами. Ю. При-



сяжнюк свідчить: «...для “людини традиції” не існувало проблеми, як найоптимальніше (точніше найприбутковіше) розпоряджатися коштами. У сімейних витрат, видатків сільських і волосних бюджетів першочергову увагу вона приділяла питанням крайнощів свого злиденного існування. Тому найчастіше гроші йшли на утримання кас взаємодопомоги для односельців, які потерпіли від нещасних випадків, стихії, неврожаїв, на допомогу зубожілим родинам, надання безкоштовної медичної допомоги хворим, сприяння притулкам для бездомних, немічних, калік, старців» [Присяжнюк, 2008, с. 33].

Готовність до кооперування першочергово чекали від *родинного кола*, та за необхідності і поза ним. Подання взаємодопомоги було важливим не лише у праці, а й на інших теренах життя. Так, хворого дома або в лікарні відвідували родичі, сусіди, добрі люди. Приходили на допомогу й тоді, коли чоловік «підупав». Така поміч надавалася на третій день Різдва, Великодня чи в неділю. З цього приводу сусіди казали: «Бог простить їм їх вину, бо вони виконували роботу у свято чи неділю через любов до ближнього». «Святим обов'язком» вважалося допомогти бідній людині достойно зустріти велике свято, поділитися з нею чим можеш: «Та ж к Великодню зроду було чоловік не останеться без паски. Хто ківш борошна пшеничного па паску, а хто й мірчину, хто кусок сала свинячого під свячене пришло, або ковбасу, чи пасочку спече, хто й поросятко пришло, чи там грудочку масла чи глечик молока або мисочку сирцю. Це все так ділилися люде з людьми не для того, щоб про них люде балакали, що ось вони дають, — ні, се не того так робилось, а давалось для того, що вважалося великим гріхом не помагати тим людям, котрі у себе не мають. Лучалося мені не раз чути, як люде людей дякували: “Та спасибі вам, дай Боже здоровля, добродійко, ви й самі люде небагаті” — “Бери, будь ласкава, не соромся, Бог багат, то й нам дасть”» [Вольвачівна, 2007, с. 338].

Пріоритетну силу колективу, спільноти в уснословесній літературі утверджують усні оповіді, паремії та ін. Ключовими словами тут є

єднання, громада, гурт, спілка, рада: «Громада — великий чоловік»; «Одна ластівка весни не робить»; «Де дружно, там і хлібно»; «В купі і беззубий собака гавкає»; «Гуртом і каша їсться краще»; «Гуртом добре і батька бити»; «Громада — це рада, що рішили, так і буде»; «Вдома як схочеш, а між людьми як скажуть»; «Громада по нитці, та й бідному сорочка»; «Громада як плюне, то втопить, а як подує, то висушить»; «Голос громади, голос Божий»; «Що громада скаже, то й пан не pomoже»; «Громада великий чоловік, як тільки плюне, то й пана утопить»; «Що громадське, то як Боже». Неорганізована, неоднотайна громада є лихом для людей: «Громада велика, а дурна»; «Яка громада, така і рада». Однак, гуртуючись, людина не має забувати й про себе, це притаманне її природі: «Кожний за себе дбає»; «Рука хоч крива, та собі горне»; «Своя губа ближча»; «Сам собі чоловік не ворог»; «І твоє моє, і моє твоє, тільки моє не твоє»; «Риба пливе, де глибше, а чоловік де краще».

В одній із казок батько на наочних прикладах повчає дітей жити дружно — сини легко ламають вийняті по одному з віника прутики, тоді як сам віник ніхто з них зламати не може — АТУ 910 F (*Сварка синів і в'язанка прутиків*). «У слов'янському фольклорі XVI—XVII ст., — писав М. Гайдай, — у міру зростання народної самосвідомості дедалі частіше зустрічаємося з поняттями громадянства, товариства, батьківщини. Народна мораль високо оцінює поважливе ставлення до громади, товариства, общини, які були, по суті, логічним наслідком класових і економічних відносин часів феодалізму, одним із засобів охорони інтересів класу селянства. Саме високе почуття громади товариства значною мірою сприяли утворенню першої «козацької республіки» — Запорізької Січі» [Гайдай, 1972, с. 92].

Існували різні форми співжиття та спілкування, товариської взаємодопомоги. *Позика* є важливої формою дієвої готовності допомогти. Прилюдно у проханні відмовляти не належало. Культурно усталеною формою відмови було заперечення, мовляв, не маю. Борг вважався лихом, якого треба берегтися.

Існувало правило взаємності. Це, власне, означало своєрідний обмін явищами, люб'язностями та інформацією, що формує чітко не окреслене зобов'язання і вимагає довіри з іншого боку. Чекали віддяки за різні речі. Так само чекали віддяки жестів, як і цінностей, які могли виражатися у грошах, зокрема у час весілля, похорон, хвороб. Найбільшим суспільним жестом і водночас виявом поваги було кликання кумами. Через важливість норм рівноправності високо оцінювали відповідність очікуваних жестів у великодушності, люб'язності, і вважали скупістю, недружністю вияви ощадливості на цьому терені.

Серед цих жестів найважливішим є звичай *гостювання-дружби*. Раніше це був справді культ. Гість потребував виказування поваги, піднімав престиж дому, тому його оточували великою пошаною. На думку О. Фрейденберг, інститут гостинності сформувався ще в сиву давнину і сягає корінням тотемічних ритуалів жертвопринесення: «Гість отримує певний обряд «зустрічей», «пригощань», «проводів». Йому надаються різні права й привілеї. Архаїчні речі, як я вже казала, стають подарунками. Гостя обдаровують, від них своєю чергою приймають гостинці, тобто обмінюються подарунками, гостя наділяють їжею, ночівлею, усім кращим у домі. Кожного, хто прийшов у гості, особливим чином зустрічають (у багатьох народів йому вклоняються, неначе богу), вітають його, кажуть люб'язності (форма давньої хвали), урочисто ведуть його, саджають за стіл на найпочесніше місце, дають йому кращу їжу та ін. Так само урочисто, як раніше бога, гостя проводжають» [Фрейденберг, 1978, с. 139–140].

Збереглася ця пошана і в українському суспільстві. Гостя мали привітати, нагодувати і напоїти, покласти спати. У «Поученні» великого князя Київського Володимира Мономаха» радять: «...А куди підете і де станете, — напоїте, нагодуйте краще стороннього; а ще більше вшануйте гостя, звідки він до вас [не] прийде, — чи простий, чи знатний, чи посол, — якщо не можете дарунком, [то] їжею і питвом. Вони бо, мимоходячи, прославлять чоловіка по всіх землях — або добрим, або

лихим» [Літопис руський, 1989, с. 458]. «З давніх часів українці вірили, — пише В. Прима, — що “гість у дім — Бог із ним”, тому гостей приймали щедро. Завжди стіл для гостей накривали чистою скатертиною і припрошували до нього всякого гостя, свого чи чужого, званого чи несподіваного, обов’язково припрошуючи сідати, що пов’язано з різними прикметами: “Сідайте, аби діти спали”, “Сідайте, аби квочки добре сідали (щоб рої сідали, щоб старости сідали, щоб усе добре сідало)”. Пригощаючи, кажуть: “Чим багаті, тим і раді”, “Чим хата багата, тим і рада”, “Що хата має, тим і приймає”. Головним у звичаї частування було таке правило: “Спочатку нагодуй людину, а потім вже й розпитуй у подорожнього або гостя про мету його приходу”» [Прима, 2016, с. 69]. В українських народних казках так чинять навіть супротивники героя. Існував звичай зустрічати гостей найдорожчим у господарстві — хлібом і сіллю. Хліб і сіль на столі — ознака достатку. Розсипати сіль вважалося в народі недоброю прикметою (посваритися). Побутує народна примовка «Тепер мені не до солі», що служить ілюстрацією до оповідання про хлопця, який, захопившись танцями, забув про сіль і розсипав її, за що його чекало суворе покарання, адже сіль на Україні здавна цінилася високо і витрачалася економно, як привозний продукт першої необхідності, була важливим, якщо не головним товаром чумацького промислу.

Про гостинність складено чимало паремій: «Веселий гість — дому радість»; «Любого гостя частують медком, а восени молочком»; «Чим хата багата, тим і гостям рада»; «Чим хата має, тим і приймає»; «Добре в гостях бувати, та клопіт гостей приймати»; «Випийте та закусіть, а на завтра до себе запросіть»; «Витали, витали, а за здоровля не питали»; «Гість прийде на хвилю, а бачить на милю»; «То в мене гість, що собі приніс, те й їсть». Натомість гості, які прийшли невчасно — непрохані, засиділися, набридли — стають тягарем для господарів, які не можуть порушити звичай і вигнати їх з хати: «Милі гості, чи не надокучили вам господарі?»; «Непрошений гість — гірше від татарина»; «Господи, чи мав ти колись гості?»; «Так просили, так не

пускали! — Куди? — У хату»; «Бог дав свято, а чорт — гості»; «Від податків та гостей не відкрутишся»; «Гості — першого дня — золото, другого — срібло, а третього — мідь, хоч додому їдь».

Порушення звичаю гостювання оприявлено в таких казках про тварин як «Журавель і лисиця», «Бузько і лис» та ін. Хитра лисиця запросила кума-журавля в гості і пригостила молочною кашею на тарілці, яку той не зміг їсти своїм довгим носом. Своєю чергою він запросив лисицю в гості і пригостив її мишею в глечики. Лисиця всунула голову в отвір і застрягла писком у отворі посудини. По дорозі додому її зустріли пастухи і набили кийками. Так журавель віддячив хитрій і жадібній кумі.

Приймання гостей відбувалося згідно з приписами традиційної звичаєвості, родинного укладу: «З гостинністю тісно пов'язана доброзичливість як складник системи сімейно-обрядових традицій, що виявляється у формах співчуття, вибачення, подяки тощо. Вважається, що тривкість християнізованої родинно-побутової обрядовості в Україні спричинювалась непорушністю сімейного ладу й атомарністю родини з незаперечною субординацією батьків, дітей й сакральністю батьківського авторитету. Батькове слово було законом, який підпорядковувався лише звичаєві громади. Зазначений принцип позначався на правилах традиційного етикету прийняття гостей у середовищі селянської родини, у відповідності з яким ритуал починався із пріоритетом старших за віком та соціальним статусом» [Там само, с. 68—69].

У гості крім родичів ходили друзі, етичними прерогативами **дружби** є діяльна підтримка і взаємовиручка (більш властива дружбі між чоловіками), психологічна опора, взаєморозуміння, про що йдеться в афоризмах: «Дерево міцне корінням, людина — друзями»; «Не май сто рублів, а одного друга»; «Дружба — найбільший скарб»; «Дружба родиться в біді, а гартується в труді»; «Солодша приятелева вода від ворожого меду».

Передусім цінувалася вірність у дружбі: «Друзі пізнаються в біді»; «Не той друг, хто медом маже, а той, хто правду каже». Про-

те по-справжньому товаришувати можуть тільки близькі за становищем, інтересами, схильностями люди: «Знайся кінь з конем, віл з волем, свиня з свинею, рівня з рівнею», ряд паремій побудовано на негативних прикладах: «Вовк вівці не товариш»; «Ситий голодному не товариш»; «У хорошій компанії розуму наберешся, а в поганій і свій загубиш» тощо. У народі констатують: «Найти друга, за якого можна померти, — легко, а такого, щоб за тебе помер, — важко»; «Ой дружба, дружба, гірка твоя служба!»; «Пробуй золото вогнем, а друзів — грішми»; «Поки щастя служить, тоді приятель служить». Друг може обернутися ворогом: «Такі вони друзі, що коли б'ються, то й колом не розженеш». Окремий цикл становлять паремії з опорною контрастною парою друзі (приятелі) — вороги.

Проте, за народними спостереженням, не всі друзі є щирими, чимало меркантильних, корисливих людей, які використовують інших у власних цілях, така дружба не є справжньою, ця позиція підлягала осуду як у народній спільноті, так і в філософських трактатах, першим категоричний імператив, всезагальний моральний закон сформулював Іммануїл Кант: «Чини так, щоб ти завжди ставився до людства... як до мети і ніколи не ставився нього тільки як до засобу». За Кантом, моральний закон заснований на абсолютній необхідності, етичні норми категоричні, безумовні, їх не можна порушувати нікому за жодних обставин. Вони окреслюють межі, переступивши за які, людина втрачає гідність.

У народних казках вірна дружба, як і інші гуманістичні чесноти, винагороджується. Героєві допомагають не лише чудесні помічники, а й вірний друг і товариш, який не раз рятує його з біди. Це яскраво репрезентує відомий сюжет, де одним з мотивів є відданість ціною загибелі. У казці «Про вірного товариша» царевич мав друга-помічника, «що був його однолітком, з бідної родини, дуже розумний чоловік, змалку роси вкупі, любили один одного і добре розумілися» [Зачаровані казкою, 1984, с. 364]. За порушення батькового нака-

зу — не женитися, поки йде війна — царевич покидає державу й лишається сам серед поля, лише вірний помічник не кидає його в тяжку хвилину. Він у всьому допомагає другові — в тому числі й цінними порадами, розраджує, заспокоює його.

Через якийсь час царевич одружується і вони їдуть до батька, який начебто змінив гнів на милість. Однак товариш довідується, що цар хоче підступно згубити молодих, та розповісти про це не може, бо перетвориться в соляного стовпа. Відтак він тричі не дозволяє молодим прийняти подарунки від старого царя, за що його хочуть привселюдно стратити: «Я не боюся смерті — заговорив приятель царевича — я помру, але своєму другові, з котрим ріс змалечку, врятував життя» [Там само, с. 369]. Драматично описано подальші події — товариш з кожним словом поступово кам'яніє: «Як розповів те, що чув від орлів, катові вже не було кого вішати — перед ним стояв соляний стовп. Люди зі страху аж поміли. Одні проклинають царя, інші йойкають над помічником. А цар із ганьби втік у чужий край» [Там само]. Царевич, не зважаючи на вмовляння дружини, вирушає в далеку путь, аби врятувати друга. Він добирається до Долі і вона за те, що «за свого товариша не шкодував стільки сил покласти», підказує йому, як це зробити — змастити соляного стовпа кров'ю своєї дитини, що він і чинить по поверненні: «...і — диво з див! — соляний стовп заворушився, загойдався й ожив», живою лишилася й дитина [Там само, с. 372].

Тут якраз і можемо згадати імператив Канта — вірність другові виявляється для протагоніста сильнішою за любов до власної дитини, він ладен заплатити життям за воскресіння друга. У цій ситуації особливу роль відіграє мотив дії, як складник моралі, оскільки в даному випадку він є духовно-емоційною підставою вчинку. У згаданій ситуації постає також загальнофілософська проблема етики — питання морального вибору, коли людина має сама визначитися стосовно системи цінностей і способів їх реалізації у власній в лінії поведінки чи окремих вчинках. Етично правильний вибір за законами казки винагороджу-

ється, все закінчується добре, у річизці звичного для казки щасливого фіналу — хепі-енду. Неймовірні ситуації, яскраві образи, що збуджують людську уяву, змушують хвилюватися, співчувати, западають в душу людини, а надто дитини, на все життя закарбуються в її пам'яті.

Товариші у казках можуть скріплювати свою дружбу потиска-ми рук, поділом вина чи хліба, вони зветься *побратимами* тощо. Побратимство — давнє явище у слов'ян. У Київській Русі засади цього звичаю послужили поштовхом у подальшому до створення релігійних, громадських братств, що відіграли значну роль у розвії національної культури та оборони рідної землі. В українських думках засуджується зрада побратима, як, наприклад, у варіантах думи «Побратався сокіл з сизокрилим орлом».

У казці «Біда та друзі» йдеться про справжніх і удаваних друзів. Батько на смертному одрі переймається долею свого сина — хто йому прийде на допомогу в біді, адже він невдовзі залишиться сам. Син відказує, мовляв, він має гарних друзів. Однак мудрий чоловік знає, що ці друзі «вірні й добрі лише при гостині». Тож посилає випробувати їх, сказавши, що в нього буцімто згорів маєток. Той так і вчинив, відтак всі друзі по черзі повиганяли його з хати. Батько порадив хлопцю звернутися до його власного друга. Друг допоміг, ще й просив не забувати до нього дороги. Казка закінчується фінальним мораліте про важливість власного досвіду людини: «Щоб знайти справжнього друга, треба його шукати іноді все життя».

І. Франко писав про цінності спілкування та взаємопідтримки: «...Люди переконалися, що ніяка зверхня сила, ніякий закон не дасть чоловікові щастя, вдоволення, коли він не знайде його сам у собі. Ми бачимо не раз, коли люди багаті, могуті, здорові блукають по світі як неприкаянні або роблять собі смерть, коли тим часом бідні, навіть хорі вміють знайти собі розривку, потіху і вдоволення і благословлять кожний прожитий день. Люди давно переконалися, що щастя не лежить у багатстві, ані в здоров'ї, ані в розкошах, хоч певна річ, що також не в



бідності, не в хоробі і не в терпіннях. Щастя лежить у відносинах чоловіка до інших людей. Чоловік, заскоруплений сам у собі, самолюбний, завидющий, ніколи не буде вдоволений, хоч би нагарбав не знати як багато добра. Він усе чує себе сам, і все йому чогось не стає. Тільки приймаючи від інших людей докази любові, прив'язання, вдячності та прихильності та, зі свого боку, оказуючи іншим людям ті самі почуття, чоловік знаходить внутрішнє задоволення, найбільше задоволення, до якого здібна його земна природа» [Франко, 1982/33, с. 423].

Високо цінувалося в народі добре **сусідство**: «Добрий сусід — найближча родина»; «Без брата проживеш, а без сусіда — ні»; «Коли сусід, як мід, то проси його на обід». Натомість бувають «сусіди близькі, ворогі тяжкі», лихе сусідство — це біда: «Нема більшої біди над лихі сусіди»; «Який сусіда, така бесіда». Причиною поганих стосунків може бути заздрість, про це йдеться у відомій жартівливій пісні «У сусіда хата біла», у прислів'ях: «Сусід спати не дає — добре живе»; «У сусіда повна піч дров, та горять, а у мене єдно, та не хоче». Стосунки між сусідами можуть псуватися: «Ой колись були яри та пшениця, а тепер облоги, / Ой колись були вірні сусідочки, а тепер вороги». Велику вагу мала сусідська допомога — землеробські, будівельні толоки, чи інші, відносно малі за обсягом, колективні роботи.

Близькі відносини взаємопідтримки існували поміж **кумами**. Їх вважали другими батьками, на хресних батьків лягала велика моральна відповідальність за виховання сиріт. На позначення цих стосунків існує кілька лексем основних і похідних — *кум*, *кума*, *кумівство*, *кумуватися* та ін. Ласкаві звертання свідчать про теплі стосунки поміж ними:

«Кума-любо, не гай мене,  
— Тобі яблучко, мені грушечка,  
Не сварімося, помирімося, кумо-душечко (2)

Тобі яблучко, мені зернятко,  
Не сварімося, помирімося, кумо-серденько (2)»  
[Календарно-обрядові пісні, 1987, с. 131].

В окремих місцевостях України існував звичай завивання берізки, який відбувався клечальної неділі. Дівчата сходились у садках, обмінювались намистом і хустками до Петрового дня, заплітали стрічки на берізках, кумувалися, називалися кумами, вірними подружками. У цей час водили русальні хороводи, співали «Ой, кумочко», «Кумайтеся, та не дайтеся» та ін.

Зносини між кумом і кумою вважались великим церковним гріхом, тому вірили, що внаслідок цього куми можуть перетворитися на каміння. В. Гнатюк згадує про такий камінь (Баба) в одному з сіл на Коломийщині, який народ називає кумами. Однак навіть покарання не зупиняє перелюбу поміж ними:

«...В славнім місті Гусятині на високім замку  
Там лежить кум закований за куму коханку.  
А за що він закований? За біленьку шию.  
Ще тра куму раз любити, хоть марне загину!»  
[Гнатюк 1919, с. 325].

«Ой жалю ж, мій, жалю,  
Прывелькый печалю:  
Гріх куму любыты,  
Та й жаль залишиты!»  
[Труды этнографическо-статистической, 1872/1, с. 41].

У жартівливих піснях часто висміюються залицання кума до куми, у пісні «Кум з кумою залещався» він виконує для улюбленої куми цілу низку робіт, від садіння конопель до ткання полотна, та ще й приспівує:

«— Ти, кума, ти, душа,  
Кругом кума хороша!

Кумко моя, голубко моя,  
Хто б тобі таке виткав, якби не я!»  
[Українські народні пісні, 1982, с. 369].

Звичай обдаровування є також жестом декларації доброї волі, забезпечення віддяки. Обдаровування, власне, є суспільним обміном, що зміцнює зв'язки, отже, дарунок, хоч як, та слід прийняти і навзаєм віддати. Сюди належать загальні закономірності обміну, поряд з віддякою принцип прагнення симетрії. Тому дискретність не потрібна, цінності слід виносити на публіку, наприклад, на весіллі, щоб усі бачили. Таким чином подарунок є не спонтанним жестом, а, швидше, обов'язком і оплатою.

Широку палітру семантичних значень мають українські паремії з опорними словами: *просити, давати, брати, дарувати, допомагати, віддавати* та ін.: «Дайки без оддайки — погане діло»; «Любив би брати, та не хоче давати»; «Взяв личком, а оддаю ремінцем»; «Покажи йому палець, а він руку просить»; «Куповане не дароване»; «Дар за дар, слово за слово»; «Дари, та очі не дери!»; «Той дає багачко, хто дає трохи, та від щирого серця».

Народна мудрість надає великого значення єдності, згоді, засуджуючи чвари, незгоди, бійки: «Мир та лад — великий клад». М. Пазяк писав: «Тематична група про сварки і бійки заснована на опорних словах, що означають знаряддя биття (батіг, бич, бук, дрюк, кий, палиця), але більшість висловів з ними набули переносного значення. Битися, битий те саме. Розгалужені гнізда мають прислів'я з опорними словами: кричати, сваритися, гризтися» [Пазяк, 1991, с. 8]. Народ стверджує: «Де згода панує, там і горе танцює»; «Лайкою і криком до згоди не дійдеш»; «Не вдавайся в сварку, бо будеш битий»; «Худий мир ліпше лихого сварки»; «Гнів чоловіка сушить»; «Від сварки до бійки лише один крок»; «Не бий, за живого більше буде»; «Хто хоче пса вдарити, той бук знайде». Про самі дії кажуть: «Збив на винне яблуко»; «Збив на капусту» тощо.

Важливою територією обміну була *комунікація*, під час неї обмінювалися інформацією. Першочергово був важливим факт розмови, оскільки дружність була очікуваною. Найінтенсивнішим колом обміну було коло родичів, це «інформування» входило в їх обов'язки. За дійсними фактами стояла, природно, не брехня, а спроба формування образу, що вважався ідеальним. Тому люди переважно говорили не так «один з одним, як один одному». Інформація може стати корисною задля маніпуляції у стосунках, тому володіння нею в даному випадку є серйозною цінністю: «Не завжди говори, що знаєш, а завжди знай, що говориш». Усе це висвітлює подвійну цінність пліток у комунікації: образа, з огляду на те, про кого говорять, та обов'язковий жест віддаки тому, кому говорять. Під цим поглядом плітки — це не що інше, як інформаційна техніка. Засуджували не саму практику, як таку, а неправильну практику, про це в пареміях: «Біда у кого жінка бліда, а у кого рум'яна, то кажуть що п'яна»; «Сам блудить, а других судить»; «Коли мене вірно любиш, не кажи нікому, бо люди рознесуть, як вітер солому»; «Говорім про людей, бо люди вже давно про нас говорять»; «Як тебе бачать, так тебе й пишуть».

Моральна самосвідомість є специфічною формою свідомості, предметом якої виступає вона сама, а також людина — її носій. Основними функціями моральної самосвідомості є осмислення, контролювання, санкціонування та критичний перегляд моральних настанов людської суб'єктивності. Відповідно з поділом цих її функцій на стверджувальні і критичні виокремлюють такі форми моральної самосвідомості, як честь і гідність, з одного боку, совість і сором, з іншого.

Стимулюючими механізмами морального порядку в селянському суспільстві були такі поняття як честь і сором.

Складною категорією, як з погляду ролі, так і змісту є **честь**. Згідно зі своїм призначенням вона є знаряддям суспільного нагородження та водночас тим виміром, згідно з яким моральна сила особистості стає суспільно реалізованою. Честь охоплює правила поведінки,

що належать до кола моралі. Це поняття є центральним, ключовим у селянській моралі — саме слово *мораль* не вживалося. Серед змістових складників честі найбільш визначальною є поведінка з людьми. Зв'язок її з працею диференційований. У самому понятті критерій якості виконання роботи був важливішим у старших, ніж молодших і найманих робітників.

Честь передусім є «питанням приписування (чогось) іншим» [Bourdieu, 1978, с. 11]. Тому обтяжливо виглядає пониження, обмовлення іншої людини. *Гідність*, як знак поведінки, майже аналогічна з честю. Набуття і утримання честі відбувається упродовж постійних суспільних змагань. Для української народної моралі характерним було й специфічне розуміння даного поняття відповідно до віку, статі, соціального статусу особи. Честь, про що вже йшлося, пов'язана з категорією статі, існує різниця поміж ідеальним моральним характером чоловіків і жінок. У зв'язку з жінками це слово загалом вживають як синонім *порядності*. Вчинок жінки лягає незмивною плямою на честь зрадженого чоловіка.

Загальновідомим є менталітет «бідний, але чесний». Чим непевненішим є чийсь статус, тим легше зачепити його честь. У бідніших праця майже ототожнюється з честю. Між честю і майном прямого зв'язку не існує, однак можна говорити про певне матеріальне обґрунтування, що підтверджує правильне життя особи і її предків. Оскільки у бідних вага земельного маєтку не підтримувала їхньої честі, тому їх позиція була чутливішою, ранимішою. К. Дяченко визначає «...феномен честі як духовно-моральнісний зв'язок поколінь, наслідування слави і честі минулих поколінь, підтримування заданого ними «рівня достойності» власною репутацією та моральною досконалістю, проекція зазначеного рівня моральних якостей на майбутнє» [Дяченко, 2004, с. 5].

Через центричність честі селянська мораль під багатьма поглядами відрізняється від релігійної. Честь приписує демонструвати силу — це під багатьма поглядами суперечить імперативу братської любові.

Наслідки важливіші від намірів, замість прощення — відплата, замість співчуття — суперництво, замість внутрішніх, прихованих цінностей — приписані цінності. Аксиологію честі розглянуто в пареміях: «Батьком-матір'ю не хвались, а хвались честю»; «Безчестя гірше смерті»; «Бережи честь змолоду, а здоров'я під старість»; «Добро стратиш — наживеш, честь утратиш — пропадеш»; «За гроші честі не купиш»; «Кому честь, тому й слава»; «Краще чесно вмерти, як нечесно жити»; «Хоч бідний, та чесний», «Хто утратив стид, той утратив честь».

У романі Панаса Мирного «Хіба ревуть воли, як ясла повні?» реалістично відтворено уявлення селянства про честь: «Недурно пани своїм родом величаються. На селі теж розпитують — хто якого роду... Тільки ж неоднаково, що в городі питають: чим той рід уславився — чи давністю, чи боями, чи послугами. А село знає одну славу — честь. Тим на селі питають, чи «чесного» роду? А тоді вже й братаються» [Панас Мирний, 1946, с. 141] <sup>1</sup>.

У парі з честю йде **сором**, так виникають два аспекти одного й того самого оцінювання. У ситуації, коли захист честі вимагає

<sup>1</sup> Ю. Мушкетик так написав у своїх спогадах про зміну традиційних пріоритетів у наші дні: «Я вже казав, що перемінювалися самі люди. А точніше, вони не такі, як ми знаємо їх у буднях. Чим далі в глибіню віків — люди все дужче не схожі на нинішніх. Вони були мовби грубіші (й одяг грубіший, і їжа, і умови життя важчі), але насправді — тонші, ніжніші. Витриваліші, не такі демагогічні, покірні долі, спокійніші. Сприймали все як веління вищих сил, бо жили в оточенні лісовиків, русалок, відьом, перелесників, чортів, їхні душі пізніше вросли у ряст, у верби, у жита... Люди були й покірні долі, але мужні, часом і жорсткі, а то й жорстокі, і все ж не схожі на нинішніх «крутих хлопців», рекетирів та бандитів, які можуть убити людину за кілька доларів, а то й нізащо. А що вже розвелось брехні, обманів, обмов, багатьом людям нічого не варто обкидати багнюкою ближнього в газеті, зіпсувати йому життя, а то й знищити, не змигнувши оком. Нині людина сама собі облудна, міра речей і совісті втрачені. А колись мірою їй був Бог, громадська думка, неслава в селі, презирство сусідів. Що з нами зробили за сімдесят років і роблять далі!» [Мушкетик, 2020, с. 28–29].

якоїсь дії, її відсутність викликає сором. Отже, у тісному зв'язку з соромом йде боягузтво, яке у даному розумінні є не почуттям, а нездатністю до дії. «Категорія сорому, — пише М. Турчин, — належить до аксіологічних понять і містить у собі певну систему оцінок: нормативних, етичних, етикетних, естетичних, навіть сміхових» [Турчин, 2010, с. 11]. Різні сторони даного поняття висвітлює Н. Вдовиченко: «Простеживши еволюцію сорому від античності до наших днів, ми можемо зробити висновок про його узагальнений семантичний прототип, у якому знайшли відображення такі універсальні ознаки: перешкоджає порушувати прийняті у суспільстві морально-етичні норми; пов'язаний із самоосудженням людини або зовнішнім осудом її негідних вчинків; викликає негативне ставлення до самого себе, обумовлене усвідомленням власної недосконалості або ситуацією власного приниження; важко переживається; негативна емоція, яку слід викорінювати; позитивна якість духовної особистості; має стратову структуру і статеву диференціацію; служить мотивом для здійснення шляхетних вчинків; здійснює виправну функцію (возз'єднувальний сором)» [Вдовиченко, 2015, с. 47–48]. Д. Арутюнова указує такий механізм формування сорому: «У ситуації сорому беруть участь двоє — Я (Его) ті Інший (соціум). Інший займає більш високу, привілейовану позицію. Він має право осуджувати порушника морального кодексу чи кастових норм поведінки. Осуд накликає на винуватця ганьбу (срам), пробуджує в його душі (чи серці) сором» [Арутюнова, 2000, с. 62].

Сором, як і совість є формою моральної самооцінки та самоконтролю особистості, виразом її моральної самосвідомості. Совість є емоційним феноменом. Вона виявляється як «муки, розкаяння» — це негативні переживання, докори людини самій собі, заклопотаність з приводу моральності своєї поведінки: «Таким чином, — твердить Н. Вдовиченко, — можна стверджувати, що концепт СОРОМ має тісний концептуальний зв'язок із ГАНЬБОЮ, ЧЕСТЮ / БЕЗ-

ЧЕСТЯМ, НЕСЛАВОЮ, СОВІСТЮ» [Вдовиченко, 2015, с. 48]. Про це побутують такі народні судження: «Багатство і слава не загоять ушкодженого сумління»; «Не догоджай людям, а совісті своїй»; «Немає він совісті — вона запливла салом»; «Очі — міра, душа — віра, совість — порука»; «Совість гризе без зубів»; «Сумління — найкращий порадник»; «Хто чисте сумління має, той спокійно спати лягає»; «Аби душа чиста, а постולי нічого». «Не має ні стида, ні сорому»; «І у морі не сполочеш брудного сумління»; «Не догджуй людям, а совісті своїй»; «Хто утратив стид, той утратив честь»; «Нема нічого тяжчого, як тяжке сумління».

Не лише негативні в моральному розумінні ситуації можуть приносити сором, а й будь-яка невідповідність нормам, навіть тоді, коли сама особа нічого з цим вдіяти не може. Наприклад, бездітні жінки. Однак протиставлення тим самим нормам теж може викликати сором. Тож можемо сказати, що *відмінність від інших* була тим, що вважалося соромом.

Іншою великою областю сорому була нездатність зберегти, захистити свою власність. Тому для чоловіка великою ганьбою була зрада жінки. Третьою великою територією даного поняття було не відповідне власному суспільному статусу поведіння. Водночас від суспільного становища певною мірою залежить те, що вважають соромом. Суспільна думка виступає не лише як оцінне судження, а й як засіб примусу, це засудження, гнів, зневага, по суті, це вираз колективного досвіду народної маси: «У кого совісті нема — нема й сорому»; «Поганому виду нема стида»; «Соромно, аж вуха в'януть»; «Ти йому плюй межі очі, а він каже — дощ іде»; «Безсоромні очі все перекліпають»; «Від людського поговору не запнешся пеленою».

Честь і сором передусім є важливими через *престиж*, перша — з позитивного, другий — з негативного погляду. Без честі немає суспільного престижу, вони тісно взаємопов'язані. Це форма суспільного контролю системи розподілу, а також доступного механізму контр-



олю. У той час як авторитет статусу виникає з влади, престиж є суспільним авторитетом, моральним присудом об'єктивного суспільного становища. *Ранг* є ієрархія авторитету, що ґрунтується на величині землі, його складниками окрім майна є родина, родичі, походження. Майно, що дає основу рангу, постає як успадкована з минулого порядність, адже майно не що інше, як акумульована старанність. Отже, в цьому розумінні воно теж має моральний зміст.

Важливою територія престижу є комунікація, адже наголос часто робиться не на фактах, а на думках і позірності. Важливо вчасно публічно дати відсіч образі. Матеріальні, суспільні, моральні складники престижу у випадках образи ставали майже невіддільними. Власне, кожна ситуація, коли багато людей збиралося разом — як, наприклад, на свята — давала привід для вираження гордості. Існували різні форми престижу.

Відомо, що комунікативна функція моралі полягає в: 1. ритуалізації людського спілкування, створенні його нормативів (етикет та ін.); 2. гуманізації спілкування, прагненні зробити спілкування максимально приємним для всіх сторін (орієнтація на добро в спілкуванні). У формуванні високої культури громадських та родинних взаємин вагома роль належала мовленнєвій сфері, мовному етикету. «Є очевидним: мовленнєва звичаєвість українців постає з живої мовної практики українського народу. Вона вироблялася протягом тисячоліть і відбиває культурні традиції української нації, відповідає її духовним засадам і має такі ознаки, як: любов, лагідність, шанобливість, привітність увічливість (ввічливість), чемність, вихованість, тактовність, обхідливість, коректність, делікатність, приязність, звичайність» [Українська національна доброзвичаєвість, 2011, с. 6.].

Ввічливість українця не має зовнішнього, формального характеру, вона впливає з його культури. Українське традиційне село мало цілий комплекс своєї сільської ввічливості. Сюди належать окрім іншого типи вітань, звертань, а також «фатична комунікація» та ви-

слова привернення уваги, до яких вдавалися у ситуації вибачення, прохання. До батьків, як правило, зверталися на «Ви»: до матері — «пані-матко», «матінко», «nene»; до батька — окрім «батьку» також «неню», «пане-батьку» тощо. Семантичним центром багатьох висловів української мовленнєвої поведінки є слова з коренем *добр-*, *здоров-*, *ласк-*, українському фольклору особливо властива велика кількість демінутивів, зокрема в пісенності.

Великого значення надавалося привітанням. У селі віталися з усіма, хай це буде знайомий чи ні. Молодший мав вітатися першим, інакше його присоромлювали. Українські народні привітання різноманітні й численні в залежності від пори дня, ступеня знайомства тощо. Часто бажали щастя: «Дай, Боже, щастя». У відповідь, зазвичай, казали: «Дякуємо. Дай, Боже, і Вам». Цими та подібними побажаннями переповнені народні колядки. Перепрошували: «Перепрошую за слово», «Пробачте за слово» тощо.

Подібні діалоги знаходимо у казці, вони є стереотипними і входять до т. зв. казкового етикету: «Іван поклонився красно. Каже йому баба: — Серенчу маєш, синку, що так красно поклонився, бо якби був не поклонився, то була би іззіла тебе. Та й кажи, що шукаєш?» [Дерев'яне чудо, 1969, с. 47]; «— Добрий вечір вам, мамко солоденька! Добрий вечір вам, няньку солоденький! — І тобі, солодкий сину». Цього ритуалу дотримуються усі персонажі казки. І коли похмура стара не відповідає на привітання героя, а озивається лише на третій раз, це характеризує її вкрай негативно. Герой може бути не просто скромним, а навіть сором'язливим, він не хоче обтяжувати своєю присутністю господарів. За отриману допомогу він ніколи не забуває подякувати: «— Добрий день, бабко! Та й вертаю перстень. — Так я й думала... Рада, що ти позбувся біди. Будь щасливий і на пам'ять прийми від мене отой перстень. — Вівчар красно відклонився — іде далі» [Зачаровані казкою, 1984, с. 361]. Як бачимо, протагоніст вживає ввічливі звороти, зменшувальні слова, звертання позитивно-оцінного характеру тощо: *матін-*

ко, дідику, пресвітлий царю, найясніший царю, пане превелебний тощо, властиві українській поведінковій традиції.

Українські народні звичаї наклали суворе табу на вживання матірних слів. «Наші предки-українці, на відміну від росіян, — пише О. Язвінська — не застосовували у своїй розмові лайливих слів, тобто, звичайного нині «мату». До лайливих слів козаків належали «дідько», «чорт», «пес», «собака», «кат», «єретична душа», «корчемник» (п'яниця), «грач» (азартний гравець). Образливим було звинувачення у народженні внаслідок позашлюбних статевих стосунків («байстрюк»)» [Язвінська, 2010, с. 6]. Це саме, у порівнянні з іншими народами, зауважив і В. Антонович: «Щодо лайок, то тут абсолютна перевага за москалем. Лайка його вельми плодюча, грубіянська і занадто цинічна. Поляк, коли і лається, так не забуває повеличатися: лайка у його кучерява, театральна, не натуральна. Русини лаючись часом теж не цураються цинізму, але звичайно переважною лайкою буває лайка мітольогічна: чорт, трясця, яропуд, та бажання чогось-будь лихого» [Антонович, 1995, с. 95]. Не бракувало а українців різних «кучерявих» прокльонів, які записав Милорадович: Собако! Псюго! Сукина дочка. Стерво сибірне! Падло! Хай тебе чума візьме! Щоб тебе таке взяло, щоб ти не діждав и світа! Тебе й лихо не взяло і халера не видушила! На вас і смерті нема! Щоб ви вищезли й вигибли! Щобъ ти бивсь не добивсь, щоб ти живъ не доживсь! Щоб твою душу, щоб твою й тушу чорти взяли, рознесли і тило розметали і ростерзали! Бодай тебе той узав із моря, із великого горя! Бог із ним, хай його моя хліб та сіль поб'є! Щоб тебе грім убив у путі, в дорозі и в глибокій долині і в чужій Україні! Манія! Мара! Марюко! Лежацьго! Волоцьюго! Каналія! Дзюнько (повія). Купа чортів твоїй матері. Хай тобі ноги всихнуть. Щоб ви собачою слиною пішли [Милорадович, 1904/5, с. 274—275].

Зіставлення «низької» (лайка) і «возвишеної» сфер у народних творах продукує гумористичні ситуації. В апокрифі «Вигнання перших людей з раю» Бог сердиться на Адама: «“Ядаме! Ядаме!”

Нема. — “Ядаме, сяку-таку твою матір! Ходи сюди!” ... “Стій, куме! де-би то було, щоби Бог так лаяв погано?” — другий каже: — “Не переч, куме! як Богови докучит, то і він мусит лаяти...”» [Казки та оповідання з Поділля, 1928, с. 63]. Українська народна педагогіка не припускає вживання з дітьми грубих і лайливих слів, бо: «Як батько кричить, то син гарчить, а як батько лається, то син кусається».

Почуття національної гідності значною мірою ґрунтувалось на пошануванні рідної мови, яка вважалася основою вільної думки та вільної людини. У ставленні до рідної мови у селян вірність їй означала вірність своєму роду, своїм батькам, а відтак і своєму народу. Зречення рідної мови означало те саме, що одцуратися своїх батьків. Адже: «Моделі соціалізації дитини асоціюються з певною мовою, культурні стилі міжособистісних відносин асоціюються з певною мовою, етичні принципи, що лежать в основі повсякденного життя, співвідносяться з певною мовою і навіть матеріальна культура та естетичне сприйняття зазвичай обговорюються й оцінюються за допомогою фігур мови, які переважно існують тільки в цій культурі, а не є універсальними» [Fishman, 1991, с. 24]. Однак тогочасні реалії свідчили про намагання імперської влади вилучити українську мову не лише з офіційного, а й простонародного обігу <sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Б. Грінченко писав: «Нашій українській мові тепер нема ходу: вигнано її зі школи, з суду, з усіх державних і крайових урядів, з церкви — скрізь. Де не піде наш чоловік, всюди до його по-московському озиваються, а як заговорить він по-своєму, то ще з його глузують, знущаються, а як солдатів, то й б'ють за їх рідну мову. По школах школярів теж одучають, щоб по своєму не говорити, і розказують їм, що українська мова, то хохлацька, мужицька, погана мова, що нею тільки дурні хахли, а путящий, розумний, освічений чоловік повинен говорити московською мовою» [Грінченко, 1905, с. 41]. Сам письменник і вчений на своєму прикладі доводив необхідність навчання дітей рідною, природною мовою, що розвиває і формує думку, духовне життя людини.

## ПРАЦЕЦЕНТРИЧНІ ЦІННОСТІ. СИМВОЛІКА ЗЕМЛІ І ХЛІБА В ПОЕТИЧНІЙ УЯВІ НАРОДУ

У селян особливий, можна сказати, містичний, ірраціональний зв'язок із землею. Підложжям цього є його відчуття внутрішньої, сповненої пошани прив'язаності до землі. Земля є майже продовженням його самого, його покликанням. Для українця вона є носієм міфичної, легендарної життєдайної сили, В. Янів писав: «Коли зв'язок із землею скріплює в українця його прикмети, які випливають з цілого родинного життя з культом матері, — отже, його ніжність, лагідність, м'якість, доброту з бажанням допомогти іншим, то любов до землі одночасно розвиває в нього ще й *культ краси*, «калокагатії», що родиться з прив'язання до рідної землі — землі-годувальниці, землі-матері, зрошуваної потом і бороненої кров'ю» [Янів, 1998, с. 85]. Земля у фольклорі набирає семантики — рідна земля, рідний край, батьківщина (на противагу чужій землі): «За рідною землею і в небі скучно». Є. Онацький вказує на архетип «Магне Матер» — тип «доброї», «ласкавої», «плодючої» Землі українського чорнозему» [Українська душа, 1992, с. 55]. На думку С. Кримського, «...з архетипом землі пов'язаний флористичний орнамент в українській народній творчості та, особливо, в культурі бароко. Він символізував аграрні цикли відродження врожаю, а, отже — перевагу життя над смертю, тобто семіотику вічного в плінному житті, знаменував онтологічний оптимізм народу» [Кримський, 2006, с. 277].

Серед п'яти стихій світобудови в народних уявленнях домінанта віддається землі. Не просто землі як небесному тілу, а як ґрунту, творення землі — творення світу. В українській колядці зустрічаємо мотив світотворення, де голуби сіють золотий пісок, який у поєднання із водою породжує все суще. В одній з апокрифічних оповідей Бог вилипів чоловіка із землі, а жінку з тіста.

У народній загадці запитання «Що на світі найтучніше?» передбачає відповідь: «Земля, бо вона всіх годує й одягає». Тому земля — мама. У наративі «Земля» показано, як громада відсудила у пана землю, її хотіли продати, та не продали, мотивуючи це таким чином: «Ба, то треба розум мати; ми продамо, а потомство-ж? Ги той каже, будуть нас в гробу вифурувати. Земля, то все земля, а гроші — слина. Земля — мама наша!» [Галицько-руські анекдоти, 1899, с. 3]. Люди згадують, що колись земля була «богова та людська», потім стала панська. Любов до землі Франко називає могутньою і непереборною пристрастю, яка не зникає до смерті селянина: «Відірвіть селянина від землі, від турбот, що пов'язані з нею, від інтересів, якими вона його проймає, доможіться того, щоб він забув про свій селянський світ — і нема народу, нема народного світогляду» [Франко, 1980/28, с. 184]. Панас Мирний писав у своєму творі: «Яка земля, такі й люди. Вона сита — й вони ситі; вона голодна — й вони роти пороззявляли... Селянин без поля — старець без рук і ніг. Поле його годує, поле його втішає, на полі він виростає, на полі часом і вмирає... Поле що воздух: нічим би дихати, яким zostався без його!» [Панас Мирний, 1946, с. 122]. Тяжіння українського селянина до землі, до власності, до індивідуального господарства завжди було його прикметною рисою, тому позбавлення селян землі, перехід на колективне господарювання в часи сталінської колективізації призвело і до занепаду моральних устоїв народу, його виродження.

До землі ставилися, як до живої істоти, повчали: «Не бий по землі, бо їй болять»; «Дай землі, а вона дасть тобі»; «Земля найбагатша, вода найсильніша». Як про живу істоту говорить про землю дід Дорош з повісті Бориса Грінченка «Під тихими вербами». Так, він вважає, що земля може не родити, коли гнівається на людей: «— Того, що її не шанують! Вона — наша мати, вона — свята! Її цілувати треба, кланяючись!.. А в нас що роблять? Не то дитина

дурна, а й здоровий лобуряка сяде та й давай кийком гатити по їй. Іграшки йому!.. Або, колись було, молодиця, як несе обід орачам, то вбереться, як на Великдень: візьме плахту гарну, розпустить намітку довгу, бо так треба до землі йти. От воно й родило і на вгороді, й на полі. А тепер іде молодиця, прости господи, як та росوماха: у самому очіпку, ще й начоси повипускає, а замість плахти задрипана спідниця. Ну, хіба ж це шана землі? Ну, вона, свята, й гнівається» [Грінченко, 1963/2, с. 335–336]. У згаданому творі за землею точиться боротьба між багатіями і біднішими селянами, вона тут є символом влади над громадою. Присяга землею є непорушною: «Можна так і зробити: застукати його десь самого і бити, аж поки заприсягнеться й землі з'їсть, що поступиться тією десятиною. Тоді вже гаразд буде: раз, боятиметься, щоб знову не бито, а друге: як заприсягнеться, землі з'ївши, то такої присяги ніхто не зламає» [Там само, с. 405–406].

Культ землі, землеробської праці, як запоруки існування, є основою світобачення українського селянина: «Праця була критерієм усього комплексу народної моралі, загальноприйнятих правил поведінки, специфічного (патріархально-атавістичного) розуміння добра, зла, мудрості, справедливості та ін. Праця, безсумнівно, ключовий елемент суспільного ідеалу тогочасного українського селянства. Насамперед, тому, що вона уможлиблювала, логічно внутрішньо пов'язувала, робила змістовними, «оживляла» решту компонентів його світогляду» [Присяжнюк, 2002, с. 42]. «Працьовитість, прив'язаність до землі, нахил до приватної власності, індивідуалізм, ідеалізм, децентралізація, демократизм суспільних стосунків стали тим психологічно моральним капіталом українців, що завдячує головною хліборобському способу господарювання та відповідній світоглядній системі цінностей» [Гарасим, 2010, с. 163]. П. Иванов писав про те, що особистий інтерес, як стимул праці, був формою, в яку вкладали різний зміст:

«Бідний з крайнощів б'ється,  
Середній, щоб не дойти до них, печеться,  
Вищий, щоб порівнятися з багатим, хлопоче,  
Багатий, щоб не був хто рівним, уйти хоче.

Така схема імпульсів на різних ступенях доволства. Одних змушує працювати особиста нужда, в інших «заведене коло» господарства вимагає певної роботи, третіми керує заздрість або честолюбство. Особисті потреби, господарські потреби, а потім страсті керують господарською діяльністю людини» [Иванов, 1896, с. 10]. «Спостерігачі зазначали, — свідчить Т. Портнова, — що наявність земельної власності, навіть найдрібнішої, грала важливу психологічну роль як запорука соціального престижу (господар, а не наймит) та самоповаги селянина. Соціальну вартість людини визначав розмір її наділу. Земельна ділянка була вершиною мрій безземельного<sup>\*</sup>. Втрата землі могла стати першим кроком до соціального падіння, як, скажімо, сталося з головним героєм роману «Хіба ревуть воли, як ясла повні» Панаса Мирного<sup>\*\*</sup>. Реорганізація родинної селянської ієрархії теж напругу була пов'язана із землею: батько, що роздавав наділи дітям, втративши землю, зазвичай втрачав і авторитет» [Портнова, 2016, с. 142]. Народ радить: «Не выпускай землі з рук, бо діти прокленуть»; «Держімся землі, бо земля держить нас», констатує: «Чоловік без землі, як піна на воді»; «Чоловік без землі — це риба без води». Праця була правовою основою власності — «Хто дбає, той має».

Раніше найважливіші сільськогосподарські роботи вважалися святами і це репрезентували ритуальні жести. Наприклад, жнива постають як свята робота, для цього потрібні святкова їжа і напої, у вислові «Я не боюся праці» вчувається героїчний тон.

Існували традиційні форми взаємин при виконанні праці. Це й норми поведінки в артілі (чумацькій, рибацькій тощо), під час толоки, косовиці, на лісових та інших роботах, у час початку та закінчення



великих сезонних робіт. В українців це соціальний феномен «спільноти», «малого гурту», об'єднаного емоційно-почуттєво, а не «спілки» на підвалинах єдиної мети. В. Антонович писав: «Щодо асоціацій, то вони є, як в українців, так і у великоросів. Вся різниця тільки в значенні товаришів. Українська асоціація (чумацтво, рибальство, чабанство) видається своєю малочисленністю і рівноправністю товаришів. В тих же асоціаціях, де треба голови або отамана (чумацтво), товариші вибирають його і слухаються остільки, оскільки йому звірилися. За більшу знаємість в ділі, обметаність його і привід — нагородою буває шана й повага і ніколи не більший пайок з заробітку. У поляків асоціацій зовсім не водиться — не в характері народу. Великоруський «большак» єднається сам за всіх і сам порядкує, скільки куди треба робітників. Од роботи сам ухияється, зіставляючи собі тільки право указчика, право проводиря й доглядчика за роботами. За комісію, за привід і догляд йому відділяється найбільший пайок з заробітку» [Антонович, 1995, с. 96].

До форм селянської добродійності належала толока: «Толока була однією з ефективних форм залучення молоді до праці, передачі їй трудового досвіду та вправності. Недарма саме під час толочних робіт хлопці проходили випробування на придатність до вступу в парубочу громаду. В колективній праці формувалися і проявлялися такі риси, як людяність, доброта, співчуття, повага до односельців. Толока відбувалася, як правило, в піднесеному, святковому настрої, з піснями та жартами. «Без толоки, як без руки — ні хати не зробиш, ні сіна не скосиш»» [Українська минувшина, 1993, с. 160].

Народна толока ґрунтувалася переважно на етичних засадах. Основним її моральним принципом було добровільне надання безкоштовної допомоги односельцям, а на знак вдячності господар толоки щедро пригощав її учасників (*толочан*) [Там само, с. 159]. Толоки були різні за змістом і призначенням: перевезення купленої хати, молотарки, будівельних матеріалів, зорювання й засівання поля, зби-

рання врожаю, будівництво хати, косовиця зернових і лук, молотьба хліба, будівництво доріг, мостів, церкви тощо. Згадки про гуртову працю і промисли відбилися в народних піснях.

Із особливого селянського ставлення до знарядь праці слідує високого рівня усвідомлення *відповідальності і відчуття обов'язку*, яке селянин відчуває щодо довіреної йому землі, тварин. Отже, праця в даній ментальності передусім означала *усвідомлення завдання*.

У домашньому господарстві велика вага надавалася утриманню домашніх тварин. Поряд із землею худоба теж тісно пов'язувалася з селянським ідеалом правильного життя. У ставленні селянина до тварин не бракує чуттєво-іраціональних рис. Емоційний зв'язок з ними підтримувався і з погляду престижу. Доволі важливим у людському присуді щодо господаря було його ставлення до тварин. У народних піснях засудження пияка подеколи відбувається через художній засіб діалогу з голодними волами, кіньми, кинутими напризволяще безвідповідальним господарем.

На Різдво для домашніх тварин пекли спеціальний хліб, посипали його сіллю, годували тварин. Символізм цього звичаю у тому, що худоба своїм диханням зігрівала новонародженого Ісуса. Перед Святвечором господар виносив на вулицю кутю і пригощав усіх тварин, які були в господарстві. Є повір'я, що на Різдво вони розмовляють між собою. «Тварина, що у прадавніх звичаях відігравала роль оберега, лишається ним і для селян XIX — поч. XX ст., щоправда, цей оберег здобуває реальне наповнення: коли предки вірили у силу тварини, то герої ... бачили свою реальну залежність від коня, вола, корови» [Горболіс, 2004, с. 174]. Красиков пише про роль тварин у житті селянина: «Особливо тісний зв'язок був, звичайно, у селянина з тваринами. Один із засобів вибору місця для хати був такий: випускали худобу вільно ходити, і там, де вона залягала, можна було сміливо будувати. Енергетичному чуттєві тварин людина здавна довіряла більше, ніж власному. Що вже казати про роль тварин (або їхніх символів) у об-

рядах (наприклад, «водіння козла»), у замовляннях (ми це бачили у наведених вище прикладах)! Взаємовиключні якості — ПРАГМАТИЗМ І ПОЕТИЧНІСТЬ (і те і друге — глибинні) дивним чином органічно поєднувалися в натурі селянина і відбивалися, зокрема, у ставленні до свійських тварин» [Красіков, 1999, с. 439].

П. Іванов наводить низку висловів селян про худобу: «Рога-тая скотина благословенна — і робить, і на харч іде»; «Віл, кінь — тягло, корова, свиня, вівця — підмога»; «Горе без свого тягла, без скотини, як без рук»; «Як будуть коровки, то будуть і бички — не голодні діточки»; «Десяток овечок — в хазяйстві свитка й козушок»; «Добра година як видиться в дворі скотина»; «Своя свинка — своє сальце»; «А між тим скотина — «Божа роса»: як сонце гляне — гнічого не стане, як Бог захоче, уся скотина ураз пропаде» [Іванов, 1896 с. 25].

У народних казках пес вірно служить своєму господареві. У творі «Собака і вовк» старого, вже непотрібного пса виганяють з дому, повернутися назад йому допомагає вовк. Про гуманне ставлення до тварин, піклування про домашню худобу вчать паремії: «І тварина розумна, дарма що не говорить»; «Як Рябка годують, так Рябко і бреше»; «Пошануй худобу раз, а вона тебе десять раз пошанує»; «Перше заведи хлівину, а потім скотину»; «І собака чує, хто його годує»; «Добру людину бджола не кусає», «В дорозі, в гостині, пам'ятай о худобині», «Корівка-годувальниця» та ін.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ю. Мушкетик у своїх спогадах розповідає про родичку, тітку Тетяну, яку за відмову від колективізації заарештували міліціонери і пішки повели до міста: «...Вечоріє. Весна. Роскаль. Веде міліціонер Тетяну та ще одного “куркуля” селом, у чоботі у нього хлипає та джв'якає. Тетяна та другий заарештований теж місять багнюку, й тоді “куркуль” каже міліціонерові: “До Ніжина — п'ятнадцять верств. Не дійдемо ми туди до ночі. І в тебе он у чоботях хляпотить. Ондечки живе мій кум. Давай заночуємо у нього, по-вечеряємо, може й по чарці вип'ємо. А вранці кумів хлоп'як запряже коня й одвезе нас у Ніжин”. Міліціонер подумав і погодився. “Куркуля” забрав з собою до хати, а Тетяну, для страховки, замкнув у коморі. Сидить Тетяна в

Отже, у селянському світогляді відчуття *відповідальності і сумлінності* стосовно довірених явищ були двома головними достоїнствами, що доповнювалися глибоким відчуттям *обов'язку*<sup>4</sup>. Все це, у підсумку, свідчить про **працецентричний** ряд цінностей, який, однак господарську доцільність регулярно урозмаїчує поглядами морального обов'язку і суспільного престижу. Працецентричність, природно, була передусім господарською необхідністю, результатом нерозвиненості знарядь праці і недиференційованістю розподілу праці. Інша річ, що ця необхідність стала внутрішнім переконанням і проявилася як регулююча спільноту мораль.

Обов'язок є основною рисою ставлення не лише до землі, а й до родини. Тому для селянина вторинним був прибуток, а первинним те, що господарство забезпечувало виживання. Усвідомлення відповідальності і пов'язаності із землею демонструє і глибші димензії, зосібна те, що володіння нею водночас єднає з предками і потомками. Обов'язком було зберегти й, по можливості збільшуючи, передати далі отриману

---

коморі й мліє душею, серце їй болить, плаче: ні не свою лиху долю оплакує, а жалко їй покинуту негодовану худобу. Корова, либонь, жалібно стогне, недоєна, у неї мале телятко, свині верещать. Її забрали зненацька, вона не встигла навіть нічого сказати сусідам. Як же їй жаль худібоньки, виплеканої власними руками!.. Тетяна знає, куди її ведуть, знає, що не вернеться на хутір, мабуть, і хутора вже ніколи не побачить, і худібки своєї, але жаль до живини крає її серце. У коморі лише одне невелике віконечко під самою стелею. Підставила кадібець, вийняла віконце з рамою, вилізла з комори і розгаслими полями — сім верств — бігла до хутора. Порала коні, корову, свині, овечки, задала їм корму й на завтра, а тоді бігла сім верств назад, залізла в комору. Й поставила назад віконце. Удосвіта міліціонер доправив її до Ніжина, а звідти відправилася в заслання» [Мушкетик, 2020, с. 35–36].

<sup>4</sup> Совість та обов'язок, на думку літературознавця Г. Клочека, «... взаємоперехідні. Фактично вони є складовими частинами єдиного категоріального комплексу і виділяються з нього тільки зусиллями абстрагованого мислення» [Клочек, 1989, с. 304].

спадщину. Складниками селянського ідеалу є також ідея *незалежності і безпеки / стабільності*, яку теж забезпечує земля. Норма незалежності входить в ідею селянського самозабезпечення.

Усе це, природно, передусім постає як модель, у дійсності картина є набагато диференційованішою і менш ідилічною. З часом поряд із старанністю усе важливішою ставала компетентність — «Не робить сильний, тільки спосібний»; «Не робить з розгоном, але з розумом».

Праця була правовою основою власності («Хто дбає, той має»). Згідно з патріархальними критеріями праця, багатство, власність сприймалися як дуже близькі, субстанційно майже тотожні цінності. Однак надмірна жадоба до землі, прагнення непомірного збільшення своїх землеволодінь, набуття за будь-яку ціну більшого рангу, престижу призводить до трагічних наслідків у комедійному творі І. Каренка-Карого «Сто тисяч» про тогочасні реалії українського села. Земля в головного героя — Калитки ототожнюється з владою, грішми, статусом, набирає майже сакральності, надцінності: «Ох, земелько, свята земелько — Божа ти донечко! Як радісно тебе загрибати докупити, в одні руки. Приобрітав би тебе без ліку. Легко по своїй власній землі ходить. Глянеш оком навколо — усе твоє; там череда пасеться, там орють на пар, а тут зазеленіла вже пшениця і колоситься жито: і все то гроші, гроші, гроші...» [Карпенко-Карий, 2014, с. 6]. Утративши все, він каже: «Краще смерть, ніж така потеря».

Уявлення про працю як вищу цінність оприявнилося у фольклорних творах, М. Гайдай писав: «Селянин за своєю природою сам великий творець земних благ; його філософія — це філософія творення, а не руйнування. Ідеал щасливого життя пов'язаний з мирною працею хлібороба. Праця для народу є мірилом всіх явищ і речей, суспільної цінності людини» [Гайдай, 1972, с. 139]. Ці народні ідеали сформувалися ще в добу Київської Русі, зокрема це образ: трудівник — селянин — орач і відважний захисник своєї Вітчизни, який увійшов до давньоруських билин («Микула Селянинович», «Святогор-богатыр» та ін.).

Український архімандрит, філософ-теолог, письменник XVII ст. Кирило Транквіліон Савровецький у своїй книзі «Перло многоценное» та інших творах увів принцип користі як основи людської етики, набуті завдяки «художеству» чи «земледельствию» матеріальні статки цілковито виправдовуються з морального погляду. Він рішуче засуджував «леность і празность проклятую», сенс життя людини Савровецький вбачав у щоденній трудовій діяльності на благо людей, сам був зразком подвижництва і працелюбства.

Отже, цінність людини — у праці: «На дерево дивися, як родить, а на людину — як робить». У народній етиці важливого значення набувало співвідношення моральних рис людини з якісною характеристикою її праці. «Закид лінивства і дармоїдства... у наших мужиків найтяжчий і найсоромніший закид, який можна зробити “господарській дитині”» [Франко, 1955, с. 224]. Існували, наприклад, повір'я, що в нечесної людини не родитиме земля, а в чабана, що краде, розбіжиться отара. Про моральне та психологічне налаштування селянина на працю як чинник добробуту свідчать такі засоби прищеплення працелюбності як обрубкування пуповини новонародженого на сокирі і т. п., укладання в першу купіль, у руку немовляти знаряддя праці тощо.

У статті про українські колядки Р. Кирчів пише про ідеалізацію, поетизацію в них праці, яку піднесено не просто до першорядних життєвських, економічних факторів, а до статусу основної сфери виховання, вияву і утвердження морально-етичних якостей людини. Колядки породили ідеальний образ господаря. Господар є опорою родини, дає лад і порядок у всьому, дбає про достаток, підтримання хліборобських традицій, він працелюбний і кмітливий, забезпечує родині стабільність існування і впевненість у завтрашньому дні, щасливу долю дітей і достойну старість.

Ю. Присяжнюк свідчить: «Саме через працю (як цінність) сприймалося й «належним» чином оцінювалося соціальне довкілля хлібороба. «Вичерпну» характеристики відтак мали: сам селянин (са-

моодінка нерідко була завищеною не лише в родині та селі, а й суспільстві загалом), найближче соціальне оточення (дружина / чоловік, невістка, зять, родичі, свояки), а також сусіди, односельчани, «мешканці округи». Проте це тільки, так би мовити, внутрішня, «своя» градація. Культурно-ментальні константи фіксували й своєрідну ієрархію соціально-зовнішнього світу — «чоловік» (абстрактне сприйняття селянина, простолюдина), християнин (абстрактне сприйняття людини), «пан» (поміщик, чиновник, представник неселянського стану), «жид» (єврей) «москаль», «руський» (росіянин), «кацап» (російський старообрядець)» [Присяжнюк, 2002, с. 42].

Найдавнішими за походженням є хороводно-ігрові пісні землеробської тематики («Просо», «Льон», «Гречка»), де учасники імітували засівання, оранку, визрівання та збирання сільськогосподарських культур. Під час ігор, які згодом увійшли до дитячого репертуару, знайомилися з основними етапами трудового процесу. Наприклад, у формі запитань і відповідей про збирання та обробку льону, які супроводжувалися відповідними жестами-поясненнями:

«Скажи мені, моя мати,  
Як той льон брати?»

Приспів:  
От так, от і так!  
От і ось так, от і так!  
При долині, при лужку,  
При крутому бережку.

Льон, мати, льон!  
Льон, мати, льон!»

Далі йде нанизування однотипних ситуацій з введенням нового ключового слова — молотити, мочити, витягати, посушити, потерти, попрясти, поткати, поносити [Календарно-обрядові пісні, 1987,

с. 37]. Ігри сприяли й ознайомленню з сільськогосподарським календарем — коли сіяти мак, садити капусту, огірки тощо. Про залежність урожайності від праці складено крилаті вислови: «Поле працюю любить»; «Як хочеш багато жати, то треба мало спати»; «Язиком сіна не накосиш»; «Мусій, гречку сій, як хочеш кашу їсти!».

Виховні моменти, пов'язані з працею, містять колискові пісні. Так, низку хатніх та ін. обов'язків виконує популярний персонаж цих віршів — котик. Йому доручають рубати дрова, копати грядку, топити піч, колихати дитину тощо:

«А ти коте-рябку,  
та вимети хатку;  
Ой ти, коте сірий,  
та вимети сіни,  
Коте волохатий,  
не ходи біля хати,  
А йди, коте, в хатку,  
качати дитятко»

[Дитячий фольклор, 1986, с. 48—49].

Кота показово карають за крадіжку і за те, що він не хоче працювати: «Бити, кицю, бити — не хоче робити».

Ореолом сакральності овіяний в уснопоеитичній творчості **хліб**, цей концепт входить до вищої аксіологічної категорії народу. М. Сумцов твердив: «Запровадження хліборобства викликало вельми важливі зміни в релігійно-моральному та побутовому житті людського роду. Форми життя стали різноманітнішими та складними і порівняно з попередніми формами життя більш високими у моральному сенсі» [Сумцов, 1885, с. 6]. Дослідник з'ясовує, що з часом хліб як жертвопринесення замінив тварин. Земля у селян постає як годувальниця, основа життя. З цим, на його думку, у сув'язі і суспільна вага жінок в часи матріархату.



Отже, основна з селянських тез це: «Хліб — усьому голова», тобто основа життя, виживання, добробуту, що йде корінням у давню землеробську практику слов'ян: «Хліб — батько, вода — мати»; «Риба — вода, ягода — трава, а хліб усьому голова». Складно знайти якесь свято чи ритуал, в яких не фігурував би хліб або його символ — зерно, діжа тощо. Гріхом було викидання хліба, після їжі зі столу збиралися крихти. Якщо він падав на підлогу, слід було підняти і поцілувати. У прикметах, пареміях, віруваннях хліб постає як сакральна річ, часто ототожнюється з багатством, добром, життям: «Упав в добро, як у тісто»; «Все добро за хлібом», життя і жито зіставляються, зливаються у віруваннях.

Хліб цїнується понад золото — «Золото — цар, ні, хліб усьому голова» — ця думка звучить в афористичній притчі «Хліб і золото». Пан спершу не цїнує хліб, а лише золото. Однак коли в нього не стає хліба і йому загрожує голод, він іде до бідняка і міняє в нього золото на хліб. У творі, таким чином, експлікується справжня і відносна цінність речей. В іншому наративі виявляється, що «Срібло, золото — то болото, а хліб — цар. Отак життя навчило». Чернець Климентій на початку XVIII століття написав вірш на подібну тематику:

«Над усі ремесла потрібнїйшее подобно  
Пахарство, же тоє всьому світу вигодно,  
Бо хоч би хто срібло і золото мог робити,  
А не маючи хліба — злота не вкусити»  
(«Основа», 1861.1, с. 220).

Народна уява залучає вищі божества до хліборобської праці. За плужком оре, в полі ходить сам Господь, Божа Мати їсти носить тощо:

«Эй в полі, в полі, в чистейком полі,  
Там же мій золотий плужок,  
А за тым плужком ходит сам Господь,

Ему поганяет та святый Петро,  
Матинка Божа насіннячко носить,  
Насінья носить, Пана Бога просит:  
«Зароди, Божейку, яру пшеничейку,  
Яру пшеничейку и ярейце житце!»  
[Сумцов, 1888, с. 80].

Мотив цей повторюється у багатьох колядках. М. Сумцов вважає, що він виник під впливом апокрифічних оповідей про ходіння Спасителя по землі і його участь у землеробських працях. Він дотичний до відомого апокрифу про те, як апостоли засіяли селянську ниву. Апостоли побачили старого, який орав землю. Попросили його принести їм хліба, і поки той ходив за ним, власноруч зорали, засіяли поле, викликали дощ — небесну росу, і зерно чудесним чином одразу проросло і забуяло. Старий, повернувшись, припав їм до ніг [Там само, с. 98]. В іншому вірші процес вирощування пшениці опоетизовано у словах Божої Матері:

«...Та вийшла ид ним Божая Мати,  
Та и сказала: «Оріт же, сынки,  
А здовга нивки, а здробна скибки!  
Та посіємо мы яру пшеницю,  
Та зродить же ся що стебло-сребро,  
Що стебло-сребро, золотый колос...  
Накладено ж коп, як на небі звiзд,  
Стане господарь межи копами,  
Як ясен місяц межи звiздами»  
[Народные песни Галицкой, 1878/II, с. 17–18].

На полі може працювати святий Спас, святий Михаїл, Петро та ін. Господь наділяє хлібороба щасливою долею:

«Ой выйды, выйды, пане господарочку,  
Клыче та Господь на порадоchку,

Дарує тобі три доли в поли:  
Першая доля щастя, здоровья,  
Другая доля — воли, коровы,  
Третья доля — жито, пшениця  
Всяка пашныця»  
[Ящуржинський, 1893, с. 413].

Х. Ящуржинський писав про це: «Вказані нами риси з різдвяних обрядів і колядок свідчать про беззаперечну присутність серед релігійних свят малоросійського народу і зараз ще культу землеробства. Щоправда, він не сконцентрувався як у класичних культах, навколо окремого божества; однак є пошануванням усіх сил, що опікуються врожаєм. Персоніфіковані небесні сили з'являються в дружній сім'ї хлібороба; вони йому пахнуть, плачуть і зрошують ниву. Тут небо опущено на землю. Усі атрибути землеробства представлені в благородних міфічних рисах; а сенс землеробства полягає в тому гуманному почутті, яке змушує все, що послано з рога достатку, вживати "Богу на хвалу, людям на дару"» [Там само, с. 416].

У народних наративах згадується, що «малоросів» створив апостол Петро з тіста, а «москалів» виліпив із глини. А ще святі подорожні наділяють людину хліборобською чи ін. долею: «Ішов по полю Христос і св. Петро, а на зустріч їм іде поїзд сватби. П'яні люди почали насміхатися з них. Первий чоловік почав кривити і казати Христу і Петру: "Чого ви бродяги, ходити тут? Ви повинні зацікавитися хлібопашеством, а не ходити без діла по світу!". Святий Петро і каже Христу потихеньку: "Цьому чоловікові бути хахлом-хліборобом: він вік буде хліборобити". Христос і каже: "роби з ним, що тобі угодно". Другий п'яний чоловік у насмішку кричить: "Чого ви ходити тут; бач, черевиків нема; вам би тикати лапті плести, а не ходити тут по чужих свайбах!" Св. Петро й каже: "а цьому чоловікові бути москалем, і він буде лапті плести і в лаптях ходити"» [Наконечний, 2001, с. 154].

У пісні «Ой чые-ж то поле» у поетичних метафоричних образах поля, яке співає (тобто поспіло), або ж дримає стоячим (переспіло), звучить турбота про гарний врожай, його вчасне збирання:

«Ой чые-ж то поле  
Заспівало стоя?  
Заспівало нам,  
Хорошим женцям.  
А чые-ж то поле  
Задримало стоя?  
Задримало там,  
Нашым ворогам.  
Ой чыя-ж то борода  
Сриблом золотом обвыта?  
Любои пани жыто  
Сриблом золотом обвыто:  
А чужои пани жыто  
Коноплямы обвыто:  
Ой обвыто там  
Нашым ворогам»  
[Народные южнорусские песни, 1854, с. 324].

«Дай же ти Боже в полі урожай,  
В поли урожай, а в гумно звожай,  
А в гумні хлибно, в оборі обильно,  
В домі весільно, на славу втішно»  
[Народные песни Галицкой, 1878/II, с. 37].

В одній із пісень землю засіває представник небесного простору — орел, як символ сили і далекоглядності:

«Орел поле ізоров  
Пшеницею засіяв,

Крилочками зволович,  
Дрібний дощик примочив.  
Щоб косарі скосили,  
Молодиці згребали,  
А дівчата зв'язали,  
На коровай держали»  
[Календарно-обрядові пісні, 1987, с. 87].

Під час весілля випікання весільного хлібу — короваю доручалося лише зразкової поведінки заміжнім жінкам-коровайницям, і супроводилося певними ритуалами та піснями. Далі його ділили між учасниками з побажаннями щастя і добробуту. Молодих обсипали зерном на любов, злагоду, плодючість тощо. Для селянина-землероба обрядовий хліб служить втіхою і радістю, яка розраджує і морально підносить важку землеробську працю. «В обрядовому житті хліба, — писав М. Сумцов, — є щось задушевне, сердечне, морально-чисте. Тут, між іншим, виявляється світлий, поетичний погляд на зовнішню природу, побут суспільного і сімейного життя» [Сумцов, 1888, с. 49].

Про ставлення селян до хліба йдеться в етіологічних переказах «Хлібний колос», «Для пса і кота», так, за брутальне поводження з хлібом — жінка підтерла ним дитину і т. п. — святий Петро зменшив врожайність пшеничного колоса. Непоштиві, цинічні ставлення до хліба є великим гріхом, гріхопадінням. Шанування хліба полягає і в бережливості (переказ «Покарання тих, що не вміли хліб шанувати»), голодний чоловік під час обіду спершу ощадливо збирає, з'їдає крихти, далі шматочки, а вже потім надрізає собі кусень хліба, за що на відміну від інших уникає покарання палицями.

Недарма придушення опору українства і його хребта — селянства було заплановане як відбирання і знищення врожаю зернових — основи харчування селян, що призводило до їх фактичного вимирання,

загибелі в різні часи і головно — під час трьох Голодоморів, що теж відбулося у народних творах пізнішого періоду [Сокіл, 2017]. Ця й інші втрати кращого генофонду — т. зв. куркулі здобували статки передусім завдяки працездатності та вмілості — і досі відчуються у всіх царинах життя українців.

Селянська праця була надзвичайно тяжкою, досягнення кінцевого результату потребувало багато зусиль, немеханізованої фізичної праці. У казці «Чорт і хліб» (АТУ 1199А *Чорт і хліб*) хліб розповідає чортові, як його «мучить» господар: «Бере та й запрягає чотири воли в плуг, бере та й поре землю. А відтак бере мене та й розкидає по ріллі. Відтак залізними зубами мене поре. А як мене уже добре по-поре, лишає мене в полі, а сам іде додому, так мені вже легше трошки зробити. І я починаю поволеньки вилазити з землі та й росту поволі догори. Але як я вже добре підріс і пожовк або побілів, мій газда зараз бере косу в руки та й рубає мене попри саму землю, і валить мене до землі. А відтак бере і в'яже мене в снопи, і робить з мене копи. Потому бере мене на віз та й в'яже вужищем, та й везе додому, і кладе в стирти. А відтак скличе гайдамаків, та й скидають мене із стирти на землю, та й б'ють мене ціпами. Відтак бере та й віє мене, розділює мене від моєї одежі, і я вже голий стану. А потому бере мене та й сушить і підсіває, і везе до млина, і меле на муку. Відтак мене везе додому і сипле в корито, та й сипле води, завдає квасом, і я мушу киснути. Як я вже добре розкиснуся, він тоді бере мене й місить. А відтак бере та й палить в печі, так що аж піч червона. Відтак бере та й мене в піч саджає, та й спече мене. А як уже мене спече, та й тоді бере та й мене їсть» [Казки про бідних і багатих, 1994, с. 200]. Таким чином, «Гірко зароблене їсться солодко».

У творах тапляються й описи інших занять селянина, що також виконують повчальну функцію, це набуття статку з власної праці і підприємливості: «Купиў дьві корові тильачих, купиу два воли до роботи, поставиў жінку з боку коло йармарку, сам пішоу межи свини, купиу

веприка годованого, клустого, привіу до жінки, поставиу, а сам пішоу до склепу, взяв килу муки, кіло пшона, наймащи фіру, кладе веприка на фіру, ту муку, те пшоно, дау дві корові жіньці у руки, сам взяв два води і йде до дому. Приїздит до дому, бере гроші у кишеню, іде до ковальа, купуй віз, плуг, тельішки і борони, усьо ремесло, што тре до господарства. І зачинаци нове господарство. Роби у полі, до коршми ни йде пити, статкуйи і зробиу сьа великим богачем» [Галицькі народні казки, 1899, с. 66].

У казках ми знаходимо згадки про майстрів та їх ремесла, які високо цінуються народом — «Йду в світ дечого звідати й навчитися. Аби жити, треба якесь ремесло в руках мати». В іншому творі бідний чоловік мав багато дітей, які підросли і кожен з них навчився якогось ремесла: «Гей, і мав різних ремісників — столяр, коваль, мурник, швець, кравець, і ще, іще. Які лише на світі є майстри, всякі були межи синами бідного чоловіка» [Три золоті слова, 1968, с. 11]. У казці «Про царевича, султана і виникареву доньку» дочка майстра, в яку закохався царевич, обіцяє піти заміж за царевича за умови освоєння ним якогось ремесла. Царевич спершу йде до столяра, потім до шевця, кравця і здобуває професію — він навчився гарно шити шапки.

Та найвище цінується праця на загальне благо, яка приносить користь усім людям: «Давно-предавно жив у світі чесний чоловік. Із синами — Степан, Петро і Федько — збудував дорогу близьку для людей. Шість місяців будували. І хто не йде нею, дякує їм, зичить доброго здоров'я» [Срібні воли, 1995, с. 237]. У нагороду за це старенький подорожній пропонує їм виконання бажань. Батько хоче бути щасливим, Степан — щоб завжди хліб родив, Федько хоче легко служити у війську, а Петро каже: «хочу бути найліпшим майстром-будівельником, аби мене люди поважали».

У творі «Про майстра Іванка» у казковій манері прославляється здібний народний умілець. Один цар вигадав змайструвати з одної дошки дванадцять стільців, а тринадцятий «зверх цього», за

це давав три вози золота. Приходили з усього світу майстри, та ніхто цього не зміг зробити. І от за цю справу береться чотирнадцятилітній хлопчик Іванко, якого цар замкнув у майстерні на три роки. Стільці для царя Іванко зробив набагато швидше та продовжував майструвати інші, бо мав часу вдосталь. Через рік цар прийшов по стільці й дуже розлютився, коли Іванко подав йому палицю: «Тоді Іванко взяв з рук царя палицю, розкрутив гвинт — і з палиці почали розтягуватися, як гармонійка, дванадцять стільців і тринадцятий зверх того» [Зачаровані казкою, с. 427]. Цар запропонував Іванкові золото, та той відмовився і попросив лише визволити дівчину, яка сиділа в темниці. Паремії стверджують: «Діло майстра величає»; «Хто майстер на всі руки, у того немає нудьги»; «В ремісника золота рука»; «У майстра повна тайстра».

Українська лінгвістка Н. Скрипник зробила такі висновки, проаналізувавши окремі фольклорні концепти: «Концептуальна пара *працьовитість* — *лінощі* в дискурсі українського фольклору виявляє найбільш частотну вербальну експлікацію. Позитивно конотований концепт *працьовитість* містить іменники *праця* і синонімічні *труд*, *робота*, а також дієслова *працювати*, *робити*, *трудитися*, які є ядреними й часто вживаними вербалізаторами, натомість прикметники (*роботящий*, *працьовитий*) мають в українських фольклорних текстах обмеженіше функціонування. Лексичні одиниці *господар*, *господиня*, *газда*, *старанний*, *толковий*, *хазяйновитий*, *хазяїн*, що лінгвально співвідносяться із суб'єктом виконання дії та ознакою «працьовитий», містять у собі емоційно-оцінну, образну актуалізацію архісем (*ставлення* — *праця* — *виконавець*), посідають приядерну зону в структурі ЛСГ (лексико-семантичної групи) *працьовитість*. Концепт *працьовитість* не має яскраво вираженої конотативно маркованої периферії, однак периферійними можна кваліфікувати іменник *розум* та слова-символи (*кінь*, *віл*, *бугай*, *бик*, *бджола*, *руки*, *плуг*, *борона*) [Скрипник, 2014, с. 17].



В українському фольклорі побутує безмір народних суджень про працю: «Без роботи день роком стає»; «Без праці жити — тільки небо коптати»; «Без труда не виловиш і рибку із пруда»; «Гірка праця — солодкий спочинок»; «Добрий чоловік без роботи, як бджола без меду»; «Коли працюєш — час біжить, коли чекаєш — не спішить»; «Птиця створена для польоту, а чоловік — для роботи»; «Робота не дає журбі журитися». Одна з прерогатив у праці — її вчасне якісне, старанне виконання теж була однією з основних вимог на цьому терені: «Кінчай діло, гуляй сміло»; «Кожен початок важкий»; «Взявся за гуж, не кажи, що не дуж»; «Без охоти нема роботи»; «Без муки нема науки»; «Очам страшно, а руки самі зроблять»; «Вміння і труд все перетруть»; «Ніколи не кажи «не вмію», а завжди говори «навчуся»». Існує і чимало порівнянь на цю тему: людина може працювати тяжко, як віл, як коняка, старанно як мурашка, як бджілка тощо.

Випадки ухилення селян від роботи зумовлювались їх негативним ставленням до підневільної праці, наймитування, панщини. М. Драгоманов писав: «Так гірка українцеві невільна, панська робота. Але крепакська робота була справді мука. Вона була обставлена, — а надто на правім боці Дніпра, де пани пильніше провадили господарство, — цілою зграєю урядників: економів, осавулів, війтів, ланових, десятників, гурменних, пригонців, козаків, — та все з нагайками та малахаями. Щоб ті «пригонці» менше мали жалости до людей, пани старались вибрати їх з чужих людей, з поляків та москалів, з салдат. Ці всі «пригонці» гнали людей на панщину навіть голодних, переганяли од праці до праці, не даючи одпочинку, розбиваючи до крові голову за всяку мализну. Дедалі панщина ставала тяжча...» [Драгоманов, 1918, с. 33]. Про це йдеться у пісні «Наступила чорна хмара», коли в неділю людей женуть на роботу:

«...Ой зачав же їх оконом лаяти та бити:

— «Ой чом же вам, вражим людям, снопів не носити?»

А в нашого оконома червона шапка,

Як приїде до панщини, — скаче як та жабка.  
Плачуть, плачуть, бідні люди із панщини йдучи,  
Повблазили волам шиї, бідним людям руки...  
Ой ярини по півтори, а зимени копу! —  
Треба стати поправитись хоч якому хлопчу! —  
Змолотити, і зв'язати, і в шпихлір собрати,  
А в вечері по вечері та на варту стати...»

Далі говориться, що піп дорікає людям, мовляв, їх немає в неділю у церкві, та вони одказують, що працюють од неділі до неділі [Там само, с. 31].

Народ каже про тягар примусової праці, її безрадісність, безперспективність: «Бідному в житті тільки робота і скорбота»; «Не літа зсушили тіло, а від праці помарніло»; «Заробив у пана плату — з чотирьох дощок хату»; «Не дай мені, Боже, служашого хліба. / Служащий хліб добрий, та тільки вимовний; / По кусочку крає, що дня вимовляє». В одній із пісень безземельність є великим горем, це чужа праця на чужім полі:

«Ой, піду я по-над лугом,  
Ой, там милий оре плугом...  
Ой, він оре ч у ж е поле, —  
Мені за їм жити горе!  
Ой він оре ч у ж у п р а ц ю  
Я не живу, — тільки плачу;  
Ой, він оре ч у ж у н и в у,  
Я не живу, — тільки гину!  
Ой, він оре, а я сію, —  
Та й нічого не подію!»  
[Там само, с. 125].

Образ такого орача на чужім, не своїм полі створив у своєму вірші О. Кониський:

«Дивлюсь: схилившись над сохою,  
Працює ратай на ролі;  
Працює мовчки, хоч порою  
Нудьга, злигавшись з журбою,  
Мигає в його на чолі.

В ярмі скорбот, нужди, неволі  
Важке він тягне житіє  
І, затаївши в серці болі,  
Оре він поле не своє...  
Не нарікаючи на долю»  
[Кониський, 1990, с. 540].

Неготовність до роботи, лінь, у всіх її проявах засуджувалася (див. інші розділи): «Він багато робить, щоб нічого не робити»; «У роботі «ах», а їсть за трьох»; «Працює через пень-колоду»; «Тобі так хочеться робити, як старому псові в завірюху брехати»; «То робітник до повної миски»; «Труд кормить, а лінь портить»; «Навчився горобцям дулі давати»; «Як не хоче, так ще гірше, ніж не вміє»; «Стук-грюк, аби з рук». У низці народних афоризмів стверджується, що «Ледащо — не варто нінащо», його цінність для суспільства — нульова: «Ледачий двічі робить, а скупий двічі платить»; «У ледачого і чоботи з ніг вкрадуть»; «Лінивий у полі без сохи, а дома з ложкою»; «Хочеш бути щасливим, то не будь лінивим»; «Лінь — гірше хвороби». Жартівливі приповідки «До праці плачучи, а до танців скачучи», «Вчи лінивого не молотом, а голодом» розгортаються у цілі художні образи у піснях та казках.

Дотепні народні зауваги, спостереження, порівняння з плазунами та комахами, неадаптивні вчинки викликають посмішку, апелюють до відчуття сорому, приниження лінтюха: «Від безділля і тарган на піч залазить»; «Як я устану удосвіта, то годину стогну, годину чухаюся, годину взуваюся, а три години до роботи стаю»; «Спиш, спиш, а спочити ніколи»; «Як спить, то не їсть, а як їсть, то не дрімає»; «Жва-

вий, як рак на греблі»; «І за холодну воду не візьметься»; «Уморився лежачи»; «Ївши гріється, а робивши змерзне». Лінивий переважно спить, лежить чи їсть, і в результаті — «Хто не працює, той не їсть». Лінтюх робить неохоче — як мокро горить, він як кіт на печі, як попів наймит. Брак відповідальності, моральної самосвідомості звучить у дотепних висловлюваннях, так би мовити, від імені ледаря: «Лучче на печі лежати, ніж від ранку до вечора на роботі страждати»; «Хто робить, на того ще більше роботи звальють»; «То снідаю, то обідаю, і погуляти ніколи»; «Робота не ведмідь — до лісу не втече». У ледаря «хата-пустка, двір-гноїще, город-пустиня». Лінивих і невмілих називають *легами, баглаями, нехлюями, вайлами, лутаями, неклюгами, пришелепуватими, недотепними, невдалюгами, долдонами, мішком прибитими, недока — некупебами*. «Вона нехлює і кішці хвоста не завяже». «Пришелепа недотепний — він воза і кілочка не затеше». Насміхалися: «Гей — цабе! Сіємо, оремо, а з базару хліб їмо», «Умом роби, а кров'ю на двір ходи», «Той швець як пошіє, так якраз будуть на собаку великі, а на кішку малі» [Иванов, 1896, с. 13].

Н. Скрипник з'ясувала: «Концепт «лінощі» як ядерну зону має низку вербалізаторів із коренями *лін-, лед-, леж-*: *лежень, лежебока, ледар, лінивець, лінь, ледарюга, ледациця, ледарювати, лінитися, ледачий, лінивий, ледащий, лежачкуватий, зледащільний, а також рідше вживані: гаволов, нероба, нехай, байдикувати, дармувати*. Особливість концепту *лінощі* в українському фольклорному дискурсі в тому, що він має яскраво виражену периферію, яка за характером лексичного наповнення складається з метафоризованих і переосмислених номінацій з додатковою семантикою «небажання працювати», «некваліфікована праця», «працювати абияк». Основне значення зосереджене навколо гіперсемантики марнування часу, соціально осудних дій: (*гуляти, пити, свистіти, грати* (в карти, дурня), тому ця зона має тісний перетин із концептом *асоціальна поведінка*» [Скрипник, 2014, с. 17].

## КАНОН ПРАВДИ (СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ) У ФОЛЬКЛОРНІЙ ТРАДИЦІЇ

До вищих етичних цінностей належить **правда**. Правду можна розуміти: або як взірць життя і людських відносин для наслідування і досягнення гармонійності суспільства; або як вищу інстанцію, справедливість — вищу правду. Вища правда протиставляється правді життя як сумі негативних прикладів з життя. «Жити по правді» — означає керуватися етичним законом, совістю, Божими заповідями. «Головний сенс людського життя, — пише Аболіна, — самоцінність кожної людини. Це є найглибиннішим джерелом, екзистенціальною основою почуття справедливості» [Аболіна, 2004, с.79–80].

Першим концепцію справедливості як соціального явища розробив Платон, він указав, що в її основі лежить принцип нерівності, увів поняття зрівняльної і розподільної справедливості. Зрівняльна з'явилася ще в первісному суспільстві: «Щодо розрізнення відплати, зрівнювання і розподілу як засад справедливості, то воно має глибокі історичні підстави. Першою формою справедливості, яку ми знаходимо в історії людського суспільства, була якраз справедливість відплати, або ретрибутивна справедливість, що передбачала таке покарання за порушення норм первісної моральності, яке цілком відповідало б самому цьому порушенню. Порушникові, інакше кажучи, належало відплачувати його ж монетою, і довгі тисячоліття чільним принципом людської справедливості залишалося правило тальйону (від лат. talio — помста): «око за око, життя за життя!». Найяскравішим утіленням цього принципу став відомий звичай кровної помсти, що мав універсальне поширення на стадії родового розвитку людства» [Малахов, 2006, с. 197].

З появою додаткового продукту суспільство розділяється на бідних і багатих, виникає розшарування, соціальна нерівність. Ко-

жен клас відстоює свої інтереси, що виражаються в уявленнях про справедливість. З утворенням держави закони, право закріплюють норми регуляції, що склалися в суспільстві, і позиціонуються як вираз справедливості. Ж. Ж. Руссо у працях «Про причини нерівності», «Суспільний договір», «Про виховання» та ін. вбачав найбільше зло в нерівності людей, він виокремив три її види — фізичну, політичну та майнову і порушив питання про її походження (власність) та шляхи усунення. На його думку, в основі майнової нерівності лежить багатство, що сприяє поширенню в суспільстві неробства, розкошів, розпусти, насильства. Руссо розумів цінність естетичних поглядів народу, його моралі, складених віками звичаїв і традицій.

Загострене відчуття неправди, несправедливості властиве українському народу, який болюче сприймає своє багатовікове національне і соціальне поневолення, тим паче, що панівним класом часто були представники іншої національності.

Вікові устремління народу до відновлення порушеної правди на всіх рівнях, життя «по правді», ліквідації примусу, експлуатації особистості широко віддзеркалилися в українському фольклорі («Учися, сину, не паном бути, але наше мужицьке право здобути»). Ця тематики увійшла до багатьох жанрів усної словесності, як пісенних, так і прозових. Ці питання вивчали О. Потебня, І. Франко, О. Веселовський, П. Житецький, В. Гнатюк та ін. Так, М. Грушевський виокремив морально-етичні аспекти есхатології, занепаду світу у народних творах [Грушевський, 1993/4, с. 237–260]. Потебня писав, що найчастіше ці пісні виражають глибокий песимізм, адже не стало на землі благочестя і людяності у взаєминах [Потебня, 1887, с. 746].

Цікаво, що правдою народ називає і правдивість, реалізм, моралізм зображення — у його розумінні уснословесних творів: «Взагалі слід зазначити, що моральне почуття вельми добре вихову-

ється поезією, через що слухача завжди дужче захоплюють поняття моральні, ніж художня ідея розповіді: люди прості й діти навіть досі, ще не вміючи відрізнити художньої насолоди від морального задоволення, беруть у казці або повісті таку ж участь, як у реальному житті, з любов'ю стежать за добрим і великодушним героєм і з огидою слухають про лихе і погане. Слухач з простолюду, якщо хоче похвалити епічну розповідь, ніколи не скаже «добре» або «чудово», як заведено в освіченому товаристві висловлювати схвалення художньому творові, а мовить: «правда»» [Булашев, 1992, с. 29].

У народних українських піснях постає образ т. зв. гнаної правди, за Д. Чижевським, який говорить про його популярність у середньовічній та пізнішій літературі Європи, зокрема в українців це проповіді Д. Туптала, с. Яворського, твори Г. Сковороди. На думку Чижевського, мотив формувався з двох різних джерел — з різних місць Нового Заповіту, таких як: «Блаженні гнані за правду... Блаженні ви, коли вас люди ганьблять через мене, переслідують і наговорюють на вас усе лихе — оббріхують вас» (Матей, 10—11) і т. п. Інше джерело — антична література та міф про «Діву Астрею», що колись відлетіла на небо. Ці мотиви часто поєднуються. У нову епоху історії зазначена тема існує як мотив «гнаного Христа», а з другого — як численні сюжети про мандри чеснот по світу [Чижевський, 2005/3, с. 217—228].

Наскрізним мотивом пісень про гнану правду є згадка про те, що правди на землі немає ніде — ані в родині, ані в суспільстві, що вказує на наближення кінця світу, коли «буде ворогувати цар на царя, брат на брата, отець на сина, син на вітця і всі люди зненавидяться». У колядці «Ой небом, небом, сивеньким» йдеться про те, що син іде проти батька, брат воює проти брата, сусід — проти сусіда, гріховне почуття гніву затьмарює всім розум. Пани та судді вершають неправедний суд, все в світі купується сріблом-золотом. Правда прибита на хресті — це алюзія на розп'ятого Бога, Христа:

«Ой, дай Боже!

Син, донька, брат не шле вечерю

Кум до кума, сусід до сусіда не шле вечерю.

А син на вітца руку знімає,

Руку знімає, гнів підймає,

Донька на матір перерічає,

Перерічає, гнів підймає,

Гнів підймає, прощі не має,

А брат на брата мечем рубає,

Мечем рубає, гнів підймає,

Гнів підймає, прощі не має!

А кум на кума пана взиває,

Пана взиває, гнів підймає,

Гнів підймає, прощі не має!

Сусід сусіді пліт закладає,

Пліт закладає, терен рубає,

Терен рубає, ще й закидає,

Ще й закидає, стежки не має»

[Гуцульщина: Четверта часть, 1904, с. 152–153].

Ще варіант:

«Уже ж кинецъ вику и к нам приближился,

Хоч ридного брата тепер стережыся, —

Бо вин хоч и ридный брат, то правды не мие,

Вин тильки устамы, як перамы, вие.

Из ным у суд статы — правды не зиськаты,

Тилькы сриблом-золотом судью насыщаты.

...Бо тепера правда скризъ закрыта,

Тильки есть прымита — на хрести прыбыта»

[Вариант песни, 1883, с. 769–770].



Пісні ці сповнені апокаліптичним передчуттям кінця світу через відсутність правди — за мотивами релігійних есхатологічних міфів:

«А вже ит нам подступает тысяча Петрова;  
Ёк бы мы се уступили в тысячю Петрову,  
От так бы мы всі выгибли, ёк лист вод морозу;  
Листок вод морозу, а попел вод вітру,  
Ёка в сем чесі настала ненависть по світу!..»  
[Народные песни Галицкой, 1878/II, с. 41].

Ці рядки у своїй статті прокоментував І. Франко. Це легенда про «тисячу Петрову», тобто восьму тисячу, яку буцімто випросив для людського роду св. Петро у хвилі, коли після сьомої тисячі мав уже наступити кінець світу. Віра в те, що світ має стояти від сотворення до кінця 7 тисяч літ, тобто стільки днів тривало його творення, властива численним святим книгам та апокрифам [Франко, 1986/43, с. 297].

Правда в народних текстах не завжди є абстрактним поняттям, вона набирає атропоморфних обрисів — плаче, стоїть біля порога, сидить, заточена у в'язниці, вона кардинально протиставляється *неправді*, яка, навпаки, *правдує*, сидить за столом, гуляє-веселиться з панами. Єдина опора людини у цьому світі — це рідна мати (батько й мати), які є самою правдою («Тільки в свити правды, що ридный отець та маты»). І. Франко писав: «Мотив боротьби правди з кривдою в людському житті, хоч дуже давній і слідний уже в класичних релігійних віруваннях, у середньовічній Європі набуває пластичних форм боротьби двох алегоричних фігур або кількох пар таких фігур, поразення правди і тріумфу кривди з перспективою, одначе, її остаточної перемоги. Поняття правди і кривди не скрізь однакові і часто переміщуються. Під правдою розуміється раз справедливість та вірність у соціальних відносинах, то знов загальний добробут економічний, то нарешті психологічна правдивість чи правдомовність у протиставленні до брехні» [Франко, 1986/43, с. 329].

Установити справедливість, зупинити гріхопадіння, покарати винних і врятувати людство, відновити «святиню» може лише трансцендентна істота — Бог, який є втіленням правди:

«Нема в світі правди, правди не зискати!

Що тепер неправда стала правдувати.

Уже тепер правда стоїть у порога,

А тая неправда сидить кінець стола.

Уже тепер правду ногами топтають,

А тую неправду медом наповають.

Уже тепер правда сидить у темниці,

А тая неправда — с панами в світлиці.

А вже тая правда сльозами ридає,

А тая неправда все п'є да гуляє.

Десь ти, правдо, вмерла, чи ти заключна,

Що тепер неправда увесь світ зажерла!

Тільки в світі правди, що рідная мати...

Де б ми її могли в світі одиськати?

Ой орлице мати! Де ж нам тебе взяти?

Тебе не купити, а ні заслужити!

Колиб тебе, правдо, в світі увидіти,

Орловими крильми ради б ми летіти.

Ох, як же тим діткам без матері бути?

Да що-дня заплачуть, не можуть забути!

Вже ж бо кінець віку оце приближився:

Хоть рідного брата тепер стережися.

Из ним на суд стати — правди не зискати.

Тільки сріблом-злотом панів насищати.

Хто по правді судить, то того карають,

А хто не по правді, того поважають.

Ой хто буде в світі правду исполняти,

Тому зошлеть Господь що-дня благодаті;

Бо сам Господь — правда и смирить гординю,

Сокрушить неправду, вознесе святину!»

[Записки о Южной Руси, 1856/2, с. 101].

Інша пісня «Зле у світі, эле чувати» теж побудована на чіткій антитезі добра і зла, правди і неправди, де правду «б'ють, катують, а неправду гонорують». Персоніфікована правда за описом нагадує жебрака, що стоїть край порога і просить хліба, а неправда — багатія, який п'є вино і «ходить в золоті». Це «зіпсований світ», ангелочки, а не голубочки зослані з неба, до окреслень неправди належить і низка порушень церковного, релігійного порядку — «на рождество служби не служать» тощо. Один з варіантів псалми закінчується словами: «Стоїть Правда у порога да тайненько сміється, /А тая Неправда за гроші береться». Л. Білецький писав: «Цим *потайним* сміхом Правди ніби висловлюється свідомий відхід Правди з арени людської душі, щоб тугу людини за нею поглибити, щоб дати змогу вільно розвиватись у душі людини той вічний моральний закон, що впливає не із практичного життя реальної дійсності, а із вищого шукання поза часом, простором і причиновими зв'язками тої вічної абсолютної Правди, того вічного сенсу життя незалежно від того чи людина заможна, чи бідна. В цім шуканні сенсу життя є найглибша ідея цієї так глибокої ідеєю суто народньої псалми» [Білецький, 1947, с. 212].

Сюжет про правду і кривду може долучатися і до творів іншої тематики. Так, він увійшов до історичного, т. зв. кошутівського

фольклору Закарпаття, де окрім подій угорської революції 1848—1849 рр., повстання під проводом Лайоша Кошута відбилися сподівання народу на відміну панщини. Ліквідація панщини також є відновленням порушеної правди, ці мотиви звучать у творах у народному стилі місцевих письменників. Так, поезія про події 1848 р. «Піснь на снесеніє урбара» О. Павловича набула широкого поширення серед українського населення Пряшівщини, один з її варіантів опублікував О. Духнович. Цим подіям присвячені два вірші М. Бистрана, один із них має назву «От року 1848-го великое замешение а смутное состояние угорского края».

Таким чином, поняття правди набуває соціального звучання, що з'явилося у фольклорі не зразу, а десь із XVI ст., у зв'язку з формуванням нового уявлення про особистість в українській народній свідомості, про що пише І. Юдкін у розвідці, присвяченій культурі Нового часу в Україні. У фольклорі з'являється особа, готова брати на себе відповідальність за вчинки і діяти рішуче: «У ліриці та епіці виховується людська гідність, почуття самоповаги, які стали прикметною ознакою українського фольклору. Бароккові фольклорні новотвори унаочнюють те, що «низи» суспільства не усвідомлюють себе «низами» і ніколи не змиряться з приниженням» [Юдкін, 2008, с. 69]. Цьому сприяли і демократичні засади української громади, високий рівень моральної самосвідомості. В образі Правди Л. Білецький вбачає духовний вияв майбутнього піднесення нації: «І Правда-Матір то є духовна мати цілого народу, Україна в абсолютнім сенсі Нації, що впала у боротьбі нерівній із Неправдою, як абсолютним принципом національного зла, а на її місце прийшла зла *мачуха*, реальний образ Неправди, що підбила під свою владу дітей українських, сиріт, що рідну матір утратили... але підуть її шукати й мусять її знайти і духово відродитись і жити по Правді. Такий є той глибокий, національний сенс українського героїчного й релігійного епосу в цілому» [Білецький, 1947, с. 215].

Відомим міжнародним казковим сюжетом є «Правда і кривда» — АТУ 613 (*Двоє подорожніх*). В однойменній українській казці їх символізують двоє братів: «Якось жила собі бідна вдовиця. Мала двох синів. Один хлопець був дуже справедливий, другий — несправедливий, бо де тільки міг, всюди чинив кривду. Так мати синів і назвала: молодшого — Правдою, а старшого — Кривдою. Скільки не просила, не умовляла старшого «Не чини людям зла, будь справедливий» — нічого не допомагало, а молодшому говорила — «Синку, стій за себе, не будь такий м'який та дурний», та молодший син іншим і не міг бути.

Так брати й повиростали: кожен зі своєю натурою — старший з кривдою, молодший — з правдою» [Правда і кривда, 1982, с. 172].

Сам зачин казки є інформативним, він показує два протилежні світогляди, які втілюються у двох характерах, представлених двома братами, що є загальним місцем у наративах і підтверджує народну мудрість — «що народилося, те й виросло», адже вони виховувалися в одній сім'ї у розумної матері. До того ж єство людини, її характер загалом не змінюється — мати просила-умовляла, вчила братів, та нічого не виходило — вони не можуть бути іншими. Є тут згадка і про те, що будь-яка надмірність не йде на користь, зайве пещення, доброта без твердості теж шкодить людині — її можуть використовувати у власних цілях, тобто «будеш злим — розкляють, будеш добрим — розплюють».

Ці тези ілюструються подальшими подіями казки. Старший брат виявляється надзвичайно жорстоким і за харчі вириває в брата око, відрубуює руки й кидає його під шибеницею помирати, причому менший згоджується на все й не тримає зла на брата, а отримавши руки назад чарівним способом, не мстить тому, а дає пораду, як роздобути багатство. Старший брат і так багатий, «хіба пташиного молока не має», та й того йому мало, він навіть дозволяє вийняти собі очі й обрубати руки, або робить це сам задля отримання ще більшого багатства. Те це йому не вдається. Жорстокого брата за казковими закона-

ми покарано, розлючені ворони підвішують його вгору з таблицею на шиї, де написано «Хто лихою дорогою ходить, на такій і пропадає».

Казка є повчальною, як за своїм змістом, так і за символікою. Це й імена братів — Правда і Кривда, ворони як символ смерті над шибеницею. Цікаво, що в європейських казках старший брат кидає помирати молодшого під хрестом-шибеницею, що символізує розп'яття Ісуса на хресті, який помер за правду. Хрест-шибениця стає символом страждань і водночас надії, порятунку. Емоційне враження посилюють і такі вирази: «очі за кавалок хліба», «обрублені руки, виколоті очі» — надзвичайні жорстокість, бездушність, цинізм старшого брата протиставляються доброті й м'якості молодшого. Отже, згідно з казковою справедливістю старший брат неодмінно карається, адже він порушує як релігійні, так і гуманістичні, моральні заснови суспільства.

Прикметною для казок є опозиція бідний / багатий, кожному члену цієї антитези відповідає низка позитивних чи негативних рис (часто етичного плану). Бідний у народних казках завжди *хороший*. Багатий протистоїть бідному як *поганий*, він зазвичай зажерливий, скупий. Це можна пояснити, насамперед тим, що творцями і виконавцями фольклору були бідніші верстви, тож позитивний герой репрезентував вихідця з їхнього середовища і, відповідно, їхні інтереси, був ідеалом і носієм взірцевих якостей. Означення бідний (худобний) стосовно персонажа стає в казці називним, має позитивну семантику. Позаяк багатство часто корелюється з моральним падінням, допомогою нечистої сили: «Не віддавши чортам душу, багатим не будеш»; «Багатому і чорт родину колише»; «Що мужик багатий, що чорт рогатий — між собою браття рідні»; «Багатому ті допомагають, що під мостом сидять»; «Багатому чорт дитину колише, а бідний і няньки на найде»; «За богачем сам чорт з калачем».

Багатий репрезентував інший, вищий за ієрархією соціальний стан, гроші давали йому владу над іншими. Представники багатих — пани, священники, судді та ін. були експлуаторами в очах селян, і

слово *багатий*, *багач* набуло суто негативних конотацій. Адже в суспільстві панують гроші і влада багатих, які визискують бідних і знедолених: «От яка на світі правда! За гроші можна купити тата й маму» [Казки, 1982, с. 114]. Усі, хто доривається до влади і грошей, у будь-якому соціальному прошарку, починають визискувати залежних від себе. На вищому рівні це царі, міністри, нижче — пани, поміщики, судді, попи, далі — дяки, корчмарі, урядники та ін.

Про це побутує безліч прислів'їв та приказок, висловлених у доступній, зрозумілій формі, напр.: «Цар любить карати, чиновники — хабар брати, пани — шкуру драти» (констатація соціальної несправедливості на всіх рівнях суспільства). Пан наділений найгіршими людськими вадами, він підлий, підступний, нечесний: «З кумом не сватайся, з паном не братайся» (вислів у формі дружньої поради); «Тому багатий, бо свинуватий»; «Хто не є злодійкуватий, той не буде ніколи багатий»; безвідповідальний, брехливий: «Казав пан — кожух дам, та слово його тепле» (гумористичний натяк на моральну безвідповідальність); незугарний, дурний: «Кожен пан ударений з-за рогу мішком по голові» (тут вербалізується узагальнення кожен-усі такі є); жорстокий: «Як багатий, так і клятий» (негація всіх багатих); самодур: «Танцюй враже, як пан скаже!» (негативний приклад-інтенція). Пан скупий: «Дере з живого і мертвого» (драстична алюзія «драти шкіру»). У нього «Тіло в золоті, а душа в мерзоті» (протиставлення тіло—душа). Пан гірший за чорта: «Тату, чорт лізу у хату! — Дарма, аби не пан!» (порівняння з уособленням зла).

Пани за гроші можуть усе: «У всіх панів багато купованих брехунів»; «Пани тому і панують, що правдою торгують»; вони є себелюбними і егоїстичними: «Ситий голодного не розуміє, старий — молодого, а багатий — бідного (пряме й переносне значення). Паремії нещадно викривають зди́рство, нечесність і хабарництво судових чиновників усіх рангів: «Посади суддею — а він свиня свинею»; «Закон у пана як дишло: куди повернув, туди й вийшло»; «Який тут

закон, як суддя знаком»; «Мужицька правда колюча, а панська на всі боки гнуча»; «Коли карман пустий, то й суддя глухий»; «Не помажеш — не поїдеш».

Приповідки розгортаються в оповідки, анекдоти, у яких селянин дотепно висміює тих, хто має над ним владу: «Староста: — Ви хочете обжалувати свого сусіда за образу честі. Що ж він вам сказав таке образливе? Селянин: — Він кричав на мене: «Іди собі до такого злодія, як ти сам!». Староста: А ви йому що сказали на це? Селянин: — Я сказав, що йду прямо до вас!» [Народні анекдоти, 1995, с. 24]. «Іде по базару пан, роздивляється. Прийшов туди, де люди свиней продають. Побачив пан, що біля кожного мужика лежить на возі свиня, і сказав: — Що мужик, то свиня! А мужик подивися на нього та на його собачку і сказав: — Що пан, то — собака! [Там само, с. 30]. Мудрослови часто ілюструються прикладами з селянського повсякдення: «Дивіться, тату: від чого один колосок, — ось бачите, — так до землі і припада, а інший — то так стовбуром і преться вгору? — Га, га! — каже батько. Бачу, що нерозумний і того навіть не втелепав; з дуба вигнавсь, а розуму чортма! От то який собі повний, то той до землі гнеться, а який пустий, то так догори пнеться. — Ге! Тепер же то я, тату, догадався, від чого це наш писар так догори ніс дере!» [Там само, с. 46]». «Суддя: Що ви можете додати до свого виправдання? Селянин: Нічого, пане судя, бо останнього карбованця віддав писарю» [Там само, с. 71]. Чимало насмішок складено і про попів (див. далі).

Та й самих панів винайшов чорт. В етіологічному переказі «Звідки поляк взявся» повідомляється, що спершу Бог створив усіх рівними, не було ні панів, ні ляхів. Однак чорт зметикував, що йому вигідно створити панів. Він нагодував скаженого пса милом і той почав бігати туди-сюди, а з його екскрементів утворилися пани, ляхи — пан Корчовський, пан Листовський та ін., залежно, куди ті потрапляли — на куш, листя тощо. Твір завершується гострою при-



мовкою оповідача-бандуриста: «А ви, панове, на тее не дбайте, — їжте, пийте і гуляйте. Хоць моя казка вас трохе смутит, але ваш брат най не мутит. Бо мужик хоць в чорній сорочці, але має розум в своїй головоньці. Ви привикли єго хамом звати, але бодай нам жадних панів не мати! Бо вони вас за людей не мають, — і на ярмарках, як свиний, продают. З якого права? З якої ласки? От піду я до Параски. Вип'ю горівки півкварти, — вибачайте, панови, за мої жарти» [Казки та оповідання з Поділля, 1928, с. 243].

Подібні сюжети про творення різних народів, народну характерологію зустрічаємо в європейських наративах, про це писали З. Профантова (у словаків), Д. Клімова, О. Белова (у росіян), І. Надь (в угорців), авто- та гетеростереотипи у фольклорі українців вивчає М. Качмар [Качмар, 2015, с. 647–654].

Народ на основі життєвих спостережень доводить, що багатство не приносить щастя людині: «Багатство не робить чоловіка ні мудрішим, ні здоровішим»; «Багатство творить невільництво»; «Де багатство, там і лайдацтво»; «Багач боїться, а бідний журиться». Існують раціональні докази помірності: «Двох обідів нараз і багач не зість»; «Ліпше бути багатим у Бога, як у золота»; «І свині не люблять, як забагато»; «Хто більше має, той більше бажає». У казці «Багатство не радість» бідний і чесний, життєрадісний швець, отримавши багато грошей, перестав веселитися і співати, бо з грошима прийшло багато турбот, роботи, адже він прагнув нагромаджувати ще і ще. Заздрісний пан, який, власне, і підкинув йому ці гроші задля випробування, утішився, побачивши, що швець став так само заклопотаним і безрадісним, як і він сам.

У казках подано чимало описів **скнарості**, жадібності багатіїв, ці риси притаманні не бідній людині, а саме товстосуму, який усе має. Він характеризується оціночними епітетами *скупий*, *жадібний*, *жаднющий*, *загребущий*, *зажерливий*. У народі така людина іменується ємним словом *глитай*. З однойменного твору слідує, що глитаї по-

ходять від чортового хвоста. Найстарший янгол хотів усунути Бога, за це той повисмикував у нього пір'я з крил, забрав увесь одяг, з ніг до голови обростив шерстю, увінчав голову рогами, причепив ззаду хвоста та й зіпхнув із неба в пекло. Той котився, котився, у нього відпав хвіст і він став кудим. Так утворився глитай. Жадобу до грошей та моральнісний занепад типів сільського багатія увічніли у своїх творах «Глитай або ж павук» М. Кропивницький, «Сто тисяч» І. Карпенко-Карий (образ Калитки) та ін.

У побутових казках, як і в житті, багатство і скнарість часто йдуть поряд. На початку казки з'ясовується, що багач має безмір золота, земель, маєтків, слуг, та однаково йому все мало — хіба лише пташиного молока бракує, та хоче ще більше. Жадоба багача розкривається у дотепних висловах: «Багач був скупий. За гріш погнав би на ярмарок мишу або в церкві ухнув. Сусідові дав би то, що з носа капає» [Чарівне горнятко, 1971, с. 99]; «Жив на світі такий багачисько, що за один гріш міг погнати мишу аж до Коломиї. Свою жінку годував кисллицями. А коли діти дивилися на хліб, він дувся, наче сова: — Ади витріщилися, як саранча, на моє добро! У нього завжди було по обіді» [Там само, с. 39]. Багач тут шкодує їжі навіть своїй сім'ї, власних дітей називає сараною, лайливими словами. Існує чимало влучних приповідок про жмикрута: «У скупого серед зими льоду не випросиш»; «В скупого чим більше грошей, тим більше горя»; «Скупий гроші складає, а чорт калитку шиє»; «Скупому душа дешевше гроша»; «У скупостях не кохайся і марно не розкидайся»; «Всякий ласий на чужі ковбаси»; «І сам не гам, і другому не дам»; «У такого і чорт ладану не дістане»; «За користю біжу риссю»; «Зліз кіт на сало та й кричить: мало!»; «Очі би їли, а рот не бере».

У текстах народної прози зажерливих багатіїв беруть на кпини, провчають різними способами. Так, поширеним в українському фольклорі є міжнародний сюжет про те, хто перший розсердиться — АТУ 1000 (*Суперечка не привід для злості*), де жадібний господар /

пiп економить навіть на харчуванні наймита, вигадує рiзні приводи, аби не годувати його, тож жорстоко карається за це. Тут ощадливість переходить у свою протилежну рису — скупiсть, сiльська спiльнота засуджували хазяїв, якi погану годували своїх наймитiв, не дбали про них. Про це йдеться в народному анекдоті: «Покликав пан свого наймита та й каже йому: — Послухай, Іване, чому це ти про мене казочки складаєш та по всьому селу пускаєш? Хiба тобі погано живеться у мене? Я ж тебе одягаю, годую, тим, чого, може, й сам не їм. Вислухав Іван та й каже: — А оце вже, пане, ви самі казочку склали. Бо одягу не даєте і харчі погані» [Українські анекдоти, 1995, с. 23].

Уже саме життя ненажерливого скупіа, який хоч і має все, чого душа бажає, не є щасливим: «Жили колись на світі багач із багачкою. Вони завжди ходили сердиті, а були такі скупі, що цілий рік їли кулешу з кислцею, наймита годували пісною мандибуркою, а в пивниці за трьома замками висіла торба золота. Минали роки і багачисько зістарівся. Лежав на голих дошках і думав про смерть. Боявся костюмах, бо знав, що скупердягам раді чорти в пеклі» [Казки Буковини, 1973, с. 26]. Багач недоїдає і недопиває, він не довіряє людям, ненавидить і підозрює кожного, не спить ночами, все розмірковує, як не втратити своє багатство чи примножити його, все тривожиться і переживає, а в результаті втрачає головне — душевний спокій і душевну радість. Багатій просить героя з'ясувати причину цього у діда-всєвіда. Виявляється, що він нещасний тому, що «за ціле життя бідному ще нич не дав. Усе собі збиває багатство, усе йому мало. Коби не так, совість би мав чисту і був би щасливий» [Три золоті слова, 1968, с. 40]. Про це ще в XVI ст. писав М. Монтень: «І якщо дурість, навіть досягши того, чого вона бажала, однаково ніколи не вважає, що набула достатньо, то мудрість завжди задовольняється тим, що є, і ніколи не нарікає на себе» [Монтень, 1979, с. С. 17].

Жадібність справді позбавляє багатія розуму — за багатство він навіть продає душу чортові й перед смертю поїдає золоті дукати,

які не може взяти з собою на той світ: «Був один великий багач, мав маєток і грошей без рахуби. Але що ж, коли душу свою чортові загнав. Та й одного разу вже прийшов термін, аби душу давав. Ще собі перед смертю казав зварити гречаних галушок, взяв збанок червоних (дукатів), та й сів собі коло стола, та й заштрихує гроші, та й їсть, бо йому жаль було їх лишити» [Казки Покуття, 2001, с. 196].

Страждання й муки жадібного багача майстерно описано в казці «Багач-ненажера» — СУС 745\*. На початку твору через внутрішній діалог багатія дізнаємося про його спотворене бачення світу, нарікання на свою «тяжку» долю: «Одного вечора ліг багач спати. Та довго не міг заснути, бо все думав, що живеться йому тяжче, ніж цареві. “Чого цар забирає гроші від бідних, коли у нього і так досить багатства? Чого я мучу себе голодом, аби зібрати маєток? Ей, коби я дужче забагатів, жив би і сам, як чоловік, і людям бідним допомагав би!”» — говорить багатій сам з собою.

І приходять до багатія «щастя, з якого він не мав хісна», вірніше, це було випробування, яке він не пройшов. Йому посилають торбину з одним срібним. Коли його вийняти, у торбині з'явиться новий. Набравши срібних, слід кинути торбину в річку, бо як залишити її у себе, гроші перетворяться на камінці. Спершу багач мало не здурів від радості, отримавши подарунок, однак виявилось, що скористатися ним він не в змозі. Його болючі вагання і страшний кінець психологічно точно передано у казці: «За ніч багач вибрав з торбини цілу громаду грошей. Вже зоріло, і він думав, що ниськи кине торбинку до ріки і почне купувати за срібні все, що треба, почне допомагати й бідним.

Та коли засвітило сонце, багач думає так: «Потерплю ще день, їсти не буду, грошей наберу ще більше». Чим більше було грошей, тим більше хотілося їх мати. Бере, бере з торбини багач срібні, відірватися від неї не може. У хаті нічого, окрім сухого хліба, нема, радий би щось купити поїсти, та не сміє йти від торбини. Закусив хліба, пригасив голод, виймає гроші далі. І ніяк з торбою не може розлучитися. Так

минув тиждень, минув місяць, минув і рік. Багач тішить себе одним: «Хто грошам був би не радий?»

Став скнара жити не краще, а гірше. Забув він про людей, забув свої обіцянки, забув самого себе. Прямує з торбиною до річки, хоче кинути до води, та тільки подумає, що не буде з чого вибирати срібних, як вертається до хати і знову вибирає срібні. Постарів багач, знидів, зблід, а грошей брати з чарівної торби не перестає. Так і помер біля торбини й купи срібних» [Казки, 1982, с. 219–220]. В іншому варіанті жмикрут кидає торбину в річку, та не витримує, стрибає услід за нею й гине.

У казці звучить думка, що не все, чого прагне людина, їй може піти на користь («бійся сповнення своїх бажань»). Недарма молитва-прохання вірянина до Бога має завжди закінчуватися словами: *на все Твоя воля*. І це не випадково. Бог усе бачить, усе знає, і сам має вирішити, чи слід реалізувати бажання людини, яке не принесе їй добра. А ще й може зашкодити іншим людям. Не кажучи вже про те, що й самі бажання можуть бути непродуманими, недоречними тощо, чи людина не заслуговує їх виповнення з погляду Вищої правди. Тобто, згідно з народними поняттями, як ми бачили вище, мають реалізовуватися бажання лише тих людей, які достойні цього, і які допомагають іншим.

У творі показано складність людського ества, суперечливості людських поривань. У душі багатія точиться боротьба, він усвідомлює, що чинить нерозумно, тож воліє викинути торбу, допомагати бідним, розпочати нове життя, та не годен цього зробити, ним керує нестримний потяг до нагромадження, що стає просто манією. Він шукає самовиправдання: «Хто грошам не був би рад?» таким чином і далі обдурюючи сам себе. Казка влучно окреслює деградацію багача — він *забув* про людей, *забув* про свої обіцянки і *забув* про самого себе. І автоматично далі бере й бере гроші. Смерть біля торбини з грішми у кінці твору доводить безглуздість як його життя, так і смерті.

У наративах зажерливість набирає гіперболічних розмірів, підштовхує до абсурдних вчинків: «Жив в одному місті багатий купець. Та такий жаднющий, такий заgreбущий — все було йому мало. І було в того купця прислуги чимало. Трудяться його слуги на нього від зорі до зорі, не розгинаючи спини, а купцеві все таки здається, що за день вони зробили мало» [Чарівне горнятко, 1971, с. 176]. Купець задумав подовжити день, аби слуги більше працювали, й обіцяє за це сто талерів. Один селянин зголосився це зробити, він нібито винаходить машину, яка подовжує день, та є одна умова — крутити колеса має сам купець. Той крутить, і справді день стає довшим. Та не витримує напруги й вирішує залишити день таким, як раніше, бо «і туди гаряче, й сюди боляче».

Кінець скупія може бути ще жажливішим, курйознішим — це вражає уяву слухача, збуджує в нього сильні емоції і тим самим сприяє закарбуванню в пам'яті морального уроку: «Панисько й чути не хотів, що наказував орел. Як кинувся на золоте каміння, то гейби гриз його. Пхав у кишені, в пазуху, пов'язав spodні — та й туди напхав. Потім скинув із себе сорочку і загорнув до неї купку золота. Наостанок наклав золотих каменів повний капелюх. І аж тоді сів на орла. Але коли орел злетів під небо, сонце так припекло, що дідич розтопився, як той віск і скапав на землю» [Казки Буковини, 1973, с. 168]. Страхітливої смерті діждалася жінка («Про скупу жінку»), яка забрала від чоловіка борошно, яке він роздавав жебракам, і висипала в бодню. Та все не могла заспокоїтися і за порадою діда-жебрака лишилася спати під боднею. «На ранок — лише кістяк з неї, з'їли гадюки».

У змалюванні людської скнарості наріжними є дві думки — засудження непомірного потягу людини до призибирування матеріальних багатств та немилосердя до інших людей. Г. Сковорода писав у «Розмові п'яти подорожніх»: «Але чи не легше тобі жити самим зіллям суворим і при тому мати злагоду й утіху на серці, ніж над розкішним столом сидіти гробом повапненим, повним жеровитої черви, що день

і ніч гризе безнастанно душу? Чи не ліпше покрити мізерне тіло найзлиденнішою одежею і з тим мати серце, в ризу спасіння й убрання веселощів одягнуте, ніж носити золототкані шати і тим часом терпіти геєнний вогонь у душі, що бісівською печаллю спопеляє серце? Яка утіха від статків чи від гарної обстави, коли серце занурене у найтемніший морок невдоволення із прикрашеного палацу, про який пишеться: “Птиця знайде собі дім... заснований-бо є на камені... камінь же — це Христос... коли світ є наш... душа наша, наче птиця, збавиться, і сіль упаде... Хто дасть мені крила?”...» [Сковорода, 1973/1, с. 353].

Водночас сама бідність отримує переважно негативну семантику у присудах селян, вона зображена як брак життєво необхідного, у бідняка немає хліба, сорочки, він голий і босий, бідність корелюється з відчаєм, горем, смертю. Недарма герой у кінці казки наділяється багатством, чарівними предметами, що втілюють мрії про достойне, забезпечене існування; золото-срібло, перли та діаманти, пишне вбрання, палаци й замки з безліччю покоїв сповнюють компенсаторну функцію. Отже, людина, не має бідувати, вона повинна жити достойно, працьовитий має нагороджуватися, порядний та чесний — розумно розпоряджатися добром: ці думки є максимами казки. Однак «біднота не є злочином, хіба що з лінивства».

Нужда погіршує життя. Через неї псуються стосунки у сім'ї, чоловік і дружина часто сваряться, молодь іде з дому шукати кращої долі й заробітків, інколи і сам чоловік утікає з хати. У парі з бідністю йде голод, біда, злидні: «В одному селі жили два сусіди, один був багатцем, а в другого злидні з бідною подружилися — з хати не вилазять» [Чарівне горнятко, 1971, с. 184]. Такі описи увиразнюють однотипними повторами епітетів «бідний-бідний» на противагу означенням «багатий-багатий», порівняннями: «був бідним, як церковна миша», браком харчів, надто коли в родині «стільки діточок, як на решеті дірочок і ще більше. Діти такі, ніби з лантуха картоплі насипані: малі, більші, ще більші» [Три золоті слова, 1968, с. 91]. «От

якось на переднівку в бідного не зосталося й кучки борошна. Голодні діти плачуть, їсти просять, хоч бери та вішайся» [Чарівне горнятко, 1971, с. 184]. Становище бідака стає ще безнадійнішим, коли вмирає дружина, і він лишається сам із дітьми. Чи, навпаки, сім'я втрачає годувальника. Чоловік трудиться, як чорний віл, зранку до ночі / день і ніч, та дарма, інколи не може придбати навіть сорочки. Він перебивається принагідними заробітками, ходить у ліс по дрова, ловить рибу та ін., він не живе, а животіє.

Основна опозиція бідний / багатий у народних наративах передбачає інші антитези, зокрема мало / багато, адже в бідного нічого немає, окрім дітей, багатий же навіть золото має в надмірі. Якщо бідному їсти нічого, то багатий «панисько в золоті спав і золотом накривався». Про бідного і багатого, бідність і багатство як два полярні полюси складено народні афоризми та загадки: «Бідний до всіх рідний, а багатий нікому не радий»; «Бідному вареників не їсти: як є мука, то немає сиру»; «Бідному все вітер в очі, як удень, так і вночі»; «Слабий з сильним не борися, бідний з багатим не дружися»; «Тільки й землі мав, що поза нігтями»; «Ні шерстинки в дворі — голій як бубон»; «Ні в горшку, ні в мішку»; «Ні юшки, ні петрушки»; «Води — хоч мийся, лісу — хоч бийся, а хліба — хоч плач»; «Якби Хомі гроші, був би і він хороший, а нема — всяк мина»; «Багатий не любить дати»; «Багатому і чорт гроші носить»; «Багач чуже загрибає, бо своєму ліку не знає»; «Не проси у багатого, проси у доброго»; «Як багач, так і рвач». Загадка про рукавичку: «Пальців п'ять, а не рука; з одним пальцем у мужика; в пана є вона і влітку, в мужика й зимою рідко» [Загадки, 1962, с. 15].

Похідною від згадуваної бінарії є простиставлення слабкий / сильний у звіриному епосі, де показано, що перемога не завжди на боці сильного, у складних ситуаціях більше важить взаємодопомога і співчуття, слід рахуватися з людьми незалежно від їхнього статусу, походження тощо. Так, у казках «Лев і мишеня», «Як миша віддячи-



ла левові», «Лев і комарі» царя звірів виручають з біди дрібні, слабкі тварини, вони доводять йому, що за певних сприятливих обставин, а також вкупі, об'єднавшись, вони можуть бути сильнішими. Мораль підсумована у словах: «А наука яка з того?... Не горди ніким, хоть би найслабшим і найбіднішим, бо і найслабший і найбідніший може тобі в пригоді велику услугу зробити» [Казки про тварин, 1976, с. 137]. «Комарі бросили лева, піднялись вгору стовпом і кажуть: «Не хвастайсь, брате, умом, не хвались силою...» [Там само, с. 138]. Через створення того чи іншого художнього образу казці важливо показати не окреме явище з життя суспільства, а складні багатогранні причинно-наслідкові зв'язки, що пронизують увесь навколишній світ людини.

Специфічну інтерпретацію отримує в народній прозі відомий релігійний сюжет про великого грішника, тут на перший план виходить його соціальний контекст — АТУ 756 С (*Два грішники*). Чоловік — розбійник, який вбиває 99 душ — багатіїв, що збиткувалися з народу, приходить до попа на сповідь, і той велить йому носити волячу шкіру з 99-ма цеглинами для спокути гріхів. Чоловік носить, та нічого не допомагає. Та якось він бачить пана, який лежить у колисці, яку колишать люди, а гайдук лупить їх нагайкою. Чоловік не витримує: «...Нема правди на землі! Господи, як терпиш таку несправедливість!.. Хоч як тяжко буде носити мені сто цеглин, але мушу визволити цих людей від муки» [Зачаровані казкою, 1984, с. 260]. Він скоює ще один смертний гріх — убивство, однак йому прощаються усі гріхи, адже він вступився за громаду, позбавив її кривдника і зробив це з добрими намірами. За християнською тезою, любов прощає все, тобто це любов до страждених, як відновлення справедливості. Зрештою, сам Ісус, хоч і вчив підставляти праву щоку, коли ударять по лівій, за певних обставин жорстко карав порушників. Так, побачивши, як купці торгують у храмі, спалахнув гнівом і вигнав їх із церкви.

В іншій версії сюжету «Як грішник через обруч спасся» великий грішник убив батька, матір, брата і сестру, і за вчинені гріхи но-

сив на собі обруч. Та коли побачив, як економ знущується з людей, не витримав і побив його палицею. Обруч лопнув, гріхи простилися [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 144]. У переказі «Пан у колисці» обурений розбійник апелює до Бога: «— Боже праведний! — промовив опришок. — Яке нещастя впало на людей! Люди голодні, цураві, босі, а він лежить без роботи і жури, а його ще й колишуть. Нема правди на землі! Господи, як терпиш таку несправедливість?» [Легенди та перекази, 1985, с. 240].

Г. Булашев писав, що в народних легендах моральний елемент завжди зберігає провідне значення і складає «найжиттєвішу їхню частину». Їх тон — спокійний, серйозний, авторитетний, подекуди епічний може переходити у казковий, побрехеньки. На думку дослідника, у цих творах відбилися ментальні ознаки українців: «Найважливіші з цих рис такі: дуже розвинене почуття особистості, яке протестує проти фаталізму; прагнення до громадської справедливості, яке спричиняється до ненастанних пошуків правди на землі, не зважаючи на всілякі тривоги й розчарування, завжди зв'язані з такими пошуками; особиста ініціатива у порушенні й розв'язанні питань як моральних, так само й громадських; братерська любов до людей, яка виключає, проте, містичну темність і прямо дивиться на людські вади; невичерпний добродушний, безневинний гумор, що зберігає іноді свою природну грубість у мові й формі вираження, і дещо ін.» [Булашев, 1992, с. 60].

Правда в розумінні соціальної справедливості в уснословесній традиції вважається головною соціальною чеснотою, що сприяє загальному благу. «Важливою рисою категорії справедливості, — пише Малахов, — є, як ми бачимо, те, що її власне етичний зміст надзвичайно тісно пов'язаний із проблематикою економічною, політичною, правовою. Можна сказати, що «вектор» справедливості з ідейних і моральних висот спрямований безпосередньо в конкретику реального суспільного життя — адже ті цінності, про етично обґрунтований роз-

поділ яких ідеться, є значною мірою цінностями цілком матеріальними, або ж такими, що мають пряме відношення до життя людини, її основних прав і свобод, соціального статусу, влади й відповідальності тощо» [Малахов, 2006, с. 200].

Велика кількість українських народних пісень присвячена зображенню неправди, тяжкого становища людей, в основі якого лежить несправедливий лад, експлуатація людини людиною. Важна ручна фізична праця, підневільне становище, визиск, погані умови життя, станова різниця, тобто соціальна «кривда» отримала художнє узагальнення у поетичному просторі дум, соціально-побутових пісень, серед них чумацькі, наймитські, бурлацькі, заробітчанські, панщинні та ін.

В українських думах та піснях симпатія народу на боці бідних козаків, яким протистоїть багата козацька верхівка. У пісні «Ой наступає та чорна хмара, став дощик накрапав» багач насміхається над голотою, сіромашнею, що п'є в корчмі, за що й отримує прочухана: «Ой один устав, за чуба дістав, другий в шию б'є: / — Ой не йди туди, превража дуко, де голота п'є! (2)». У думі «Про Феська Ганжу Андибера» у шинку дуки-срібляники насміхаються з бідного козаканетяги, й він, розгнівавшись, скидає з себе верхній одяг і лишається у гетьманському вбранні, що цілковито змінює ставлення до нього. У монолозі-звертанні героя до власного одягу звучить осуд чиношанування, пихи, пониження людини до статусу речі, адже її поважають не за особистісні якості, а за посади й статки:

«Ей, шати мої, шати!

Пийте, гуляйте:

Не мене шанують,

А вас поважають;

Як я вас на собі не мав,

Ніхто мене й гетьманом не почитав»

[Українські народні думи, 1990, с. 69].

Л. Білецький підсумовує: Отже, не в багатстві і не в красній шовковій одязі козацька справа, а в непереможній зброї, силі, відвазі та в національній свідомості січовиків, що протиставлювались тому реєстровому козацтву та дукам-багатіям, які за зовнішні відзнаки (одяг) та гроші втрачали свій суто український визвольницький образ та свою національну душу» [Білецький, 1947, с. 268].

Цей міжнародний сюжет увійшов і до апокрифічних оповідей, так, у творі «Святий Ілля на весіллі», де діють жиди і Ілляш, останній каже, що його, мовляв, шанують за одяг, дали їсти і пити жупану, а не йому. В угорців існує переказ під назвою «Вбрання робить людиною» про перебування короля Матяша в кав'ярні. Бідно вдягнений Матяш зайшов до кав'ярні, де з ним через зовнішній вигляд погано повелися офіціанти. Він вийшов, перебрався в пишне, королівське вбрання і повернувся до закладу, й тоді вони мало не побилися за право його обслуговувати. Тож Матяш заварив у великій посудині каву й укинув туди своє вбрання, примовляючи: — “Пий, каву, одягу, бо тебе шанують, а не людину!”» [Kriza, 2007, с. 129].

Специфічним промислом в історичній Україні було чумакування, пов'язане з далекими мандрівками, небезпекою, самотністю. Одним із головних мотивів численних чумацьких пісень є нарікання чумака на свою нещасливу долю, вони, зазвичай, побудовані у формі монолога ліричного героя, рідше діалога, що сприяє витворенню цілісної картини його буття — «Доля чумацька гірка і щастя щербате». На серці в чумака тяжко і неспокійно — він звертається думками до покинутого, занедбаного господарства, голодних, недоглянутих дітей: «Темна моя хата, чорне моє поле, / А діти без батька голодні та голі». Так само сутужно було і його жінці, недарма мати каже дівчині на виданні: «Легше мені, доню, тебе поховати, ніж за чумака заміж дати». Дівчину, яка сумує за чумаком, народ називає «дурна дівка, глуповата». Родичі чекають його з далекої дороги і проклинають чумачку (чумакування).

Одноманітні заняття — приготування в далеку дорогу, запрягання волів, далекі мандри, подорожування і в будень і в свято, самотність викликають у чумака відчуття марнування часу, років життя, у пісню входить мотив долі, утрачених літ, яких ніколи не вернути («Над річкою, бережком»):

...«Мені шляху не питать:  
Прямо степом мандрувать,  
Гей, гей! Долю доганять!  
Пішла доля ярами,  
Зеленими лугами,  
Гей, гей! Не вмів шанувать!

Як я долі не знайду,  
До шинкарки в шинок зайду,  
Гей, гей! Забуду біду!»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 125].

Нещаслива доля чумака веде його до пияцтва чи загибелі в дорозі. Як і в інших піснях, де йдеться про довготривале перебування поза домівкою, у чумацьких творах зустрічається формула неможливого, що, фактично, означає смерть чоловіка:

«Тоди мене, моя маты, будеш дожыдаты,  
Як поросте зеленая трава в хати на помости! —  
Росла, росла, зеленая трава, стала посухаты;  
Ждала, ждала, маты сына, стала забуваты»  
[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 458].

Трагізм смерті чумака на чужині, серед укритого снігом поля у пісні «Забіліли сніги» підсилює патронімічна атракція — стилістична фігура, побудована на зближенні співзвучних слів: «забіліли сніги, забілілись білі, забілілися. Заболіло тіло чумацькее біле, за-

боліло». Замість родини біля нього — вірний товариш, який прикриє йому очі.

Отже, з одного боку, чумак викликає співчуття у піснях, з іншого — критичну оцінку зазначеного способу життя. У пісні «Гей, воли ж мої половії» зображено процес поступової моральної і фізичної деградації чумака. Пісня починається типовим образом голодних, негодованих волів, яких питають, що з ними сталося. Воли відповідають, що їх нікому глядіти, бо чумак запив-загуляв. Далі шинкарка забирає волів за борги. Народ суворо засуджує чоловіка, адже він утрачає свою власність, з якої живе, тим паче в господарстві завжди цінувалися великі тварини, догляд за ними був неодмінним обов'язком кожного господаря:

«Ой, дурний чумак, ще й ледащо,  
Пропив воли, не зна й за що.

Гей, пропив воли, пропив вози,  
Пропив ярма, ще й занози.

Ой, пропив дрючки, ще й важницю  
За чорняву молодицю...»  
[Ліра, 1945, с. 42].

Сам чумак розуміє, що чинить нерозсудливо, однак горілка та гарна молодиця затуманюють його розум, забивають голос сумління: «Гей, гарна ж вона красою, / А я дурень сам собою».

Уособленням бездоляності у народній свідомості є наймит, бурлак, строкар. Н. Мельник свідчить: «У бурлацькій, наймитській пісні акцентовано увагу на описі варіантів приниження людини, змалюванні зовнішнього вигляду як естетично непривабливого, що вмотивовано з огляду на народне розуміння тісного зв'язку між душевним станом та зовнішністю» [Мельник, 2001, с. 9]. Це т. зв. мотив марнування краси. У піснях про життя бурлака на перший план виходить зображення

його бездомності, безпритульності, страх загибелі і поховання «при битій дорозі»:

«Господи мій, святий боже  
Господи мій, святий боже,  
Батьку милостивий!  
Чого ж мені так негоже?  
Чом я нещасливий?  
Ходиш, нудишся, сумуєш,  
Як той вовкулака,  
Не раз під тином ночуєш,  
Мов тая собакаю  
Не дай мені погибати,  
При битій дорозі,  
Щоб костей не закопати  
Десь на бездорожжі»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 254].

Є пісні про роботу на панських ґуральнях, цукроварнях, смолокурнях. Життя робітників таке саме, як у кріпаків: вони «ходять без сорочки», «голі й босі», наглядач хапає їх «за чуприну». Долю таких «витиснених» з власного середовища селян, що втратили своє коріння (самоідентифікацію) зображує у своїх творах «Микола Джеря», «Бурлачка» І. Нечуй Левицький.

Підневільна праця, не на себе, не на своєму полі викликала у заробітчан негативні емоції, протест, гнів проти визиску пана, хазяїна, урядника та ін.: «Заслузький хліб добрий, завсіди вимовний: / Скільки разів вкусиш, заплакати мусиш». Великим гріхом було кривдження беззахисного сироти: «Побий, боже, пана хазяїна / За сирітські сльози!». Про гіркий наймитський, строкарський хліб, знущення панів і наглядачів йдеться у піснях «Устану ж я, ненько», «Закувала зозуленька» та ін., у народних фразеологізмах: «Тягни лямку, поки

викопують ямку»; «Нема гірше, як бурлаці: куди попхнуть, туди й поточиться»; «За свій труд попав у хомут»; «Працює як чорний віл, заробив у пана плату — з чотирьох дощок хату»; «Догосподарювався до старцівської торби», про наймита кажуть: «Босий дохід, а голодний харч; зрання вода, в полудне пити, а ввечері бити».

Наймитування як звичне, припустиме, необхідне обумовлювалося в очах народу лише економічними причинами, а саме, неможливістю інших способів забезпечення життєвих потреб безземельного селянства. Воно певною мірою сприяло соціалізації молоді, її навчанню різним робітам, однак рекомендувалося лише на певний період, а не на все життя. Вираз «наймитська доля» мав відверто негативне забарвлення, що компенсувалося наділенням образу наймита у фольклорі багатьма позитивними рисами — працелюбністю, старанністю, чесністю, винахідливістю. У народній думці наймитування передусім пов'язувалося з неможливістю одруження, нещасливим сімейним життям, злиднями, а отже, незреалізованістю у соціальному та ін. плані.

Приниження людської гідності показано у панщинних піснях, зокрема це ставлення до кріпаків, як до худоби. Панщина, за словами І. Франка, для селянина «значила ненастанну кривду, темноту, зди́чіння і втрату почуття людської гідності» [Франко, 1956/19, с. 564]. У численних віршах про панщину подано опис тяжкої денної і нічної праці, гарування селян на пана, їх гонять на поле цілими родинами, а діти лишаються вдома («Наступає чорна хмара»). Тяжко працюючи, люди не мають «жита ні снопа», їх б'є нагайкою окомом (прикажчик), знущається над ними, а сам збагачується, як і пан. У піснях звучить розпач, зневіра, а далі ненависть, прагнення помсти, обіцянка віддяки за наругу, у творі «Бодай пану в дворі страшно» селяни, які змушені працювати вночі, проклинають пана, зичать йому страшно́ї смерті:

«Бодай пана не сховали,  
Жеб собаки розорвали,



Поховали при долині,  
Жеб по йому вовки вили.  
Бодай пана громи вбили,  
Як ми ручки потомили»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 147].

Пісні сповнені різкої сатири, панів тут порівнюють з вовками, чортами, собаками.

Люди жили сподіваннями «знесення» панщини. Мрії про відміну панщини, доброго царя відбилися в алегоричному казковому сюжеті про царевича і трьох коней. Царський син хоче знати, як живе народ і стає за робітника у пана. Він бачить, як пан знущається над людьми, змушує їх працювати по дванадцять годин на добу, не дає їсти. Царевич купує трьох коней — сліпого, худого і вгодованого (тучного) — і приводить до батька, кажучи, що це його народ, і хай він відгадає, хто є хто. Худий кінь виявляється робочим народом, тучний — панством, а сліпий — самим царем, який не бачить справжнього становища своїх підданих. У результаті цар прозріває і ділить землю між селянами, а також скасовує панщину («панщина розбилася») [Зачаровані казкою, 1984, с. 442–443].

Є й пісні на цю тематику, їх вивчали М. Драгоманов, І. Сенько та ін. [Драгоманов, 1918; Сенько, 1992, с. 63–76]. Панщина тут щезає, пропадає разом з панами:

«Бодай пани панували, бодай пани жили,  
Бодай вони межі люди з торбами ходили.  
Ей щезла вже і панщина,  
Котра люди замучила,  
Щезла, щезла з панами  
Огидними, поганими»  
[Де Волан, 1885, с. 161].

Образ панщини персоніфікується, вона втікає від панів, ляхів, які біжать за нею, просять повернутися, однак та відмовляється. У народі в різних варіантах поширилася пісня про зозуленьку («Ой летіла, зозуленька, летячи кувала»), яку вважають авторською.

Торжество справедливості не могло здійснитися в реальному тогочасному житті, тому почуття кривди певною мірою компенсується в художніх творах, і таким жанром, де всі мрії та бажання здійснюються, є казка, яка до того ж має дидактичний, повчальний характер. Отже, соціальна справедливість, правда відновлюється (у народному розумінні) у соціально-побутових казках, хоча й своєрідним способом. Чимало наративів присвячено наймитуванню бідного парубка у багатого, скупого пана, попа, чорта, які намагаються не заплатити чи недоплатити слугі, обдурити, не погодувати тощо. Однак наймит виявляється хитрішим і сам дурить чи карає господаря, вдосталь насміявшись з нього: «Пана в ребро — людям добро».

Так, у казці «Хитрий наймит» Іван три роки служив у злого-презлого попа, який не хотів йому платити за роботу. Тому й розробив Іван певний план. Попові на запитання, як його звати, відповів, що безбаченко і охрещений ім'ям «Най вас шлях трафить», попаді — «Бий кого видиш», а попівні відрекомендувався як «Всі вони злодії». А коли попа з жінкою не було вдома, украв торбу з грішми й утік. Розлючений піп оголосив усім, що в неділю буде храмове свято. Сподівався спіймати там наймита: «Піп виліз на казальницю. Перехрестився і почав: — Дорогі мої вірники! — Але тут побачив на порозі церкви Івана, крикнув на все горло: — Най вас шлях трафить! — Попада теж помітила наймита й зарепетувала на всю церкву: — Бий кого видиш! — І попівна побачила Йвана. Вона заверещала не своїм голосом: — Тату! Всі вони злодії!» [Чарівне горнятко, 1971, с. 24]. Піп кинувся за наймитом, той утік, а люди ледве вибралися з церкви. «Почали казати, що в голові попа щось перемакітрилось, у попаді — щось перемикирилось, а в попівни — сім днів не метено» [Там само,

с. 24]. Гумористичний ефект тут досягається невідповідністю висловів ситуації, грою слів, що властиве даному жанру.

Популярними є дотепні казки на сюжет АТУ 1000 (*Суперечка не привід для злості*) = СУС 1000 (*Умова не сердитися*), де наймит працює на пана, попа з умовою, якщо хтось із них розсердиться, то буде покараний. Піп спершу терпить, а потім, доведений до відчаю, програє умову.

У ролі хитруна, балагура, насмішника постає бравий вояка в казці «Про хитрого гуцула», який повертається зі служби з порожніми кишенями: «Жив собі колись один гуцул. Багато років служив у цісарському війську, але нічого доброго він там не навчився, бо ніколи не був при шкряббараболі, а все лише на шваром-лінії. Зате умів файно догори підкручувати вуса і підмальовувати їх шварцем. За це його називали гуцулом-штрамакою (чепуруном). Коли постарів трохи, цісар дав йому за службу порожню жовнірську торбу й випустив за браму: «Бодай тебе шлаг трафив, вельможний цісарю!» — подумав гуцул і пішов до Коломиї... Пожив день, просидів другий, а на зуби нема що покласти» [Чарівне горнятко, 1972, с. 52]. У казці «Цісар рохкає» після довгої дванадцятирічної служби гуцул Іванко знаходить спосіб поглумитися над цісарем і полковниками. Тому під виглядом цісаря на вулиці у фіякрі з'являється велика свиня, яку шанобливо вітає Іванко. У подібних казках з Покуття «Як царя били по писку», «Як гуцул надавав цісарю по писку» цісар, який певний час служить у казармі простим вояком, неодноразово дістає від гуцула ляпасів в обличчя.

В. Анікін писав: «Новелізм у народній казці в первісній елементарній формі виражає те, що пізніше було названо ексцентричністю. Ексцентричність суголосна поняттям дивакуватості, дивини. Ексцентричність новелістичної казки не просто зовнішній прийом-дивовижа, а насамперед засіб соціальних оцінок... Новелістична казка характеризується тим, що показує “алогізм звичайного”, розвінчує внутрішню брехню, соціальну неправду, вказує на невідповідність

дійсності нормам здорового глузду. Алогізм, нерозумність повсякдення, звичного показано в казках-новелах за допомогою всіх прийомів умовного зображення життя. Новелістична казка оголює глибокі внутрішні соціальні протиріччя дійсності, підштовхуючи слухачів до думки про несправедливість суспільних “норм”, брехливість ворожої народу етики, соціальних закладів і інституцій. Скепсис і сатира є в природі казки-новели. Таким є соціальним зміст “новелізму» [Аникин, 1959, с. 194].

У подібних казках постає образ т. зв. веселої бідності, як вияв культури середньовіччя, це образ бідняка, який з філософським гумором сприймає злидні і свою нещасливу долю: «Аби живі, а що голі — то нічого: колись наша візьме». В. Антонович писав про русина (українця): «Гумор виробляє у нього поривання спинити і відіпхнути від себе яку-будь прикрість; тим-то чоловік пильнує в прикрості знайти що-будь смішне, глумливе і тим чином хоч трохи зменшити недобре враження. Навіть у люб'язностях та в лайках з'являється народний характер» [Антонович, 1995, с. 95].

Герой-хитрун казки веселий, оптимістичний, ніколи не втрачає надії, має багату фантазію, він гострий на язик: «Жив-був багач Амбросій, що мав великий смак до їжі. Був такий череватий, що своїх колін уже не бачив. А в тому ж селі жив бідний хлоп Лесько, сміхар на весь світ. Бувало, як щось скаже, то люди рачки лазять від сміху. Якось Лесько здивався з Амбросієм, зміряв його очима від голови до ніг і ткнув пальцем у товстий живіт: — Ти за тиждень народиш теля! — Жартуєш, Леську. — Ні, бігме» [Чарівне гонятко, 1971, с. 8]. Ю. Юдін писав: «В основі сміху лежить втрата сенсу звичайних «нормальних» і звичних житейських стосунків, вчинків і уявлень, на доведенні їх до абсурду чи викритті закладеного в них, та не завжди помітного рутинному розуму абсурду» [Юдін, 2006, с. 84].

Дотепний хлопець з казки «Багач та хлопець із села Розумовичів» не лише забирає в жадібного багача хліб, гусака й постולי, а

ще й глузує з нього, розповідаючи про панів Хлібовського та Гусаковського, що перейшли в село Торбонці тощо. А сам він ніби походить із села Розумовичі: «— Чи не такі розумні люди там живуть, що село Розумовичі називається?» — засміявся багач. — Для себе розуму мають. А дурням не дають. Бо дурні не знали б, що з розумом робити. — Тоді й ти маєш бути мудрий. — Мудрий чи ні, а скільки мені треба розуму, стільки й маю» [Правда і кривда, 1982, с. 224].

Хитрун вміє так затуманити голову, що ошукані (спершу, а то й згодом) не здогадуються про шахрайство і залишаються задоволені його мудрим рішенням. У чарівних казках це поширений мотив про дурних чортів, які ділять між собою чудесні речі. Або ж відомий наратив про поділ гусей. У казці «Як панський фірман гуси ділив» (АТУ 1533 *Поділ півня* = СУС 1533 *Поділ гусака*) пан з родиною не можуть поділити гуску. Фірман вигадливо допомагає йому, граючи на самолюбстві членів родини. Пану він віддає голову, бо той голова в домі, пані — шию, куди шия — туди й голова, паничам ноги — аби бігали за дівчатами, панянкам — крильця, аби підлітали в танці, а туб — «самому Івануку». Є й інший варіант казки, коли герой ділить п'ятеро гусей на шість чоловік, розподіляючи їх на групки: пан, пані і гуска — троє, двоє паничів з гускою — троє, дві панянки плюс гуска теж троє, дві гуски плюс Іван теж троє.

Дослідники свідчать, що образ блазня не є новотвором, а йде корінням у давні часи. Ю. Юдін писав про його генезу: «Отже, ми прийшли до розуміння казкового блазнювання як явища, тісно пов'язаного з історичними формами народних соціальних рухів епохи середньовіччя, і як своєрідного ідеологічного явища, позначеного рисами історизму у формах і способах народного мислення. Блазнювання постає перед нами як ідеологічна форма протесту проти класово-станових установок і форм життя, протесту універсального, спрямованого за бажанням на будь-який об'єкт, що може виявитися осміяним і знищеним сміхом. Казка спирається на родові,

додержавне мислення, доісторичне минуле, та не для того, щоб у минулому шукати протитруту теперішньому, протиставляти його усталеному порядку, як утопічний консервативний ідеал. Культура доісторичного минулого у зіткненні з теперішнім дає опору і орієнтири моральному обуренню проти феодалізму і будь-якого іншого гніту та нерівності, і ця моральна правота стверджує себе шляхом позбавлення сенсу, доведення до абсурду, оголення алогізму дійсності і культури, в основі яких лежить користь і станovo-класові стосунки. Сміх блазня з погляду історичної діалектики стає позитивним началом» [Юдин, 1984, с. 90].

М. Бахтін виток гумористичних, часто абсурдних ситуацій побутової казки вбачав у карнавальній культурі Середньовіччя, тоді, власне й формувалися типи казкових героїв — дурня та блазня. Казкові формули-жарти він вважає прикладом «“карнавальної” мови, для якої дуже властива своєрідна “логіка на виворіт”, “навпаки”. За допомогою цієї мови інший світ народної культури будується певною мірою як пародія на звичайне, позакарнавальне життя. Ці формули переключають усе повсякденне, раціональне, іншими словами “не казкове” в атмосферу святкову й фантастичну» [Бахтин, 1990, с. 15].

На прикладі героя побутових казок — хитруна можемо простежити неоднозначне ставлення народу до, здавалося б, такої негативної риси людини як **хитрість**.

У побутових казках, як і в тогочасному житті, закон і сила на боці багатих — панів, попів, купців, суддів, відтак бідна людина за цих умов має вдаватися до хитрощів і діяти нестандартно, щоб уникнути покарання. Хитрун, який різними способами обдурює багатіїв, і якого можна також назвати шахраєм, блазнем, дурисвітом, певною мірою нагадує архаїчного трикстера. І хоча його методи в цілому сумнівні, мораль казки завжди на його боці, оскільки він є бідним і приниженим. Нерідко твір починається констатацією факту — сім'я голодує, чоловік наймається працювати в попа, багатія

тощо, а заробітку не отримує, їсти нічого. Та, як каже народ «біда навчить розуму», й він змушений шукати будь-якого виходу з ситуації — «думав русин, як залатати дірки в гаразді». У народній прозі Західної України діє хитрий гуцул — бідний, та дотепний і вигадливий, він нічого не боїться, завжди дає собі раду — «Гуцул з бідною, як з рідною мамою. Вітер йому завжди в очі віє». Подібний персонаж є в багатьох народів світу, це Ходжа Насреддин, Петер-дурисвіт, Гусячий Маті та ін.

Герой змушений діяти в ситуації виживання, він є беззахисним і може сподіватися лише на власний розум, адже своєю працею заробити не може. У багатьох випадках до певних вчинків його спонукає якась риса негативного персонажа — багатія, попа, судді, що за законами казки є гіпертрофованою і висміюється героєм. Власне, подібна ситуація навряд чи була б можливою, якби супротивник героя не був, приміром, зажерливим і скупим, економлячи на шкоринках хліба, чи «вельми на розум небагатим», вірячи різним дурницям, або ж «злим-презлим» тощо. Блазень постійно провокує своїх антагоністів, граючи на їхній корисливості, що затьмарює розум, бажанні і готовності повірити у що завгодно заради власної наживи.

На загал хитрість засуджується, негативні персонажі, як надприродні в чарівних казках, так і люди, часто володіють цією якістю, вони є хитрими, підступними, ошукують простаків, заманюють їх у пастки, не платять за роботу, користуються їх довірливістю та наївністю. Проти хитрощів та лукавства застерігають у пареміях: «З-під стоячого підозву випоре»; «Де скоком, де боком, а де й рачки»; «Де простота, там і доброта, а де хитрощі — чортам радіщі»; «І на хитру лисицю капкан знайдеться»; «Не хитруй, натрапиш на хитрішого»; «Хитрого од лукавого не одрізниш»; «Слова ласкаві, та думки лукаві»; «Ходить тихенько, та думає лихенько» та ін.

Та коли герой потрапляє у складні, несприятливі обставини і чесними засобами не годе досягти своєї мети, він вдається до хи-

трощів. Симпатії казкаря та слухачів на його боці, адже він служить благородній цілі, відновлює справедливість, карає гнобителів і вивольє пригноблених. Тут, вочевидь, діє настанова, що засоби виправдовують мету. І якщо в чарівних казках герой застосовує хитрощі у власних цілях, то в побутових та казках про тварин його дії набувають виразного соціального спрямування, він репрезентує інтереси цілого прошарку. Про діалектику поняття «хитрість» у народному розумінні і неоднозначність її оцінки у казках про тварин писав І. Крук: «Одна справа, коли хитрість героя у поєднанні з гнучкістю його розуму, винахідливістю... здатні творити чудеса заради утвердження добра і справедливості, і зовсім інше, коли хитрість, у поєднанні з лицемірством, нахабством тощо, постійно переслідує лише корисливі цілі. У казках про тварин поняття хитрості тлумачиться як у загальнолюдських масштабах, тобто безвідносно до моральних кодексів якоїсь певної нації, класу тощо, так і в найтіснішому зв'язку з цими інституціями в епоху соціально-класового розшарування суспільства. При цьому вирішення конфлікту, оцінка дій і вчинків персонажів у казці завжди даються з морально-етичних позицій людини праці — безпосереднього творця, хранителя і продовжувача тієї частини культурного спадку нації, яким є фольклор» [Крук, 1989, с. 24].

Ненависть до панів набирала форм збройної протидії, виливалася у великі селянські повстання, які час від часу спалахували в Україні. М. Драгоманов зазначав — якщо в Білорусі та Росії частішими були поодинокі вбивства поміщиків, то в Україні було набагато більше народних рухів проти експлуататорів. У піснях звучить заклик:

«А ви, хлопці любі, милі  
Хапайтеся за сокири,  
Остріть коси, остріть вила —  
Аж так пукне панська жила!»

[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 154].



Доведені до відчаю люди втікали з рідних місць, ішли в гори, ліси і ставали **розбійниками**:

«Люди бідні бідували, що їсти не мали,  
Робили в'ни панщину, у ліси втікали.  
Їли сирі печериці та й ті жовті ріжки,  
Єк тоє надоїло, то й ішли в опришки»  
[Історичні пісні 1961, с. 447].

В українському фольклорі побутує чимало творів про т. зв. благородних розбійників, опришків — це пісні, балади, прозові твори, серед них про ватажків народного руху, реальні постаті — Довбуша, Кармалюка, Пинтю та ін. Вчинки благородних розбійників овіяні народною романтикою, розбійник відновлює порушену справедливість, забираючи у багатого і віддаючи бідному. Він також жорстоко карає злого пана за законом віддяки — мститься йому від імені всіх принижених ним людей. Ці дії вже не можна трактувати як гріх, це встановлення правди. Сам розбійник так реабілітує себе у тексті наративу, мовляв: «асесори, ісправники більше людей забили, ніж він сам має грошей», зло, вчинене багатом, до того ж бідним людям має бути відшкодоване. Він бере у багатого, а дає бідному, тому, таким робом поділивши гроші, «не має гріха»: «Зовуть мене розбійником, кажуть — розбиваю / Я ж нікого не забив, бо й сам душу маю».

Словацький збійник Янчій (Яношик) у баладі убиває власну жінку за торжество правди, «загальної справедливості», в ім'я вищого блага, що властиве революціонерам різних часів. Він учить свого сина боротися за свободу:

«Не журися, мій синочку,  
Не журися, синку Іванку,  
Що твій нянько забив мамку,  
Й ти таке колись зробиш,

Як віку свого догодиш,  
За неправду покараєш,  
Хто неправдов йде, зрубаєш,  
У кайдани попадешся,  
Та за правду ти не бійся:  
Правда носить горде знамя  
І вільних народів ім'я.

.....

У кайданах не лежимо —  
Ліпше голов положимо,  
Ліпше бути вбитим в полі,  
Як умерти у неволі.  
Сила буде на стороні правди,  
Страта буде по неправді.  
Гей же братя вже до діла,  
Оби хвиля не минула»  
(Подкарпатська Русь. Рочник II, № 4, 1925, с. 61—64).

У народних баладах і піснях загальним місцем є зображення смерті, загибелі народного героя, адже він не може протистояти насильницькій системі. О. Дей писав: «В цьому драматичному зіткненні або трагічному конфлікті герой нерідко й гине, проте гине не з власної вини, а внаслідок всезагальної суспільної несправедливості доби, і в тій смерті — його моральна перевага над нездоланною для нього в тих умовах силою неправди і зла» [Дей, 1986, с. 32].

До таких творів належить пісня про смерть Довбуша, опри-  
явлена у багатьох варіантах. Оригінальну пісню-співанку під назвою  
«Смерть опришка» знаходимо у збірнику українського фольклору  
«Відгомони віків» з території Румунії. Поетична оповідь тут має каз-  
кове забарвлення, містить фантастичні та магічні елементи, образ До-  
вбуша опоетизовано і ідеалізовано. Водночас твір носить моралізатор-

ський характер, адже Довбуш порушує певні моральні заборони, табу, за що платить своїм життям. Співанка — так її називає сам виконавець — починається заспівом, далі йде цілком реалістична історія про народження хлопця Олексі від жінки, що втікла до іншого краю від війни з поляками. Хлопчик, що ріс як із води, якось зустрів чаклуна і той напророчив йому стати найсильнішим, найфайнішим, його не братимуть кулі. Однак він має дотримуватися певних норм — не проливати людської крові, не напиватися, не задивлятися на чужих жінок, не казати правди жінці. Довбуш справді стає легінем на всю Верховину, народним героєм, красивим «як чічка», «як ружа в віконці» дужим, з сильним голосом, він блукає горами, співаючи і граючи на сопілці, убраний в пишні шати, оздоблені сріблом і золотом. Довбуш карає панив, а ті не можуть нічого вдіяти, бо кулі він ловить руками і сміється. Однак по смерті дідка-чарівника він порушує заборони і вмирає від срібної кулі, пущеної зі зброї чоловіка своєї коханки — Дзвінки, яка напередодні повідомила йому, як можна здолати суперника. Довбуша хоронять на Чорногорі, за ним плачуть, голосять і гори, і люди, бо такого як Довбуш більше не буде ніколи.

У казці «Сірак до сірака» теж ідеться про народного месника. Через царя-здирика потерпав увесь народ. Його ненавиділи, але мусили терпіти, бо не було такої людини, яка могла б повести людей за собою. Таким вождем став хлопчик-сирота, якого знайшли у житі, звідси його ім'я — Найденик. Виховував його бідний чоловік, що мав семеро власних дітей: «Хлопчик народився з добрим серцем. Вже з дитинства він не міг терпіти кривду й неправду. Коли видить, що когось несправедливо скривджують, біжить тому на поміч й сміливо заступається, хоч би ворог був у десять разів сильніший. За це не раз йому діставалося од старших легенів, що були багатші і зарозуміліші. Коли Найденик приходив додому в синцях, батько журився: — Та що з нього буде, що його чекає у житті? — А хлопчик тим часом виростав і дужчав. Скоро на зріст

і силу перегнав усіх своїх однолітків, і на лице був файний. Діти бідних дуже любили його, а панські й багацькі — боялися й ненавиділи» [Казки, 1982, с. 140].

Початок казки містить епізод з паничем, який кривдив сільських дітей. Найденик зумів стягнути панича з коня і бив його, поки той не знепритомнів. Потому відірвав у нього вухо, взяв рушницю і вирушив до лісу. З того часу почалися напади на панські маєтки, й ніхто не міг зупинити його. Люди називали тих опришків «найденниками», а також «сірак до сірака». Далі Найденик уже використовує не лише силу, а й здібності — він розумний і хитрий. Зустрічається з царем, який загадує йому складні завдання — украсти коня, перстень тощо. Найденик це робить, та цар йому не поступається. Тоді Найденик потайки під виглядом цирюльника добувається в царські палати і змушує царя до неадекватної поведінки. Царя забирають до божевілля, а герой стає царем і правдиво править країною.

У казці є багато влучних спостережень і життєвої правди. Наголошується на важливості очільника, ватажка народних повстань, який має підняти народ і вести його на боротьбу, бути гарним організатором. Така людина народжується нечасто, вона є особливою, оскільки гостро відчуває біль інших, несправедливість і кривду, і через це страждає. До того ж помисли і вчинки такого чоловіка спрямовані не на свої проблеми, а на загальні, він дбає передусім про інших. Ватажок має бути сміливим, безстрашним і навіть жорстоким, адже на нього чигають вороги.

Яскраво виписана сутичка Найденика з паничем, він кидається на того, не тямлячи себе, злість застилає йому очі — так він ненавидить неправду. По цьому йому лишається один шлях — в розбійники, причому награвоване віддає бідним. Майстерно побудовані діалоги Найденика з царем, у яких останній постає самовпевненим, зверхнім і підступним, а Найденик — благородним, сміливим і впевненим у своїй правоті. Його мова образна і влучна: «— ...Я прийшов, аби вам сказа-

ти: кінець вашій владі! — Сього не може бути! Моя голова ще твердо стоїть на шиї... — Може, ваша голова й міцно держиться, але ваш трон хитається, й коли не днесь, то завтра розвалиться. — У мене ще доста сили... — Ваша сила “кожух до кожуха”, себто пани, але вона слабка проти другої сили — “сірак до сірака”, чи то проти робітничого люду» [Казки, 1982, с. 142–143].

У народі жила й віра у доброго, справедливого царя. І хоча в українській народній прозі, зокрема в чарівних казках цар, король частіше є негативним, часто гумористичним персонажем, образ справедливого, чесного короля, захисника селян, знайшов сприятливий ґрунт на Закарпатті, до чого прилучилися запозичення з угорської народної традиції про короля Матяша, які побутували в регіоні. Ідеалізований образ цього владника включає такі якості як мудрість, справедливість, чесність, доброта та ін. Бінарна опозиція бідний — багатий тут модифікується таким чином, що король Матяш має селянське походження, тобто він свій, з бідняків, а опозиція свій — чужий стосовно національності медіюється так, що Матяш виявляється русином за походженням і за вірою. Він входить до кола власних національних героїв і діє в знайомих казкареві й слухачам обставинах. П. Лінтур писав про «демократизацію» і «націоналізацію» образу цього короля у фольклорі [1940/41, с. 124–134].

Починаючи з античних джерел, збереглася багата традиція про те, що перевдягнений правитель довідується про місцеві порушення закону і стає на бік скривджених. Власне, перевдягання у народній прозі як атрибут персонажа, веде до подальшого встановлення правосуддя. Маскуючись, король отримує інформацію, без якої справедливість навряд чи була б відновлена. Відомо, що у фольклорі багатьох народів збереглися твори про мудрих правителів, зокрема це біблійні оповіді про короля Соломона, у росіян це Іван Грозний, Петро Перший, цар-батюшка, який любить своїх підданих, як власних дітей, у європейців — кайзер Йосиф, Фридрих

Великий, принц Стефан, із східних владників можна назвати Гарун аль Рашид, шаха Аббаса тощо. Ці мандрівні сюжети ввійшли також у фольклор угорців та українців, таким мудрим правителем є король Матяш, який з метою кращого пізнання життя своїх підданих, блукає країною, перебравшись у простий одяг — селянина, мисливця, вояка, студента та ін.

І хоча за часів Матяша ще не було панщини, оповіді про неї додалися згодом, у цих творах втілилися віковічні мрії людей про визволення від підневільного, рабського існування. Ці тексти містять менше вигаданих елементів, є відносно реалістичними, обіймають згадки про тяжку, виснажливу працю «від семи до семи», без відпочинку, без перерви на обід тощо, голодування, забиття людей панськими посіпаками чи самим паном, повну беззахистність перед вищими станами та ін. У різних варіантах в західноукраїнському фольклорі зустрічається сюжет «напис на колоді» («Матяш і клужський староста», «Король Матяш і війт»). У казці «Як Матяша били в Коложварі» повідомляється, як Матяш «в одязі простака» подався до Клужу, аби перевірити, чи справді його бургомістр «збиткує бідноту». У Клужі він наймається працювати на обробці деревини і за свою працю отримує не плату, а канчуки від гайдука та бургомістра, адже наважився перечити їм, згадуючи справедливий «Матяшівський закон» і «Матяшівську плату». Як доказ знущань бургомістра, король лишає промовистий напис на колоді: «Тут робив король Матяш і били його канчуками». Згодом він повертається вже в царському вбранні, зустрічається з бургомістром, показує йому напис і карає того шибеницею. У казці «Матяшева правда» згадується вираз про «умерлу правду», що став крилатим: «Отакий справедливий був Матяш. Один справедливий чоловік був на світі. Та й такий має вмирати. Прислів'я говорить: “Умер Матвій — умерла й правда!”» [Чарівна торба, 1988, с. 24]. Її варіант: «Хибаль за Матяш-краля так било, як тепер».

Король Матяш у новелістичних казках Закарпаття нічим не відрізняється від простого селянина — він розуміється на худобі, виноградарстві («Як Матяш гостив простаків і панів»), займається фізичною працею — рубає дрова тощо, є фізично витривалим. Матяш тут постає хитрим і винахідливим, він питає в панів та селян, як вони хочуть частуватися: по свинськи чи по-маржинськи? (*марга* з угор. — худоба). Досвідчені селяни пригощаються по-свинськи, тобто їдять і запивають водою, а благородні пани по-маржинськи, тобто спершу отримують їжу, а запивати нічим, адже рогата худоба п'є воду окремо. Основна думка твору звучить у словах Матяша: простий чоловік є розумнішим за пана. У казці згадано, що пани й прості люди в час частування розділилися за приказкою: «Кожух до кожуха, сірак до сірака!». Сірак / сіряк (верхній одяг із грубого сукна) є символом простолюду, бідака, який носить сіряка на голе тіло.

Уже з самої жартівливої назви казки «Як Матяш обробляв панами винницю» здогадуємося, що йдеться про покарання королем пихатих панів. Повчання на дохідливих, близьких народу прикладах, заміна персонажів місцями, що створює гумористичний ефект, насміх і навіть зловтіха над нездалими ні до чого зверхниками — ці засоби зображення є загальними місцями подібних творів. Адже по-справжньому відчувати біль іншого можна лише на власному досвіді, «на власній шкірі», це запам'ятається надовго. Раз Матяш із панами бенкетували, пили й гостилися, а неподалік на горі як мурахи, копошилися люди, обробляли виноградник. Матяш запропонував панами дати відпочити людям і самим попрацювати, а робітників запросив до столу. Роздав усім мотики й першим рушив копати, вів перед, «і хоча був королем, не ганьбився тяжко працювати». Гумористично зображено працю панів, із них вже «не піт, а лій тече». Один з них не витримав і кинув мотику, мовляв, ця праця не для нього. Матяш пояснив, що він не для того привів панів,

аби вони тут працювали, толку з них мало, він подав їм моральний урок: «— Я лиш хотів вам показати, скільки праці потребує те вино, котре ви, не шкодуючи, розливаєте... Та й колачі, котрі ви їсте, не легко дістаються. За них бідні люди гарячим потом платять. А ви не цінуєте їх працю, забули за їх мозолі... Ви підіймали чарки за державу, за Чорну армію, за короля... Лише за тих забули, з чиєї праці живете. Думаю, що від днешнього дня будете поважати робітничий народ» [Три золоті слова, 1968, с. 219]. Подібний сюжет є у словаків та угорців.

Одним із варіантів сюжету АТУ 921 F\* (*Гуси з Русі*) є казка про «Подоених цапів». Це продовження легенд про Соломона. Витоки багатозначних діалогів, які розуміють лише окремі люди, можна відшукати в найдавніших пластах уснопоетичної творчості, у міфах, Біблії і казках. Цим сюжетом на початку століття цікавився В. Андерсон, у своїй монографії, він цитує й окремі русинські (українські) версії (Anderson, 1923). 1895 р. С. Руданський за народними мотивами написав співомовку під назвою «Козак та король», в якій на питання короля замість багатія відповідає винахідливий козак, який виявляється більшим мудрагелем, ніж сам король.

До українського наративу «Як селянин доїв цапів» замість слов'янських формул «поцципати гусей» тощо введено типово угорські звороти, до прикладу «доїння цапів», що свідчить про його переймання з угорської традиції. Матяш перевіряє своїх міністрів на розум з допомогою селянина, який виявляється мудрішим, і виманює від них багато грошей, тобто «доїть цапів». Твір динамічний, пересипаний жартівливими зворотами («Похнюпилися «подоені цапи» і помацалися там, де їх не свербіло»). У Карпатах записано чимало варіантів наведеної казки: «Як бідняк видоїв трьох цапів» («Чарівна торба», 1988), «Як дідो трьох цапів здоїв» (збірка К. Заклинського «Народні оповідання про давнину», 1925), «Як лупень цапів здоїв» («Казки



Закарпаття», кн. 20, 2007), «Казки Буковини. Казки Верховини» (1968) та ін.

Моральні відносини багато важать у міжлюдському спілкуванні, народні погляди на правду полягають у відвертості, чесності, довірі, чуйності та взаємодопомозі, безкорисливості, відсутності експлуатації. Слово *правдивість* у прямому розумінні означає *говорити правду, бути правдивим*. На думку Монтеня, правдивість лежить в основі будь-якої чесноти, морального відношення до інших людей. Вона протистоїть брехні. Людина, яка поважає саму себе, соромиться брехати, це принижує її гідність. Висока моральнісна надцінність правди втілена у прислів'ях та приказках: «Всяка неправда — гріх»; «Гроші можуть багато, а правда все»; «Брехня стоїть на одній нозі, а правда на двох»; «Правда кривду завжди переважить»; «З неправдою світ пройдеши, та назад не вернешся»; «Двох правд не буває»; «Краще гірка правда, ніж солодка брехня»; «Кривда від правди, як тінь від сонця»; «Правду і кривду не втаїш, бо то і кури вигребуть».

На відміну від істини у кожного є своя правда — особиста позиція людини, що відбиває її власні погляди. «Своя правда» заснована на утилітарному інтересі, прагматизмі, насущних потребах людини, має емоційний характер. Індивідуальній правді протистоїть правда іншої (інших людей), яка може бути діаметрально протилежною і сприйматися як несправедливість, брехня, агресія. Подібні власні, шкурні інтереси, корисливість часто суперечать моральним максимам правди-істини: «Коли золото спливає, то правда потопає»; «Правда ясніша від сонця, та її з свічкою шукають»; «Чия сила, того й правда»; «Нема в світі правди, правда замирає, а тяжка неправда весь світ пожирає»; «Була колись правда, пожила — та й гайда»; «Правда в постолі, а кривда в чоботях»<sup>5</sup>. У міжлюдських взаєминах буває

<sup>5</sup> Цікаво, що в російському фольклорі на відміну від українського поняття правди може втрачати свою цінність, трактуватися з погляду корис-

вигідніше збрехати, ніж сказати правду — це теж мотивується особистою вигодою, пристосуванням до обставин: «Коли хочеш правду казати, кажи брехню, бо правді не ймуть віри»; «Не любить правди, як пес мила»; «Правда холодна, а неправда тепла»; «Правду кожен хвалить, та не кожен її любить»; «Хто бреше, тому легше, а хто правдує, той бідує».

Слово *правдивість* у фольклорі згадується і в значенні *чесності, порядності* і т. п.: «Та не було в нього нічого, лише дві робочі руки. Та найціннішим його скарбом була чиста совість, бо цей чоловік був такий правдивий, що за правду пішов в огонь!» [Три золоті слова, 1968, с. 210]. «Один чоловік дуже бідував на світі. Не мав нічого, лиш хижу, жону й дві робітні руки. Та совість мав чисту, бо цей чоловік був такий правдивий, що за правду готовий був і на шибеницю. Як дуже справедливого чоловіка вибрали його в сільський уряд. Тут він боровся за бідних людей, заступався за них. Але мав багато біди, бо всі урядники були багаті й трималися воєдино» [Дідо-всевідо, 1969, с. 212]. «Як скінчилася війна, Мирко так поділив землі: старшому братові лишив вітцівщину, середущому — рай, завойований від песиголовців, а собі — жінчину державу» [Зачаровані казкою, 1984, с. 345]. «А хлопець був чесний — решту грушок висипав у такому місці, щоб їх ніхто не знайшов» [Українські народні казки, 2003/1, с. 69]. Тут ідеться про чарівні грушки, від яких виростають роги, ними хлопець «лікував» підступного короля, а потім заховав їх якнайдалі, тобто тут більше пасує слово «порядний». Чесна людина ніколи не візьме чужого, не зазіхатиме на велике багатство. Правдивість поєднується з мудрістю: «Іван завжди казав правду і був наймудрішим,

---

ливих устремлінь: «Правдою нагодований не будеш», «Правдою не взуєшся», «Правдою жити — нічого не нажити», «Правдою багатий не будеш», «Торгуй правдою більше, товар наживеш товще», «Торгуй правдою — більше бариша».

найсправедливішим суддею», завдяки чому здобув царство (казка «Про розумного хлопця Івана»).

Правдивості і чесності протиставляється брехливість, що часто йде в парі з неробством, небажанням працювати. Лінь змушує персонажів народної прози шукати легких шляхів заробітку, часто нечесних. Відомими персонажами казок є брехач і підбрехач (АТУ 1920 А). Вони ходять світом, один дурить людей, а другий йому підтакує — таким чином здобувають гроші. Та довго це не триває, бо чутка біжить попереду них. Далі вони перевдягаються в попа і дяка і продовжують дурити народ. Та обман швидко розкривається, брехунів б'ють і виганяють геть. У кінці — висновок: кожен чоловік мусить собі заробляти на прожиток чесним шляхом, а не обманом [Дідо-всевідо, 1969, с. 200]. Такі люди в народних творах іменуються брехунами, обманщиками, шахраями, дурисвітами, шельмами, дотепно звучать іменники з прикладками: «цїсар-брехун, цїсариха-брехуниха, цїсарята-брехунята». Та й самі жартівливі назви «брехач та підбрехач», вигадані народом, увійшли як знаряддя сатири до літературних, публіцистичних та ін. творів, як, наприклад, такий анекдот: «Йшли дорогою двоє козаків — брехун і підбрехач. Побачив брехун стовпа вдалині та й каже підбрехачу, своєму учневі: — Ану подивись-но, хлопче, он та стовпі та сидить муха. Молодший поглянув і каже: — Сидить, але я бачу, що вона з більмом на лівому оці. — А про те, що вона крива на одну ногу, то ти й недобачаєш? — здивувався брехун» [Українські анекдоти, 1995, с. 13]. Так само, як і повчальні фразеологізми: «Брехати — не цїпом махати»; «Брехень багато, а правда одна»; «Брехні слухають, а брехунів б'ють»; «Брехня правдою поклепана»; «Брехня часта, але пуста, а правда рідка, зате як квітка»; «Брехун — гірше злодія»; «В живі очі бреше»; «Брехнею світ перейдеш, та назад не вернешся»; «Брехунові не вірять, хоч і правду каже»; «Бреше, як календар»; «Брешіть, куме, та міру майте»; «Оббрехали мене вороги, від ніг до голови».

Водночас реальні спостереження свідчать, що людина не ідеальна: «Нема того дерева, щоб на його яка птиця не сідала, нема того чоловіка, щоб хоч трохи не збрехав»; «Брешіть, куме, та міру знайте».

### ФЕНОМЕН ВОЛІ В ХУДОЖНІЙ СВІДОМОСТІ НАРОДУ. ПАТРІОТИЗМ ТА КОЗАЦЬКА СЛАВА

Одним із моральних феноменів, що увійшов до народної етики, стало поняття **волі** (свободи). Волю в загальноприйнятому трактуванні можна розуміти як брак примусу, рабства, свободу вчинків, можливість жити вільно, «по своїй волі», без соціальних обмежень. Людині властиве прагнення волі як духовної свободи, як змога вибрати власний життєвий шлях.

В умовах бездержавності українського суспільства воля стала виразом вищої цінності і вищого блага. Н. Мельничук свідчить: «Формування і утвердження суті національної гідності щільно пов'язане із специфікою історичних умов, а саме — вічною боротьбою “з переможними ворогами” (за Боденштедтом), що сприяло максималізації індивідуалізму й давало поштовх почуттю волі як найстійкішому інваріанту української душі. Воля та її маніфестація у вчинках розкріпаченої особи стали найвищою цінністю національного архетипу» [Мельничук, 1996, с. 12]. Т. Єфименко, досліджуючи українське звичаєве право, наголошує, що особливість психології українського народу полягає головню в його повазі до особистості, прагненні до незалежності, нелюбіві до будь-якого втручання і побоювання будь-якої регламентації [Украинский народ, 1916, с. 663].

Антиномією волі у фольклорних творах служить *неволя*, це поняття виражає будь-який утиск людської особистості. Неволя асоціюється з золотою кліткою: «Ліпше пташці на сухій гілці, чим у неволі у золотій клітці»; «Неволя — страшне лихо»; «Немає гіршої

долі, як жити без волі»; «Чоловік без волі, що кінь на припоні». Народ співвідносив волю з вартістю самого життя: «Воля дорожча за життя».

Воля не продається за жодні цінності. Про це йдеться у звіриному епосі — казки «Чому вовк не схотів собачого життя», «Вовк та собака» та ін. Пес пропонує вовку сите життя у господаря, вовк спершу згоджується та згодом дізнається, що має сидіти прип'ятим на ланцюгу і не може вільно гуляти, де хоче. Для пса це нормальний стан, однак вовк одкажує: «То таке для мене діло, що не хочу я твоїх кісток вкусних і помиїв. Мені свобода миліша всіх багатств у світі, не хочу я твого собачого раю. — Та й побіг вовк в свій рідний ліс» [Казки про тварин, 1976, с. 211].

Воля гартувалася у боротьбі з поневолювачами, протистоянні їм. У думках та піснях неволя часто постає як соціальні і національні утиски. Понад усе воля цінувалася в козацькому середовищі, на Запорізькій Січі, куди селяни втікали від своїх гнобителів: «Що буде, то буде, а козак панщини робити не буде». Сам вираз *вільна людина* має в українській мові та фольклорі позитивну конотацію. У народних піснях *козацька воля* екстраполюється на поняття долі, що означає вільне життя, без неї козацьке існування не має сенсу:

«Сидить козак над лиманом і тяжко зітхає:

— Ох, як тяжко в світі жити, як волі немає!

Скажи, вітре, скажи, буйний, а де тая воля?

Де фортуна, де надія, де козацька доля?

Обізвався буйний вітер: «Ой знаю я, знаю:

Твоя воля, твоя доля аж на дні Дунаю!»

[Українські народні пісні, 1982, с. 220].

«Вызволь же нас, мыйый Боже, та из тои неволи,

Та дай ще раз засияты козацькои воли»

[Народные песни Галицкой, 1878/I, с. 17].

Недарма символ волі в народних творах — орнітологічний, це орел, сокіл, які мають крила — можуть літати, тобто є вільними у безкраїх просторах неба. У центрі фабули думи «Сокіл і соколя» з алегорією на часи турецько-татарських нападів та викрадання людей соколя, що потрапило в неволю, де його пов'язали срібними путами, позавішували очі «жемчугом», тобто оточили розкішшю. Через орла старий сокіл довідується про це і забирає своє «бездолне, безродне дитя», повчаючи сина, мовляв, краще лишатися без будь-яких благ, важко добувати свій хліб, ніж бути підневільним: «Ей, тож-то у панив єсть що пить і їсти, / Та тільки не вілен світ по світу походити». Житецький писав: «Сокіл у думках не лише вісник, а й символ вільної душі козацької ... Ось цей вільний світ і був козакові принадою, що манила його в *степи широкі*. Там він дихав повними грудьми, там він усвідомлював своє людське право жити, поки живеться, поки є переконання, що в житті ще не все втрачено. Він знав, що в нього на батьківщині є *отець і ненька-старенька і сестриці-жалібниці і родина кривная, сердешная*, які потурбуються у тяжку хвилю життя...» [Житецький, 1893, с. 23]. З волею в піснях асоціюється високе небо, чисте поле, широкі степи — «Коли козав в полі, тоді він на волі».

Думи в тогочасному суспільстві несли значне ідеологічне та виховне навантаження, їхні виконавці — кобзарі, лірники були свідомі свого призначення: «Український бандурист не був потішником і скоморохом, — вважав М. Максимович. — Розважаючи іноді молодь коротким сказанням про козацьку хвацькість, він навіював їй простодушні, однак глибоко моральні поняття про те, що складає святий обов'язок людства. Строга, іноді до суворості мова бандуриста уникала навіть кохання між козаком і дівчиною» [Максимович, 1877, с. 460]. «Культурна роль кобзаря — констатує О. Грабович, — утвердження моральних норм і суспільних вартостей, сфера відтворення культурних і універсальних істин» [Грабович, 1993, с. 32].

М. Сумцов так характеризував «Думу про Олексія Поповича»: «Складно сказати, що більше приваблює в цій думі — чи суспільна жилка, повага співця до запорозького товариства і всього малоруського народу, чи високо піднесені вимоги сімейної доброчинності, чи, нарешті сила і щирість запалу народного поета, що яскраво просвічує у всій будові мови, в окремих поетичних образах і епітетах» [Сумцов, 1894, с. 19–20].

В українських думах доби боротьби з турецько-татарською навалою постає образ *бідних невольників*, що страждають у турецькій неволі, тяжко працюють, приковані ланцюгами на галерах, і згадують вільне життя, рідну домівку. Про їх звільнення українською жінкою, що свого часу стала дружиною турецького вельможі, йдеться в українській думі «Маруся Богуславка». Попівна Маруся стоїть перед складним моральним вибором — лишатися на чужині чи вертатися з козаками додому, вона хоче цього, однак, з іншого боку, вже «потурчилась, обусурманилась, для роскоші турецької, для лакомства нещасного», прижилася в іншому місці, має власну родину. Та водночас вона не затверділа душею, бо шкодує невольників, допомагає їм, вочевидь, сильно ризикуючи, однак піти з ними понад її сили, бо вона є жінкою, матір'ю, уже давно перебуває далеко від рідного Богуслава і вросла корінням в чужу землю. Це доводить, що не все є однозначним у житті, моральний вибір може бути дуже складним, людиною шарпають суперечливі потяги, прагнення і бажання. І хоча аналізована дума належить до давнішого епосу, на думку Н. Малинської у ній та думах «Олексій Попович», «Самійло Кішка» рудиментарно присутні докори сумління, що є вже модерним явищем [Малинська, 2001, с. 113].

Самі творці дум, на думку П. Житецького: «Дивляться на життя з висоти релігійно-філософського заперечення, в якому є значна частка песимізму, властивого світогляду малоруського народу. Та на дні цього песимізму лежить ніжне співчуття до людей, віді-

рваних від рідної землі, покинутих і обездолених. Це песимізм український, сповнений сентиментальним настроєм» [Житецкий, 1893, с. 59]. Кінцевим акордом думи стає радість невольників з приводу повернення до омріяної батьківщини, вільного життя:

«...З тяжкої неволі,  
З віри бусурменської,  
На ясні зорі,  
На тихі води,  
У край веселий,  
У мир хрещений!  
Вислухай, боже, у просьбах щирих,  
У нещасних молитвах  
Нас, бідних невольників!»  
[Українські народні думи, 1990, с. 47].

У цій та подібних думках стрижневою є ідея свободи і боротьби проти будь-якого насилля над особистістю. Її символом і захисником виступає український козак. Тарас Шевченко писав про це:

«...» У нас воля виростала,  
Дніпром умивалась,  
У голови гори слала,  
Степом укривалась!»  
Кров'ю вона умивалась,  
А спала на купах,  
На козацьких вольних трупах,  
Окрадених трупах»  
[Тарас Шевченко, 2003, с. 252].

Зруйнування Запорзької Січі символізувало втрату не лише козацької волі, а й свободи всієї України, її героїчних захисників. Народна пісня з фактографічною достовірністю малює облогу ро-



сійським військом на чолі з Текелі Запорозької Січі, відмову козаків воювати з одновірцями-росіянами, жорстокість російських вояків після полонення запорожців, розграбування церковних багатств, подальше закабалення народу, загарбання земель панами (пісні «Ой летить куля з ворожого поля», «Ой ще ж не світ», Ой полети, полети, та чорная галко» та ін.):

«Та хитрий москаль запорізьку землю  
А кругом облягає.  
Ой облігши запорізьку землю,  
Та став степ межувати —  
Ой став городи, панські слободи  
По річках саджати»  
[Історичні пісні, 1961, с. 557].

Вороги хитрощами позбавили козаків найдорожчого — волі («Були на масниці вареники, та у піст на вербу повтікали! Була своя воля, та вороги одняли!»). Метафора волі, що заснула — її нема кому розбудити — втілена в пісні «Не жур мене, моя мати»:

«Не жур мене, моя мати  
Бо я сам журюся:  
Ой як вийду за ворота—  
Од вітра валюся...  
Ой зійду я на могилу,  
Гляну-подивлюся...  
Як згадаю про ту волю,  
То й знов зажурюся!  
Про ту волю козацькую,  
Що була — зминула,  
Тепер вона, як дитина,  
В повітку заснула.

Чи довго ще буде спати?  
Нема тих, що будять, —  
Зосталися на сім світі  
Ті, що світом нудять» <sup>6</sup>  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 78].

Утрачена воля, слава асоціюється з образом невільника, в'язня, ємний вираз «прибита рублем» вказує на винуватця цього становища — російський царизм:

«Летів орел через море  
Та й вітра питає:  
— «Ти, вітре буйнесенький,  
Ти далеко буваєш —  
Чи не видав, вітре,  
Козацької слави?»  
— «Хоч не видав, так слухав:  
Вона тепер в темному лузі,  
Лежить на широкому возі, —  
Мочулами зв'язана, звита,  
Бичовою обвита,  
Та й рублем прибита» —  
Батькам було добре  
На Вкраїні жити,  
А синам досталось  
Панщину робити і т.д.»  
[Драгоманов, 1918, с. 42].

---

<sup>6</sup> В основу поезій середини ХІХ ст. А. Метлинського лягли подібні твори, де він з тугою та болем згадує кращі, славні часи української волі, її втілення — славного козацтва, про які співає сліпий бандурист.

Недарма Т. Шевченко увів цей образ у свій вірш «Я не нездужаю, нівроку», де сплячу волю можна розбудити, здобути, відвоювати лише силою, громадою:

«Мабуть, ти ждеш? Добра не жди,  
Не жди сподіваної волі —  
Вона заснула: цар Микола  
Її приспав. А щоб збудить  
Хиренну волю, треба миром,  
Громадою обух сталить,  
Та добре вигострить сокиру,  
Та й заходиться вже будить.  
А то проспить собі небога  
До суду Божого страшного!»  
[Шевченко, 2003/2, с. 280].

О. Бодянський писав про те, що за п'ять віків козаки перейшли від бурлацько-гайдамацького до козацького а потім, зі сльозами на очах до чумацько-землеробського способу життя [Бодянський, 1837, с. 132].

Споконвічне прагнення до волі, власне розуміння національної гідності українця народ втілив в образі **козака**, як лицара честі і захисника незалежності України. Дослідники вважають, що козацькі уявлення про свободу вже стояли на ступені національної самосвідомості [Житецький, 1893, с. 153]. «Епоха Козаччини принесла з собою якостево вищі вирази національної самосвідомості, самий круг її поширення в національній спільноті був більший, а сила її, як моральної засади, відчувалася імперативніше» [Бойко-Блохін, 2014, с. 33]. Запорізький козак на довгі часи стає загальнонаціональним ідеалом. У Західній Європі українців часто називали козацьким народом, а Україну — «країною козаків». Тобто українці ототожнювались з козаками, козацтвом.

Не можемо згодитися із думками деяких дослідників, зокрема етнологів, які вважають, що козаки зневажали селян. Адже самі вони були вихідцями переважно з цієї верстви, мали по селах рідних і близьких, коханих, селянський менталітет був їм близький. Інша річ, що військовий триб життя вплинув на їхні погляди, перебування на межі життя і смерті виробило власні норми і доволі суворі правила поведінки, особливий кодекс військової, можна сказати, професійної честі. Козаки на загал не прагнули до нагромадження матеріальних благ, власності тощо, не продавалися за них і зневажали тих, хто це робить. Як своєрідний лицарський орден ця верства стояла на захисті своїх одноплемінців, одновірців — хліборобів та ін. від загарбників, передусім азійського Сходу, була як і вони частиною одного народу, не відмежовувалася від нього. Козацтво поступово проникло в усі прошарки українського суспільства і тим самим сформувало в ньому нову рису ментальності — *козацькість*: «Козак став ключовою постаттю не лише в історії України, а й у національній свідомості українців так, як ковбой у американців чи вікінг у скандинавців», — констатував О. Субтельний [Історія України, 1993, с. 68]. Слово *козак* з часом отримало лицарське означення.

Козак у поглядах народу, у фольклорі є втіленням народного розуміння фізичної вправності, чоловічої вроди, а також високих моральних якостей — поваги до старших, співчуття до скривджених, почуття справедливості, товариськості, душевної щедрості й тонкого гумору. Козацтво, формуючи в особистості почуття витривалості, мало великий вплив на духовність українства.

У запорозьких козаків, як і в кожного лицарського ордену, існував свій кодекс честі, це т. зв. **козацька етика**, неписані моральні закони, норми, заборони. Козацький світогляд формувався в умовах жорстоких боїв з ворогами, суворого похідного життя, дисципліни. З моральних чеснот пріоритетними стали патріотизм, сміливість, вірність обов'язку, гідність, стійкість та ін.: «Універсалії всеісторичні:

вірність рідній землі, батькові з матір'ю, непохитність у вірі, здатність до самопожертви і як сумару сумарум — безрефлективна несполученість з формульним поняттям «ворог», яке увібгало всіх і все, що зазіхало на вищепойменовані святині» [Малахов, 2006, с. 68].

Козаки вийшли із суспільних низів, були народним військом, успадкували селянську чутливість до ущемлення людської гідності, приниження бідних. На козацьку мораль позитивно впливав демократичний устрій на Січі, особливо в мирний час. У військовій раді брало участь усе козацтво. Усі на Січі вважалися рівними, їх рід, походження не бралися до уваги; усі були товаришами, тут високо цінувалася людська гідність. Кожен козак завдяки своїм зусиллям і здібностям міг стати старшиною. В. Антонович писав: «Великоруси охочі слухати тільки *авторитету* і слухати *абсолютно, безперечно*. Вони проти авторитету не тільки не мають нічого незгідного, суперечного, а навпаки, ще знаходять таку підлеглість дуже потрібною, пожиточною і корисною. Русини мають інший ідеал — *це правда, правдивість, громадська рівноправність*. Такий ідеал вбачається в стародавньому вічі, в козацькій раді, в Запоріжжі, де члени мали повну волю і рівноправність — всі були однакові й рівні» [Антонович, 1995, с. 97].

Дослідниця запорозького фольклору І. Павленко вважає, що відчуття єдності козацької спільноти увиразнюється в займеннику «ми» у піснях, свідчить про ототожнення учасника події та співця: «Постійне акцентування на «ми» як єдиному цілому підкреслює і принципову єдність спільноти в умовах військової екстрими, і відчуття себе часткою великого та могутнього колективу, причетності до колективної долі та слави... Коли запорожці співали твори про себе, про «нас», то, звичайно, ці пісні сприяли згуртуванню колективу і культивуванню в ньому найкращих, з позицій запорозького етосу, рис» [Павленко, 2003, с. 46].

За часів Запорозької Січі побутовали звертальні форми, подібні до звертань у родині: *батьку (гетьмане, отамане), діти мої,*

братове, браття, братці, братія, братики, що зумовлене «гуртовими порядками», які передбачали рівність усіх козаків між собою, а взаємини молодих і старших мали родинний характер. Козаки самі звали себе товаришами, а Запорозьке військо — товариством. На думку Ю. Липи: «Майже не можна уявити собі українця, прив'язаного до якогось вождя, начальника, без відчуття в тому вождеві джерела родинної зичливості. Найвищий вислів влади, це — отаман, коли ж він є господарем душ, це — батько. Батько це той, що дає підвладному певність, що він, підвладний, є членом роду» [Липа, 1953, с. 182]. Про це складено паремії: «Атаманувати, то не чарку в руках держати, а треба багато думок обертати»; «Як череді без личана, так козакам без гетьмана».

Належність до Запорізького Війська вважалася за велику честь. Козаки титулувалися запорозькими лицарями і дуже дорожили цим. Поширеним було побратимство козаків. М. Костомаров писав: «Кожен із хвацьких дітей України, покидаючи милих серцю, шукав заміни в товаришах. Братерство і однодушність — перша запорука військової спільноти. У піснях козаки зводяться «брати і товариші, у них «однакові думки, усі вони в одного вдалися» и захищають Україну «одностойно». Утіхи і горе розділяють вони разом. Гуляє відважний «лицар» у колі товаришів, горілка лється рікою; він п'є за здоров'я братів, вони взаємно осушують чарки за нього. Козак забуває у той час і горе і радощі, залишається з одним почуттям дружньої любові. Гуляння — одна з самих блискучих картин шумного лицарського життя. У ній козак підтверджує набуття для себе слави в боях:

Слава наша козацькая  
Хай не загибає,  
Що в гулянці доля наша  
І нужди не знає!»  
[Костомаров, 1890, с. 138].

О. Кульчицький стиль так званого прихованого життя («*vita minima*») протиставив козацькій концепції «*vita maxima et heroica*», що виражав лицарсько-козацький ідеал людини, був підпорядкований ідеї оборони честі, свободи. Для козака чинити добро — це зі зброєю в руках захищати рідну землю. Тому морального статусу набували майстерне володіння зброєю, верхова їзда, фізичний розвиток.

Похідне життя вчить козака атараксії — безтурботності, як основи морального відношення до світу. Символом волі, безшабашності, бравади є козак Голота в однойменній думі, який «не боїться ні огня, ні меча, ні третього болота». Він гуляє полем, битим шляхом, є козаком-нетягою, тобто бідним, через це непідкупним, незалежним ні від чого, ні від кого, він стоїть на захисті вітчизни. Тут прозирає козацька погорда до земних благ — «козак душа правдивая, сорочки не має», — до лихварства, як бачимо з підпису до картини із зображенням легендарного козака Мамає: «Як хоч називай, на все позволяю, аби лиш не крамарем, бо за те полаю». В одній з колядок, де відображено військові подвиги давніх русичів, що перейшли і в твори пізнішого часу, актуалізувалися в образах сучасніших героїв полонений «пишним, гордим, славним паничем» Іванком турецький цар за своє визволення обіцяє незмірні багатства, та той відмовляється від усіх благ, його честь не продається:

«Ой коли б я знав,  
Чий син сивим конем грав,  
Ой, то я б йому посади давав,  
Дав йому поля неміряного,  
Дав йому бору несходимого,  
Дав йому грушья незчисленного,  
Дав йому війська обираного,  
Дай йому лучок і стрілок пучок,  
Дав йому стрілку — царівну-дівку».

«Я ж тее поле коп'єм скопаю,  
Коп'єм скопаю і стрілками всію,  
Я ж тії бори військом поламлю,  
Військом поламлю і огнем попалю,  
Я ж тії гроші розумом розщитаю,  
Молоду царівну за себе візьму»  
[Історичні псні, 1961, с. 69].

Ці погляди суголосні філософії грецького аскетизму, східній філософії та ін. вченням, де йдеться про те, що матеріальне прив'язує людину сотнями ниток до життя, чинить її залежною, неспокійною. Відсутність бажань — це відсутність страждань.

Під впливом історичних чинників у козацтві центр ваги життя переносився з існування, з турботи про саме життя на збереження лицарської честі, на завдання оборони віри «як потойбічної трансценденції» і земних «поцейбічних вольностей» української людини. Тому своє життя козаки ладні віддати в боях за батьківщину, патріотизмом сповнені історичні та ліричні козацькі пісні («На вулиці сурма грає»):

«...Ой ви, орли, ви соколи, (2)  
Занесіть мя в чисте поле, (2)

Та й за нашу Україну (2)  
Будем битись до загибину» (2)  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 36].

У фольклорі Україна часто персоніфікується, ототожнюється з жінкою, матір'ю: «В наших літописах, народних піснях і інших творах письменства бачимо, як вона «стогне», «журиться», «сумує й оплакує», «лементує»\*. Козацькі пісні XV—XVIII ст., де зустрічаємо слово Україна, засвідчують зв'язану з цим словом високу національну свідомість: «Ой є в мене родина — вся Україна». Козак-лицар вважав «свою Україну» дорожчою над усе: Ой і ві-



зміть мене, превражі мурзаки, Та виведіть на могилу: Ой нехай же я стану, подивлюся, та на свою Україну! Є. Наконечний писав: «Ім'я України — це продукт географічних і історичних обставин української землі і народу, а ідея, з якою вона якнайтісніше зв'язана, це найрідніша дитина українського світогляду»\*\*. Саме слово «Україна» відзначається привабливою милозвучністю — збігом голосних і дзвінких звуків, а тому так гармонійно звучить в народних піснях» [Наконечний, 2000, с. 105].

Слава — одна з наріжних категорій козацького етосу. Епітет *славний* треба заслужити, це героїзм у боях і самопожертва у боротьбі з ворогами народу. Мета козаків — добування слави, безсмертя, а не здобичі, матеріальних благ, які вони не надто цінували. Здобич прогулювали, пропивали. Славне і все Запорожжя, і Січ, славні козаченьки. Слава шириться і поза межі Запоріжжя, її розносять кобзарі з піснями, це лицарська слава, слава на всю Україну. Н. Вдовиченко свідчить: «У зв'язку з тим, що «у світоглядній системі українця добра слава, бажання доброї слави є спонукою до добрих вчинків, а погана, зла слава, є плямою не лише її живого носія, але й після його смерті» [165: 183], суб'єкту, який покрив себе неславою та безчестям, і тим, хто його оточує, стає соромно. Таким чином, ситуація ганьби пов'язана з оцінкою поведінки суб'єкта з боку соціуму, а ситуація сорому насамперед — з його власною самооцінкою. Людина переживає почуття сорому за здійсненні нею або її оточенням дії, якщо усвідомлює, що вони не відповідають прийнятим у суспільстві морально-етичним нормам, а ганьби зазнає у випадку невідповідності між своїми амбіціями і справжніми якостями, які стали доступними широкому загалу» [Вдовиченко, 2015, с. 122].

Героїчна боротьба породила феномен **козацької слави**, що має різні конотації у фольклорі, у пісні «Зажурилась Україна» звучить заклик усім верствам дружно ставати на захист країни:

«Зажурилась Україна,  
бо нічим прожити,  
Витоптала орда кіньми маленькії діти,  
Котрі молодії, у полон забрато;  
Як заняли, то й погнали до пана до хана.  
Годі тобі, пане-брате, гринджоли малювати,  
Бери шаблю гостру, довгу та йди воювати;  
Ой ти станеш на воротях, а я в закаулку,  
Дамо тому стиха лиха та вражому турку.  
Ой ти станеш з шабелькою, а я з кулаками,  
Ой щоб слава не пропала поміж козаками.  
Ой козак до ружини, бурлака до друка:  
От це ж тобі, вражий турчин, з душею розлука!»  
[Історичні пісні, 1961, с. 82].  
Молодецька слава козаків:  
«По всьому світу дыбом стала  
По всьому світу степом розляглася, простяглася,  
Да по всьому світу луговим гомином роздалася...»  
[Бодянский, 1837, с. 128].

І. Павленко наголошує на надціннісній значимості слави для козацтва: «Поширення уявлень про славу в середовищі запорозького козацтва — знак усвідомлення ними їх вільності та загальної рівності, сприйняття себе як хазяїна власної долі і своєї слави, а отже, і майбутнього, і того, що буде після смерті. Бездумні та немотивовані, з точки зору сучасного слухача, вчинки козака Голоти, Ганжи Андибера, Супруна та інших, — це пошуки слави та отримання її в кінцевому результаті, оскільки не так важливо зберегти життя, як зазнати славу» [Павленко, 2003, с. 61]. Це підтверджує й М. Килимник: «...участь козака у військовій виправі — то була гордість для вояка, то була його слава, честь і обов'язок захищати рідний край» [Килимник, 1994, с. 233—234].

Автохтонність українців, які не покидали своєї прабатьківщини, а з часом усе глибше освоювали й охороняли свою землю, сприяла формуванню «регіонального патріотизму», любові до рідного краю, готовності до його захисту від чужоземних зазіхань. Власне, козаки продовжили славні традиції Київської Русі, відважних князів-оборонців краю, в одному з переказів повідомляється: «Він же [йдеться про великого князя Романа] кинувся на поганих, як той лев, а сердитий був, як та рись, і нищив їх, як той крокодил, і переходив землю їх, як той орел, а хоробрий був, як той тур, бо він пильно слідував предкові своєму Мономахові, який знищив ізмаїлтян, згаданих уже половців...» [Легенди та перекази, 1985, с. 180]. Релікти рицарського стану в українській обрядовій поезії дослідила О. Галайчук, яка довела також пов'язаність українського лицарства з західноєвропейськими рицарськими традиціями [Галайчук, 2018].

Козак ніколи не ховається від ворогів:

«— Вже ж про тебе, козаченьку,

Й вороги питають,

Щодня й ночі в темнім лузі

Все тебе шукають.

Гей, як крикне козаченько

До гаю, до гаю:

— Найжджайте, воріженьки,

Сам вас накликаю!»

[Закувала зозуленька, 1998, с. 343].

«Ботурлинський козарлюга по Січі гуляє,

Та все пана кошового вірненько благає:

— Позволь, батьку, пан кошовий, нам на башти стати,

Найстаршому генералу з плеч голову зняти.

Москаль стане з палашами, а ми з кулаками,

Нехай слава не поляже проміж козаками!»

[Там само, с. 212].

На перший заклик до походу козак покидає домівку і родину, адже його честь, обов'язок понад усе! Він боїться ославитися, осоромитися, стати *гніздюком*, *сиднем*, *тюхтієм*, такими прізвиськами наділяли за порушення дисципліни, легкодухість, боягузтво. Моральний обов'язок козаків — захищати свої родини, своїх земляків, усю Україну від ворогів, вони несуть відповідальність за збереження і піднесення козацької слави, усвідомлюючи свою культурно-національну місію.

У відомій пісні, козацькому гімні «Розлилися круті бережечки» її атрибутами є червона китайка, червона калина, де червоний колір є символом перемоги, оптимізму, героїзму. Антитези *червоніла* — *змарніла*, *засмутилася* — *розвеселимо* з наголосом на останньому компоненті, підбадьорливі вигуки *гей-гей*, повтори будять патріотичні почуття, утверджують роль козацтва як осердя духовності України:

«Гей, щоб наша червона китайка, гей, гей, не злиняла,  
Та щоб наша козацькая слава, гей, гей, не пропала!  
Гей, щоб наша червона китайка, гей, гей, червоніла,  
А щоб наша козацькая слава, гей, гей, не змарніла!  
Гей, у лузі червона калина, гей, гей, похилилася,  
Чогось наша славна Україна, гей, гей, засмутилася,  
А ми тую червону калину, гей, гей, та піднімемо,  
А ми є свою славну Україну, гей, гей, та розвеселимо»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 46].

Запорожець наділений кращими людськими чеснотами, слава про нього йде по всьому краю:

«Ой из низу вітер віє;  
Козацькая слава не гине;  
Чи козак та запорожець  
Слави не заробляє:  
Не погибне у несчасті,

Худої слави не робить,  
Хорошої не падає.  
Ой видите ви по сёму:  
Запорожець славен,  
Честен и похвален,  
Похваляється усёму війську,  
Що — видите — у ёго  
Немає нічого —  
Тільки пять сот бугаїв,  
Та тільки усёго!  
Усім славен запорожець  
По усёму краю,  
На всю Україну»  
[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 939].

В українській вертепній драмі, інтермедіях з'являється персонаж могутнього Запорожця, Козака, як головної дійової особи, він утілює міць народного духу, адже Запоріжжя завжди було головною опорою і надією українців. Він промовляє:

«Егей! Коли б вп'ять, як була козацкая слава,  
Що б розпустилась всюди, як перами пава,  
И щоб зацвіла знову, як рожка у літі,  
Як Бог дозволить побрать турецькіи діти,  
Або ляхов на той час трапится поймати  
И сим кієм козацким по ребесах дати».  
[Українські інтермедії, 1960, с. 108].

Дітей в тогочасній Україні змалку готували до козацької долі, вже над колискою мати співає: «Рости, синочку, в забаву — / Козацтву на славу. Вороженькам на розправу...». Батько-козак хоче, аби діти повторили його шлях:

«А Тіт, старий хрич,  
На синків так кричить:  
— Нехай мате гуляє  
І худобу сбуває.  
А ви, хлопці, в гайдуки!..  
І ти, Петрусь, почивай,  
Та скоріше підростай,  
В Запорожїє паняй:  
Будеш пити і гуляти  
І нехристів проучати»  
[Иванов, 2013/4, с. 449].

«Служіння суспільним інтересам, інтересам батьківщини, релігія і моральність, — писав О. Ветухов, — стоять на першому місці у світопогляданні малоросіянина, на цьому сходяться і навіть приносяться цьому в жертву особисті інтереси. Індивідуальні страждання і муки бліднуть і відступають на задній план перед високим ідеалом, що створив собі малорос, або краще, що створили для нього історичні умови» [Ветухов, 1892/1, с. 132].

Трагізмом сповнена народна дума «Івась Удовиченко Коновченко», де психологічно тонко змальовано стосунки матері й сина, його подвиги та загибель у молодому віці. Молодечий запал, бажання слави, вболівання за долю батьківщини спонукають Івася йти в козаки, рватися до бою. Почувши про це, згорьована мати в серцях бажає йому загибелі — що, зрештою згодом здійснюється згідно з народними уявленнями про дійовість материнського прокляття, — та згодом похоплюється і з тяжким серцем, та допомагає йому добутися до війська. Таким чином, імператив любові — адже цього хоче син і обов'язок перед людьми, змушує її діяти всупереч власним почуттям. Івась виявляється справжнім героєм, він побиває величезну кількість ворогів, стає *рубаним козаком*, однак по молодості допускає

гріх гордині — не слухається полковника, напивається оковитої, у такому стані: «Старого козака повстрічає, / гордим словом зневажає, / Молодого повстрічає / опрощення не приймає», йде на бій «напилим». Він хоробро б'ється з ворогами, та гине на полі битви. Твір завершується славним козацьким похованням і гімном козацькій славі:

«Слава не умре,  
Не поляже!  
Буде слава славна  
Поміж козаками,  
Поміж друзями,  
Поміж рицарями,  
Поміж добрими молодцями!»  
[Українські народні думи, 1990, с. 105].

П. Житецький так характеризує образ Івася: «...У всі часи і у всіх народів це був найсимпатичніший образ велетенської сили, котра в розквіті молодості безплідно гине для загального блага. І все ж, як каже дума, «слава його не вмере, не поляже». Це і є задушевна думка творця думи, який має в запасі поетичну формулу для поєднання в одній іпостасі «козацької слави» з гріхом Івася, який у передсмертну хвилину усвідомив, що «материні сльози його побіли»... Творець думи в глибині картини поставив матір, як живу душу сім'ї, а на передньому плані зобразив козацьке товариство «кревне и сердешне», і весь цей натовп привів до дивовижного узгодження високо піднесених людських устремлінь» [Житецький, 1893, с. 151]. Основну ідею твору так підсумовує Л. Білецький: «Так, родина — то велика моральна сила; але найвище від усього — батьківщина. І за ню пролита кров і смерть є найбільша повинність козака і слава. Козацька слава то — честь і лицарство на полі боротьби із ворогом — більш нігде! І гімном цій славі й закінчується дума про Івана Коновченка» [Білецький, 1947, с. 257]. К. Дяченко говорить про «...ан-

тропологічний вимір поняття честі, що символічно постає у концептуальному зв'язку «честь—смерть», котрий приховує екзистенційну парадоксальність: людина завжди прагне до самозбереження, але в ситуації вибору між безпечним життям або гідною смертю людина честі обирає індивідуальну смерть, що може символізувати духовне безсмертя» [Дяченко, 2004, с. 5].

Питання між поколінних стосунків, поваги до старших, як за віком, так і за званням, дотримання дисципліни, надто в час бою чи скрути оновлюються в думі «Отаман Матяш старий». Козаки-небувальці не слухають, висміюють старого отамана Матяша, який просить їх постерегтися, і потрапляють у полон до турків. Тоді Матяш сідає на коня, мужньо бореться з ворогами і визволяє товаришів, вони прибувають на Січ переможцями і з багатою здобиччю. Молоді козаки прославляють Матяша, дякують йому, називають лицарем.

Почуття приналежності до відомої на весь світ військової організації, громади однодумців, товаришів з любов'ю і гордістю змалювано у пісні «Де Савур-могила, широка долина, сизий орел пролітає», тут опис запорізького походу нагадує живописне полотно майстра, де на тлі величної природи козацьке військо як мак процвітає червоними знаменами і сяє золотими списками. Сизий орел як оберіг, захисник козацтва, символ сили і мужності ширяє над військом:

«Славне військо, славне запорізьке у поход виступає.  
Де Савур-могила, широка долина, сизий орел пролітає  
Славне військо, славне запорізьке а як мак процвітає.  
Де Савур-могила, широка долина, сизий орел пролітає  
Славне військо, славне запорізьке як золото сяє»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 45].

Пісні ці овіяні козацькою романтикою, ідеалізацію вільного життя, бої з ворогами зображено за допомогою евфемізму «варити пиво» — битися з ворогами.



Військовий побут, суворі умови життя призвели до ідеалізації його атрибутів, зміщення акцентів на інші смислелиттєві цінності. Неодмінними деталями змалювання таємничої постаті козака Мамає з народних картин є шабля, спис, люлька, кінь. У прислів'ях мовиться: «Кінь та ніч — козакові товариші»; «Піч — річ бабська, а шабля — козацька». М. Костомаров писав: Козак жив, так би мовити, у безперервному саморозділенні: серце манило його до сімейства і домашніх занять, обов'язок змушував виходити у степну далечінь; козак полюбив свій обов'язок. Безнастанні битви, товариство загартували його так, що в небезпеках і знегодах він почав вбачати задоволення; у ньому виникла боротьба: з одного боку, мати, дружина, кохання, батьки, з іншого — кінь, товариш, слава. Ідея віри і любові не тьмяніла в його душі, однак поєднувалась з ідеєю війни. Віра була святою для нього, як для захисника віри; бути християнином за його поняттями означало бити нехристів і «християнську віру щитити». Любов до батьківщини виражалась у ньому необхідністю побивати її ворогів. Так само і родинні зв'язки стало для нього дорогоцінними через нетривалість, недовготривалість, коли козак ладен був розірвати їх щохвилини і можливо навіки. «Лишайся, мати здорова, не сподивайся сина ніколи» — каже він, від'їжджаючи, своїй матері. Ось чому туга, що крає душу, проникає в козацькі пісні, як влучно зауважив Гоголь» [Костомаров, 1994, с. 135].

У пісні «Ой на горі тай жінці жнуть» жартівливо повідомляється, що Сагайдачний «поміняв жінку на тютюн та люльку», які йому начебто набагато потрібніші у військовому побуті. У творі «Ой поважай стару матір», де козака вчать шанувати батьків, родичів, дівчину, він відказує, що «не для того вони живуть, щоб їх поважати», його життя геть інше, його вірним другом є кінь, який у разі небезпеки може врятувати його життя:

«Ой у мене є коняка та й гарний коняка,  
Та який він волоцюга, який розбишака!

Ой я того та коняку поважати буду,  
За його би не взяв срібла, хоч повную груду!  
Єсть у мене та при боці та шабелька гарна,  
Спитай її, спитай її, чим вона не панна?  
Ой панночко шаблюко, панночко наша!  
З бусурманом зустрівалась, та й не двічі цілувалась»  
[Українські пісні, 1962, с. 143].

У давніх українців кінь вважався священною твариною. В українській міфології символізує відданість, вірність, витривалість, швидкість. У чарівних казках він є чудесним помічником, незмінним порадиником свого господаря і служить йому до останньої миті. У козацьких піснях кінь — вірний товариш, рятує козака в скрутну хвилину, передає звістку матері чи коханій про його смерть, стоїть зі схиленою головою над убитим козаком, уособлюючи таким чином вісника смерті, що відповідає його хтонічній природі у віруваннях. Тому в діалозі коня з господарем у пісні «Ой дуб на березу гіллям похилився» позбавлення, продаж вірного коня козаком-гультьєм виглядає як зрада близької істоти.

У пісні «Та на біду, та на горе козак уродився» за родину запорожцеві служить вся Україна:

«Ой у мене родина — уся Україна, —  
Доведеться сіромасі без виручки згинуть!  
Ой Великий Луг — батько, а Січ — моя мати, —  
Та доведеться сіромасі у неволі погибати!  
Гей, ви мені не пани, а я вам не хлопець, —  
Догадайтесь, сини вражі, що я запорожець!»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 45].

Родинний код, як символ захисту, твердина, опертя, екстраполюється на близькі козакові реалії та атрибути, про що йдеться у пісні, поданій в оповіданні О. Стороженка:

«...Твоя мати — твоя воля;  
Батько твій —  
Степ сивий;  
Сестра твоя — твоя доля;  
Брати твої — два пістоля!  
Гостра шабля — твоя жінка;  
Яничарка — твоя тітка;  
А хатина —  
Світ без тина,  
Козацька перина!  
Мати-воля тебе знарядить,  
Батько-степ тебе направить,  
Сестра-доля не покине,  
Шабля-тітка не загине,  
Брати-пістолі оборонять,  
Яничарка ворогів одгонить»  
[Стороженко, 1957/1, с. 103].

«Їхав Павлечко через густий лісок,  
Соколю ясний, паничу красний, Павлечко!  
Зустріло його сімсот козаків,  
Не чорне перо по кониченьку полягло.  
Питають його, чи є в його батенько.  
— Не був я дома, гуляв я в пана в гетьмана!  
В мене батенько — вороний коник!  
Питають його, чи є в його матінка.  
В мене матінка — гостра шабелька.  
Питають його, чи є в його братичок.  
В мене братичок — золотий лучок.  
Питають його, чи є в його сестриця.  
В мене сестриця — ясна зірниця.

Питають його, чи є в його миленька.  
В мене миленька — постіль біленька.  
[Народні пісні в записах, 1974, с. 59].

Козацька вольниця за відсутності держави постійно містила в собі і загрозу анархії, оскільки норми моралі не завжди були здатні втримати людей від свавілля. Надто це відчувалося, у час великих зібрань, коли козаків нависне під'юджували до певних дій<sup>7</sup>.

У думках та піснях знаходимо жорстокі сцени боротьби з ворогами, їх натуралістичний опис тощо. «Врешті, — писав Ю. Липа, — ідеал роду заважив і на типі українського воїownika. Ціла так звана воїовничість українців (козацький народ і досі в очах сусідів є символом народу воїовників) не має в собі ідеалів ані германської (військово-чернечий орден), ані уральської (орда) воїовничости. Скоріш подібність знайдемо в ідеалах римських, чи македонських легіонерів, що вислугуюючи собі землю і дім, і на війні не забували про родину. Пригадаймо собі козацькі думи, де непослух для батьків уважано за найбільший злочин («Дума про Олексія Поповича»). ...Зрештою, ця лагідність, а навіть «ніжність», що її несправедливо дехто змішує з безсилістю, не зменшує бойовистости, ані не виключає жорстокости. Дуже часто в колядках, або гуцульських чи козацьких баладах зустрічаємо ніжну похвалу шабельці, а відрубана голова, злітаючи, «як мушка, бrenить». Це ушляхетнена родиною мужність» [Липа, 1953, с. 183].

---

<sup>7</sup> Задитуймо про це уривок з роману Ю. Мушкетика: «І я подумав, що наодинці люди є люди, в гурті ж, у військових лавах вони — юрба, сліпа й безглузда сила. Їм не треба збиратися в натовп, бо він вирішує не розумом, а ярістю, миттєвим спалахом, і той спалах легко збудити та спрямувати в будь-який бік. Чим од віку користуються всілякі пройдисвіти та авантюристи. Скільки то люду погинуло в тих товпах і лавах, скільки їх втрамбовували дороги у ватагах розбійників, всіляких крутіїв, лихих отаманців... На землі є один праведний гнів, одна праведна лава — та, що стає на захист вітчизни» [Мушкетик, 2007, с. 170].

Ця войовничість, агресивність спрямована на благо справу — захист вітчизни, своєї власної землі — «Або добудь, або дома (в господі) не будь». Н. Малинська згадує «безморально» епічну тональність фольклору, що не передбачає співчутливості чи просто нажаханості на межі й за межами поняття «ворог» [Малинська, 2001, с. 8]. І ще: «Усе це, зрозуміло, не позбавляє героїчні пісні та думи рудиментів моральної невибагливості і навіть жорстокості, цілком, зрештою, зрозумілої з огляду на те, що, наслідували вони, по-перше, не одні Христові заповіді, а й завше у фольклорі присутні залишки поганства, при якому і для якого людська кров, жертви, муки і смерть не обов'язково сприймалися трагічно. По-друге, сам рівень християнізації / що на європейських, принайні, теренах було синонімом цивілізованості / ставлення до війни в часи творення більшості героїчних дум мало чим різнився від давньогрецького чи й навіть вітхозавітного, коли нездривно нотувалися такі, приміром накази Господа і їхні наслідки» [Там само, с. 7–8]. М. Попович констатував: «Війни, мета яких оборона своєї землі, руйнування ворожого краю, визволення своїх невільників та здобування «козацького хліба» усвідомлювалися як особливий вид Божої служби» [Попович, 1998, с. 31]:

«Хоч-не-хоч, а довелося  
Весь вік воювати  
І за віру, й за родину,  
Й за правду стояти.  
І стояли, не внивали  
В лихую годину,  
Здачі всім давати співали  
Сини України»  
[Історичні пісні, с. 251].

Зрештою, у певних обставинах зло може оцінюватися як благо. Наприклад, насильство — безумовний гріх, адже життя і свобо-

да людини представляють найбільшу цінність. Проте вбивство може бути морально виправданим і навіть визнане благим діянням у випадках: убивства ворога на полі бою (надто у справедливій, визвольній війні); убивства у час самооборони; страти жорстокого злочинця. Отже, веління високої моралі — категорична заборона «не вбий» — перетворюється на правило «не вбивай без крайньої необхідності».

Своєрідним було ставлення козаків до жінок. Запорожці давали обітницю безшлюбності, а жінкам заборонялося з'являтися на Січі. Вони зберігали традиційну повагу до жінки, зокрема жінки з власної родини — матері, сестри, нареченої, однак у позашлюбних зв'язках цих зобов'язань не дотримувалися (див. пісні «Їхали козаки», «Песня-балада о козаке и Кулине й духовная песнь грешных людей» та ін.). Водночас за аморальні вчинки козаків чекала жорстока кара — побиття киями, інколи до смерті. Так, у творі «Чорна рада» Пантелеймона Куліша бачимо сцену публічного покарання козака Кирила Тура за те, що «знюхався поганий з бабами і наробив сорому на всі роки». Його прив'язали до стовпа, поряд поставили горілку й калачі. Кожен мав підійти, випити чарку і вдарити винуватого києм по спині. Так і чинили, особливо старалися діди. Однак той «показав себе добрим запорожцем: не зморщивсь і не застогнав».

На подвійну етику козака, як зрештою, і звичайного парубка вказував М. Грушевський: «Ще яскравіше виступає сей контраст в оцінці сексуальних відносин. Нема чого говорить, що нинішні дозвіл і вечериці, які звелись на просту забаву молодіжи і спільне спання хлопців і дівчат і зовсім позбулись характеру сексуальної сумішки, давніше були зовсім реальною сумішкою. Вона вважається вповні дозволеною і законною для молодіжи, організованої в «парубоцькій» чи «молодецькій громаді», в парубоцькій домі чи гридниці, тим часом як у той же час у своїх стінах родина вимагала від своїх членів сексуальної чистоти, непохитної вірності і т. д. Ми добре знаємо сю подвійну етику козака чи запорожця, коли він почуває

себе членом воєнної організації супроти людної цивільної, чи філістерської, і вважає своїм правом, а навіть «молодецтвом» топтати родинну мораль, — і тоді, коли він, вертаючись до своєї родини, почуває себе членом роду, підвласним його обичаю і моралі, і боїться кинути на дівчину найменшу тинь — «бо сватати має». Наша народна поезія, а за нею й новітня література досить яскраво змалювала цю двоїстість, не постаравшись ніколи звести її до якоїсь формули, бо се і не діло поезії. Я ж позволю собі повторити тут те, що висловив уже раніше — що сей козацький чи запорозький обичай був, по всякій правдоподібності, продовженням обичаю давнішого, так як він існував в обставинах князівського і докнязівського ладу, тодішніх організацій дружини-молодіжи, і ще з старших, передкняжих часів, а правдоподібно — ще з передрозселення, коли також, мабуть, уже мали місце організації молодіжи, а з тими і конфлікти інтересів родини і племені» [Грушевський, 1993/1, с. 265].

Дослідники свідчать про селянський і козацько-лицарський типи українського характеру. Якщо для селянина головним у його житті було Боже заступництво, то для козака — оборона віри, своєї сім'ї як свящини. Захист своєї землі і своєї віри ставився на один рівень, оскільки віра сприймалася як морально-духовна основа життєздатності нації. Т. Чайка зауважує, що з XII століття «...народна свідомість рівняє між собою ратні і чернецькі чесноти, з того часу ця риса назавжди увійшла до українського духовного життя, стала його національною ознакою» [Чайка, 1994, с. 239].

Презирство до земного, аскетичний спосіб життя, нехтування самим життям в ім'я вищого призвело до того, що козацтво на відміну від селянства, яке зберегло у своєму світогляді чимало язичницьких елементів, сприйняло екзистенційні ідеї та ідеали християнства. І якщо у віруваннях селян присутня циклічність змін у природі та житті, а смерть переходить у життя і навпаки, то козацтво вважало життя короткою миттю, а смерть — великою трагедією.

Козацька віра була щирою і глибокою, що бачимо, зокрема в народних думках, які в XVII столітті ще називали козацькими псалмами. Сила молитви набуває у них рівноцінності дії, щира сповідь рятує від гріхів, як, наприклад у думі «Олексій Попович». Н. Кононенко писала про спокуту: «Страждання набирає в думках високого релігійного звучання... Страждання для українця — то шлях до морального очищення. Саме те, що козаки страждали й гинули не на війні, було суголосним життям святих та поневірянням сиріт, що жебраки оповідали своїм слухачам... У XIX столітті тема страждання як спокути, або шляху до спасіння поширилася у більшості дум...» [Кононенко, 1993, с. 29]. Опис гріхів у думках навіть за своєю формою запитання — відповіді нагадує сповідь.

Козаками засуджувалася байдужість, бездушність у ставленні до ближнього, зрада, небажання допомогти, що означало недотримання заповідей. Козаки, надто їх очільники чинили чималі пожертвування церквам.

Гострому осуду підлягала зрада батьківщини, рідних, побратимів та ін. Таким у «Думі про Самійла Кішку» є персонаж Лях Бутурлак, емна характеристика якого подається в означенні — «ключник галерський, сотник переяславський, недовірок християнський», він зраджує свою віру, батьківщину і побратимів, прагне «віру християнську під нозі подтопати», що є святотатством для запорожців. («Лучше в землі тліти, ніж татарві служити»). Водночас Лях Бутурлак зображується як пересічна людина з властивою їй подвійністю натури, добрим і злим початками, його дії можуть бути непослідовними, адже кожен має власні виміри моральності і можливості для їх долаштування до загальнолюдських, про це згадує Н. Малинська: «Остаточною є лише **людина можлива**, якою вона може стати, а може й не стати — але **може!** Як став призвідцем визволення побратимів-козаків побусурманений Лях Бутурлак, тим самим засвідчивши ще один з найголовніших моральних постулатів думи як своєрідного народного євангелія — віру в ніколи і ні за яких обставин не сплячу людську душу» [Малинська, 2001, с. 113].



У думі «Втеча трьох братів із города Азова, з турецької неволі» молодшого брата зраджують, кидають напризволяще в полі двоє братів, які сподіваються врятуватися від турків. Він гине страшною смертю — його тіло розтягають, роздирають орли-чорнокрильці та вовки-сіроманці. Однак і братів не уникає покарання — їх наздогнали та «постріляли-порубали». Слава ж молодшого «не вмере, не поляже однині й до віка». Захопливий сюжет, динамізм та напруга оповіді, лірична проникливість і журливість тону, психологізм, увага до деталей, своєрідна «думна» поетична мова, влучні художні характеристики дійових осіб чинять незабутнє враження на читача, змушують задуматися над людськими долями, сенсом життя. У думі представлені три різні людські типи. Старший брат — жорстокий, безжальний, прагматичний, на першому плані в нього власний інтерес, основне його кредо — вижити будь-якою ціною. Середній м'якший, жалісливіший, йому властиві вагання і сумніви, він любить брата, однак «своя сорочка ближча до тіла», й до того ж він у всьому слухається старшого, кориться йому. Третій — добрий, мужній, сумирний, родиннолюбний, він навіть не проклинає братів, коли ті прирікають його на загибель. Л. Білецький писав: «Творець думи незвичайно чуйно і тонко перебирає струни душі кожного брата й видобуває із них найхарактеристичніші властивості особистих переживань людини, над якою тяжить з одного боку *батьківський* суд родинний, а над цим останнім вища доля життя взагалі, а з другого боку особистий дух, в якому борються дві природи: добра і зла, — і добро бере верх у народній душі й у свідомості співця панує над злом. Глибока мораль народня!...» [Білецький, 1947, с. 243].

Українське козацтво вважало своєю покровителькою і заступницею Покрову Пресвятої Богородиці (свято Покрови відзначають 14 жовтня). Запорозжці завжди проводили свою велику Раду на Покрову. Образ Пресвятої Богородиці, як вважають, походить від поганського божества Великої Богині, яка ототожнювалась з Природою, Землею, Плодючістю. Згодом цей культ перейшов у покло-

ніння жіночим божествам слов'янського пантеону (Рожаниця, Лада, Мокоша та ін.), у шанування берегинь, мавок тощо, у культ жінки. Виказування поваги Богородиці виразилося у культі матері, який існував у запорожців, неповага до неї вважалася великим гріхом, про що йдеться в багатьох думах та піснях.

Глибокої поваги і щирого суму сповнені поховання козаків, полководців, яким за козацьким звичаєм насипали високі могили, кургани. Вони лишаються безсмертними у народній пам'яті:

«Козак Хведор безридный,  
Безплемянный,  
Помер и поляг;  
Слава його не вмере, не загине  
Миждо намы,  
Народными головами;  
Покудова буде свит свитаты  
И сонце сіяты,  
Будем славу його всегда прославляты!  
Козацька слава не вмере неполяже»  
[Народные южнорусские песни, 1854, с. 56].

У пісні «Умер, умер наш полковник» сильно, реалістично, лаконічно зображено погреб козацького очільника, який загинув молодим, полишаючи своє товариство, малі діти, жінку молодую, атрибути козацької слави — зброю, коня. Усе це, покинуте полковником, є свідченням незавершеності його життєвого шляху, неприродності ранньої смерті, адже він був так потрібен не лише родині, а й товаришам, війську, всій Україні:

«Умер, умер наш полковник, ще й тихая мова.  
Зостається кінь вороний, золотая зброя;  
Зостається кінь вороний, зброя золотая,  
Зостаються дітки малі, жінка молодая,

Зостаються дітки малі з жінкою молодою.  
Беруть коня осавули, товариство — зброю;  
Коня ведуть, зброю несуть, кінь головку клонить,  
Молодая полковника білі руки ломить»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 73].

У пісні «Чорна хмара наступила» полковник, вмираючи, звертається до матері-землі:

««Земля моя сиренькая, мати,  
Прийняли ти много війська  
Запорозького,  
Прийми й мене, полковника  
молодесенького!»  
...Заплакали козаки,  
полковника несучи»  
[Там само, с. 47].

Ще трагічнішою є самотня смерть козака на полі бою, коли йому нікому прикрити очі, нікому відслужити службу над ним. У пісні «Чорна роля заорана» оприявлено трагічний образ матері-землі, засіяної кулями і сполощеної кров'ю. Там лежить укритий червоною китайкою козак, за яким нікому затужити, задзвонити, немає ані труни, ні ями. Дочасна смерть молодого людини викликає в народі асоціацію «одруження зі смертю», це поетична фольклорна формула «смерть як весілля». Замість дівчини козак одружився з «землянкою у полі», його сватами були чорні круки і т. п., вістку про смерть приносить матері матері кінь. Трагізм посилюють демінутиви, померлий просить кланятися «братикам-порадничкам, сестрицям-жалібницям, жіночці-удівочці, діточкам-сиріточкам».

Запорожці славилися своєю гостинністю, почуттям гумору, оптимізмом. Ходили чутки, що між ними трапляються чарівники, так звані характерники, що володіли надприродними здібностями, вміли

перекидатися звірами, чаклувати, водилися з чортами — дурили їх, приручали тощо. Є згадки про це і у фольклорі. Дослідники серед іншого пов'язують виникнення цих уявлень з особливим, понаднормовим становищем козацького суспільства, згідно з яким вони не належали до «освоєного» соціального світу, що був «низовим» не лише географічно, все це обумовлювало і їх специфічне «свавільне» поведіння, саморепрезентацію [Балушок, 2008, с. 241–242].

Герої-багатирі українських казок нагадують своєю поведінкою козаків з їхньою звитягою, мужністю, веселою натурою. М. Демедюк пише: «Герой-богатир української народної казки різниться з огляду на сам стиль казкової оповіді. На відміну від аналогічних образів білоруської та російської чарівної казки, що тяжіє до стилістики героїчного епосу, невід'ємною рисою українського богатиря стає поєднання епічних та гумористичних характеристик при описі персонажа. У характері, вчинках та навіть зовнішності казкового героя простежуються риси українського козака — оборонця слабких та скривджених. На приналежність героя до козацького стану вказує і звертання до нього інших персонажів: «Здоров, козаче»» [Демедюк, 2009, с. 15]. Так, Іван Богодавець зі своїми побратимами сидить у розпеченій бані й виспівує пісні (казка «Богодавець Іван»). Іван Голик, перебуваючи у череві кита, який проковтнув вози з волами та кіньми, ходить по ньому і знаходить люльку, тютюн та кресало. Натоптав тютюну, викресав вогню і запалив собі люльку («Іван Голик і його брат»). Імена помічників героя Перепийвода, Сирозем, Валигора, Ломидерево, Вертиземля, Всепоїдайло, Всевипивайло, Побігайло, Далекогляд, Далекометайло, Сучиплита, Щавидуб, Скороход, Слухало, Об'їдайло, Морозко та ін. нагадують прізвиська, які давали козакам-запорожцям.

Епоха козацтва наклала відбиток на все подальше існування українського народу, стала стрижневою у подальшому виборювання його прав і свобод. І. Лисяк Рудницький писав: «...Маємо на увазі збереження козацьких традицій в українській народній свідомості.

Властива «козацька нація» вмирає в другій половині 18 ст. Але козаччина, — а зокрема її вершковий щабель, Хмельниччина, — була таким могутнім струменем, що вона внесла тривалі нові елементи до побуту та колективної свідомості найширших народніх мас (принаймні на більшості українських земель), стала невід'ємним складником української народної індивідуальності» [Лисяк-Рудницький, 1994/1, с. 55].

## МОРАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ВІЙНИ ТА МИРУ

Тематика людської екзистенції охоплює і, здавалось би, парадоксальне прагнення людства до самознищення, що виявилось в мільйонах великих і малих воєн, що тривали упродовж усієї історії. Над цими питаннями розважало багато філософів, мислителів, митців та ін. Так, Лао-дзи говорив, що перемогу на війні слід відзначати похоронною процесією. Зигмунд Фрейд неминучість воєн пояснював природною агресивністю людини, її біологічною природою. Він виокремив два основні інстинкти, що керують людиною — Ерос, що оприявнюється у сексуальному потягу (лібідо), та Танатос — інстинкт смерті, під яким розуміють потяг організму до повернення у нежиттєвий стан, неживу матерію.

Моральні питання війни і миру в українському фольклорі показано через призму особистих вражень солдата, жовніра, рекрута від війни і військової служби, його життєвого досвіду. Тому війна у цих творах постає як жахливе лихо, свідоме нищення мільйонів людей, а відповідальність за неї несуть владники.

Військова тематика охоплює значну частину українських народних пісень, це такі теми: набір у рекрути, тяжка солдатська служба, повернення додому або смерть. Н. Мельник писав: «Глибоке осмислення народною творчістю суспільних процесів, матеріальних та духовних умов формування особистості привело до виникнення широкого пласту пісенних творів, які відобразили емоції та почуван-

ня людини в дисгармонійних ситуаціях (війна, служба, перебування поза межами етнокультурного оточення)» [Мельник, 2001, с. 10]. Як ліричні твори, вони оспівували особисту долю солдата, розкривали його внутрішній світ. Прикметно, що в рекрутських та солдатських піснях відсутні розгорнуті батальні сцени, зате щедро відбито людські взаємини і глибокі психологічні переживання. Фольклор воєн досліджували П. Милославський, В. Гошовський, Ю. Туряниця та ін. У статті «Война в руській народній пісні» П. Милославський ділить цей пісенний масив на: 1. Пісні про війну в історичному аспекті, тобто історичні пісні, пов'язані з війною (татарські напади, турецькі війни, перша світова війна); 2. Рекрутські пісні; 3. Пісні воєнного побуту (касарня, уніформа, зброя, дисципліна); 4. Пісні про «домашнє життя» у зв'язку з війною; 5. Воєнно-патріотичні пісні [Милославський, 1943, с. 329].

Війна постає як відсутність, брак *правди*, у циклі вже згаданих пісень про гнану правду загальна ворожість, агресія, війна всіх проти всіх настає перед кінцем світу:

«Хвалим Бога єдиного,  
Суса Христа правдивого,  
Що все небо й земля його.  
Нема добра та й не буде:

Була війна та ще й буде  
Брат на брата ворогує,  
Донька матку зневажає,  
Отець сина проклинає.

Нема добра та й не буде:  
Була війна та й ще буде:  
Бо на світі світ настає,  
На війні ся й закінчає»  
[Франко, 1981/27, с. 250].

«...не в щастливу годиночку війна ся зачала.  
Кой війна ся зачинала, вшитко ся змінило.  
По вшиткому світикові смутно ся вчинило.  
Кой ся війна зачинала, сонечко плакало  
Кулько листу на травиці, тільки войска впало.  
Пушли хлопці на войницю, та пушли на віки,  
Усталися жоны, діти, сироты, каліки,  
А дівчата нещасливі дівками на віки»  
[Милославський, 1943, с. 336].

Бій, битва в українських народних піснях та казках — це кривава бійня. У цей час «люди падають як мухи, кров тече потоками», «множество війська, як трава, легло...». Війна «людей їсть, а кров'ю запиває». Ключовою, наскрізною у цих творах є лексема *кров* і похідні від неї. Заперечне порівняння крові з водою увиразнює негуманність, нелюдськість подібних дій:

«...Там ти будеш воювати,  
Чужу кровцю проливати.  
Чужа кровця — не водиця,  
Проливати не годиться.  
Чужа кровця не є вода  
Проливати невігода»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 206].

Для зображення битви вживають такі фольклорні *loci communes*, як метафора кривавого бенкету, варіння пива, популярне ще з часів Київської Русі. Хлопець прощається з милою, іде «на пир», туди де «роблять на диво червонеє пиво з крові супостата». Дівчина у відчаї пропонує йому напитися її сліз, крові замість цього пива і не кидати її (пісня «За Неман іду»). Жахлива натуралістична сцена страждань і загибелі доведених до граничної межі болю й розпачу молодих солдат, де кров уже розливається потоками і ріками, розгортається у пісні:

«Єсть там плачу, нарікання,  
Єсть там кирві розливання,  
Єсть там кирві по кісточки,  
Гинуть красні там діточки;  
Летить палаш за палашом,  
Лієся кров долов носом,  
Летить куля за кульками,  
Тече кров там потоками.  
Єдин кричить: «Рятуйте ня!»  
Другий кричить: «Добийте мя!»  
Третій кричить: «Берте яму,  
Берте яму, кладьте ня в ню!»»  
[Там само, с. 227].

В іншій пісні вояки на різних фронтах «бредуть у крові по самі колінці». У пісні «Ой проклята тота війна» згадуються тисячі убитих, ріки крові, солдати-інваліди — один без рученьки, другий без ніженьки, звучить анафема війні: «Ой проклята тота війна, проклята навіки: / Одні на ній повмирали, а другі — каліки». За це треба «цісаря би повісити на сухого дуба». У казці «Про рицаря і смерть» записаній В. Гнатюком, у час, коли «ў мадьярськум крайу ни знали, котрий бульший пан і богатший... Почали са бити панове; котрий звияжитьь, жеби буў царьйом» [Гнатюк, 1897/1, с. 120] на полі бою з'являється персоніфікована Смерть у вигляді жінки в білому одязі, вона сидить в окопі й видивляється того, хто б їй поклонився. Таким стає бідний лицар, вона дарує йому чарівний ніж, який одним махом позбавляє ворогів життя. Отже, війни, битви завжди асоціюються зі смертю, бивствами, загибеллю солдатів, пануванням смерті, яка керує перебігом бою.

Земля, що є для селянина символом виживання, у творах про війни та битви набирає модусу території, рідної землі, яку слід боро-



нити від загарбників. «Відношення до землі гречкосія, що сіє і оре для себе, — писав Д. Донцов, — ідилічне: ідилічно-радісне або ідилічно-тужливе (праця йде або не йде, врожай чи біда); відношення володарської касти до землі, за яку він б'ється й накладає нераз головою за всіх, — героїчне, трагічне. Не плугом зачерпує він границі свого ґрунту, а мечем — границі своєї землі, отчизни. Це трагічне відношення володарської касти до землі червоною ниткою проходить через усю поезію дум, через усю поезію українського краєвиду старо-князівської й запорозької доби аж до новітньої нашої поезії часів зриву 1917 р.» [Донцов, 1921, с. 242].

Селянський менталітет продукує формування алегоричного образу обробки поля, де війна екстраполюється на оранку, сівбу, жнива, однак тут сіють кістки, волочать тілом, поливають кров'ю. Ці образи ізоморфні уявленням про смерть, яка косить людей і збирає великий урожай, надто в часи воєн:

«Чорна рілля ізорана, гей, гей,  
Чорна рілля ізорана,  
І кістками засіяна, гей, гей, гей,  
І кістками засіяна.

Білим тілом зволочена, гей, гей,  
Білим тілом зволочена,  
А кровію сполощена, гей, гей, гей,  
А кровію сполощена»  
[Українські народні пісні, 1982, с. 222–223].

У кінці пісні згадується, що чорна рілля «уродила добрі жнива». Атрибути смерті, експліковані у білому тілі, кістках, крові, на чорній землі, ріллі, що символізує мирну працю, колообіг життя селянина, виглядають страхітливим, протиприродним явищем, порушенням споконвічного плину життя.

Над померлими солдатами кружляють чорні ворони, круки, орли — вісники смерті. У пісні «Ой по морю, морю синьому» бачимо сюрреалістичну картину — орел вихопив з поля бою «білу руку козацькую», поніс її на високу могилу і там став клювати, а рука стала промовляти, просити, аби той дав знати рідним про загибель козака. Подібну пісенну стилізацію, що розмиває межі реального і фантастичного, зауважуємо в записаній на Закарпатті оригінальній версії старовинної пісні-балади ще з татарсько-турецьких часів «Ішли гори з долинами», що побутувала у різних (повних чи скорочених версіях, напр. «Через поле унгарское» та ін.). Розгляньмо її детальніше:

«Ішли гори з долинами,  
Ішли турки з татарами.  
Напереді кінь турецький,  
На нім сидить син царський.  
В правій руці палаш держить,  
На палаші серце несе,  
З того серця кровця капле,  
З тої кровці річка тече.  
На тій річці сосна зросла,  
Іванкова мамка плаче.  
— Не плач, мамко, не журися,  
Не дуже я поранився:  
Білі руки — на дві штуки,  
А головка — начетверо,  
Біле тіло — на мак дрібний,  
Над ним коник ісхилився,  
По коліна в землю вбився.  
— Біжи, коню, додомочку.  
Неси мамці новиночку...

Вийде 'д тобі стара баба,  
ото буде моя мама,  
Вийде, стане та зрадіє,  
Понеси їй піску жменю,  
Най посіє на каменю.  
Коли з піску жито зійде,  
оді їй син з війни прийде.  
Прибіг коник під ворота,  
Заіржався, як сирота.  
— Ой конику вороненький,  
Де мій синок молоденький?  
Ци ти його з війни згубив?  
Може, його в морі втопив?  
— Ішли гори з долинами,  
Ішли турки з татарами,  
Твого сина з мене зняли,  
На дрібний мак порубали.  
Нема жита та й не сходить,  
Нема сина, на приходить»

[З гір Карпатських, 1981, с. 50].

Починається твір традиційним фольклорним прийомом синтаксичного паралелізму, картиною з природи й людського життя. Метафора гор і долин, що йдуть, рухаються, вочевидь, постала з уподібнення до просування турків і татар гористою місцевістю. Далі з'являється зловіщий образ вершника, з палашем у правій руці, на палаші — його серце, це символ смерті, загибелі. Тобто серце як умістище душі, перебуває не в тілі, а поза ним, душа відлетіла. З серця капає кров, далі розливається річкою, як вода, цей потік крові несе з собою смерть та горе. З крові виростає сосна, на якій сидить ворон, він теж є вісником смерті, причетним до кривавих подій, його зловісне каркання перегукується з плачем матері (плаче-кряче). Далі слідує ірреальний монолог-звертання мертвого сина, з уживанням стереотипічних формул про смерть як весілля («не плач мати не журися»), заперечно-алогічних конструкцій: не дуже я поранився — білі руки на дві штуки, голову — на чотири, тіло — на мак тощо. Над воюючим схилився його вірний друг, кінь, який проводить його в останню путь, він «по коліна в землю вбився». Мертвий господар просить його побігти до матері й повідомити про смерть. Мовляв, до нього вийде стара баба, то й буде його мати, либонь, ще не стара жінка змарніла, постаріла від туги за сином. Скупими лаконічними деталями, що надають оповіді динамізму та експресії, передано раптову зміну емоцій матері — від радості до гіркового відчаю, втрати свідомості. Тобто мати виходить з хати, здаля зауважує коника, гадаючи, що вертається син — *вийде, стане та зрадіє* — та коли придивляється, то бачить коня без вершника, й нараз усе розуміє — *стане, гляне та зомліє...* Хлопець просить її посіяти жито на камені, як воно зійде — він повернеться, це теж константа формула неможливого. Незвичним є порівняння — коник прибігає й ірже як сирота. На запитання матері коник розповідає, як усе відбулося — ішли гори з долинами, ішли турки з татарами, турки зняли сина з коня й порубали на дрібен мак. Трагізм посилюється фінальними рядками — синтаксичним

паралелізмом: *нема жита та не сходить, нема сина не приходить*. В оповіді сплелися минуле, теперішнє й майбутнє, можливе й неможливе, реальне й нереальне. В іншому варіанті [Милославський, 1943, с. 353] останні рядки повторено в майбутньому часі, що означає остаточний присуд, невідворотність смерті — *нема жита та не зійде, нема сина та не прийде*.

Смерть вояків є героїчною, подвигом, якщо вони гинуть за вітчизну:

«...твой братчик не в неволі,  
Он остався в широм полі;  
Турецька му злоба дійшла,  
Куля му серденько пройшла.

Та он в широм полі лежить,  
Сокол над ним горько слезит:  
Ой, туй лежить храбрый воин,  
Черноусый витязь Русин.

Ой, мой братик за дружину  
Лег у поли за отчину:  
Уже ся не верне вспять  
Дай му, Боже вичну память»  
[Народные песни Галицкой, 1878/II, с. 564].

Люди розуміють, що передусім у війнах страждає простий народ, йому війна приносить лише горе. Царів і королів не цікавлять людські жертви, адже самі вони не воюють, в одній з казок герою радять: «...Ти не здержав своє слово і вони оголосили твоєму нянькові війну. Не нянька пошкодує, а невинний народ. Якщо вибухне війна, простий народ постраждає... Піди до тих королів, хай буде мир на світі, хай народ не гине» [Зачаровані казкою, 1984, с. 183].

Вояки не знають, за що вони воюють, умирають, нащо їх гонять на чужину, війни вигідні лише царям і панам, вони непотрібні, несправедливі, до того ж смертовбивство, проливання крові — це страшний гріх, який, згідно з народними поглядами, прощається лише в разі захисту вітчизни чи визвольних воєн. Війни були чужими селянам, вони не розуміли їх сенсу, відбувалися далеко від краю. У текстах пісень є згадки про різні війни, що велися в ті часи:

«Почалася, люди, війна — цісарева справа  
А воякам-неборакам — дорога кривава»:   
Кровавая дороженька до самага Відня,  
А ктож ее покровавив? — Рекрутоньки бідни.  
Не так Цісар, не так Цісар, як Цісарска мати,  
Хтіла нами, сиротами, Польщу звоевати.  
Ой скрипочки из липочки, а колючки з рути,  
Як заграют а во Львові, на всю Польщу чути.  
А скрипочки из липочки, а струны з барвенку,  
Як заграют і во Львові, чути на Вкраинку»  
[Народные песни Галицкой, 1878/III-1, с. 111].

Н. Мельник свідчить: «Розуміння вояком алогічності, несправедливості війни, яка не впливає з необхідності захисту власної країни, формує реакцію заперечення. У народному світогляді формується думка про солдатчину як про спосіб насильницького підпорядкування свободи людини» [Мельник, 2001, с. 6], про це йдеться в народних афоризмах: «Війна кому віршовка, а кому дійна коровка»; «Кому війна, а кому матір рідна»; «Ті, що готують війну, самі не воюють ніколи»; «Хто меч підняв, від меча і загине»; «Хто в війську не бував, той біди не знав»; «Іще не було доброї війни і лихого мира»; «Як війна шаліє, то закон німіє»; «Війна приносить шрами й рани»; «Жовнір не має ні мами, ні тата, лише камрата»; «То не люди — супостати беруть хлопців у салдати» та ін. Отже, вояки,

на відміну від козаків, які усвідомлювали необхідність захисту рідної землі, не мають жодної мотивації служити чужим інтересам: «Правовий досвід солдата, — пише С. Лавриненко, — формується під впливом усвідомлення алогічності й небажаності власної діяльності, яка не випливає з необхідності захисту батьківщини й не спирається на особисту мотивацію, а отже, ініціює підсвідому реакцію заперечення. Соціально-побутові пісні солдатської тематики засвідчують, що правові уявлення вояків визначаються переважно негативним ставленням до служби, сформованим під впливом низки політичних (рекрут, солдат, жовнір служать чужому цареві, а не власній державі); ідеологічних (тиск нерідної мови, шовіністична зверхність над усім українським); соціальних (тяжкі умови, рабське становище) чинників» [Лавриненко, 2014, с. 332–333].

У формі діалогу вояків з царем побудована наступна сатирична пісня про те, що хлопці є для царя лише «гарматним м'ясом»:

«...Ой, царю наш молоденький,  
Ты отче наш пане!  
Ай с ким будеш войовати,  
Кай нас не выстане?  
Буду я лиш войовати  
З жидми тай з поляци,  
Докля мыні по виростуть  
Сироты руснаци.  
Лишь вы росте, хлопці мои,  
Силны, як смерека,  
Буду ся вам радовати  
З щирого серденька»  
[Врабель, 1901, с. 156–157].

Як і в інших піснях, тут широко вживається прийом алогізму — другий рядок цілковито заперечує те, про що йдеться в першому, що

завдяки ефекту несподіваності, парадоксальності підсилює враження від вірша: «У цісаря добра служба та й добра заплата, / Не одному жовнярові головочка стята».

Відчай солдата відтворено риторичними звертаннями до матері — «ой мамко солодейка, нащо я вродився»; «краще б утопила в купелі, ніж йти у військо» тощо, що є усталеним стереотипом зображення нещасливої долі у фольклорі. П. Милославський писав: «Война, воєнна служба и вызвані войною зміны в домашнем житю — отбилися в нашей народной пісни всіма своїми світлыми и темными сторонами. Выше мы увели приклады того, в яких сильных и мрачных фарбах рисує наша пісня ужасы войны. Народна психологія, зрозуміло, стремить к тому, чтобы напряжения войны як скорше змінилися нормальными, спокойными часами. Одна народна пісня (з Вел. Бочкова) кончається тими словами: «...так то война выглядала, послушайте, люде, просить Бога і молиться, най войны не буде... (Наш Родный Край, 1937, ч. 4, с. 74). По словах колядки (из долины Тересвы), повставшій уже по світовій війні, пань:

«...ні п'ють, ні їдять, ай суды судять —

Та досиділи и досудили, абы попове службы служили,

Службы служили, Бога просили, штобы в мирі всі люде жили,

Абы по сему войны не были — вражда и война не знає міры —

Людей убивать и казит віры»

[Милославський, 1943, с. 355].

Народним паціфізмом пронизані всі жанри фольклору. Українська дума, де йдеться про боротьбу і війни, на думку Н. Малинської, не є войовничою: «Українська героїчна дума, є достатньо підстав твердити, **принципово не мілітарна, а мирна**. І оспівує вона теж не борню, а мир, при тому мир, в найширшому розумінні цього слова, **божий**, де визначальні людські почуття: схвильованість, радість, горе, печаль, віра, надія, любов, — максимально наближені до

загальнонародних, а не, скажімо, суто козацьких чи, тип паче, узаконених в побуті виключно Запорізької Січі реакцій на тривоги довоколишнього світу. Інша річ, що домінуючими серед цих тривог чи не цілих триста років були ті, що залежали від турецько-татарської волі й неволі, від свавіль польської шляхти, визвольних козацько-селянських змагань, де шабля і плуг боронили одне і те ж — життя рідного народу» [Малинська, 2001, с. 7].

Багато народних пісень присвячено рекрутству, примусовому забиранню молодого селянина в солдати. Страждають найнезахищеніші, адже: «богатські ся викупують — ідуть газдовати, а сироти-сирохмани — войну воювати»; «Ой буде ся син багатий із того сміяти, / Коли будуть мою чулку ногами топтати». «...А вже з наши славних хлопців здійняли сорочки. / Материнські поздіймали, московські побрали, / Гірко стало, заплакали, родину згадали...».

«Которії багаті — себе викупляють,  
Наймитами, сиротами повки наповняють....  
Лучче в тобі, мати, малим поховати,  
Ніж у тії нещастнії некрути оддати»  
[Пісні кохання, 1986, с. 162].

На Західній Україні в ті часи лунали так звані вербункоші, коли селом ходила / била банда (група музиків) зі старшими жовнірами, і молодих хлопців під почастунок і танці з музикою (чардаші тощо) заманювали, вербували до австро-угорської армії. У пісні «В Бердичеві славнім місті» майбутнім уланам малюють ідилічні картини перебування на військовій службі, зваблюючи хлопців грошима, одягом, харчами, «пануванням»:

«Пристань, Юрку, до вербунку  
Будеш їсти з маслом курку,  
Будеш їсти, будеш пити,  
Будеш як панок ходити.



Ой як же нас вербували,  
Злоті гори обіщали,  
А як нас завербували,  
Києм бока вилатали»  
[Історичні пісні, 1961, с. 618].

Рекрутство приносить горе не лише солдату, а й його близьким, коханій: «Уж ня отобрали за того воячка, хто буде ховати отця неборачка?». В одній з пісень мати від горя втрачає свідомість, її відливають водою, адже син, якого вона доглядала, ростила, *плекала* з дитинства, іде хтозна куди, де на нього може чигати смерть:

«Ой братчики, плеканчики! Де ви сі плекали?  
Як підете на війноньку, будете плакали.  
Ой хлопчики, плеканчики, ой хлопчики дубці!  
Погинете у цісаря, як тютюн у люльці!»  
[Коломийки, 1962, с. 71].

Сповнені безнадії, гіркого розчарування слова матері, яка мріяла про одруження свого сина, а він пішов служити до війська, «я сину, хотіла, дитини діждати, а ти, пішов, сину, у військо страждати». Син радить матері повиривати з городу зелений барвінок — символ весілля, весільного вінка. У нього вже інша наречена, про це йдеться в баладі «Виладила мати сина», в діалозі батька з сином:

«...Де ж твоя, сину, жона і моя невістка?»  
«Через плечі два ремені, сорочка кумісна...»  
Ой сорочина кумісна, багнеченько білий,  
А топанки до кісточки — тото ж моя віра...  
Топанки до кісточки — тото ж моя віра...  
Тоді вояк заспіває, коли йому біда...  
Тоді вояк заспіває, кой дуже бідує,  
А в зеленій дубовині зозуленька кує...»  
[Народні балади, 1959, с. 37].

У пісні «Широка кошуля, шита горі крайом» хлопець захирає на згадку подаровану коханою дівчиною сорочку і мовить: «Аж мене поранять — буде ми на рани, аж мене й убють — буде ми до ями». Тобто сорочка — символ кохання, захисту, адже при вербуванні з рекрута здирають чи розривають на ньому сорочку, він лишається «голим», безпорадним. Після смерті вона теж слугуватиме йому — саваном. Психологічно тонко змальовано різні відтінки почуттів рекрута — до коханої, батьків, матері та ін. У піснях-баладах «Ци не будеш, білявино», «Та як яли в горни дуги» хлопець іде у військо, а дівчина помирає з горя. Пісенні звороти нагадують голосіння, ампліфікація зменшувальних епітетів «вічка мої чорненькі», «руки мої біленькі» та ін. створює зворушливу картину жалоби над мертвою коханою.

Журний настрій прощання з жовніром, що йде на війну, передається приспівом, у якому «камінь на душі» матеріалізується зі зроненої рідними сльози, а рута і рожа символізують надію родини на повернення вояка:

«Ой не розвивайся, зелена діброво  
Коли тії козаки йдуть, молодії жовніри!  
Де слізенька кане, білий камінь стане,  
Під ним рута зелена, на ній рожа червона»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 201].

У піснях згадується тяжка багаторічна служба, після повернення з якої воякові ні з чого жити:

«Овва! що ми за страх буде, що вояком стану.  
Дасть ми Цісар без крайцара скоряну крисаню.  
А я сесе правду кажу, цы ты чуєшь, уйку?  
Дасть ми білу камизельку, оріхову люльку.  
Буду в Цісаря служити, в Цісаря дуфати,  
Таке ми дасть лудинячко, що ме ся лискати,

На водслужі мя вырядит, от як козу хрому,  
Добре сдере, дрантаве даст, тогда йди до дому!  
А я в свое село прійду шось погаздовати,  
Прійдут, возмут десятники сердачину з хаты,  
А ним шухи водрубаю, шарварок водроблю,  
За крайцара тепер тяжко, я другій не куплю,  
Студеный мороз потисне, голый ся облуплю»  
[Народные песни, 1878/III-1, с. 113].

Та частіше солдат не вертається, а гине в чужому краї. У лемківській пісні-баладі «На онгарській, на офі» розповідається, як пани-офіцери забрали сина в матері і дали йому «коничка» та шаблю. Він сідає на коня, йому «болить главичка», «дзвонить шабелька», це прийом пісенної стилізації у зредукованій формі бою та загибелі, подальші слова вояка: «ани йедно з той мойой родини не прийде мі на погріб», ні мати ні батько, ні брат ні сестра, ані мила свідчать про його смерть далеко від батьківщини, рідних людей. Біла ружа та «касарнечка, накрита білим шатом» на початку пісні, вочевидь, передрікають «білу жалобу», смерть молодого неодруженого хлопця.

В українських піснях про солдатчину годі шукати солдатську браваду, мілітаристські настрої, якими сповнені російські пісні із «солдатушками, бравыми ребятаушками». Це життя є чужим і неорганічним для українського солдата, колишнього селянина-хлібороба. Вояк — до служби пастух — сумує за зеленою полониною та синіми горами, йому жаль своїх овечок, полишених напризволяще:

«Стоїть стадо білийкоє, вівці не доєні.  
Недоєні, недоєні, нікому доїти  
Пішла наша вівчарина Франц Йосип служити».  
«Ой загину, моя мати, загину,  
Вже свої сірі бички навіки покину.

Ой загину, моя мати, загину  
Вже свою дівчиноньку навіки покину»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с.196].

До пісні увійшло чимало народних стереотипів, формул-кліше у змалюванні реалій солдатського життя та внутрішнього світу вояка. Це й туга рекрута за матір'ю, уявна розмова з нею, мати мліє, довідавшись про відхід сина, і ставлення до «лапанки», що нагадує ловлю курей. Як і в інших піснях цього типу, рекрут бесідує з «єдноралом» (генералом) про свою долю, хлопці плачуть від туги й фізичних мук. Їм далекі інтереси цієї війни, чужі вояцька бравура і побут, вони служитимуть, аби було що їсти, та краще рідного дому для них немає нічого: «...Ој посьїју пшениченьку, зродила солома / Кілько-м ходив з товаришем, то найліпше дома». Робота на землі та муштра, підготовка до війни протистоять як творення і руйнування, життя і смерть:

«А мій тато сіє, вори, на широкім поли,  
А я бідний жовняронько служу цісарови.  
А мій тато сіє, вори, хліба се надіє,  
Бідний жовнер машерує, смерти се надіє»  
«Бідна моя головнька,  
Що чужая сторононька.  
Лучче б було з грабельками,  
Ніж тепера з шабельками; (2)  
Лучче б було з сестрицями,  
Ніж тепера з рушницями; (2)  
Лучче б було з плугом іти,  
Ніж з панами говорити; (2)  
Лучче б було воли пасти,  
Ніж тепера з коня впасти!»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 170].

На батьківщині вояка брак робочих рук обертається трагедією, загрозою голодування: «Посіяли, поорали — нікому збирати».

У піснях відтворена й тяжка солдатська муштра, знущання офіцерів над солдатами: «...Ой вояку, небораку, ти мало фасуєшь, / От повночи аж до рана лише машируєшь».

«А я піду на зицирку, зицирки не вмію,  
Він до мене по-німецьки, я ни розумію.  
А я піду на зицирку, визицирую сі;  
А як піду до касарні, сльозами заллю ся.  
[Коломийки, 1963, с. 70].

«Поставили сина Йвана  
Між трьома полками  
Да вдарили сина Івана  
В три ряди палками»  
[Драгоманов, 1918, с. 120].

У формі діалога, листа до матері та її відповіді побудовано пісню «В неділю раненько зозуля кувала», де солдат характеризує своє становище як *горе*, *неволя*, *біда*, він прощається з матір'ю, мрії якої про одруження сина і щасливе життя з його родиною ніколи не збудуться:

«...Ой як би ти знала, яке мені горе,  
То ти б переплила через синє море.  
За синєє море, за довгі ріки,  
Ой мамо, мамусю, пропав я навіки.  
Ой коли б ти знала, в якій я неволі,  
То ти б передала горобчиком солі,  
Горобчиком солі, синичкою хліба,  
Ой коли б ти знала, яка мені біда»  
[Соціально-побутові пісні, 1985, с. 199].

Традиційне селянське суспільство виробило власні етнічні експектації — віково-рольові очікування, природні компоненти системи регуляції поведінки та взаємовідносин представників спільноти, вимоги щодо збереження норм соціальної поведінки, стосунків, установок тощо.

Найголовнішим дієвим правилом суспільних зв'язків у селянському суспільстві була взаємність — обопільність («Як ми людям, так люди нам»). Існували різні форми співжиття та спілкування, товариської взаємодопомоги. У творах усної словесності високо цінуються вияви гостювання, дружби, доброго сусідства. У календарній обрядовості та інших жанрах опоетизовано спільну працю, землеробські, будівельні толоки і т. п., тобто добровільне надання допомоги. Близькі відносини взаємопідтримки існували поміж кумами.

Стимулюючими механізмами морального порядку в селянському суспільстві були такі поняття як честь і сором (сумління). Серед змістових складників честі (синонім моралі) найбільш визначальною є поведінка з людьми. Про це існує низка паремій.

Сакральності, міфічної життєдайної сили в народних уявленнях, у фольклорі набуває земля, як запорука існування селянина. До вищої аксіологічної категорії народу входить концепт «хліб». Хліб в усно-поетичних текстах цінується понад золото (притча «Хліб і золото»). Народна уява залучає вищі божества до хліборобської праці. Про поцінування селянами хліба, покарання за непоштиве ставлення до нього йдеться в етіологічних переказах.

З землею і хлібом пов'язаний працевцентричний ряд цінностей, який, однак, господарську доцільність постійно урозмаїчує поглядами морального обов'язку і суспільного престижу. Праця для народу є мірилом усіх явищ і речей, суспільної цінності людини. Так, найдавнішими за походженням є хороводно-ігрові пісні землеробської тематики («Просо», «Льон», «Гречка»), де учасники імітували трудові

процеси. Виховні моменти, пов'язані з працею, містять колискові пісні. Водночас народ каже про тягар примусової праці, її безрадісність, безперспективність.

Вікові устремління українського народу до відновлення порушеної правди на всіх рівнях, життя «по правді», ліквідації примусу, експлуатації особистості широко віддзеркалилися в українському фольклорі. Передусім назвімо пісні про т. зв. гнану правду за мотивами античних та релігійних есхатологічних міфів, де йдеться про те, що правди на землі немає ніде — ані в родині, ані в суспільстві, що вказує на наближення кінця світу. Її місце у світі займає кривда. Ці образи персоніфікуються, набирають людських рис у казках про братів Правду і Кривду. В описах людської скнарості, зажерливості багатіїв провідними є дві думки — засудження непогамовного прагнення людини до нагромадження матеріальних багатств та немилосердя до інших людей, що перебувають у біді. Кожному члену казкової опозиції бідний / багатий відповідає низка позитивних чи негативних рис (часто етичного плану). Утвердження соціальної справедливості тут виступає вищою правдою, головним критерієм моральності (сюжет про «великого грішника»).

Соціальна «кривда» отримала художнє узагальнення у поетичному просторі дум, соціально-побутових пісень, серед них чумацькі, наймитські, бурлацькі, заробітчанські, панщинні та ін. Обездолені чумаки, наймити, бурлаки, строкари і т. п., з одного боку, викликають співчуття, з іншого — критичну оцінку зазначеного способу життя. Припинення людської гідності, визиск, ставлення до кріпаків, як до худоби показано у панщинних піснях та оповідях, сповнених мрій про «знесення» панщини і покарання панів. Почуття кривди певною мірою компенсується в художніх творах, порушена справедливість відновлюється (у народному розумінні) у соціально-побутових казках, хоча й своєрідним способом, тут головний герой (хитрун, блазень) дотепно висміює, карає жадібного і дурного пана, попа і т. п. Тут, воче-

видь, діє настанова, що засоби виправдовують мету. Симпатія народу так само на боці благородних розбійників, справедливих владників, які теж захищають його від панів-кривдників.

Слово «правдивість» актуалізується у фольклорних творах і в прямому значенні: слід говорити правду, бути правдивим, воно згадується і в значенні чесності, порядності. Правдивості і чесності протиставляється брехливість, що часто йде в парі з неробством, небажанням працювати.

Одним із моральних феноменів, що увійшов до народної етики, стало поняття волі (свободи), яке в умовах бездержавності українського суспільства стало виразом вищої цінності і вищого блага. Антиномією волі у фольклорних творах служить неволя, це поняття виражає будь-який утиск людської особистості (українські думи та пісні про турецьку неволю та ін.). Недарма символ волі в народних творах — орнітологічний.

Споконвічне прагнення до волі, власне розуміння національної гідності українця народ втілює в образі козака, як лицаря честі і захисника незалежності України. У запорозьких козаків існував свій кодекс честі, це т. зв. козацька етика, неписані моральні закони, норми, заборони. Козацький світогляд формувался в умовах жорстоких боїв з ворогами, суворого похідного життя, дисципліни. З моральних чеснот пріоритетними стали патріотизм, сміливість, вірність обов'язку, гідність, стійкість та ін., ці риси притаманні героям народних пісень і наративів. Героїчна боротьба породила феномен козацької слави, що має різні конотації у фольклорі. Презирство до земного, аскетичний спосіб життя, нехтування самим життям в ім'я вищого призвело до того, що козацтво на відміну від селянства, яке зберегло у своєму світогляді чимало язичницьких елементів, сприйняло екзистенційні ідеї та ідеали християнства (народні думи).

Моральні питання війни і миру в українському фольклорі омовлено через призму особистих вражень солдата, жовніра, рекру-



та від війни і військової служби, звучать думка, що війна — це велике трагедія, свідоме винищення людей і відповідальність за неї несуть владники. Війна постає як брак правди. Народним пацифізмом пронизані всі жанри фольклору. Селянський менталітет продукує формування різних алегоричних образів битви: обробки поля кістками і тілом, кривавого бенкету, варіння пива тощо.



**РОЗДІЛ П'ЯТИЙ**  
**ФОЛЬКЛОРНІ ВЗІРЦІ**  
**ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ**





До ментальних особливостей українців можна віднести антеїзм — любов і шанобливе ставлення до природи. Ідеї про домінуючу роль людини над природою з'явилися лише згодом, з поширенням християнства. Г. Покотило пише: «Замилуванням у рідну землю, природу пращурам нашим, навіть небо видавалося нивою, а зорі — отарою овець. Та й первісні храми — священні гаї. Моральні засади, що формувалися на цьому ґрунті, були не зовнішніми нормами поведінки, а, радше, внутрішнім імперативом існування. Зокрема, увялення про добро і зло надихалися довіллям і працею та за своїм змістом і значенням виходили за межі власне етики. Вони відігравали роль вселенських світоглядних орієнтирів, на яких трималася складна конструкція надбудови етносу. У геопсихічному аспекті вчування в «хвилясту м'якість лісостепу» чи «безкраю далечінь степу» сприяло розвиткові споглядальних настанов, а споглядання — це благоговіння перед буттям.

Значною мірою архетип лагідної, плідної «неньки-землі» сприяв тому, що світосприйняття українців позбавлене агресивності, войовничого активізму. Все це дає підстави стверджувати: антеїзм в структурі українського світогляду має основоположне значення. Не дивно, що в теоріях формування нації ця ідея відіграє домінуючу роль» [Покотило, 2012, с. 597]. Дивосад української культури так характеризує В. Личкова: «З іншого боку, українська етнокультурна ментальність напрочуд екофільна. Любов до природи,

шанування Матінки-Землі з часів Трипільської культури визначали землеробський, селянський стрижень світогляду нашого народу, який, як Антей, завжди був міцно пов'язаним з ґрунтом, з довкіллям, з природним середовищем. Навіть філософія наша інколи набувала "хутірського" характеру, як то було у Пантелеймона Куліша. А мистецтво постійно зверталося до архетипного образу "Землі", як у Ольги Кобилянської, Михайла Коцюбинського, Олександра Довженка. Українські авангардисти створюють згодом неологізм «лугосаду». Відтак природа для українства завжди *оброблена* — чи то працею, чи то піснею. Вона уквітчана, поетизована, тобто стає садом, в якому і відбувається етнонаціональна ідентифікація» [Личковах, 2006, с. 118].

Земля в українців сакральна, вона сприймалася як материнське лоно, родове начало, це — матір-годувальниця. Найсильніша клятва — клятва землею. Бити без потреби по землі палицею або чимось іншим вважалося таким самим великим гріхом, як бити рідну матір. Землею клялися — запевняли громаду в чесності і при цьому їли землю, проклинаючи когось, мовили: «Щоб під тобою земля запала!». В українській мові, усній словесності багато крилатих виразів зі словом «земля»: «Земля — наша мати, всіх годує»; «Земля найбагатша, вода найсильніша»; «Чорна земля білий хліб родить»; «Будьте здорові, як вода, а багаті, як земля»; «врости в землю»; «відірватись від землі»; «втоптати в землю»; «хай земля буде пухом»; «не чути землі під собою»; «сіль землі»; «ніби провалилася крізь землю»; «земля-вітчизна».

Основу світу складають й інші елементи — вода, вогонь, повітря. Так, воді у фольклорі притаманні цілющі, магічні, сакральні властивості. Живою водою є свята, свячена, стрітенська вода. Вода у піснях пов'язана з любов'ю. Чиста вода символізує щастя, вірність, а каламутна — зраду, журбу, корисливість. У час трагічних подій воде тече кривавими річками. Вогонь в уснопоетичній твор-

чості має очисні властивості, через нього проходять, аби позбутися усякого зла, хвороб, гріхів.

Давні пантеїстичні уявлення про одухотвореність природи перегукуються із постулатами буддизму про присутність, розчиненість Бога у всьому живому. Пантеїзм є виявом особливої прихильності до землі і обоження її через розмежування покровительських функцій над нею між різними святими, а також гіпертрофованого уособлення природи загалом й окремих її явищ і процесів, напр., вшанування окремих місцевостей, дерев, рослин, тварин, птахів, що, зокрема, бачимо в народній обрядовості та обрядовій поезії («Поле має вуха, а ліс очі»). В українському світогляді «...архетип софійності світу завжди виконує роль дзеркального двійника архетипу природи, наповнюючи його символами життя та вищої Божої премудрості. Тому біологічне життя в українській міфології набуває найвищого релігійного значення. Людина і тварина, тварина і рослина — всі його суб'єкти знаходяться на одному й тому ж рівні, всі перебувають у нерозривній єдності. Тому природний світ, заселений різними потворами і духами, не містить в собі зла. Навпаки, в ньому є те, що надає вигадкам конкретних соціально-історичних ознак (Є. Анічков)» [Морщакова, 2004, с. 9].

Ритм людського життя таким чином нерозривно злютований з життєвим ритмом Всесвіту, небесних світил, природи, змінами пор року і доби: «Бачачи в стихійних явищах ознаки, подібні властивостям своєї власної істоти, людині легко було приписувати їм всілякі людські відчуття. Встає сонце і тече по небу, потім заходить за горизонт, і людина думає, що сонце подібно до людини встає, пробуджується від сну, рухається небом, як людина простором землі, а вечором знову лягає спати. День і ніч змінюють одне одного; їй уявляються дві істоти, одна світла, друга темна; одна їй сприяє, інша ставиться до неї вороже: світло осяює їй шлях, а ніч перешкоджає їй бачити небезпеку... Подібний образ боротьби світлого і доброго

з похмурим і злим, тимчасової перемоги похмурого і злого над світлим і добрим і подальшого торжества світлого і доброго показують людині й річні зміни, що залежать від іншого видимого руху того ж сонця. Літо чергується з зимою, творення і життя — з розрухою та смертю; це означає, що сонячна сила, що давала життя рослинам і зігрівала тварин, вмирає, та вона знову постійно повертається в певний час, який людина назвала весною; це означає, що сонце оживає чи знову народжується. Повітря, вода, вогонь, небо, земля, ліси, скелі — все набуває людиноподібності, все живе і діє подібно до людини, та лишень діяльність їх вища, ширша, могутніша від людської, оскільки людина постійно відчуває своє безсилля перед явищами природи», — писав М. Костомаров [Костомаров, 1994, с. 258]. Отже, тут ідеться про явища анімізму, антропоморфізму, які відбилися й у фольклорі, де діють різні фантастичні істоти, добрі і злі духи. Згідно з народними уявленнями в самій природі бореться добро і зло, ніч і день, холод і тепло.

Природні закономірності лягли в основу художнього освоєння світу: «В уснопоетичній творчості — цій специфічній формі відображення дійсності — пізнання природи базується як на проведенні аналогій між людиною та навколишнім середовищем на основі міфологічного світосприймання, яке передувало фольклорному, так і на стихійно-матеріалістичному розумінні законів її життя, в основі яких лежить нагромаджений трудовий досвід. Людина минулого сприймала природу у всій її багатоплановості, багатомірності. Поступово, збагачуючись практичним досвідом, вона відкривала для себе послідовність усього, що відбувалося довкола, підмічала існування відповідних ритмів, з'ясовувала закономірність природних процесів, намагалася проникнути у їхню суть, причинність, обумовленість. Ті чи інші явища дійсності відображалися в поетичній творчості, при цьому логіка життя, його впорядкованість, неперервність, послідовність певною мірою переважали над логікою художнього моделювання дійсності. Крашчим



свідченням цього є об'єктивна активно-логічна послідовність ланцюга подій художнього твору, що виникла за аналогією з природною упорядкованістю», — писав І. Крук [Крук, 1989, с. 3].

У фольклорних творах протиставляється космос і хаос (патос), як добро і зло, народне мислення тяжіє до упорядкованості смисло-життєвих змістів. Його символічним узагальненням вважається образ світового дерева, у якому верхівка, крона є втіленням ідеї родючості, жіночого начала світу, а коріння — згасання, смерті, темних сил, в надрах яких розпочинається новий життєвий цикл. У його нижній частині, у корінні ховається представник хтонічного світу — змії, середня частина — крона — є втіленням земного. Таким чином, дерево є мікромоделлю Всесвіту з його тривимірністю. Ця мікромодель символічно зображується на писанках, у вишивці та ін. Відновлення порушеного світопорядку демонструє казка «Як Іванко до Сонця ходив». Хлопець, подолавши низку перешкод, добирається до Сонця, питає в нього, чому яблуня, яку він зустрів по дорозі, не родить яблук, Сонце пояснює, мовляв, її коріння обвив змії. Треба вбити змія, пересадити яблуню в інше місце, і вона зародить. Так і вчинив головний герой. Яблуня тут символізує Світове дерево, як своєрідний зв'язок між мікрокосмосом людини і макрокосмосом, між небесними і підземними істотами, які об'єднує дерево. Недаремно давні українці обожнювали дерева-обереги, які вважали втіленням Божої сили: калину, липу, вербу, явір, клен, дуб, березу, яблуню, вишню.

Отже, образ світового дерева іманентний ідеї творення світу, що постає як подолання хаосу. В українських колядках йдеться про дерево (сосна, явір та ін.), яке стоїть серед синього моря, у глибокій воді-першостихії, а на ньому «три голубоньки радоньку радять як світ сновати». Птахи пірнають і дістають з дня дрібний пісочок, сіють його і утворюється «чорна земля», далі з посіяного золотого каменю виростає ясніє небо, світле сонце, місяць, зірничі. Внаслідок поєднання вогню (світла) і води твориться все суще.

Початком світотворення є також яйце, як символ плодючості і життєвої сили. Яйце фігурує в українських обрядових ритуалах родючості, весільних піснях тощо. Незвичайним є яйце-райце, яйце-бельце у народних казках, з нього виходить худоба, в яйці може вміщатися хатка: хатка в яйці, хатка з яйця. У казці палац перетворюється в яблуко чи яйце, цілі світи стискаються у свою мікромодель — це теж зафіксовано в народній звичаєвості.

У багатьох народів, серед них і в українців існують легенди про світотворення, у якому бере участь змії. При цьому або він сам є творцем-деміургом, або ж світ з'являється за його посередництва. Давнім є пов'язаний зі змієм мотив чи епізод про небесні світила (СУС 300 А\* *Повернення змієборцем викрадених змієм небесних світил*). (Казка «Іван Фат Фрумос»). Кульмінацією багатьох казок є мотив змієборства, який у багатьох світових міфах часто трактується як перемога порядку над хаосом, добра над злом. «Парадигма поєдинку героя зі змієм втілює глибокий символічно-архетиповий зміст і означає здійснення акту творення, переходу від неявного до явного, від аморфності до оформленості», — пише Н. Ковтун [Ковтун, 2008, с. 12]. У казках на цю тематику: СУС 300 (*Переможець змія*); СУС 3002 (*Змієборець Кожум'яка*) герой звільнює царівну від змія та одружується з нею. Ці твори певною мірою нагадують міф про Персея, а також легенду про св. Георгія-змієборця.

В уснословесній творчості ідея органічного зв'язку людини з природним середовищем екстраполюється на різноманітні перетворення та метаморфози. У народних казках люди часто обертаються різними звірами — чи їх самих перетворюють чаклуни — і набувають їхніх властивостей. У казці «Синя свита навиворіт пошита» Синя свита змагається з царем-чарівником у здібностях. Він обертається різними предметами та істотами і ховається від царя, це мальовничо описано в казці: «Переді мною став ставним козаком, подвір'ям біг чорним сободем, під ворота ліз білим горностаєм, по полю біг

сірим зайцем. Забіг у великий луг у тридев'яте царство і обернувся на три квітки різних кольорів» [Прокляте болото, 2005, с. 56]. Цар двічі відгадує, де той ховається, та на третій після кількох метаморфоз Синя свита стає пір'їною і птах заносить його за пазуху сонного царя. Цього вже цар-чарівник відгадати не зміг і Синій свиті відійшло півцарства.

У перетвореннях відбилися погляди людей на природу, як вічний кругообіг, у тому числі й людського життя. Свого часу І. Нечуй-Левицький, писав: «Метаморфози української народної поезії мають корінь у давній пантеїстичній релігії. Коли сам бог світа розпався і став миром, то й чоловік, як мікрокосм, так само може змінюватись на всякі форми. Змінюючись на інші форми, чоловік тільки вертається в різні для нього форми мирового життя, звідкіль його вивела на світ сила життя. В давні часи чоловік не відрізняв себе од звірів, од птиць, навіть од дерева і квіток і дивився на природу, як і на самого себе. І тепер народ вірить, що всі звірі й птиці колись говорили людською мовою» [Нечуй-Левицький, 1992, с. 73].

У багатьох світових міфах із частин тіла драконоподібної істоти з'являються ті чи інші елементи всесвіту, живі істоти або предмети. В українських народних піснях персонажі по смерті перетворюються на рослини, їхні частини тіла — на природні об'єкти. Брат і сестра після інцесту проростають травою і квітами, кров дівчини стає водою, коса — травою, сльози — ягодами тощо. Ці явища суголосні давнім уявленням про першолюдину чи тварину, після жертвопринесення і розчленування якої виникають ті чи інші елементи світу. В українському фольклорі збереглися уявлення про метемпсихозу — переселення людської душі, найчастіше у птаха, так, дівчина стає пташкою, тополею тощо.

Всесвіт, згідно з народними віруваннями, побудований за законами гармонії, які не дозволяють порушень, перетурбацій, давніми богами українського пантеону були Лад (Ладо) — бог всеєдиного

ладу, Лада — велика мати всього суцього, богиня світової гармонії, краси та любові.

У давніх українців існував культ Сонця — символу вищої сили, всевидячого божества, світла, тепла, слави, правосуддя, життя на землі. Солярну символіку мали вінок і коса, обряд водіння кози, орнаменти, а ще хліб, коровай, калачі і т. п. [Дмитренко, 2011, с. 117–121]. Культ сонця в українців поєднував релігійні, моральні, трудові та ін. аспекти. Так, вважали, що сонце бачить усі гріхи і неправду (у казках персоніфіковане сонце щодня обходить усю землю). У віруваннях Закарпаття воно зображується як «жива істота, воно діє по своїй волі і завжди здатне зробити все, що завгодно, хоча й чудово знає свою дорогу і мету. З дороги воно звертає лише по добрій волі. Сонце гнівається, коли бачить зло, і тішиться, коли бачить добро. Благословляє, допомагає або карає. Воно стоїть на сторожі найвищого світового порядку. Воно є божеством...» [Потушняк, 1940, с. 158]. На думку О. Тиховської це небесне світило постає уособленням вищої справедливості та мудрості, утіленням архетипу Самості за К.-Г. Юнгом. «Сонце забезпечує можливість самого буття проявленого світу через тепло і світло, й аналогічно архетип Самості дає людині духовно-моральні орієнтири (світло свідомості), формує уявлення про сенс життя, сприяє психологічній ініціації особистості... [Тиховська, 2021, с. 68].

З сонцем у сув'язі низка табу: «...поява жінки з непокритою головою на сонці, чи взагалі голе тіло народ вважав моральним злочином. Зробити щось погане в сонячний час вважалося великим проступком і мало бути покарано вищими силами. Проклинати сонце або заклипати когось сонцем вважається гріхом перед ним же. За це сонце жорстоко мстить, хоча зазвичай в стосунках з людським родом воно виступає з благими намірами, бажає і робить людям лише добро» [Потушняк, 1940, с. 158]. За спостереженням іншого закарпатського дослідника Ф. Злоцького, сонце у деяких місцевостях називають праведним, бо воно однаково світить і гріє усім. Вважалося гріхом спа-

ти вдень, не працювати, бо й сонце у цей час не спочиває, не можна орати землю при заході і т. п.

Сонце у фольклорі діє як жива істота — встає, іде, в одній з колядок воно скаржиться Богу на гріхи людей, які шкодять йому, М. Сумцов пов'язував цей твір з жертвопринесенням — підкиданням жертви сонцю, небу. У християнстві з'являється символіка Бога-Отця.

Злитість, злютованість людини з природою, невіддільність від неї є характерною рисою уснословесних творів. Г. Покотило пише: «Ця зжитість з природою породила й «дуже тонке відчуття її краси, зовнішнім виразом якого є народне мистецтво», — слушно відзначав Іван Мірчук у своїй «Історії української культури». І, як наслідок, — перенесення краси природних форм, гармонії барв в побут, довкілля: облаштування житла, одяг, предмети щоденного вжитку. Продуктом інтимного споріднення з природою та переживання її краси є і народна музика, і багатий фольклор, особливо пісенний» [Покотило, 2012, с. 596].

В українській народній ліриці природа дзеркально відбиває усі рухи людського життя, як зовнішнього, так і внутрішнього. М. Костомаров зауважив: «Участь природи в великоруських піснях дрібна, в українських — незвичайно велика; українська поезія не розлучається з природою: природа оживляє її, поділяє з нею радощі й журбу людської душі; трави, дерева, птаство, звірята, світища неба, ранок і вечір, весна і сніг — усе дише, думає, почуває разом із людиною, все відгукується до неї чарівничим голосом, голосом то співчуття, то надії, то присуду» [Костомаров, 1920, с. 41]. О. Бодянський цю особливість народної поезії пов'язував із споконвічними заняттями селянина: «Оскільки життя хлібороба ні на мить не відривається від **природи**, що б він не робив, куди б не глянув — повсюди бачить її, і лише її одну, то звідчи і його поезія вся пронизана, оповита, обсіпана чарівними, незбагненно-вірними, витонченими образами природи, ніби долини благословенної Греції, розкішно усяні дивовижними, вічно благоуханими квітами» [Бодянский, 1837, с. 46].

Образами природи всуціль наповнені ліричні пісні, природа тут живе, радіє, сумує разом з людиною, відбиває її емоції та почуття, творить тло подій тощо: «Нема описів заради самих описів, за винятком хіба найновіших пісень; предмети фізичної природи майже завжди зіставляються з явищами морального людського світу; часто людина розмовляє з ними, як із схожими на неї розумними істотами, нерідко й вони відгукуються до неї людською мовою, та й між собою вони частенько спілкуються як істоти, що думають і відчувають по-людськи. Інші, зберігаючи постійно один головний символічний зміст, служать немовби ієрогліфами для вислову людських відчуттів» [Костомаров, 1994, с. 68].

О. Зілінський розробив систематичну класифікацію образів природи у народній пісенності за формою їх композиційного зв'язку з основним текстом. Він виокремив два основні типи, перший — форми, пов'язані з сюжетом (усього чотири), і другий, де образ природи відіграє автономну роль (усього п'ять форм). До других належить широковживаний у піснях психологічний паралелізм. Проміжне місце займає метафора [Зілінський, 2013/2, с. 152–168].

Естетика народу виявлялась у його любові до природи, в умінні насолоджуватись її красою. Добропрекрасне в українському фольклорі оприявнюється як природа і праця. Пісні — подібно до квіток, приносять естетичну насолоду, тому в уснопоетичних текстах їх за аналогією до рослин сіють у землю, поливають сльозами, вони сходять квітами, ними уквітчуються дівчата, хлопці прикріплюють їх за крисаню — капелюх. Один із найдавніших варіантів пісень цієї тематики записав І. Срезневський, тут їх на полонині сіють старі вівчарі, тим самим передаючи традицію з покоління в покоління:

«Пишли вивцы в полонину сами биленькыи,  
А за ними вивчарики, сами старенькыи.  
А чому вы, вивчарики, та не спива(е)те,

А де свої спиваночки та подива(е)те?  
Ой мы свої спиваночки подива(е)ме,  
В полонины, як чужины, похова(е)ме.  
В полонины, як на ниви, посіеме, посіеме,  
Чорноу землоу, сухоу траву покрыеме, покрыеме.  
Ой посіеме спиваночки довгими путями,  
Ой будеме их обливать гиркими слезами.  
А муть туды вивчарики з вивцями ходити,  
Будут наши спиваночки квитками сходити.  
Муть за нами вивчарики та овечки пасти,  
Будуть наши спеваночки за кресаню класти»  
[Срезневский, 1852, с. 17].

Старі вівчарі, такі сиві, як і їх овечки, вже не співають, їх життя добігає кінця, куди ж вони подінуть свої спиваночки? Вівчарі вирішують поховати-посіяти їх у полонинах, аби пісні-зерна проросли ще буйнішим цвітом. Вічний колообіг життя та смерті тут метафорично зображено у вмиранні квітів-співанок, їх розсіванні в чорній ріллі, укриванні сухою травою, поливанні гіркими сльозами як водою. Прийде час і вони зійдуть чудовими квітами, оживуть, як весною оживає навколишня природа. Інші вівчарики пастимуть овечки, зриватимуть і співатимуть спиваночки. У пізніших варіантах дівчина не лише розсіває спиваночки, а й записує їх на папір, лишаючи товарищі.

Природа, флора й фауна є органічною частиною народної казки. Більшість подій тут протікає на тлі природи, вона завжди присутня, близька й невіддільна від людини. Навколо героя вирує життя, в густій зеленій траві снують мурахи, які вміють розмовляти, повзають чарівні вужі, з кущів вибігають зайці та інші звірі, які стають його друзями і помічниками, рятують йому життя. З неба спускаються прекрасні лебеді, які виявляються дівчатами-чарівницями,

могутні орли виносять його з підземелля чи допомагають здобути Кошцієву смерть тощо.

На шляху він долає густі, темні ліси, широкі поля, високі гори, широкі моря, швидкі потічки тощо, які вплетені в сюжет. Так, ліси є великі, непрохідні, страшні, ліси-праліси, їх не можна перейти за один день, герой лишається тут ночувати, в непролазній гущавині на нього чигає небезпека, нетутешні істоти та з'яви. Це територія опозиційного до свого чужого простору, що є ворожим до героя.

Та опис природи не є самоціллю народної казки, її основний об'єкт — людина, тобто герой і його пригоди, які відбуваються в природному середовищі, яке теж змінюється залежно від руху актанта. Дослідники відмічають присутність у казці динамічного пейзажу, що розвиває дію, пейзажу, необхідного для пояснення подій, де природа виступає у вигляді активної сили, що втручається в оповідь [Лихачев, 1967, с. 231].

Природа гармоніює з настроєм персонажа, його станом. Її краса зворушує, захоплює, дивує, вона сприймається всіма сенсорними відчуттями. М'якість трави передається ніби через дотик — вона шовкова, цей епітет є постійним у казці. Назву Шовкової може мати держава, що означає позитивну якість. Краса сприймається також через запахи й звуки. Яблука не просто пахнуть, а пахнуть «ще далеко, як ідеш», так, «що не можна витримати», метелики кружляють у танці, солодко співають пташки тощо. Особливу насолоду людина отримує від квітів, з якими часто порівнюють красу дівчат. Перевтілення королівни зображується метафорою «зацвіла у зоряній суконці». Краса чудових квітів на лузі є такою звабливою, що герой не втримується і порушує табу, зриває квітку, аби прикрасити свого капелюха.

Людина в минулому була близькою до природи, не виокремлювала себе з неї, проводила аналогії між власним існуванням і перебігом природних процесів. Вона, як і все живе, проходить свої періоди розквіту і в'янення, такі паралелі часто вживають у фоль-



клорі: «Перший букет зроблений з сухого бадилля, казав-им дати старому нежонатому принцові. На тім бадиллі росли погані квіти. Їх ніхто не зриває і нікому втіхи не принесли. Принц, відай, теж не є нікому потрібний, бо, ади, з нього вже пісок сиплеться, а він ще нежонатий. Другий букет, з сухого листя, я казав дати найстаршій королівні, бо вона вже відцвіла. Третій, з прив'ялих квіток — середущій, бо вона вже почала в'янути, а четвертий — найменшій, бо вона цвіте-розцвітає, як тая ружа. Коли відцвіте, то буде таке, як з її сестрами... — Ти ще не переспіла, сиди дома — відповів король» [Чарівне горнятко, 1971, с. 173].

Зображення у казках є надзвичайно предметним і образним, наочним, ніби намальована картина. В. Анікін зазначав: «Епічний стиль зобов'язує до повноти і цілісності в зображенні дійсності. Він не холодний, як багато хто вважає. Людина сприймає тут світ у всій багатоманітності звуків, у всьому блиску і мінливості фарб. У чарівній казці у всій речовій предметності оживає чудовий світ, сповнений блиском, сонячним світлом, лісовим гамором, свистом вітру, сліпучим сяйвом блискавок, гуркотінням грому — усіма реальними ознаками довкілля, сприйнятого всіма почуттями, повноцінно і цілісно... Це не напівтони, це глибокі, густі тони, підкреслено визначені й різкі. У казках йдеться про темну ніч, про білий світ, красне сонечко, про чорного ворона, про зелені луги... Народ сприйняв дійсність усіма почуттями. Речі в казках пахнуть, мають смак, яскравий колір, чіткі форми, зроблені з відомого матеріалу... Подвір'я — білокам'яні, килим — шовковий, міст — кришталевий. Народ любить буття, життя, речі, світ і зміг возвеличити в поезію сотні ужиткових предметів і речей» [Анікін, 1959, с. 195].

У казках звучить думка — якщо людина любить і цінує навколишній світ, природу, та їй відповідає сторицею. Людина у наративах не вивищується над усім живим, вона виступає його частиною, як усе на Землі, вона тисячами ниток сполучена з довкіллям, постійно вза-

ємодіє з ним. Усі є рівними перед Існуванням, кожна істота є цінністю як творіння Природи — «і бідні і багаті, і ксьондзи, і царі, і мухи, і черв'яки, — все живе, що є на світі» [Срібні воли, 1995, с. 278]. У казці «Служба трьох братів у Бога» втручання у природу, зміна у будь-якій її частині призводить до порушення всієї світобудови. Герой зриває яблуко на яблуньці і настає пійма, вибиває перо у птаха, а воно виявляється пальцем Бога. Яблунька — це небо, на ньому місяць і сонце, а Бог — горобчик, якого спершу убив, а потім оживив герой. По цьому герой поклявся, що поки житиме на світі, поводитиметься дуже обережно.

У казкових метаморфозах відбилися погляди людей на природу, як вічний кругообіг, у тому числі й людського життя. Це перетворення живого в неживе і навпаки, тісна взаємозалежність усього сущого на землі, народження, розквіт і вмирання, що чекає не лише кожную істоту, а й гори, річки тощо, які теж мають свій час існування, хоч і набагато довший. Усе в природі не стоїть на місці. Усе постійно змінюється, перебуває у вічному русі і ніколи не повторюється: «Ви пов'язані не лише з диханням: ви пов'язані з променями сонця, з пахощами квітів, з місячним сяйвом. Зв'язки оточують вас з усіх сторін; ви — не окремий острів. Відкиньте цю ідею. Ви — частина цього континенту, і все-таки... він дав вам індивідуальність. Ось що я називаю дивом» [Ошо, 2006, с. 49].

Мирне співіснування з природою у казках винагороджується: «У відстоюванні правди й добра проти брехні та зла справедливому героєві казки допомагають звірі, стихії природи і навіть надприродні істоти як, приміром, крилатий кінь-татош, в критичний момент стають на бік цього героя. Доброта, щедрість і увага людини до природи оплачується природою стократ, вона приходить на допомогу в найнебезпечнішу хвилину, відкриває людині свої таємниці, навіть живу цілющу воду. Ця казкова екологічна етика не застаріла й до нашого часу» [Дей, 1981, с. 8].

Дбайливе ставлення до довкілля розцінюється в казках як мудрість, знання і розуміння сутності життя: «— Чого ти сумуєш? — спитав його сусід — старий, мудрий гуцул. Він знав усе, що є на світі, бо мав чарівне скельце. Як візьме його і прикладе до ока, то уздрить одразу, де заєць ночує, де зірничі купаються у морі. Той чоловік чув, як сонечко сміється, розумів, чому місяць над горами сумує. І про все розповідав людям, у всьому вмів зарадити. — Як веселитися, коли я маю таке щастя, що куди не повернуся, все — діркою до сонця. Клятий Ботушняк причепився до мене, як чорт до сухої верби, і хоче, аби я ще рік робив йому задурно» [Казки Буковини, 1973, с. 16].

Герой казки любить, шкодує птахів і звірів: «Цар наказав знищити усіх птахів і жаб. Ці слова почув малий царевич, який любив усе живе. Побачив він на дереві сороку і сказав: — Птахи-пташенята, у царстві мого тата, тікайте світ за очі, бо завтра всіх вас повбивають... — Жаби-жабенята, тікайте з царства мого тата...» [Чарівне горнятко, 1971, с. 162]. Та персонаж казки рятує тварин не тільки по доброті душі, а й через розуміння того, що, говорячи сучасною мовою, безконтрольне знищення тварин є недоцільним, згубним. «Вискочив заєць. — Бий, синку! — Ні, не буду його вбивати: заєць утікає — значить жити хоче. Пішли далі. Дивляться, аж тут другий заєць сидить під кущем і лапкою трясє. — Стріляй, синку! — Цього застрелю, бо цей уже старий» [Українські народні казки, 2003/1, с. 59].

У казках, як і в інших жанрах фольклору відбилися два типи ставлення до життя: розсудково-споживацький і розумно-відповідальний. Так, позитивні персонажі казок підтримують гармонію в навколишньому середовищі, дбають про дерева, рослини, навіть неживі предмети, дівчина-сирота допомагає яблуньці, чистить пічку тощо, хлопець витрачає свій час на озеленення гаю: «Після зицирки всі хлопці бігли купатися, а Василь брав сокиру та й ішов гай чистити. Все сухе, криве, прихворіле вирубував, складав на купи, а рівні, файні дерева лишав, аби росли. Дуже скоро гай звеселив. Відслужив Василь

своє, збирається додому. Захотілося йому ще з гаєм попрощатися. Йде. А назустріч виходить з лісу дідусь із зеленою бородою й питає...» [Срібні воли, 1995, с. 278].

Природа у казках олюднена, тут уміють розмовляти рослини, дерева, звірі, небесні світила реагують на події людськими емоціями, все це відображає древні анімістичні уявлення, коли природі приписувалися людські властивості. Це увіковічилося в мові, перетворилося в метафори та інші художні засоби, збереглося у підсвідомості людини. В. Гнатюк писав: «Первісний примітивний чоловік переносив усі свої фізичні й умовні прикмети на всю природу і на всі її прояви. На його погляд, уся природа жила і думала так, як він. Він не добачував ніякої різниці між собою і звірами, хіба щодо форми тіла та щодо сили. Усі звірі, а навіть неодушевлені предмети, склалися так, як і він, з тіла й душі, так само думали, говорили, робили і т. д. Він не уважав себе зовсім паном сотворіння, що стоїть далеко вище від звірів, але навпаки — добачував у звірях таємниці й загадкові істоти, які стояли часто вище від нього, а коли й нижче, то все визначалося людськими почуттями. Він приписував звірям такі прикмети, які сам мав, і такі вчинки, яких сам довершував. Звірі, на його погляд, були не тільки так само розумні, як він, а часто й розумніші, що могли уділяти йому спасених порад, врятовувати його з природних ситуацій і т. д.» [Гнатюк, 1966, с. 181].

Українські дослідники писали про аксіологічні тропи народної мови: «Національні риси мовної особистості глибоко приховані в історичній пам'яті народу, і цю пам'ять фіксує лінгвістичний його рух, поклади символів кольору, контрасту, поклади оцінних слів і виразів у координатах добра і зла, моралі і гріха, правди і кривди» [Білодід, 1999, с. 7]. Так, епітет золотий (світлий, сонячний) є загальнооцінним у фольклорі, він асоціюється з красою, світлом, добром, позитивом тощо. А ще може виступати як атрибут «чарівного», незвичного. Золотими у казках бувають різні об'єкти, живі та неживі. Це золотий

палац і ліс, рушник, вікна, гуслі, золоті квочки з курчатами, золото-крилий гусак, бик, золоті тарелі, перини, золоті частини людського одягу і навіть тіла — волосся тощо: «раптом перед стайнею став золотий кінь — файний і блискучий, як місяць уповні»; «блискучі, як сонце, діаманти валялися, як дурне каміння»; «така кульбаба золота, що аж сонце в себе вбирає».

Епітет вживається і в прямому значенні як назва дорогоцінного металу і має семантику багатства, достатку, забезпеченості, гарного життя, що часто поєднується з уже згаданими конотаціями. Золотим буває інше царство, що слідує після мідного та срібного, наростання якісних ознак тут завершується кульмінацією на третьому компоненті. Так само позиціонуються і зоряна, місячна та сонячна сукні героїні. Солярні знаки на тілі свідчать про особливу красу та незвичність дівчини, їх пошуки належать до складних завдань, поставлених перед героєм. Водночас асоціація з сонцем, що засліплює, — зазвичай, позитивна («така красива, що засліплює очі»), — інколи може набувати негативного відтінку, вживатися у переносному значенні, зокрема означати, що від блиску золота людина стає сліпою, тобто не бачить суті речей, а думає лише про гроші й багатство — «золото засліплює людей, робить їх зажерливими і нещасними». Золото тут є синонімом грошей та багатства. Подібну семантику має епітет срібний, що є дещо нижчою градацією якості — «срібний луг, срібна паша, срібна лілія»; «срібний кандар, як їм трусити, з'являються срібні солдати на срібних конях і сріберні серсами».

Основні принципи, категорії народної моралі екстраполюються на природні об'єкти. Такі імперативи народної екології як «Не бери зайвого, а рівно стільки, скільки потрібно»; «Зрубавши дерево, посади інше»; «Не скривдь меншого за себе» і т. п. передавалися через обряди, казки та перекази, пісні, через систему табу, порушення яких каралося. Вірили, що не можна руйнувати пташиного гнізда, бо на обличчі з'являться плями, птах спалить хату. Не можна бити тварину,

бо обличчя обросте шерстю і т. п. Антропоморфізація об'єктів природи, що сприймалися як одухотворені істоти, у межах народної етики набувала гуманної аксіологічності. Анімістичні та тотемістичні уявлення, зокрема про союзно-договірні стосунки з деревами-тотемами відбилися в казковому сюжеті СУС 1643 (*Дурень та береза*). Тут дурень сердиться на дерево за те, що воно рипить, продає бика березі, і коли та не платить, рубає її. Тобто поводитьься з деревом, як з живою істотою, розмовляє з нею, сварить тощо.

Отже, природа у традиціях українського народу історично склалася як культурне середовище збереження і продовження не лише життя, але й духовності, як народна етика благоговіння перед життям і його вищим етико-естетичним породженням — гуманністю. Ця природовідповідність полягає у сприйнятті людини — об'єкту і суб'єкту як частини живої природи. М. Красіков свідчить: «На відміну від претензії сучасної людини оволодіти природою, людина традиційної народної культури прагне іншого — знайти своє (значне-незначне, але законне) місце у природі. Це місце не таке вже й мізерне, бо, за уявленням слобожан, навіть сонце і річки — «з мужиків», але не таке вже й велике (у всякому разі, людина традиційної народної культури аж ніяк не відчуває себе «царем природи»). Діалог злагоди — єдине, до чого прагне селянин і найчастіше своєї мети досягає. Так, у Святвечір або підчас «Голодної куті» старший у хаті обертався обличчям до найближчого вікна і тричі кликав мороза «кутю їсти»: «Морозе, Морозе! Йди до нас вечеряти! Та не морозь у нас ні людини, ні скотини, ні хліба, ні страви». З відкритою душею, з добром і миром звертався селянин до природи, розуміючи, ... що тільки в цьому випадку вона відповість тим самим» [Красіков, 1999, с. 438].

Водночас мислення сучасної людини є суто антропоцентричним (у класичному розумінні), не цілісним, її світосприймання є обмеженим. Сучасна людина оцінює все лише з власної позиції людино-мірності, а не на основі загальних законів існування Всесвіту. Тому по-

рушуються, руйнуються гори й долини, висушуються річки, назавжди зникають з планети живі істоти. Тварини й рослини поділено на хороші й погані, корисні й шкідливі, певна річ, для людини. Від тварин чекають «правильної, розумної» поведінки, або, навпаки, відмовляють у будь-якій розумності, чутливості. Щодо важливості екологічних питань сьогодення наведено слова угорського етнолога Б. Андрашфалві: «Нищення природного середовища у ХХІ столітті, що спостерігається по всій земній кулі, є господарсько-політично-науковою і передусім моральною проблемою, питанням майбуття ачи знищення людства» [Antropogén, 2009, p. 56].

Ще в XVI ст. М. Монтень писав: «Розгляньмо ж тепер людину відрубну, полишену саму на себе, озброєну лише власною лицарією, позбавлену благодаті й світла Божого, цієї єдиної слави, сили та підстави її істоти: побачмо, як буде їй у цьому гарному риштунку. Хай вона проявить силу свого розуму, пояснивши, на чому стоять її начебто великі переваги над іншими створіннями. Хто навів людині, що отой величний рух небесних шат, оте вічне світло зір, які так пишно кружляють над її головою, отой грізний гомін безберегового моря, оте все створене існує стільки віків лише для неї, для її зручності і до її послуг? Чи не кумедно, що ця нікчемна і злиденна істота, яка навіть над собою не панує, віддана на поталу всім стихіям та природним явищам, настановляє себе державцем і цісарем світу, найменшої частки якого вона незугарна пізнати, не те що верховодити нею! На чому ґрунтується цей привілей, який вона собі приписує, думаючи, ніби в цьому великому світоладі лише їй під силу розпізнавати його красу та будову, що лише вона одна може скласти дяку будівникові й вести світову книгу прибутків та видатків? Хто ж припечатував їй цей привілей? Хай вона нам покаже грамоти, які дають їй такі великі права?» [Монтень, 2006, с. 131].

Відірваність сучасної людини від природи, спотворення її основних інстинктів та потягів у технократичному світі призвело до

механістичного сприймання довкілля, що констатують сучасні українські філософи: «Механоморфне мислення дуже важливе для світосприймання сучасної людини. Воно сприяє виробленню модельних уявлень, з якими людина має справу щоразу, коли йдеться про причинно-наслідкові відношення, проте подібне світобачення не тотожне цілісності, якою є неподільне буття. Ця цілісність дана нам у відчуттях. Кожне з п'яти відчуттів — то особливий спосіб комунікації людини зі світом, «вікно», крізь яке світ потрапляє до нас, кожне з відчуттів — місце «відкритості» світу для людини. Наш організм не є ізольованим од світу, поняття «усередині» та «іззовні» є лишень допоміжними конструкціями. Принцип науки — поступове знечуттєвлення світу, знебарвлення його внаслідок нехтування якостями, що про них промовляють нам відчуття. Відчуттєва співучасть — то реальна база соціальної поведінки людини. Проте соціальне життя також є механоморфним, відчуттєві зв'язки тут поступаються принципам ієрархії (над Людиною — сім'я, над сім'єю — громадянське суспільство, над ним — держава); переважає тут те, що не пов'язане зі співжиттям людей на основі відчуттєвої інтеракції (з чуттєвою прихильністю до жінки, дітей, друзів, усього найближчого). Оскільки ми існуємо у взаємодії зі світом та одне з одним і ця взаємодія є у своїй основі відчуттєвою, то й сенс нашого життя є також лише тим, що можна відчути, йому притаманна нерефлексуюча природність. Але щоб таке сталося, необхідна постійна чуттєва взаємодія із середовищем існування (світом, повітрям, водою, землею й усім, що дарує земля)» [Філософія, 2003, с. 192].

Сучасна людина дедалі більшою мірою усвідомлює, що нині вона справді мусить і здатна взяти на себе відповідальність за виживання свого роду і за продовження життя на планеті Земля загалом, — адже її технічний і науковий потенціал став чинником справді планетарного масштабу, і від того, як його буде скеровано, залежить подальша доля цивілізації. Недарма в колі інтересів сучасного пост-



гуманітарного дискурсу спостерігається спроба відійти від домінуючої ролі людини в світі, окреслити не стільки її антропоцентричну візію, скільки людину у видовому сенсі, як одну з форм життя. Тому актуалізується розгляд зв'язків: людина-нелюдина, людина-тварина, людина-рослина, людина-речі. Частка біо- стає необхідним додатком до дискурсу багатьох наук. Розгляд «кризи середовища» здійснюється у глобальному аспекті.

До ментальних особливостей українців можна віднести антеїзм — любов і шанобливе ставлення до природи. Ідеї про домінуючу роль людини над природою з'явилися лише згодом, з поширенням християнства. В українському фольклорі збереглися давні пантеїстичні уявлення про одухотвореність природи, світові елементи — земля, вода, вогонь, повітря мають тут цілющі та ін. властивості, набувають як позитивної, так і негативної для людини символіки. У фольклорних творах протиставляється космос і хаос (патос), як добро і зло, народне мислення тяжіє до упорядкованості смисложиттєвих змістів. Його символічним узагальненням вважається образ світового дерева, з яким пов'язана ідея творення світу (колядки про дерево і голубків). Схожу функцію виконує казкове яйце-райце, яйце-бельце, як символ плодючості і життєвої сили, мотив змієборства у казках та ін.

В уснопоетичній творчості, зокрема обрядовій, народних піснях та ін. ідея органічного зв'язку людини з природним середовищем екстраполюється на різноманітні перетворення та метаморфози, в яких відбилися погляди людей на природу, як вічний кругообіг, в тому числі й людського життя. Це перетворення живого в неживе і навпаки, тісна взаємозалежність усього суцього на землі, народження, розквіт і вмирання, що чекає усі натурфакти і артефакти. У давніх українців існував культ Сонця — символу вищої сили, всевидючого божества, світла, тепла, правосуддя, життя на землі, він поєднував

релігійні, моральні, трудові та ін. аспекти. Так, вважали, що сонце бачить усі гріхи і неправду (персоніфіковане сонце у казках).

Поняття природовідповідності полягає у сприйнятті людини — об'єкту і суб'єкту як частини живої природи. Така злитість, злютованість людини з природою є характерною рисою уснословесних творів. В українській народній ліриці природа дзеркально відбиває усі рухи людського життя, як зовнішнього, так і внутрішнього, вона живе, радіє, сумує разом з людиною, відбиває її емоції та почуття, творить тло подій тощо. Добропрекрасне в українському фольклорі оприявнюється як природа і праця.

У народних творах показано два типи ставлення до життя: розсудково-споживацький і розумно-відповідальний. Якщо людина любить і цінує навколишній світ, природу, та їй відповідає столицею. Тут звучить думка, що усі є рівними перед Існуванням, кожна істота є цінністю як творіння Природи. Основні принципи, категорії народної моралі екстраполюються на природні об'єкти. Імперативи народної екології передавалися через обряди, казки та перекази, пісні, через систему табу, порушення яких каралося. гуманністю.

Відірваність людини від природи у наш час, спотворення її основних інстинктів та потягів у технократичному світі призвели до механістичного сприймання світу, що веде до небезпеки зникнення людського роду і всього живого на Землі.





**РОЗДІЛ ШОСТИЙ**  
**ПОСТУЛАТИ НАРОДНОЇ РЕЛІГІЇ**  
**У ФОЛЬКЛОРНИХ ТЕКСТАХ**





## ФЕНОМЕН НАРОДНОГО ПРАВОСЛАВ'Я ТА ЙОГО ВЕРБАЛІЗАЦІЯ В УСНІЙ СЛОВЕСНОСТІ

Колонізаційне минуле українського народу призвело до того, що в Україні церква відігравала більшу роль у національному самовизначенні, ніж інші інституції. М. Костомаров писав: «Український народ — глибоко релігійний народ у як-найширшому розумінні цього слова; чи так, чи інакше склалися його обставини, чи таке, чи інше було його виховання, він берегтиме в собі релігійні основи доти, доки існуватиме сума головних ознак, що становлять його народність: це неминуче виходить із того поетичного настрою, яким одрізняється його духовий склад» [Костомаров, 1920, с. 43]. Отже, духовність в українців набирає сакральних рис: «З розвитком техногенної цивілізації людське світовідчуття поступово втрачає відчуття сакрального, тобто «справжнього», що надає сенсу існування людини і спільноти. Для української культури таку роль виконувала символіка, пов'язана із землеробством та соціальними можливостями, які воно надає, якщо спирається на зусилля товариства й інституалізованої сакральності, що ґрунтувалася на законах «батьківського слова». Проте на відміну від інших народів Сходу і Заходу настановлення на патріархальну владу в очах українського суспільства трансформувалася в уявлення про святість православ'я як традиції духовного життя, що об'єднує українську спільноту та відокремлює її від інших. Її уособленням

сприймається пантеон героїв національної історії (просвітники, подвижники, мученики національної ідеї), які наділяються чудесними здібностями (пророчий дух Шевченка, надприродна працездатність М. Грушевського, І. Франка та ін.) [Морщакова, 2004, с. 8].

Дослідники констатують, що віра українців є кордоцентрична, емоційна, не заритуалізована, В. Антонович свідчив: «У русина віра живе чуттям інтимним. Він мало звертає уваги на обрядовість. Релігійне чуття його видається великим теплом і щирістю. До сього ще характерним з'являється поважання віри другого: не чіпай мого і я не займу твого» [Антонович, 1995, с. 6–7].

Українську релігійність характеризує етоноконфесійний синкретизм. Науковці розрізняють офіційну релігію, офіційний церковний обряд та так звану *сільську релігію*: «Те, що ми називаємо «сільською релігією» — більшою або меншою мірою співвідноситься з термінами «народна релігія», «народне православ'я», «побутове православ'я», «народне християнство», «дворів'я», часом навіть просто «язичництво». Як не дивно, всі ці терміни позначають приблизно одне й те саме: а саме сільську релігію. Опозиційність у визначеннях полягає у концептуальній позиції тих, хто вживає ці терміни: язичницького детермінізму, а чи християнського (православного). Однак і слово «язичницький», і «православний чи християнський» є однокорисними і не можуть повною мірою відобразити суть поняття. Термін «народна релігія» є дещо точнішим, однак, наприклад, більшість тих явищ, які кваліфікуються «народною релігією», побутують лише в сільській місцевості. Саме тому поняття «сільська релігія» є найбільш містким і включає в себе цілий комплекс найрізноманітніших, різностадіальних, різнофункціональних явищ» [Гримич, 2000, с. 4].

Обрядовіство — це засаднича риса української народної релігії, що полягає в неглибокому знанні християнського віровчення і водночас прагненні дотримуватися обрядів як самодостатнього для своєї релігійності. Дотримання обрядів певною мірою означало при-



четність до свого етносу. Український народний світогляд позначений і великою забобонністю, вірою у магічну силу, різноманітні прикмети. «В релігійній обрядовості, — пише В. Мовчан, — велике місце посідає творення «ідеальних стосунків» у дні великих свят, зокрема в християнстві — на різдво та великдень, коли віруючі прощають одне одному образи, вгамовують неприязнь, «забувають» про невияснені стосунки тощо. Взаємна злагода у такі дні — це творення атмосфери ідеальних моральних стосунків. Ритуальні дії мають своєю метою творення морально доброго, тому мають відкритий привселюдний характер, тоді як чаклування, кінцева мета яких — учинення зла іншому — завжди потаємні» [Мовчан, 1977, с. 8].

Українська віра позначена великим розмаїттям християнських уявлень, що можна пояснити різноплановістю християнських джерел та їх тлумачень, низьким рівнем місцевої церкви — священики не мали достатньої освіти, були вихідцями з селян, роздробленістю культу, різним часом і способом прилучення до православ'я. Християнські постулати доходили до селян зазвичай через переклади зі спрощеними компіляціями, апокрифічну літературу, повчання сільських священиків. Угорський дослідник Шома Браун писав: «Священики розповідали, народ слухав і, прикрасивши отриманими в спадок образами власної фантазії, передавав ці оповіді далі» [Braun, 1923, с. 190]. Народ на буденному рівні свідомості сприймав християнство, пропускав його через свій практицизм. Через це формується власне осмислення догматики і обрядодійства, пошуки заступництва. Християнство у світосприйманні поєднувалося з різними повір'ями язичницького походження (так зване двовір'я, двовірність). Давні язичницькі вірування переплелися з християнськими поглядами, які нашаровувалися на поганську тематику пізніше, були пристосовані до її специфіки, частково перероблені, переосмислені, не завжди однозначно: «Більшість християнських легенд і легендарних казок виникли впродовж кількох останніх століть, коли християнський світогляд остаточно утвердився

в свідомості усіх суспільних верств, коли й наші селяни на церковних богослужіннях краще ознайомилися з біблійними оповідями. Безпосереднє знайомство з Біблією утруднювалося тим, що наш народ не мав Біблії рідною мовою.

Широко побутували легендарні казки про Ісуса Христа і його учнів Петра й Павла, про Матір Божу, про християнську доброчесність у всіх її виявах. А подеколи біблійні оповіді трансформувалися в народні казки, обрісши українськими реаліями, зокрема оповіді про Соломона, про Йосифа і його братів, про Самсона. Загалом усі казки та легенди такого роду засвідчують глибоку релігійність нашого народу. Водночас є багато казок пізнішого походження, в яких осуджується і висміюється несправедне життя священнослужителів» [Зінчук, 2003/1, с. 9].

Спаситель і святі у духовних віршах та колядках ходять по землі, працюють на полі, сіють, орють і навіть відвідують господаря як гості у свята:

«Посадив Бога посеред стола,  
Святу Пречисту при другим столи,  
Усих святих навколо неї;  
Прыймає Бога зеленым вином,  
Святу Пречисту солодким медом,  
Усих святих шумнов горілков»  
[Народные песни Галицкой, 1878/II, с. 31].

«В апокрифічних легендах, що були записані на Слобідській Україні у другій половині XIX століття, — пише М. Краси́ков, — Бог виконує більшою частиною функцію «культурного героя». Саме він, як ми пам'ятаємо, показав людині, яка замерзала у виритій норі, як збудувати хату, саме він навчив багатьом ремеслам. Герой «Нового Завіту» — Христос і його учні — ходять не по землі Ізраїльській, а тут — по українських селах, займаються майже всім тим, чим займається звичайний селянин (апостол Павло, наприклад, продає пару во-

лів на ярмарку), і взагалі мають риси характеру «типових українців», особливо апостол Петро, улюблений герой зафіксованих у ХІХ ст. слабожанських переказів» [Красиков, 1999, с. 436].

Отже, біблійні історії та мотиви обростають українськими реаліями, певною мірою переосмислюються і пристосовуються до іншої дійсності. Події Святого Письма стають символами етичних правил, прикладом для тогочасного релігійного та ідейного життя. Їх моральне спрямування співзвучне виховній спрямованості усної словесності, чому сприяло й те, що християнська релігія виникла серед найбідніших прошарків, її симпатія до бідного і знедоленого близька фольклорним уподобанням. М. Грушевський писав: «З другої сторони, попри оповідання, які не мають іншої мети, крім забави, такі мотиви нанизуються на певні теми також з утилітарними, соціально-політичними завданнями на те, щоб дати історичне чи релігійне обґрунтування формам життя, в котрих заінтересована якась група суспільства» [Грушевський, 1993/1, с. 326].

Ілюстрацією до біблійної заповіді «Не збирати собі скарбів на землі» є притча «Не дбай про завтра», в якій Господь радить чоловікові нагромаджувати не земні, а духовні багатства, жаліти знедолених: «То багатство — не для душі. Тільки приобрітать багатство для душі — часто нищим давати, таким бідним подсоблять, що воно не піде по хатам просити, а страмиться — в хаті сидить та голодне вмирає» [Християнська мораль, 2010, с. 70]. У наративі «Рай і пекло» оприявлено вагання багатого хлопця, який хоче потрапити в рай, та не має для цього необхідних душевних якостей — терплячості, безкорисливості, одних молитов замало. Господь залишає йому багатство, та свою душу він не врятує: «Как трудно у голчине ухо вірьовку засадить, так трудно багачу до царства дойти». Своїми вчинками багатій порушує біблійний закон любові, каритативні заповіді.

Закону помсти, таліону Ісус Христос протиставив **заповідь милосердної любові**: «Не опирайся злому» (терпляче перенось об-

рази і зло); «І коли вдарить тебе хто у праву щоку твою, — підстав йому й другу»; «Любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто проклинає вас, робіть добро тим, хто ненавидить вас і моліться за тих, хто кривдить і переслідує вас...». (українське прислів'я «Він тобі каменем, а ти йому хлібом»). Це дало поштовх розвою гуманістичної моралі: «Заслуга визначення найістотнішої етичної сутності добра і зла, безумовно, належить християнству. Після тривалих і драматичних пошуків цієї сутності античною етичною думкою Ісус пояснив добро як любов до ближнього, як активне альтруїстичне самозречення на користь інших, в тому числі і ворогів, і на рівні поведінки, і у мотиваційно-психічному плані. Таке тлумачення добра стало загально-визнаним у демократичному світі. Гуманістична етика запозичила у християнства цю альтруїстичну психологію, спосіб почування та діяння» [Духовні цінності, 1999, с. 47].

Християнська деонтологія першим загальним обов'язком висуває прагнення духовної досконалості, боротьби з моральним злом. Моральне зло — це зло, яке людина обирає. Його дві головні «про-тоформи» виражені в людських вадах (етично негативних якостях), це гнів (ворожість, агресивність, ненависть) і розбещеність. Перша є активним свідомо заподіюваним злом, спрямованим на інших людей, їх життя і благополуччя; друга — це зло, направлене на себе, вади людини (лінь, обжерливість, боягузтво, гордяня тощо). Розбещена людина стає рабом своїх пристрастей, порушує соціокультурні заборони, не здатна до діяльної любові до ближнього. Тому обов'язком вважалася подача милостині жебракам, інші вияви співчуття до людей.

Гріх багатих згідно з народною думкою лежить саме в немилосердності, у фольклорних творах любов-милосердя поєднується в одне ціле зі справедливістю, це поняття *правди*. Так, широкий відгук отримала в народі євангельська притча про багатого і Лазаря, оскільки відповідала народним поняттям про несправедливе володіння багат-

ством, цю тезу ілюструють численні казки і паремії («святої милостині не давали»).

Вищим виявом моральності Сократ вважав добродійність. Біблія вчить «любити ближнього як самого себе», тобто безумовно любити людей і допомагати їм, надто, коли людина того потребує, це так звана діяльна любов. «Служити ближньому — це основа Євангелія, основа всього християнства. Без братньої служби один одному наш світ існувати не може і не буде щасливим. Що значить **любити**? — **Робити добро!** Якщо я не роблю комусь добра, то я не люблю його, тобто не служу йому. **Служба** — це та сама любов, але активна, любов на ділі. Любити ближнього — це служити йому активно, ділом, чим хто може» [Бурячок, 1995, с. 112].

Особливе ставлення в давнину було до калік і убогих, церква вчила опікуватися ними, подавати милостиню тощо (приказка «Милостиня нікого не зубожить»). Ще в часи Київської Русі у «Поученні дітям» Володимира Мономаха (XII ст.) читаємо: «Усього ж паче — убогих не забувайте, але, наскільки є змога, по силі годуйте і подавайте сироті, і за вдовицю вступітесь самі, а не давайте сильним погубити людину. Ні правого, ні винного не вбивайте [і] не повелівайте вбити його; якщо [хто] буде достоїн [навіть] смерті, то не погубляйте ніякої душі християнської» [Літопис руський, 1989, с. 457].

Однак віддавати людина має від щирого серця, з любові та співчуття до ближнього, не маючи при цьому корисливих думок, не шкодуючи утрачених грошей тощо. Таким чином, добрий вчинок людини не вимірюється кількістю грошей — до того ж відданих недбало, без співчуття, а лише тому, що так ведеться. Бо за все — погане й добре — слідує відплата: «Бо хто дає — той отримує, хто забуває про себе — той здобуває; хто прощає — тому буде прощено, хто помирає — той прокидається до вічного життя» (молитва святого Франциска Азиського). Одна з народних казок завершується подібним моральним уроком: «Яка з того наука? Ота тая: добра услуга вимагає

также доброї услуги, і той, хто не милує ближнього свого, не найде помилювання у нього для себе» [Казки про тварин, 1976, с. 331].

«Поряд з монастирським ідеалом християнської моральності, — пише Разумцева, — в народі створюється свій духовно-моральний ідеал, який можна було б назвати ідеалом «мирського благочестя». У духовних віршах у найменших подробицях представлений «моральний кодекс» народу, моральний закон, що надає правила належної поведінки й викриває людські гріхи та пороки. Цей кодекс «народної етики» складався з трьох частин: 1) телуричної, що надає правила «родової» поведінки й осуджує гріхи проти матері-землі і законів роду (образа батьків, кровозмішення, дітовбивство, недбайливе відношення до природи і т. п.); 2) ритуальної, зв'язаної з дотриманням ритуальних норм і церковних обрядів (релігійних свят, посту, молитов, земних поклонів і т. ін.) і 3) каритативної, що відноситься до християнського закону любові (милосердно-діяльнісне відношення до ближнього). Найбільш характерним вираженням останнього є обов'язок милостині, що є для народу необхідною умовою на шляху до спасіння» [Разумцева, 2004, с. 13].

Християнська любов — *agape* є безумовною, не залежною від жодних обставин, її вияви: безкорисливість, діяльність, милосердя, однакове ставлення до всіх людей, яке людина має виховувати в собі. Однак люди часто по своєму розуміють альтруїстичні повчання Христа, вони бачать лише їх зовнішню сторону, не розуміючи глибокого змісту або переінакшуючи на свій лад. У такому випадку стосунки з Богом тлумачаться як здобування власної користі, як відношення: ти — мені, а я — тобі, тобто послуга — за послугу: «Вона йист бідна кальіка, темна, без рук і без ніг, ми будем їйі шановат. А пан-бог дасть за то богацтво» [Галицькі народні казки, 1895/1, с. 41]. У казці «Про корчмаря та діда-всевіда» корчмар, наслуховавшись проповідей попа: «Блажен той, хто роздає майно бідним, йому відплатиться сторицею» роздає своє майно біднякам, та не з добрих почуттів до

людей і Бога, а через сподівання на віддяку, тобто отримання земного багатства. Він іде мандрувати світом разом з дідом-всевідом, який допомагає йому, та згодом бачить, що корчмар плакає лише корисливі наміри: «Видиш, зробив ти мудре діло, що роздав своє багатство бідним. Айбо ти захотів бути не мудрим, а хитрим. Можеш собі взяти усі гроші, та нам із тобою не по дорозі. Бо мудрість і хитрість — то не є одно!» [Таємниця скляної гори, 1975, с. 23]. Це, так би мовити, фарисейське благочестя. Добро у такому випадку людина робить не від щирого серця, це нагадує гешефт — за свою милостиню вона хоче купити собі спасіння на небі чи земне багатство. М. Бердяєв наголошував: «“Добрі справи”, що творяться не з любові до людей і не з турботи про них, а для спасіння власної душі, аж ніяк не добрі. Де немає любові, там немає і добра. Любов не вимагає і не чекає нагороди, вона сама вже є нагородою, є просвітленням і перетворенням буття, є променем райського буття. “Добрі справи”, як справи закону, нічого спільного не мають з Євангелієм і з християнським одкровенням, вони залишаються у світі дохристиянському. Допомогти ближньому, творити добрі справи потрібно не для спасіння душі, а з безпосередньої любові, для єднання людей, для сполучення душ у Царстві Божому. Любов до людини самоцінна, вона містить у собі іманентну якість добра» [Бердяєв, 1931, с.116].

Дослідниця Н. Савранська виокремлює «справжню» та «девіантну» благодійність. Перша спрямована на благоотримувача (бенефіціарія), він є її метою та центром. Друга — на самого благодійника, у такій ситуації вона виступає лише засобом розважитись та урізноманітнити своє життя, отримати суспільну повагу або певну психологічну користь: «Милосердна благодійність неможлива без готовності до самопожертви, а це притаманне не кожному благодійнику» [Савранська, 2008, с. 6–7].

Отже, здійснений заради вигоди моральний вчинок не є достовірно моральним. Адже він має чинитися безкорисливо, без

прагматичної мети — «добро заради добра»; єдиною метою має бути самовдосконалення людини. У казці «Милосердна пані» жінка заради спасіння своєї душі дала дідові-жебракку яйце, дід їй подякував і побажав різних благ тощо. Однак жадібна пані, вочевидь, жалкуючи, кілька разів повертала діда, аби він підтвердив її доброту і не забував помолитися за неї, врешті, дід не витримав, повернувшись, кинув пані яечко, вилаявши її. Завдяки внутрішньому діалогу психологічно майстерно передано вагання і сумніви жінки, якій «хочеться і колется» — і дає і шкодує, тому поводить некоротко і, врешті, терпить фіаско. Тут ідеться про невідповідність моральної мети моральним намірам, тому нібито етичний вчинок жінки закінчується розчаруванням для обох сторін. Насміх зі слабших, жорстокість показово карається в народних наративах. У переказі «Скам'яніла багачка» немилосердна багата жінка замість хліба поклала до рук старої жebraчки камінь, мовляв, «на, їж», за що та прокляла її. Прокляття сповнюється — багачка стає каменем при дорозі як нагадування для інших: «На місці багачки з'явилася оця скеля. Донині стоїть на згадку, щоб пам'ятали усі, хто людям глум чинить» [Легенди та перекази, 1985, с. 141]. Смысл твору суголосний біблійним повчанням: «І котрий з вас, батьків, як син хліба проситиме, подасть йому каменя? Або, як проситиме риби, замість риби подасть йому гадину?» (Євангеліє від Луки, 11:11).

Чимало релігійних мотивів — у своєрідній інтерпретації — увійшло до народних казок. Їх тексти зазвичай ілюструють певні біблійні сентенції, поради, максими, що є загалом притаманним для структури казки. У народних наративах біблійні мотиви, так би мовити, «спускаються на землю», прив'язуються до нібито реальних подій, підтверджуються життєвим досвідом. Так, давнє правило віддяки зі Старого Завіту подано у казці як приклад помсти: «Обвинували його в убивстві газди, а закон такий: око за око, зуб за зуб, голову за голову» [Три золоті слова, 1968, с. 208].



У цілу фабулу в народному дискурсі розрослася біблійна дихотомія *принижений / возвеличений*, як відновлення знехтуваної справедливості, прагнення установити істину, що було животрепетним питанням для спільноти й окремої людини. Згідно з біблійними уявленнями знедолені в посейбічному, земному житті за гідну поведінку, віру в Бога та виконання його заповідей заслужать собі царство небесне, тобто возвеличаться у потойбічному житті. Людина має упокоритися своїм життєвим обставинами і не гнівити Бога наріканнями та скаргами, а чинити все, щоб потрапити до раю. У казці «Як кухар цісарем став» (АТУ 757 (*Покарання пихатого імператора*)) дається дещо відмінне трактування даної бінарії: тут трансформація відбувається уже «на цьому світі» і має соціальний підтекст: пихатого та мстивого цісаря виганяють люди, на його місце стає кухар, що справедливо править людьми. Висновок звучить так: «Хто вищий, той буде нижчий, а хто нижчий, той буде вищий».

Подібною за сюжетом є казка, сама назва якої говорить сама за себе «Перші бувають останніми, останні — першими» (цитата з пасхальної проповіді Іоанна Златоуста) і є більш деталізованою. Цар чує вищезгадані слова від свого слуги, сердиться і наказує стратити того. Та тут оголошують полювання, і цар з іншими владниками розпочинає лови. Він бачить оленя, женеться за ним, але той тікає. Правитель вирішує викупатися в струмку, аби набратися сил і продовжити полювання. Він залазить у воду, та хтось викрадає його речі. З цього часу починаються поневір'яння царя, бо ніхто не хоче вірити, що він глава держави. Він стає жебраком і бачить, як коронують нового царя: «А похід пішов у підготовлене місце, а наш цар — обідраний, змучений, знесилений, побитий, сумний і зажурений — дивився здалека, як покоронували нового царя» [Зачаровані казкою, 1984, с. 279]. Після коронації відбувається гостина. Покликали «всіх нещасних, сліпих і глухих, німих і кривих, бездомних і калік». Новий цар роздавав милостиню, та колишньому цареві нічого не дісталось,

він сидів за столом останнім. Так повторилося тричі, потім новий правитель, який виявився слугою-чарівником, що у вигляді оленя заманив царя в хащі, пояснює цареві, за що його покарано — «Тепер ти знаєш, що то нещастя і бідність. Сам на власній шкурі спробував. Тепер ти не забудеш тих золотих мудрих слів: перші бувають останніми, останні — першими» [Там само, с. 230].

У казці звучить думка про рівність людей, адже пихатий цар, який вважає себе «вищим від усіх», без одягу нічим не відрізняється від інших, його навіть ніхто не впізнає. Він падає дуже низько — стає жебраком, на власній шкірі відчуває, як це бути бідним і нещасним, картина його падіння унаочнюється в ситуації, де він споглядає коронацію нового царя й характеризується низкою означень — *обідраний, побитий, сумний* і т. д. Подальші приниження змушують царя остаточно змиритися. У казках біблійний постулат набуває соціального забарвлення, «вищий» не має вивищуватися над людьми, а навпаки, завдяки своїм можливостям дбати про людей і не кривдити їх, бо за це він може поплатитися. Крім того, людина має пам'ятати, що «життя прожити — не поле перейти», з нею може трапитися будь-що, життя є непередбачуваним, швидкоплинним, мінливим, і навіть той, хто перебуває на вищому щаблі влади, не застрахований від несподіванок.

Гордіня завжди засуджувалася церквою, народ теж не любить пихатих і зарозумілих: «щоб пави не носив (не був пишний)». Про це складено чимало паремій: «Гордість є справа диявольська; «Хто високо літає, той низько сідає»; «Хто чим несеться, на тім і посковзнеться»; «Нема в світі над “ми”, що над “ми” — надми та й пусти»; «Дере голову, як попова кобила»; «Хто терпить, той спасеться»; «Лазар — страждання і спасіння»; «Гордість не любить і не є люблена»; «Загордилась свиня, що об панський тин чухалась»; «Не будь така дуже горда, бо чекає на тебе пуста торба»; «Стоїш високо — не будь гордим, стоїш низько — не гнися»; «Раз на віку черв'яку трапилось вилізти на моркву, то він і каже: “Я вище від усіх!”»; «Гордий — дур-

ного брат». Останнє твердження актуалізується в популярних казках про тварин «Два цапи», «Кінь і осел» та ін., де на вузьенькому містку зустрілися кінь та осел, кожен з яких вважав себе кращим. Осел, що в народній уяві наділяється епітетами «дурний» і «впертий», пишається тим, що на ньому їздив Спаситель і Божя матір, у той час як кінь поїв усе сіно в яслах Ісуса. Своєю чергою кінь гордиться користю, яку він приносить людям. Так вони сперечалися, поки обоє не попадали в рівчак. Наслідки їхньої тупості, впертості і пихатості підсумовано у словах собаки, що пробігала містком: «Обидва ви дурні! Гордость і глупость — між собою брати. Якби один із вас був учтивий, дав би другому дорогу, то все було б по хорошому» [Казки про тварин, 1976, с. 336]. В одній з українських легенд головний чорт надумав зрівнятися з Богом і наказав збудувати височенну вежу (біблійний сюжет про Вавілонську вежу). Чорти позалазили на неї і почали вихвалитися один перед одним. Та Бог зруйнував будівлю і чорти полетіли на землю, і летіли повних 40 діб. Коли Бог сказав «амінь», то кожен з них залишився там, де впав: у воді — водяник, у лісі — лісовик, на полі — польовик і т. д. Тут гордіня, похвальба є знаряддям диявола, спрямованим супроти Бога.

Чванливості, зневазі до людей протиставляється скромність, покірливість, терплячість. У народних творах услід за релігійними високо цінується **сумирність** не лише перед людьми, а й перед життям. «Істинна сумирність не означає втому, а, швидше, тихий тріумф, який святкує воля до життя, що відчуває тяжкий тиск зовнішніх обставин. Така сумирність розквітає лише на ґрунті глибокого світо- і життєствердження» [Швейцер, 1973, с. 283].

До основних християнських чеснот належить упокорювання. Згідно з повчаннями Володимира Мономаха його приносить усвідомлення власної смертності: «Паче всього — гордості не майте в серці і в умі. А скажімо: «Смертні ми єсмо, нині — живі, а завтра — у гробі. Се все, що ти нам, [боже], дав еси, — не наше, а твоє, [його]

нам поручив ти єси на небагато днів». І в землі не ховайте [нічого], — се нам великий єсть гріх» [Літопис руськимй, 1989, с. 457]. Істинний християнин повинен підкорятися волі Божій, сумирно приймати послані йому біди і випробування, визначене йому Богом місце на землі (мириться з бідністю, низьким соціальним положенням); не множити кількості зла в світі, бути покірливим, негнівливим; усмиряти свої пристрасті і амбіції; це також такі чесноти як віра, надія, любов. Аболіна писала: «Необхідність рахуватися з наявною неідеальною, роз'єднаною дійсністю завжди породжує етос конкретної культури як сферу реально належного, що не збігається з ідеально-належним. Таке далеке від конформізму мудре примирення з дійсністю робить надзвичайно важливими, в тому числі і для світської універсальної етики, основні доброчинності християнської релігії — віру, надію, любов» [Аболіна, 1999, с. 6].

Українським селянам була близькою християнська аскеза, її моральний смисл для народу полягав у культивуванні стриманості, помірності, гамування пристрастей з метою сприяння силам добра. Про поцінування згаданих якостей свідчать прислів'я і приказки: «Покірне телятко дві матки ссе, а зле ні одної»; «Будь смирний, то будеш і вірний»; «З поклону голова не болить нікому»; «Спокій п'є воду, а неспокій — мед»; «Терпеливий перемагає сильного»; «Терпи, козак, горе, будеш пити мед»; «Терпіння і труд все перетруть»; «Хто терпеливий, той щасливий»; «Хто терпить, той спасеться».

Біблійні притчі переносяться на український ґрунт. Казка «Як Михайлик став царем» побудована на біблійному сюжеті про Йосифа та його братів, які продали брата в рабство до Єгипту. Йосиф через роки поневірянь стає царем Єгипту і прощає своїх братів. У родині виростає дванадцять синів, наймолодший з них Михайлик — найрозумніший. Заздрісні брати продають його в рабство. Купці завозять Михайлика до столиці, де він відгадує сон місцевого

царя про урожайні та неврожайні роки, сон збувається, люди рятуються від голоду, а хлопця згодом вибирають царем. Через якийсь час до Михайлика за пшеницею приїжджають брати ще з одним, найменшим братом Дмитриком, який народився вже після від'їзду Михайлика. Михайлик, якого вони не впізнали, дає їм пшеницю та звинувачує у крадіжці золотої чаші. Брати просять помилувати хоча б Дмитрика. Михайлик, бачачи, що брати «нарозумились», відпускає їх. Дидактизм оповіді у цінностях родини, прощення ближнього, мудрих рішеннях і визнанні помилок. Біблійний мотив про Христове диво — перетворення Ісусом води у вино залучено до жартівливої казки про сватання Марійки «святими». Тут перевдягнені парубки підміняють воду вином, а наївна матір з дочкою вірять, що вони справді святі.

Моральність людини визначається не зовнішніми ритуалами і діями, а її внутрішніми, душевними якостями. Про це говорить у притчах «Як молились святі встарину», «Священик і чоловік», «Дикий чоловік», «В чому лежить правдива побожність», «Молитва дикого чоловіка». В останній йдеться про те, що священик вирішив навчити чоловіка, який молився неправильно, по-своєму, канонічним молитвам. Зробивши це, він пішов, та переходячи через греблю, угледів чоловіка, який біг за ним по воді і просив нагадати слова молитви. На це священик відповів, мовляв, це вже йому не потрібно. Адже простий невчений чоловік виявився таким невинним і чистим душею, як Христос, який міг ходити по воді. Відомо, що великі мудреці (боги, апостоли, герої, святі) ходили по воді, це означало вихід за межі матеріального світу.

До фольклорного дискурсу увійшла й християнська символіка. Хрест, розп'яття асоціюються з образом Христа, стражданнями, мученицькою смертю. Ісус на хресті виступає як символ спаплюженої у світі правди (відомий сюжет про «Правду та Кривду»). У казках на полі битви воїни бачать прихованого героя Березовабія з хрестом.

Вони тікають з поля бою, бо думають — «То йист сам Господь Бог» [Галицькі народні казки, 1895/1, с. 79]. Бог часто постає в образі діда з білою бородою, у цій ролі виступає і всевідаюче Сонце. Від святого хреста зникає зла сила, варто тричі перехрестити нечистий скарб і гроші, і вони перетворюються в гнилі колоди, попіл тощо («Скарб зникає до хреста»). Адже здобуте не власною працею, без зусиль багатство не приносить щастя людині. Недарма у цих сюжетах скарби завжди супроводжує, стереже злий дух, чорт.

У народній вірі важливою є Божя присутність і заступництво: «Треба Богу вірити і бог чоловіка ніде не згубить»; «Він знає, що починає; Бог те знає, а не ми, грішні». Найчастіше заступниками постають Ісус Христос, Мати Божя та святі, вони сприяють людям у житті та господарській діяльності. Так, у весільній пісні «Не війте, вітри»:

«...Сам Бог коровай місе,  
Пречистая свате,  
Янголи да воду носять  
Миколая на помоч просять;  
Просили, просили, да й не упросили,  
Дак вони сами замісили»  
[Труды этнографическо-статистической, 2010/4, с. 224].

Бог не лише всеприсутній, у фольклорі він персоніфікується і з'являється у селянській хаті, він усе знає і контролює:

«Бо в сему дому Господь буває,  
Господь буває тай сам відає:  
Що донька з мамков не сперечає,  
Що син на вітцях рукне здійсмає,  
Сестра на сестру чвир не шукає,  
Йа брат на брата міч не знімає»  
[Гуцульщина: Четверта часть, 1904, с. 152].

Згідно з апокрифічними уявленнями боги спускаються на землю, аби самим вирішити, кого карати, а кого милувати. Існує багато творів про ходіння апостолів, часто вони супроводжують Христа. У деяких оповідях і піснях виступають лише два апостола — Петро і Павло (Петро-Павло). Та зазвичай це Господь і святий Петро, які прикидаються простими подорожніми, вони мандрують по землі, Господь випробовує людей, нагороджує добродійних і карає гріховних, іноді сперечається зі своїм супутником, повчає його. Він усе бачить, усе знає наперед, його дії справедливі і виважені, на відміну від Петрових, який часто помиляється і робить не те, що треба. П. Мацьків свідчить: «Категоризація понять *добро / зло, позитивне / негативне* в семантичній опозиції *Бог / людина* стосується переважно людини й перебуває за межами сакрального. Окреслена семантична опозиція об'єктивується ставленням Бога до а) *батька, господаря, гостя, сироти*; б) *ледарів, п'яниць, дурнів* та ін. Перші з них мають у Бога заступництво, решта засуджуються. Хоч і перша, і друга категорія людей має своєрідний захист у Бога (сиріт Бог любить, але щастя не дає; дурневі ж дає Бог щастя, а не дає розуму). Що ж до людських чеснот, які поціновує Бог, то це передусім духовні — праведність, справедливість, доброта, щирість, лагідність. Різка негація виявляється до таких рис людини, як гордість, злість, заздрощі та ін.» [Мацьків, 2007, с. 19].

Чимало апокрифічних наративів складено про Соломона, його мудрі рішення. Соломон хотів збудувати церкву, однак не мав достатньо каміння й дерева для цього. Це побачив чорт і спитав, що він будує, тож Соломон відповів, що корчму і там буде музика, танці, пиятика, будуть битися і щось перепаде чортові. Чорти вирішили допомогти, наносили мармурового каміння і Соломон збудував корчму, а потому обернув її на церкву. Чорт побачив, що там вже є образи, хрести та ін. перед дверима і втік [Галицько-руські народні легенди, 1902/1, с. 51].

В українців у різні періоди існував культ жіночої богині, Марії-богородиці, культ жінки-матері. В одній з колядок Діва Марія опікується вихованням дітей:

«Пане-господарю  
Ми твого двору не минаємо,  
Вставай з постелі, одчиняй двері,  
Прийде до тебе Діва Марія,  
Діва Марія і Святий Миколай.  
Сяде Миколай у кінець стола  
Книги читати, тебе питати,  
Чи навчаєш ти діти малії  
Богу молитися, старшим кориться!  
Діва Марія стане питати,  
Чи навчаєш ти діти малії  
Книги читати, в церков ходити,  
Батька, матінку вірно любити.»  
[Труды этнографическо-статистической, 2010/4, с. 385].

У легенді «Христос і Петро молотільниками» за гординю, покладання лише на власні сили карається навіть св. Петро, який вирішив, що він впорається з роботою чудесним способом, як Христос. Христос врятував його від смерті через повішення і Петро увірував, що «без Божої волі не можна зробити доброго» [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 234–235].

Серед українських духовних пісень знаходимо твори про Божу матір, св. Миколая, св. Гергія, Іоанна Хрестителя, Золотоуста та ін. Так, св. Миколай:

«...Він од волков оборонить,  
Од розбойників схоронить,  
Днесь помолимся ему.



Сыроты а вдовы плачуть ищуще его  
Калікі, больні просять на помешь его:  
Святителя отця Миколая да нехай каждый ласкі дознає,  
Воля твоя Пресвятая, отче Миколає и святителю,  
Над врагами нашими от десь побідителю,  
Во здравіє телесное, спаленіє вечное  
Просим од тебе»  
[Труды этнографическо-статистической, 1872/1, с. 171].

У вірші «Пресвятой Богородиці Бердичевській»:  
«Взывает тебе ціла Украина,  
Діво, Царица, надеждо єдина,  
Абись подала руку ей в пригоди,  
В огні, повітрі, війни голода  
Ти нам через сына збавленніє справила...»  
[Там само, с. 163].

Щира молитва, прохання, звернене до Бога, допомагає у вирішенні багатьох проблем. Так, Бог задовольняє бажання жінки, яка довго молиться, просить послати їй дитину. За ревну молитву Бог веде людину правильним шляхом: «— Іди, ти, дитино моя дорога, в світ, де тебе пан Бог запровадить, і чей буде Божа воля, що ти не загинеш» [Казки Покуття, 2001, с. 65]. Жінка не гине, а навпаки — «сила Божа робить їй руки». Старий наставляє дітей: «Як будете молити ся Богови, ходити до церкви, старих людей поважати, нікого не кривдити, то Бог пішле вам щастя і люди не скривдять вас».

У творі «Без Бога ні до порога» роль мудрого помічника, всезнаючого дідики виконує Бог, усе тут відбувається лише за його велінням. Так, чудеса «дає Бог», за його наказом караються грішники, він повчає героя, як спокутувати гріхи. Так само Бог карає — перетворює в камінь жадібного пана, який, хоч як намагався, та

нічого не міг зробити без Божої волі. Праведникам він дає вічне життя: «А так вже Господь сыйтий дав тий жонї, шо си любили, тай шьинували, таке шьистьи, тай єму, шо бідних шьинував, тай за дльи них маєтки потратив. Тай жили, докив жили, аж померли, тай пішли в царство, бо за ними бідні просили» [Гуцульщина: П'ята часть, 1908, с. 129]. Надії на Бога, його заступництво звучать у висловах: «Що Бог дасть, то буде»; «Хто з Богом — Бог за ним»; «Як Бог дає, то й вікном пхає»; «Якби не Біг, хто б нам поміг»; «Чоловік мислить, а Бог керує»; «Богові Святому дякуйте»; «Без Бога ні до порога, а з Богом хоч і за море»; «Хто Бога не боїться, той людей не соромиться».

Однак народ не знімає з людини відповідальності за власні вчинки, визнає її особистий відвіт перед Богом: «Не розумом грішать — волею». Селянин розуміє, що сподівання лише на Божу допомогу є марними, Бог допомагає тим, хто діє сам. Про це існують і філософські притчі. Так, чоловік (християнин, єврей та ін.) під час потопу сидів на даху будинку і молився, аби Бог врятував його. Коли повз нього проплив човен і люди запропонували йому допомогу, він відмовив, мовляв, його врятує Бог. Так повторилося кілька разів і, врешті, вода дійшла до даху і чоловік потонув. На тому світі він постав перед Богом і спитав у нього: чому ти мене не врятував? Бог відповів: Я кілька разів пропонував тобі допомогу, та ти її не прийняв. Побутують і подібного спрямування народні афоризми: «Богу молися, а до берега гребися, бо утопишся»; «На бога покладайся, та до розуму прислухайся»; «“Боже, поможи!” — “А ти, небоже, не лежи!”».

Всюдисутність Бога виявляється у народній мові, яка пересипана формульними висловлюваннями, згадками про вищу силу. Вживалися вони механічно, несвідомо, що свідчить про глибоку вкоріненість у психології потреби присутності Бога біля себе або в собі. Так, сакральну функцію мали звертання «Слава Ісусу Христу», «Бог у

поміч», «дай Боже», які виголошувались як привітання і благословення водночас. Якщо людина вирушала в дорогу, їй бажали «з Богом», «хай Бог береже» тощо. Це також уживання імені Божого замість інвективи: «о, Господи!», «о, Боже!», «Боже милосердний!», «Господи-Творце!», «ой, любий Боже», «Боже, Христе» та ін. У різноманітних побутових ситуаціях: «іди славити Бога», «що за Боже чудо», «в ім'я Бога». Похідні — «божественно зробив» тощо. Коли людині ставало зле, вона зверталася до Бога в молитвах чи просто через вживання стійких формульних висловів «Боже, поможи», «хай Бог боронить», «Господи Ісусе, не покидай мене». Головною функцією Бога є функція всевишнього судді — «покарай його, Господи».

В уснословесних творах народ по своєму переробляє тезу про терпіння і страждання на землі, які винагородяться посмертно. У чарівній казці герой шукає щастя у земному житті й знаходить його, пройшовши випробування. Покарання грішника тут відбувається тут таки і в цьому світі, що притаманне оптимістичним поглядам казки, її оптимістичним вимірам: «Є місце справедливості на цій землі! Казка обіцяє справедливість на цій землі. Це «задоволення», це майже антихристиянський оптимізм, який можна пояснити древньою селянською силою, силою Антея, яка все витримає, переживе бурі, через століття пронесе непорушну віру в життя, у життєву правду... Все є, лише не Христоцентричність, як, до прикладу, у міфі чи легенді. Навпаки! У казці є якась мирська, вільна від Бога, його прославлення, релігійної приниженості, горда, навіть зверхня жага життя!» [Nagy, 1969, с. 19–20].

Погляди казки у цьому аспекті близькі до т. зв. гуманістичних релігій — раннього буддизму, даосизму, вчення Ісаї, Ісуса, Сократа, Спінози, деяких напрямів в єврейській та християнській релігії (особливо містицизму), до релігії Розуму у французькій революції. Власне, і сам Христос за Біблією був людиною-богом і переймався людськими справами. Він допомагав бідним і знедо-

леним, учні його теж були простими людьми — рибалками тощо. Він зображується у Біблії як життєлюб, що вміє насолоджуватися життям, його radoщами. Учення месії було гуманним, людським, адже на першому місці він завжди ставив любов, любов знімала всі гріхи. Віра Ісуса була оптимістичною, що він довів власним життєвим прикладом, прийняттям смерті і воскресінням. Е. Фромм писав: «Гуманістична релігія, навпаки, вибирає центром людину та її сили. Людина повинна розвинути свій розум, щоб зрозуміти своє ставлення до інших і своє місце у Всесвіті. Вона повинна досягнути істини, погоджуючись зі своєю обмеженістю і своїми можливостями. Вона повинна розвинути здатність любові до інших, як і до себе, відчути єдність усіх живих істот. Вона повинна володіти принципами і нормами, які б вели її до цієї мети. Релігійний досвід у такому типі релігії — переживання єдності з усім, в основі якого лежить спорідненість людини зі світом, що досягається думкою і любов'ю. Мета людини в гуманістичній релігії — досягнення величезної сили, а не величезного безсилля; добродійність — у реалізації, а не в послушенстві. Віра — в достовірності переконання, вона опирається на досвід думки й почуття, а не на тому, щоб бездумно приймати чужі судження. Панівний настрій — радість, а не страждання й вина, як в авторитарній релігії» [Фромм, 1992, с. 168]. Однак з часом вчення Ісуса було пристосоване до поглядів офіційної, правлячої релігії, з'явилися уявлення про рай і пекло, невідворотність земних страждань та ін.

Дослідники вважають, що українці не схильні до аскези: «Нація, попри релігійну формацію душі, що йшла з Візантії, а також трагічний історичний досвід, демонструє величезну життєлюбність і життєздатність з орієнтацією на сьогодні, а не на трансцендентну далечінь» [Храмова, 1992, с. 29]. Головний герой казки — це не сумирний, затурканий селянин, а весела, життєрадісна людина, яка любить життя і людей, бореться із несприятливими обставинами і

покладається насамперед на себе самого. Йому не страшні ані чорти, ані пекло, бо він «і чортам раду дає», змагається з самою Смертю, не боїться суперечити самому Богові, що гумористично зображено в казці «Іван Торбина». У раю героєві нудно, бо немає ні музики, ні дівчат, ні випивки, з пекла його виганяють, бо хоче наводити свої порядки («Москаль у пеклі»). Бог через Івана дає завдання Смерті йти та гризти людей. Іван усе переінакшує і наказує тій йти гризти дерева. Врешті, він обдурює саму Смерть, яка відтоді боїться його. Таким у казках є типовий герой — бідний парубок, хитрий гуцул, русин, вояк, наймит і т. п., який «з бідною, як з рідною мамою. Вітер йому завжди в очі віє». Завдяки своєму розуму наймит виходить переможцем у змаганнях з чортами, провчає їх. Не шкодує він і офіційних представників церкви — дурних попів. У казці «Хочеш до раю — кукурікай!» гуцул під виглядом Бога допомагає дурному попові «потрапити до раю». Дотепні вислови з релігійною лексикою підсилюють гумористичний характер оповіді: «Вже йду, божечку»; «Терпи, панотче, бо тяжка дорога до раю!»; «Ану, панотче, кукурікай, аби ангели почули і понесли тебе далі. — Піп надувся і тоненько запіяв: Ку-ку-рі-ку-у-у!... — Ади, файно пієш, — прихвалив гуцул. — Ану ще раз, бо чогось не йдуть оті лайдаки!» [Соціально-побутові казки, 1987, с. 226–227]. Та попа чекає гірке розчарування: «Піп виглянув та побачив жінку: — Тьху, я чекав ангелів, а сатани діждався!» [Там само, с. 228].

Гумором сповнені дотепні народні фразеологізми: «Бог за того, в кого гроші»; «Богу не молися, але й чорта не гніви»; «“Бога побійся!” — “Та хіба бог розбійник, щоб його боятися?”»; «Сотворив бог — та й сім день після того сміявся»; «Усе боже, тільки гріхи наші». М. Гайдай наводить думку Т. Рильського про те, що в східних слов'ян, зокрема в українців, зберігається сильний струмінь «гумору при загальній серйозності релігійного почуття» [Гайдай, 1972, с. 96]. Походження смішного пов'язане з десакралізацією, пору-

шенням табу. Відміна табу на називання бога і святих всею призовила до створення гумористичних ситуацій у фольклорних і авторських творах, як, наприклад у вірші С. Руданського «Просьба»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Раз писали мужики  
До свого владики:  
Архірею, — пишуть, — наш!  
Ясний та великий!  
Церква наша з давніх літ  
Перейшла нінащо.  
Кілько є у нас святих —  
Всі стали ледащо.  
Матір Божя на дошках  
Згорбилась, зігнулася,  
Апостоли розійшлись,  
А Варвара здулась.  
Миколай від хробаків  
Порохном узявся:  
Сам Спаситель на Вратах  
Поздовж перепався.  
Миколая нам позволь  
Наново зробити,  
Матір Божюю з боків  
Клинцями забити.  
Апостолів всіх у ряд  
Дрючками зігнати.  
Спасителя на вратах  
Щоб у шруги взяти.  
А з Варварою уже  
Нічого робити  
Коли вона здулась так,  
То кажи закрити»  
[Українські анекдоти, 1995, с. 90].

## **ГРІХ У РЕЛІГІЙНОМУ ТА МИРСЬКОМУ АСПЕКТАХ. ФОЛЬКЛОРНИЙ ЧОРТ ЯК ВТІЛЕННЯ НЕГАТИВІЗМУ (ЗЛА) ТА АМОРАЛЬНОСТІ**

Гріх є сумою вчинків, які негативно оцінюються спільнотою. Народ вважав гріхом те, що сам морально засуджував, що вело до осуду громадською думкою. Гріх — це відкрите порушення норми. На відміну від офіційного права у середовищі селян важливішою від будь-якої правової тези була роль даного слова, його недотримання вважалося гріхом. Водночас недостатньо суворим вважали закон у зв'язку з обмовою, образою честі.

Загалом правові норми народу стояли найближче до офіційних правових поглядів у групі гріхів супроти життя і майна. Селянство відчувало загальну недовіру до влади. Наслідком цього було прагнення частину свого життя вивести з-під регулювання законами. Однак і в самій правовій практиці народу існували неузгодження, наприклад, у колі дошлюбних сексуальних зв'язків.

Осудження тяжкості гріха диференціювалося в залежності від місця, часу і особистості порушника. Місце як обтяжливий фактор частково пов'язували зі ступенем публічності. Більша публічність означала не лише більший сором, а й поганий приклад. Найпублічніше місце — вулиця, надто стосовно жінок. Таким локусом була також церква та її околиці, що вважалися сакральними, зберігали атмосферу інтимності. Інтимною, недоторканою сферою вважався дім. Вчинене порушення стосувалося всієї родини.

На тяжкість присуду впливав і час скоєння гріха, це ніч, далі святковий період, який таким чином міг десакаралізуватися. Міра гріха може бути різною — меншою чи більшою. Присуд залежав і від статі. У залежності від епохи змінювались міра і значення гріха. Т. Вдовиченко, яка досліджувала українську мовну концептос-

феру гріха, пише: «Інформаційне наповнення українського варіанту концепту ГРІХ сформували етнічні уявлення про добре й погане, визначальні особливості української ментальності та вплив загальнокультурної практики християнства. Ці уявлення репрезентовані асоціативними зв'язками концепту ГРІХ з концептами БОГ, ЛЮДИНА, НОРМА, ЗАКОН, ПОРУШЕННЯ, СОРОМ, СТРАХ, ВІНА, КАЯТТЯ, СПОКУТА, ПРОЩЕННЯ, ПОКАРАННЯ, що профілюються в межах релігійного та світського шарів. В основі концепту ГРІХ лежить психологічний архетип ТІНІ, його етимологічний шар утворений значенням “кривий”, “помилка”, “школа”» [Вдовиченко, 2015, с. 152–153].

Розгляньмо передусім гріхи, пов'язані з *церковною практикою*. Гріхи проти ритуального закону церкви полягали в уникненні відвідин церкви, роботі в свята, тобто «псування» свят, недотриманні пісних днів тощо. Цінувалися вияви помірності і милостині чи взагалі допомоги нужденним. У духовних віршах багаторазово наголошується, що на Страшному Суді людині допоможе тільки молитва з покаанням та дотримання пісних днів зі святою милостиною.

П. Іванов стверджував, що на Харківщині виокремлюють *грішні і сердиті свята*, перші з яких це переважно великі — Різдво, Великдень, які святкують, а підчас других слід утримуватися від виконання певних видів праці, аже за це порушників карають свята [Іванов, 1893]. Н. Вдовиченко свідчить: «Християнськість українців позначилась на тому, що в українських громадах регуляція соромом застосовувалась й у випадку порушення норм щодо порядку роботи та відпочинку, які склалися відповідно до релігійної етики... Неправильна поведінка осуджувалася громадою і каралася накладанням штрафів. Покарання «відступника» найбільш суворим було в Західній Україні, де релігійність населення була вищою, а громадське життя більше підпорядковувалося церкві, ніж на Сході» [Вдовиченко, 2015, с. 119]. Красиков говорить про т. зв. «карательні



празники»: «Така назва пов'язана з уявленнями про те, що працювати у цей день (або виконувати певні роботи, наприклад, різати щось, та ще й кругле, на Головосіка) — великий гріх, покарання за який буде не на тому світі, а «тут і зараз» або у найближчий час. Свято, згідно і з церковним, і з народно-християнським світоглядом, — це своєрідна зупинка у часі, щоб людина підняла голову (у прямому й переносному смислах) та подумала про небуденне, вічне, оскільки господарство (особливо сільське) та й будь-яка серйозна робота забирає не тільки усі сили й здоров'я трударя, а й увесь його час, усі думки. Призначення свята — не просто відпочинок, можливість відновити сили, а шанс для духовного зростання, сакральний час для молитовного спілкування з Творцем, вдосконалення себе як віруючого завдяки осмисленню та переживанню євангельських подій, що відзначаються. Тому робота християнина у свята — це виклик і релігійній громаді, і самому Богу; це навмисна десакралізація священного часу, аксіологічний здвиг, утвердження «Я» (своїєї правди) над «ми» (традиціями спільноти)» [Красиков, 2019].

В одному з наративів розповідається, як ангел записував на папері тих, хто слухав, молився у церкві, а чорт на воловій шкірі, — хто сміявся і дрімав. Він списав всю шкіру повністю. В етіологічному переказі «Дятел» Бог карає людину за працю в неділю, чоловік, що всі дні поспіль рубав дрова, за аналогією до цієї дії перетворився в дятла: «От як, братці, буде тому, хто святої неділі не почитає і Божих празників за святость не считає» [Гринченко, 1901, с. 16]. Отже, почувши стукіт дятла, людина одразу ж має згадати про цей гріх. Так само нагадування про кару Божу, повчальні елементи містить однойменний топонімічний переказ про Свиридову могилу. Свирид працював у Великдень, орав волами, бо хотів мати більше статків, тож провалився крізь землю разом з худобою, а на тому місці утворилася могила.

У фольклорі поширена персоніфікація днів тижня, хвороб, пір року, свят. У книзі легенд Гнатюка свята П'ятниця — «худа та

страшна, люта та остра», безжалісна і невмолима. Ходить по світу і стежить, щоб дотримувалися п'ятничних приписів. Жінку, яка місила тісто, вона провчила таким способом, що руки в тої «задерев'яніли» в тісті. З іншої за рубання дров вона здерла шкіру і розвісила по всьому селу [Галицько-руські народні легенди, 1902/1, с. 179]. В історичній пісні за те, що Коваленко повів жінок працювати в неділю, Господь покарав його руками ворогів, його спіймали і осліпили татари: «Ой десь мене Господь не простив, / Що я у неділю серпы позубив».

Поєднання язичницьких і християнських мотивів зустрічаємо в колядці, де сонце скаржитья Богу на гріхи людей. Цей відомий апокрифічний мотив про необхідність пошанування недільного дня і п'ятниці увійшов у народну творчість, тут поєдналися міфологічні мотиви з релігійно-апокрифічними, органічно злилися у високохудожню поезію:

«Війте, дівойки,  
Божи виноски,  
З Божої крові  
На коруговці!  
Ей скаржилося світло сонейко,  
Світло сонейко милому Богу:  
«Не буду, Боже, рано сходжати,  
Рано сходжати, світ освичати;  
Бо зли газдове понаставали:  
В неділю рано дрова рубали,  
А ми до личка триски прискали!»  
Свиты, сонейко, як есь свитыло,  
Буду я знати, як их карати,  
На тамтим свити, на страшном суди.  
Війте, дівойки...  
Ей скаржилося світло сонейко,  
Свитле сонейко милому Богу:

«Не буду, Боже, рано сходжати,  
Рано сходжати, свит освичати;  
Бо зли газдове понаставали:  
В пятойку рано хусты зваряли,  
А ми на лице золу выливали».  
«Свиты, сонейко, як есь свитыло,  
Буду я знати, як их карати,  
На тамтим свити, на страшном суди.  
Війте, дівойки...  
Ей скаржилося світло сонейко,  
Свитле сонейко милому Богу:  
«Не буду, Боже, рано сходжати,  
Рано сходжати, свит освичати;  
Бо зли дівойки понаставали:  
В неділю рано косы чесали,  
А ми до личка волося метали».  
«Свиты, сонейко, як есь свитыло,  
Буду я знати, як их карати,  
На тамтим свити, на страшном суди»  
[Народные песни Галицкой, 1878/II, с. 243—244].

Даний мотив на основі апокрифів детально проаналізував М. Сумцов [Сумцов, 1888].

З апокрифу про майстерне ткання Богородицею одягу Ісуса (він росте разом з Ісусом) постала поетична колядка міфологічного змісту, де пишні орнаментальні образи небесних світил, звірів та птахів на сорочці нагадують живі картини. У колядку увійшов і образ світового дерева з соколом-творцем на верхівці:

«Стоить береза тонка, висока,  
Лыстомъ широка.  
Ой, Дай-Боже!

На ти берези сывъ сокиль сыдыть;  
(Прип.)  
Ой сыдыть же винъ та далеко выдыть;  
Ой выдыть же винъ на мори корабля:  
На тимъ корабли Панна Марія  
Ішила кошулю своєму крулю:  
Коло комара мисяць та зора;  
Коло пазушки золоти ланцушки  
Коло рукавцівъ — разни пташечки;  
Коло пелыны туры гуланы.  
Мисяць та зора будуть свитыты,  
Золоти ланцушки будуть бражчаты,  
Разни пташечки будуть спиваты,  
Туры-гуланы будуть гуляты»  
[Ящуржинскій, 1895, с. 217].

В іншій колядці «Ой це сам газда за Богом ходить» люди порушують звичаї, «курять горілку к святому Збору», сваряться між собою, «земля Божая людям не стає».

У тексти колядок увійшли й поведінкові норми колядувальників, дії яких у цей час ритуалізувалися, набирали сакрального характеру, порушення звичаїв трактувалося як непошана до Бога:

«В коледниках я гуляю не лиш сего року  
Всі порядки добре знаю із кожного боку:  
Не повинен коледничок тютюнца курити,  
Тай горівки при хрестові не повинен пити,  
Не повинен коледничок дурниці співати,  
Не повинен при хрестові навіть жартувати.  
То є звичай християнський, треба си держети,  
Треба его шенувати, а не нарушети.  
Не сварімся, коледники, при хресті святому,

Якщо кому недогода, най скаже потому.  
Ой ми, надто, збиралися, шоби прославити  
Боже ім'я, шоб его в народі лишити.  
Не сварімся, коледники, бо то нам неслава,  
Бесідочку лиху пустим, а вна нам лукава»  
[Івановська, 2014, с. 286].

Водночас народ засуджує й фарисейське благочестя: «— Не крав був чого? — Так, крав. — А жінку бив? — Так, бив. — А капості сусідам робив? — Так, робив. — Може, й постів не дотримувався? — Упаси, Бог! Хіба я нехрист, чи що?» [Народні анекдоти, 1995, с. 31].

Серед інших гріхів слід назвати прокльони, лайки, крадіжку і розпусту. Прокльони, матірні слова, чортихання, богохульство активно засуджувалися через те, що не вважалися особистою справою, це була образа самого Бога. Уже згадувалося здійснення материнських проклять.

Крадіжка є тяжким порушення як офіційного, так і звичаєвого права. Якщо хтось піймався на крадіжстві, то мусив зі своїм «набутком» ходити по селу і просити вибачення. Злодіїв бджіл вносили по селу з вуликом на голові, конокрадів — з закладеною вуздечкою і т. п. Бортних злодіїв по селах ненавиділи особливо, борті: Божий промисел, їх майже ніколи не охороняють і ніхто не важиться на них. Слід було знати, що і скільки вкрадено. Однак траплялися і винятки, коли вчинок не вважався аморальним. У системі цінностей селянства приватною власністю вважалося лише те, за що вони працювали. Тому те, що дає, родить природа, привласнити не гріх. Це крадіжка дров, фруктів чи чогось із поля, або ж корму для тварин. Водночас крадіж великих тварин — доволі тяжкий злочин. Так само як крадіжка з хати, двору. Б. Грінченко писав про це у своєму творі «Серед темної ночі»: «Коноводи, поруч з паліями, були завсігди

нашому селянинові найлютішим ворогом, бо вони руйнували йому хазяйство. Як вовк набігає на село, хапає, що зможе, і знову тікає, так і ті коноводи. Як до вовка не мали селяни ніякого змилювання, ніякого жалю, так не мали вони його до коновода. Аби попали, то вже так його не пускали. Що там суд! Суд його хоч і засудить на рік чи там скільки в острог, дак що з того? Вийде злодіяка на волю та й почне мститися на людях, то ще гірше їм буде, ніж як його суд і не карав. Хіба ж мало такого бувало, що коновод, одсидівши в острозі, приходив у те село, де його піймано, та й палив його так, що й зовсім усього рішались люди? Через те селяни карали такого злодія самі» [Грінченко, 1963/2, с. 233]. Він наводить і приклади жорстокої розправи селян над крадіями, часто доходило і до вбивства.

Важлива й особа злодія, так, крізь пальці дивилися на витівки парубків, менше вимог було до дітей. Для чоловіків крадіжка означала більший сором, ніж для інших. Зважали і на особу постраждалого, у багатих можна було забрати більше. Майже особлива мораль стосовно цього була в наймитів, строкарів, челяді. Побутувало чимало казок про вмілого злодія. Не гріх було вкрати у пана. М. Красиков вказує на ці неспівпадіння з вимогами релігійної моралі, їх пристосування селянами до власних потреб: «Народна етика вся зіткана з парадоксів. Вона не вміщується у прокрустово ложе десяти заповідей, і зрозуміти цю логіку сторонній людині дуже важко. Селянський здоровий глузд не бере під сумнів абсолютність релігійних моральних законів, але відчуває їх надлюдяну ідеальну холодність, тому селянин (з властивим йому практицизмом) сам встановлює, що є гріх і що не є гріхом (або гріхом невеликим). Звичайно, ситуативність і релятивізм у дотриманні певних моральних норм є у даному разі не справою індивідуальних уподобань окремих суб'єктів, а знову ж таки нормами, освяченими традицією мешканців тієї чи іншої місцевості. Спостерігачі слобожанського народного побуту кінця минулого століття дивувалися: виляяти кума або куму вважалося у селян гріхом, а вкрати у них щось (напри-

клад, коня!) було не гріх. Не гріх-вкрасти щось із дому (наприклад, курку або гуску) для вечорниць (хлопця, який прийде з пустими руками, засміють). Не гріх обдурити когось (навіть із своїх) на ярмарку (у виправдання цього розповідалась легенда, за якою сам Христос це дозволив)» [Красиков, 1999, с. 437].

Про привласнення чужого складено чимало народних афоризмів: це передусім засудження вчинку, його попередження: «Хто раз украв, той довіку злодій»; «Краденим добром не забагатієш»; схильність до поганих вчинків: «Замкни перед злодієм двері, а він у вікно лізе»; викриття злодія: «І злодія не було, а батька викрадено»; «Я вам, куме, не кажу, що ви украли, але таки верніть те, що взяли»; неухильність його покарання: «Злодюга попадеться як не тепер, то в четвер; злодійська солідарність: «Рука руку миє, а злодій злодія криє»; «вміння» красти: «Майстер до чужих тайстер»; «Цуп-луп тай в кишеню»; «Умочив руку в гречану муку»; «Де ви мого батька піймали? — У коморі! — Е, у коморі! Ви його у степ пустіть та піймайте!».

Щодо гріха *розпусти*, то найсуворіше засуджували за дві великі групи порушень, пов'язаних із сексуальністю, це статеве життя до одруження і розлучення. Окрім релігійної неприпустимості в обох гріхах передусім вбачали загрозу інституту шлюбу: у першому ризик реалізації заміжжя, у другому порушення стабільності вже реального шлюбу.

У переказі «Подорож по небі і пеклі» чоловік потрапляє до пекла і там бачить пекельні муки грішників. Серед них і ті, хто туди потрапив за розпусту, гультьайство. Відомо, що церква засуджувала вечорниці, досвідки, спільні гуляння молоді. Однак важливо вчасно схаменутися: «Ти любив до корчми ходити, у неділю на музики ходити, бо ходив на всекі розпусти, на вечорниці. Видиш, куди тебе водило? Єк би Господь не змисерднив си над тобою, то був бис пропав на вічну пропасьть. Через те, що ти засьлюбував і відступив від гріха, Бог тебе усокотив від вічної тої прорасти. Но диви си, сарако, і паме-

тай, що бис більше не согрішив, бо то твоя смерть» [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 73]. Дмитру по поверненні наказують повчати своїх приятелів не грішити, не пити й «провадити пустоти», а молитися і працювати.

У жартівливих віршах-ораціях про пекельного Марка гріх розпусти злучено з лінивством та неповагою до людей:

«Був ледар завзятий,  
Батька й матир не поважав,  
А все тильки пыв та гуляв;  
На улыцю до дивчат першым поспишався,  
Ау церкви послідним зоставався,  
Щоб мерщій можна було втикаты,  
Як пип на выход почне благословляты;  
З чужими жинкамы женихався,  
Та старых людей цурався,  
За его буйною головою  
Не було никому спокою»  
[Житецкий, 1892/4, с. 57].

За цілу низку гріхів, як проти церкви, так і проти громади, Бог карає героя твору «Дума про Олексія Поповича», тут його гріхи викупаються щиросердним покаяттям та молитвою. Розбурхане море вгомонується і завдяки язичницькому жертвопринесенню, краплинам крові грішника. Загроза смерті, загибелі не лише самого козацького очільника, а і його товаришів за вчинені ним гріхи, примушує отамана переосмислити власне життя, свої вчинки, усвідомити свою гординю, покаятися у відмові від Божих заповідей і покласитися на Божу волю:

«Я-то, — каже, — братця, з Пирятина-города виїжджав,  
З отцем, із маткою прощєнія не приймав,  
Брата старшого за брата не мав,



Худими словами його називав,  
Близьких сусідів з хліба-солі збавляв  
З двора виїжджав,  
Та свого отця і матір стременими в груди поторкав;  
І добрим конем своїм вороним по вулиці пробігав —  
Чужих діток розтурчав,  
Кров християнську на сиру землю проливав;  
Мимо церкви їхав, мимо святого Миколая, шапки не знімав,  
На собі хреста не покладав, —  
Лиш я то на свого коня вороного доброго молодецького поглядав,  
На своє здоров'я козацьке молодецьке ізмагав.  
Коли б мені бог поміч у добрім здоров'ї у сій потребі сходити,  
То міг би я отцевську й матчину молитву шанувати й поважати,  
Рано й пізно споминати,  
Отця й матір почитати,  
І брата старшого за рідного отця в себе мати,  
І близьких сусідів хлібом-сіллю наділяти,  
І чужих маленьких дітей на вулицях стрічати,  
Шапку здійсмати,  
Низький поклон оддавати,  
І на все добре навчати»  
[Українські народні думи, 1990, с. 89—90].

За церковними канонами за щире покаяння, надто в гріху перед батьками (п'ята заповідь «Шануй батька твого і матір твою, і добре тобі буде, і довго житимеш на землі») героєві прощаються всі гріхи:

«То отцева і матчина молитва ізо дня моря душу виймає,  
Од гріхів смертних одкупляє,  
Перед праведною судією поставляє,  
Ей, то годиться отцева й матчина молитва чумакові в чумацтві,

Козакові в козацтві,  
Багачеві в багацтві  
І на Чорному морі  
І на суходолі»  
[Там само, с. 91].

Убивство вважалося найбільшим гріхом, окрім ненавмисного, під час бійки. Усвідомлення вчинку як гріха зупиняє людину: «Коби я міг ту дитину задушити. По тому роздумався однаково, що буде гріх» [Казки Покуття, 2001, с. 47]. Народ вважає, що вбивство має бути неодмінно покаране, людьми чи Богом, за гріхом слідує покарання: «— У, — кажуть люди — ти великого гріха вкусив. Ти лиш одного брата маєш. Вся твоя худоба минеться, та й поле минеться, та й тебе не стане» [Українські народні казки, 2003/1, с. 172].

Оповіді про покарання за гріхи ідуть своїм корінням у ранні століття людської цивілізації. Частиною діалектичної картини світу є наріжна ідея, згідно з якою розбалансовані справи з часом мають зрівноважитися, порушення моральних приписів рано чи пізно матиме наслідки, скоєний гріх — навіть після тривалого періоду — треба неодмінно виявити, щоб покарати. Свідками гріха можуть бути не лише люди. Так, від Іберійського півострова до східних слов'ян в європейській культурі широко поширений наратив про журавлів Ібіка — давньогрецького поета та співака VI ст. до н. е., який під час подорожі був убитий розбійниками. Свідками злочину стали лише журавлі, що пролітали високо в небі. Згодом розбійники увійшли до міста, де на площі громадяни чекали прибуття славетного поета. Несподівано у небі з'явилися журавлі. Злочинці перелякалися, кинулися тікати і цим себе викрили. Ця легенда стала широковідомою завдяки баладі Фрідріха Шиллера «Ібікові журавлі».

Подібні історії є і в українців. У переказі «Перекотиполе — свідок» чоловік через заздрощі убив у полі свого товариша-заро-

бітчанина і забрав його гроші. Той перед смертю промовив, мовляв, перекотиполе — будь свідком. Убивця розбагатів, одружився, якимось із жінок поїхав у друге село і побачив, як полем пливе бабине літо. Він засміявся, згадавши давній випадок. Жінка почала розпитувати, він довго не зізнавався, а потім усе розповів. Жінка комусь переказала цю історію, і вбивцю заарештували [Легенди та перекази, 1985, с. 141]. В іншому творі «Кара за вбивство» гайдамака вбиває свого батька, за це йому небо призначило покарання через сорок років. Згодом він став чумаком, блукав світом, та покарання його таки наздогнало. Куплена на базарі свиняча голова перетворилася в чоловічу, батькову. Люди побачили це, і він признався у гріху й потрапив до в'язниці. У даному випадку провина покладається і на його батька, адже він не навчив сина жити правильно, надміру пестував [Там само, с. 142]. У переказі «Кроваве тісто» зображено, як газда убив і закопав наймита, а на тім місці посіяв пшеницю. Люди питали його про слугу, та він відказував, що не знає, де той. А Бог явив своє чудо. Зійшла пшениця, скрізь зелена, а там, де похований наймит, червона. Жінці пожали, змолотили, вийшло червоне борошно. Жінка замісила тісто, на споді тісто, а зверху кров. Тож чоловік розказав, як усе було, і визнав, що на нього чекає Божа кара, попросивши жінку молитися за нього, а він буде покутувати гріх. А потому здався до в'язниці. У кінці моральний урок з історії: «І так, хто зле дїлайи, завши Бог за зле карайи. Най сьи ніхто до злого не допускайи, най куждий правдиву віру тримайи» [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 115]. На думку І. Брильової, форма покарання розкриває зміст гріха, опредмечує, «уречевлює» його суть. Дослідниця виокремлює найхарактерніші типи асоціативного зв'язку гріха і покарання за нього: 1. Форма покарання маркує той орган людини чи ту її здатність, за допомогою якої скоєно гріх; 2. Покарання відтворює, «дублює» характер гріховної дії; 3. У час здійснення покарання присутнім є певний атрибут, пов'язаний з ситуацією скоєння гріха,

що вказує на причину покарання грішника; 4. Форма покарання через вогонь асоціюється через сему «печіння» з глибинною суттю гріха загалом, етимологія якого, за однією з версій, пов'язана з дієсловом «гріти». Відображення концепту «гріх» у предметних, чуттєвих образах підтримується у фольклорних творах і на рівні мови через атрибутивну і предикативну сполучуваність назви «гріх». Домінантами в образному втіленні концепту «гріх» виступають нечистота, бруд, морок, чорнота, умертвіння, борошно, біль, вогонь, печіння, тягар, гніт, полон, кайдани [Брилева, 2007, с. 19].

У народних пареміях йдеться про те, що гріховність є екзистенційною: «Не рад чоловік грішити, та мусить»; «Солодко грішити, гірко покутувати»; «Без смерті не вмерти, а без гріха не жити», є тут і модифікації біблійного постулату про засудження інших («не шукай пилінки в чужому оці, коли не бачиш колоди в своєму»): «Самі в гріхах, як в реп'яхах, ще й людей судять»; «Лиш чужими очима можна бачити свої гріхи»; «“Тату, не лізьте з постолами на престол!” — “Нічого, синку, аби душа була чиста!”»; вислови про тяжкість гріха та спокуту тощо: «Гріх не личком зв'язати та під лавку сховати»; «Хто плаває у гріхах, той утопиться у смутку»; «Чоловік може грішити, а тільки Бог може простити»; «Рада б душа до раю, та гріхи не пускають», «Не мішай грішне з праведним» та ін. Гріх позначається і загальнооцінним словом *неправда*: «Всяка неправда — гріх».

З релігійних постулатів народ засвоїв тезу про стримування гріхів у сув'язі з релігійною чеснотою надії, тобто надії на милість Божу, його милосердя і справедливості; віру в утіху після смерті, отримання вічного життя в Царстві Божому. «Так то Господь Бог казав: — Хто майи кипський полудинок, то буде мати лыпшу вечеру, а йак йиднаково Богу дыкуйу за зле і за добре, то в такім чоловіцді Панбі ныгди не забуди. А котрий замолоду бідуи, на старісьть буде панувати; і Бога усегда треба просити, ци з рана, ци з полудњи, ци устайиш, ци льа-

гайиш, а усеґда з Богом. Тільки то йист, жи йака комашка найменча, тож ви собі льуди, мислити, шчо у ны Бог ни памньитайи? Бог усеґда йист на кождім місци і усно дайи і усьо видит і усьо промишльайи, а хто кого кривдит, то він йиго ныґди скривдити ни годин» [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 115].

Праведники за достойну поведінку отримують спасіння душі, ідуть в рай, а грішники — у пекло. У народних казках і віршах розгортаються страхітливі картини пекла і божественні — раю. Караються передусім багаті люди, пани за свою немилосердність: «То все пани, синку, такі ж, як і ті, що ти возив. Перший мав гори хліба, але коли бідні голодували, він нікому не давав. Другий жалів навіть води, коли на його полі працювали у спеку. Той, що біля вогню лежав і було йому холодно, мав свій ліс, але він убивав людей, якщо когось спіймав із в'язанкою у своєму лісі. Той, що лежав коло грошей і просив грошей, ніколи жебракам не давав милостині і не позичав, лише грабував бідних. То дивися, у тебе буде всього досить, але якщо до тебе хтось зайде і чогось попросить, то аби ти нікому не шкодував дати» [Срібні воли, 1995, с. 22]. На думку М. Бердяєва, уявлення про пекло близькі до нормативів древньої етики помсти: «Ця ідеалізація і сублімація помсти як релігійного і морального обов'язку отримує своє метафізичне завершення в ідеї пекла» [Бердяев, 1931, с. 96].

У зв'язку з покаранням багатіїв за знуцання над людьми в іншому світі, либонь, можемо говорити про т. зв. ресентимент (Ressentiment — вторинне переживання), цей складний психофізичний комплекс розробив Ф. Ніцше, він вважав його мотивом моралі. У даному випадку переживання фрустрації, ненависті, прагнення помсти, не маючи нагоди реалізуватися в адекватних вчинках, трансформується, і безсилля перетворюється на силу, наприклад, людина вірить в розплату за свої образи на тому світі. Таким чином ресентимент отримує ідеальне втілення, відчуття відділяється від конкретних осіб, соціального положення тощо.

Покарання у пеклі здійснюється за принципом «По гріхам воздасться» однак ступінь покарання більша за самий гріх. Так, у казці «Чабанування у святого Миколая» ті, хто не давали бідному їсти, весь час голодні; хто не давав пити, постійно відчують спрагу; голі за свого життя не давали нікому сорочки; ті, кому затісно, не приймали бідного на ніч. За багатство та насолоду багатії продають чортові душу і той її забирає до пекла, де стоїть нестерпна спека, кипить смола і мучаться душі. Пекло може описуватися з жахливими натуралістичними подробицями — за згубу невинного пані переливає кров з однієї бочки до другої, дівчина їсть дитину, і все це щоразу повторюється, тобто покарання є довічним. В. Петров мотив про з'їдання дитини пояснював так: «Неплідна матір, що втратила дітей своїх, уподібнюється до свині: як свиня з'їдає своїх поросят, так і ця грішна жінка з'їла своїх дітей. Мотив ненароджених дітей виразно ґрунтується на порівнянні грішної неплідної матері з свинею, що так само їсть своїх малих. Це побутове реальне порівняння розвинулось в цілу легенду» [Петров, 1929, с. 201—214].

Великим гріхом, надто з погляду церковної моралі, були аборти. Грушевський писав про уявлення, що перешкождали «замкненню дітей»: «З огляду на це, як нам видається, головною причиною, яка стримувала жінок йти на такий крок, був страх зґрішити дітовбивством, “загубити дитячу душу”. Другим чинником, який міг стримувати жінок від абортів — страх посмертної долі ненародженої, а тому й нехрещеної дитини ... вони через те, що не були народжені, не можуть досягнути царства, даремно плачуть при його брамі і відгрожуються, що заступлять своїй матері вступ, коли вона добиватиметься до царства, та відошлють її до пекла» [Грушевський, 1925/4, с. 283].

В оповіді «Подорож по небі і пеклі» перераховано гріхи: «...бо я видів такі знайомі люди, що на сім світі грішили горілкою, п'яничили, блудство провадили, людей шахрували, ненавиділися одне з одним»

[Християнська мораль, 2010, с. 221]. Тут горить вогонь, тече смола, все охоплене великим страхом. М. Сумцов вважав, що в основі цих наративів лежать різні релігійні джерела: «В південній Русі християнські легенди про сходження Спасителя, апостола Павла, святих угодників Божих і навіть простих смертних у пекло, про їх повернення і оповіді про пекельні муки отримали велике поширення, либонь, не лише під візантійськими і південно-слов'янськими впливами, а й під впливом католицького заходу» [Сумцов, 1888, с. 133].

М. Куліш у своїх «Записках о Южной Руси» виклав спогади старих людей, що «обмирали», тобто впадали в клінічний стан і, прийшовши до тями, розповідали, як побували на іншому світі. Про це йдеться у наративі «Странствовання по тому світу». Так, баба Дубиниха розказала, що в неї у головах стояла смерть, замахнулась косою, і душа її вилетіла у вікно, бо в двері не пускали гріхи. Повернувшись з того світу, баба описала страшні пекельні муки: дві собаки гризуться — це рідні брати, що сварилися за життя. Чоловік горить у полум'ї і мерзне, бо не пустив подорожнього зимою в хату і той замерз. Інший лежить коло криниці і просить-кричить напиться, бо жарко. Сам він не дав старцеві в жнива напиться води. «І хто як на сім світі заслужив, те й на тім світі приймає». В іншому оповідання душі сидять на тому світі за столами: хто старцям подавав милостиню, то все поперед ним і лежить: чи кільце ковбаски, чи шматок хліба.

Є тут і мотив про Орфея. Старий титар Онисим хоче витягти з пекла свою матір, що трималась за цибулину, яку вона за життя дала жебракові. Мати схопилась за стрілочку, та грішні душі начіплялися на її плахту і намітку, і стрілочка порвалася, мати впала в гарячу смолу [Записки о Южной Руси, 1856/2, с. 307–308]. Подібні легенди є в інших народів. Є. Карський писав: У всіх цих легендах постулюється думка, що треба бути милостивим до жебраків: милостиня дається не їм, а самому Богу; навіть нікчемна милостиня, у вигляді кушика цибулі (цибулька) може врятувати людину

від пекельних мук; при цьому треба мати добре, незаздрісне серце» [Карский, 1916/III, с. 476].

Куліш згадує, що люди щиро вірили в оповіді про посмертні пригоди, переповідали їх одне одному. Певною мірою це був спосіб маніпуляції церковниками людською свідомістю шляхом залякування і стримування. А між тим в основі вчення Христа лежить любов, а ідеї про рай і пекло були вигадані пізніше. Та й чи не є антигуманною теза про довічні пекельні муки людини за окремий вчинок, гріх, яка звироджена уява могла придумати такі жахливі картини! Про експлуатацію ідеї майбутнього покарання на тому світі, образи пекла та раю свого часу писав П. Житецький [Житецкий, 1892/3, с. 388–408].

Ідея двоїстості людської природи відбилася у релігійних бінаріях «тварне -божественне», «матеріальне-духовне», «низьке-високе», «скінченне-нескінченне». Ще Платон писав про протиставлення: людина розумна-нерозумна. Душа, яка піклується виключно про тимчасові та миттєві потреби тіла в широкому розумінні (влада тощо) називається нерозумною на відміну від душі розумної, що прагне осягнення істини, добра, любові, краси, тобто надбання тих якостей і рис характеру, які свідчать про рівень духовного розвитку людини. Ця позиція відстоюється в ранньохристиянській концепції подвійної природи людини, шляху вдосконалення себе в доброчесності. У середньовіччя ця теза набула змісту, який перешкоджав духовному розвитку людини, абсолютизуючи крайні положення дихотомій, акцентуючи увагу на гріховності людини і руйнуючи її цілісне уявлення про себе саму [Гальченко, 2005, с. 6].

Гріхам і їх покаранню присвячено чимало духовних віршів. Народні вірші, пов'язані з апокрифічною літературою про життя святих та псалми на біблійні теми, — половина репертуару, який виконували народні співці: «Апокрифи передусім проникли в грамотну частину населення, в середовище духовенства, а далі перейшли в глибину на-



роду шляхом усної передачі. Хранителями і поширювачами апокрифічних сказань і пісень були переважно духовні особи, частково козаки, які близько стикалися з духовенством, а далі вже народні співці, бандуристи і лірники» [Сумцов, 1888, с. 17]. П. Житецький писав, що старці-каліки «були щирими проводирями гуманних ідей християнства в маси народні» [Житецький, 1892/5, с. 159].

В основі віршів лежать книжні повісті більш-менш церковного походження. Тут знаходимо чимало рядків про викриття гріхів та протилежний їм перелік добродієностей. Переважає етична оцінка, і не тільки. Все прекрасне є й етично досконалим. Звучить протиставлення добра і зла, правди і кривди, праведності і гріха. Г. Разумцева пише: «Незважаючи на пробіски філософської рефлексії, характерною рисою народної моралі в духовних віршах у цілому залишається своєрідний «етичний номіналізм», що виражається в уникненні загальних абстрактних понять, прагненні до їхньої моральної конкретизації. Поряд із граничною конкретністю моральних розпоряджень «етичний номіналізм» духовних віршів відрізняється ще однією своєрідною властивістю: «моральним контрапунктом» народної свідомості. Це відбивається в тому, що максими, сентенції, прислів'я будуються на основі різкого протиставлення протилежних моральних понять: добра — зла, любові — ненависті, правди — неправди, щастя — нещастя, багатства — бідності» [Разумцева, 2004, с. 13].

Так, твір «Плач, душе» є, властиве, попередженням людини, людської душі про пекельні жахи. Тому слід молитися, відпускати гріхи, навіювані дияволом. У вірші «Родичі і діти» зображено родинні гріхи, непошану до батьків, за що теж людину чекає Божий суд: «Которий чоловік отця й матку зневажає, той чоловік грішний, він щастя не має». Вірш насичений релігійними реаліями, церковною лексикою, інвективами до Христа, який зветься також «Йсусе крижований, Христе, Пане, Йсусу Назарянський» тощо. Звучить засторога, що

всі рано чи пізно мусять помирати, покидати багатство, яке на тому світі буде непотрібним. На основі давнього апокрифу «Видение апостола Павла» складено колядку «Стихи о грешной душе», де сказано, що грішники:

«...Ті мут на віки в смолах кіпіти,  
В смолах кіпіти, в пеклі горіти,  
Ніколи царства не мут видіти,  
Ой не мут, не мут царства видіти!»  
[Гуцульщина: Четверта часть, 1904, с. 145].

У віршах звучить теза про терпіння, достойне перенесення страждання, за що по смерті буде віддяка.

У збірці Драгоманова «Малорусские народные предания и рассказы» згадуються т. зв. святі листи, які носять на тілі, у другому листі викладено напучування Ісуса людям, «Наука господня»: «Я Ісус Христос, син Божій, приказую вам, абийсьте день недільний і свята святкували, і жадних робіт не робили, і коріння в городах своїх не копали, і на пожиток собі не обретали, абийсьте до церкви ходили, як старії, так і малії ... абийсьте милостиню давали, убогими не гордили, сиротами не бридились, старців не забували, сліпих калік не оставляли; абийсьте батька, неньку і старших шанували і абийсьте так чинили, як я вам приказую, то добрий час поживете на землі. А як не будете чинити, як я вам приказую, то буду вас карати голодом мором і війною тяжкою, і побуджу царя на царя, короля на короля, пана на пана, місто на місто, батька на сина, матер на дочку, брата на брата, сусіда на сусіда, ідного на другого, і буде миже вами велика кривавиця, і тогді вас усіх вас усмиру і пиху вашу підйму через гріхи ваши» [Малорусские народные предания, 1876, с. 169]. Христос обіцяє карати вогневою карою, громом, блискавкою, птахами злими, наглою смертю тощо. Наказує не свідчити на іншого, вірити словам і лист читати і переписувати... тоді гріхи простяться. Навіть такому чоловіку, у якого

«гріхів, як у морі піску, як листя на дереві і все йому відпуститься, щоб пізнали мій гнів і справедливість» [Там само].

Бог у цьому творі радше нагадує жорстокого, мстивого Бога Старого Завіту. Декалог Мойсея або Христова заповідь «Возлюб би ближнього свого!» репрезентують імперативну мораль, у той час як повчання Христа у його проповіді на горі, так звані заповіді блаженства — виразно демонструють оптативні етичні настанови: «Блаженні вбогі духом, бо їхнє Царство Небесне. Блаженні засмучені, бо вони будуть утішені. Блаженні лагідні, бо землю впадкують вони... Блаженні миротворці, бо вони синами Божими стануть. Блаженні вигнані за правду, бо їхнє Царство Небесне» (Біблія Мт. 5.3—5, 9—10).

Грішні вчинки людей мають стримуватися і візіями апокаліпсису, народна есхатологія малює фантастичні, химерні картини в оповіді «Признаки кінця світа», який розпочнеться тим, що сім років не буде дощу. Ворогуватиме цар на царя, брат на брата, отець на сина, син на вітця і всі люди зненавидяться. Чорт буде звільнений з ланцюга, на якому якого прип'яли до кінця світу. Казатиме що він Бог і ходитиме світом, підмовлятиме людей, щоб підписалися йому. Чорти зітнуть голову святому Іллі, одна крапля крові впаде на землю і все згорить на попіл, повіє вітер і гори зрівняються з долинами. Тоді ангели затрублять у труби і всі мертві ставатимуть на суд. Прийде Бог, буде судити і скаже, щоб праведники йшли в рай до його отця, а грішники в пекло, за те, що: «Був єм голодний, не накормилисте мене, був єм прагнучий, не напоєлисте мене, був єм наг і не приоділисте мене! — А вни скажут: Ми теб, Боже, не виділи! — А не виділисте мене, то сте виділи ближнього свого!» [Галицько-руські народні легенди 1902/2, с. 192]. В іншому варіанті свята Покрова шиє ризу від початку до кінця світу з одягу, який жертвували церкві чи бідним людям. Вона накриє ризою грішників, які йтимуть до пекла. Кому вистачить ризи, спасується, решта — ні.

У народних творах описів раю набагато менше, його ідилічні картини наповнені як християнськими, так і народними елементами, символами в описах щасливого і безбідного існування. Уявлення про рай бувають доволі наївними. Так, там завжди тепло, тече молоко, є «масло, пироги, голубці, калачі, булки, всяке є», тут літають голі діти з крилами — ангели [Гуцульщина: П'ята часть, 1908, с. 36]. Це може бути «дуже красна ясна хата» («Подорож по небі і пеклі»), а в ній зелений стіл з полумиском, а в ньому щось дуже запашне, що пахло «як садовий цвіт після дощу, коли сонце його зігріє». Бог являється чоловіку як «Обрас чоловічий, такий красний, що мило на него подивити си» і дозволяє їсти з полумиску, бо праведник достойний раю.

Рай і пекло можуть оприявнюватися як два колодязі, в одному «...смола там кипить, огонь горить страшенний, а в огні гад усякий кишить, жаби, ящурки, чорти рогаті скачуть, гарячими щипцями головешки таскають, залізними ложками смолу кипячу набірають». Інший: «Стоїть у гарненькому чистенькому березнячку, кругом кущі всякі зелені понасажувані, квітки всякі, яркі та пахущі поміж зеленою шовковою травою ростуть. У кущах солов'ї, птахи всякі щебечуть, да так голосно, так гарно, що вмер би та слухав. А в колодезі, Господи, хлопчики та дівчатка маленькі сидять, в білий як сніг одежі, з довгим білим волос'єм, да такі прехороші, що все б дивився на них. Пісні співають, в труби грають, да так хорошее, сладко гласно, що й не одійшов од їх. Коло їх страва всяка смачна поставлена, напитки всякі, яблуки, груші, виноград...всёго, всёго, аж слюна в мене покотилась» [Малорусские народные предания, 1876, с. 119].

У казці «Служба трьох братів у бога; рай і пекло» (СУС 471\*\*) органічно злучилися релігійні та типово казкові моду-си. Так, роль доброго помічника виконує сам Бог, що сидить у лісі в маленькій хатці, персонажі стають до нього на службу, пасуть ове-чок, які виявляються людськими душами. Найвищою нагородою для

героя стає перетворення його на овечку, тобто чисту душу, тоді як брати попросили в бога багатства на землі. У казках присутні й інші релігійні символи — білий голуб, що символізує душу, здиhaючий пес, як певний ступінь мерзоти, вгодовані (тучні) воли на худому пасовиську, худі воли на пишному (тучному) пасовиську, які символізують скупія та бідну людину тощо.

Отже, як бачимо, селяни намагалися осмислити релігійні твердження у власних вимірах, модифікувати, профанізувати їх, наповнити описи потойбічного життя реаліями власного побуту. У дослідженні В. Антоновича наведено менш канонічні, реалістичніші спроби іконічного зображення пекла: «Особливий простір для вигадливості маляра був ще при малюванню страшного суду: драконова паща, куди спроваджуються грішники; біля неї малюється комічний, а не грізний чорт; тут же нерідко знаходила місце й власна сатира, а іноді підписувались й імення грішників, напр., малювався ткач Іван з основою, що її вкрав. Є й такі образи, де архангелів Михайла й Гавриїла намальовано в запорожському убранні, або грішників у пекло спроваджують запоріжці і самі ж таки стережуть двері в рай» [Антонович, 1995, с. 99].

Подібні пародійні описи увійшли і до усної словесності, де Бог і святі діють як звичайні люди з їх вадами і недоліками. Комічними персонажами є чорти, яким перепадає на горіхи і від героя, і від Бога. Житецький писав: «У нас нема досить підстав одмовлять нашим предкам в релігійній побожності. Боротьба за віру батьків, «Блігочестіє», як говорили в старовину, заповняє багато сторінок в історії українського народу. І однак ми не бачимо в цих віршах церковної регламентації і відповідної витриманості. Навпаки, бачимо в них зовсім вільне і, сказати би, смішне поводження з сюжетами, котрі складають святощі християнського віруючого чуття. Чи можна без всякого сумніву сказати, що в них нема цього чуття? Нам здається перш за все, що в них є особливе чуття, власне чуття міри, котре керує думками

письменника в тих випадках, коли він бажає, як кажуть люде, “не передати куті меду”» [Житецький, 1893, с. 63].

Трагічний сюжет потрапляння людини до пекла пародіюється в народній казці «Солдат у пеклі» (СУС—804В\*\* *Невгомонний солдат потрапляє до пекла*). Тут чорти з великими труднощами позбавляються солдата (москаля), котрий примандрував до пекла і допікає їх карколомними витівками. Гумор досягається різними засобами, зосібна грою слів: тепло-пекло, душі-галуші. В іншому сюжеті дотепно змальовано картину бюрократичного пекла, де святий Петро бере хабарі і свариться з чортами: «Чорти зірвалися з місця і — гайда громадою до неба. Влетіли просто до канцелярії. Святий Петро сидів за столом і рахував гроші, які взяв від одної великої пані, що відкупилася від пекла. Він згорнув гроші в куферок, сів на нього й питає чортів: — Що скажете?... Сюди ніхто не залітав! — Дайте спокою, бо покроплю вас свяченою водою, — мовив святий Петро. Чорти заверещали: — А ти нас не пужай!...» [Чарівне горнятко, 1971, с. 142].

Образи раю та пекла проєктують на повсякдення, інспіруючи соціальний протест: «Йедні кажут, шчо на сім сьвітї пекло, а на там-тїм рай; а другї кажут, шчо на сїм сьвітї усьо: йак прийдеш до пана, а пан бабраїє сї у гроших так йак хлоп у полові, то йє дльа него рай; а прийди до бідного, а у него йє кількоро дьтєй, а усьї плачут йїсти, а він не має шчо дати, то значит пекло» [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 210].

Гріхи можна зняти молитвою, постом і щирим поканням. В. Малахов пише: «Засвідчення розкаяння перед Богом (для віруючих) і людьми є *покаяння*. В більшості культур і релігій покаання здійснюється у канонічних формах або ж принаймні з використанням деяких усталених елементів (наприклад, цілування сирої землі тощо). Власне моральний сенс цього полягає в тому, що щиросердність розкаяння має бути доведена довершеністю покаання, його «виконаністю» аж до останньої літери, останньої крихти.

Справжнє покаяння завжди є важкою справою для людської душі, котра має переборювати власні дурні нахили, потяг до самоствердження, гордість. Ця важкість, що її повинна здолати душа за-для свого виправлення, є її *покута*. Людина, яка розкаялася, мусить спокутувати свої провини — відробити, вистраждати («страдати» старослов'янською й означає «важко трудитися»), відбути хоча б умовний еквівалент заподіяної шкоди. Нарешті, кінцеве виправдання особи, що спокутувала, називаємо *спокutoю*. Принципове значення має те, що ні розміри й характер покути, яку треба відбути, ні можливість вважати певну провину спокутованою не можуть визначатися в однобічному порядку суб'єктом, що провинився: спокута як феномен людського буття існує лише в конкретній системі моральних відносин. Ніхто не може вважати, що він спокутував свій гріх, поки для цього немає чітких підтверджень ззовні: з боку людської спільноти або ж служителів Церкви — коли йдеться про сферу релігійної моральності» [Малахов, 2006, с. 238].

Недарма в народній обрядовості існує «прощений день масляної після розгульного тижня». У наративах за гріхи може призначатися спокута — тяжке завдання, яке грішник має виконувати протягом багатьох років, після чого гріхи йому відпускаються. Особливо тяжке покарання чекає за завдання смерті, надто батьків. Гріх відпускається також постом і молитвами: «Може, ми грішні, й через те не маємо щастя. Знаєш що? Спробуй попостити два-три понеділки» [Три золоті слова, 1968, с. 211]. Грішник може спалити себе за гріхи, а потім знову відродитися. Та найбільший смертний гріх — убивство батька й матері навіть спокутувати неможливо. В одному з творів про великого грішника йдеться про вбивство багатьох людей, серед них і батьків, гайдамакою, який вирішив сповідатися у гріхах. Коли піп відмовився, він убив і його. Нарешті він знайшов такого священнослужителя, який назначив йому покаяння — поливати ротом яблуньку, вона має вирости і дати плоди, це його гріхи, їх слід струсити. Він спробував, та два

плоди — за батька й матір залишилися на гілках. Тож прощення він не отримав. Джерела подібних легенд, казок тощо криються ще в оповідях Едипа, сказаннях про зрадника Юду, Андрія Критського, папу Григорія, апокрифах про розбійників, які оберігали дерево для хреста Господня і покаялися. Інколи уявлення про спокуту виявляються доволі наївними. Так, за «старунок» можна уникнути пекла. Жінка дає грошей, щоб правили за неї по церквах, жебракам тощо, щоб молилися, тоді вона викупляється з пекла.

Великим безчестям і гріхом вважалося *пияцтво*, адже пияк ставав поганим робітником, втрачав моральну подобу, занепащав родину, чинив сором громаді, бо, як казали в народі, «видавав свою душу дияволу». В одному з духовних віршів показано, що пияк — це грішник, він грішить, і цим доводить себе до біди:

«Пішов грішник в єврейський дом  
Хмелю укусить;  
Хмелю укусив — грішити змусив,  
Ум погубив.  
У неділю бардзо рано  
Не пийте вина,  
Бо в тім вині бруду много  
То й зведе з ума»  
[Народные песни Галицкой, 1878/II, с. 128].

Протиставляються старі й нові часи, коли люди почали більше пити і цим скоротили собі життя:

«Люде давно старосвіцки  
Горівки не пили,  
По сто годовъ по п'ятдесят  
Та на світі жили.  
Але теперь, як узяли



Дуже напивати,  
То по сорокъ сповна  
Не будуть тревати»  
[Там само, стр. 466].

За свідченням М. Драгоманова, ще в 1787 р. Онгельман писав, що українці працьовиті і як інші європейці п'ють з розумом і не схильні до пияцтва [Драгоманов, 1918, с. 36].

Асоціальну поведінку пияка зображено в апокрифі «П'яниця гірше собаки». Христос з Петром побачили на дорозі величезного пса з вишкіреними зубами. Петро налякався, та Бог його заспокоїв і пес справді їх не чіпав. Далі вони побачили п'яницю, який, заточуючись та щось вигукуючи, йшов з корчми. Побачивши їх, він схопив палицю і кинувся до небожителів, аби їх побити, однак заточився і впав. Христос сказав, що п'яний гірший від пса. Отже, порок пияцтва веде до втрати людського вигляду, навіть звір кращий за п'яницю, який викликає відразу:

«Диветеса люде добри, що п'яниця має!  
А що видить — бере з хаты, за горевку дає,  
Затягнувся сам у корчму, тай став голдувати,  
А що занис — усе пропив, жид вытрусив з хаты.  
Лезе в потич до домочку, страшный як блощиця.  
Гольый як бык, дурный як цап, подряпани лица,  
Обскубли го як гусака, голого пустили,  
Аж го слёзы обливають: от тож то го били»  
[Костомаров, 1890, с. 318].

П'яниця усвідомлює, що чинить неправильно, однак не може чи не хоче змінювати ситуацію:

«Нич моя свитла и зиронька ясна,  
Доленька ж моя прекрасна!

Люде едуть орати, а мы в корчму гуляти,  
Люде едуть по дрова, а у нас болить голова,  
Люде едуть по сино, а на нас лихо насило»  
[Костомаров, 1890, с. 415].

«Ой чи пити, то пити,  
Корівоньку пропити  
А якую? Рябую,  
Ще й до неї другуго.  
Нехай вона реве,  
З хати стріхи не дере. —  
Горілочко-сивухо,  
Люблю тебе пся-юхо!  
Я за тебе — срібло-злото,  
А ти мене — у болото,  
Я за тебе — срібняки,  
А ти мене в будяки!»  
[Кримський, 2009, с. 140].

Пияцтво і його наслідки є тематикою багатьох прислів'їв та приказок. Це й загальні настанови, застороги проти гріха пияцтва: «Пиття не доводить до пуття»; «Вільному воля, а п'яному — рай»; «У чарці більше людей тоне, як у морі»; «Чарка горілки — лиха ківш»; «Та він би маму свою пропив»; «Горілка не дівка, а мачуха не мати, але вміють добре голову завертати», втрата п'яницею розуму, здорового глузду: «Пияцтво розум з'їло»; «Пийте більше — дурними будете»; «П'яний дурному брат»; «П'яному море по коліна, а калюжа морем здається»; «Втопив розум у горілці»; «Бувай здоров, розуме, не побачимося й завтра»; «Не п'яний плаче, а горілка»; «Що у тверезого на думці, те в п'яного на язичі»; «П'яниці і Бог дорогу уступає». Пияцтво тягне за собою сварки: «Де чарка, там і сварка»; «Не бивши кума, не пити пива»; «На підпитку нема спинку»; «Від п'яного поли вріж та

втікай»; родинні трагедії: «На жлукто спотикнулась, на корито впала, вийшла заміж за п'яницю — навіки пропала»; «Горілочка оковита, я за тебе буду бита»; «Чоловік п'є — дах горить, жінка запила — уся хата горить»; «Коло горілки не обійдеться без бійки. Пропив вівці на горівці, а корови на меду, прийшов з коршми додомоньку, та б'є жінку молоду». Це й смертельні випадки: «Пив не на живо, а на смерть»; утрата честі людини, людської подоби: «Горілка багато шкоди робить і на зле штовхає»; «Горілка біла ніс красить на червоно, а честь начорно»; «Лежить за ворітьми догори чобітьми»; «Встає з курми, а лягає з свинями». П'яниця не хоче працювати, пропиває все своє майно: «Він не хоче газдувати, тільки пити-гайнувати»; «Пий, брате, пий, а на старість — торба й кий»; «Пропив вівці на горілці, а корову на меду»; «П'яниця! Пропив штани та ще й чваниться»; «Пяниця — недбалиця».

Образ пияка дотепно змальовано такими засобами як порівняння, метафори, епітети, він «п'яний, як квац, як чіп, як ніч», «чорно п'є», «оре носом», йому «у п'яти вступило», «аж чуприна курить», «джмелі гудуть». «Достоїнства» п'яниці, які викликають сміх, перераховано у його діалозі-звертанні до Бога: «Господи вишній! Чим я тобі грішний? — чи я горілки не п'ю, чи я жінки не б'ю, чи я шинки не минаю, чи я в церкві не буваю? За що ти мене так важко наказуєш?» [Малорусские народные предания, 1876, с. 39].

У пародіях на релігійні славословія гумористично глумляться горілка та корчма, про це йдеться у розділі «Жартівливі легенди і сатири на святі теми» з книги легенд Гнатюка, у творах «Тропар А», «Тропар Б», «Кондак» та ін.: «Слава в корчмі вчера і нині, лежать по під коршмою п'яки як свині. О преблаженная, заутрняя браго, не єдиного ти чоловіка звела еси наго; а корда ся пастиріє яко чотиріі брата позапивають, тога ся по дорозі і в болоті як свині валяють, то люшнями, то кіями голову пробивають. Тим же тя, великомученице, горілице, паскудниче виславляєм» [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 212].

Водночас помірна випивка у свята і т. п. згідно з народною думкою шкоди не принесе, а звеселить товариство, про що йдеться, окрім окремих фразеологізмів, у тостах: «Випиймо по повній, бо наш вік не довгий; не биймося, не лаймося — будьмо здорові»; «Без горілки — нема говірки»; «На здоров'я нам, на злість ворогам, на безголов'є великим панам і тім бісовим синам, що завидують нам»; «Як цьому сволоку не розвиватися, так нам не упиватися»; «Хто не вип'є до дна, той не мисле добра». У випивці, як і у всьому, треба дотримуватися міри, не переходити межу допустимого:

«Ой хмелю мій, хмелю, тонкая хмельиво!  
Треба зъ тобою, хмелю, зъ розумомъ жыты:  
Не по повній чар и медъ-горилочку пыты,  
Бо горилочка тума зведе парня зъ ума.  
Ишовъ парень у корчму якъ панська дытына,  
Выйшовъ парень изъ корчмы, якъ мать народила,  
Бодай же ты, корчмо, сю ничку згорила,  
Якъ ты мене молодого, изъ свита зьялыла!  
(Отъ кр. м. Онѣтина Маріи Галавуровой)»  
[Милорадович, 1904/5, с. 268].

Пияцтво засуджується у багатьох родинних піснях, де від п'яниці насамперед страждає його жінка та діти:

«...вдарив милу по плечи, тай по билому лицу,  
Аж полилась кровь червона по шитому рукави.  
Не жаль мыни шитых квит, як жаль мыни моих лит:  
Шиты квиты отперутся, лита-ж мои не вернутся»  
[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 584].

Відомо, що волосні суди виносили присуд п'яницям-чоловікам за побиття жінок, причинення їм тілесних ушкоджень.

У піснях знаходимо і пояснення цієї згубної пристрасі. Так, парубкові не дозволили оженитися, кохана вийшла заміж за іншого,

ачи не любить. Від самотності страждають дівчина-сирота, стара дівка, які не знаходять у близьких розради. Чоловік починає зазирати до чарки, втративши дружину і дітей. У піснях констатується — ще гірше, коли п'є жінка, мати, вона може тинятися по шинках, навіть покинути родину, дітей. В одній з балад «Немирівна розпилась на меду і пропила свою дочку молоду», це привело до загибелі дівчини. Така жінка соромить усю родину, аби ця неслава не ширилася селом, в одному з творів звучить порада чоловікові взятися за батіг, аби відучити дружину «волочитися», краще вже випити вдома, у колі родини, якщо неможливо позбутися цієї вади:

«Коли бь милый добрый  
Та взявъ батиг довгий,  
Та став милу бити:  
Не йди въ коршму пити.  
Возьми квартиночку,  
Збери родиночку,  
Та й дома напийся,  
Та й не волочися»

[Труды этнографическо-статистической, 2011/5, с. 678].

Часто до пияцтва призводять соціальні причини, тяжка робота, почуття неправди, несправедливості тощо (див. попередні розділи). Пили через панщину, безвихідь, злидні. Пияцтво, за словами Франка, це своєрідний протест «нашого мужика — особливо біднішого, проти того ладу, котрого всіх кінців і движучих пружин він не може збагнути своїм розумом, серед котрого він не може придумати для себе ніякої підмоги. От він і пускається, опустивши руки, в той вир, котрий несе його до загибелі...Пияцтво корениться не в злій натурі народу. А в його цілім економічнім і родиннім житті» [Франко, 1955, с. 55–56]. Згадаймо Чіпку з твору Панаса Мирного «Хіба ревуть воли, як ясла повні». Ширенню залежності сприяли й численні за-

клади, які тримали євреї задля визискування селян, про що заходимо згадки в козацьких думках:

«Як от Кумивщини та до Хмельнищини,  
Як от Хмельнищини та до Брянщини,  
Як от Брянщини та й до сего-жъ то дня,  
Якъ у земли королевскои та добра не було;  
Як жида-рандари  
Вси шляхи казацьки зарандовали,  
Що на одной мили  
Да по три шинка становили,  
Становили шинки по долинах,  
Зводили щогли по високихъ могилах»  
[Исторические песни, 1874–1875/II, с. 20].

Звідси й прислів'я: «Шинкар п'яницю любить, та дочку за нього не видасть».

Недарма, як вважає народ, горілку вигадав заклятий ворог людства і призвідник усіх його гріхів — чорт, «без нечистого куцого не обійшлось». У наративі під назвою «Водка» оповідається, як чорт вирішив зварити питво з нехворощу, щоб той, хто вип'є, дурів і робив усяку шкоду, чим він його потішить. Він розклав вогнище аж до неба, дим дійшов до Бога. Той послав подивитися, звідки дим. Пішов святий Петро, покуштував горілку і впав. Те саме сталося з Павлом. Тоді Бог послав козака Юрка зі списом і шаблею, той налаяв чорта. Він розбудив святих і вони побили нечистого. Чорт довго по цьому крехтав і охав: «Не дешево обійшлася йому ця вигадка. Не дешево вона обійшлася й людям. Довго вони міркували. Як зварити з нехворощу таке гарне питво, горілочку, та з нехворощу не зварили, а з хліба святого якраз утрапили! І нечистого не треба, краще його умудрилися. Йому тільки треба було підвести» [Малорусские народные предания, 1876, с. 17–18].

В іншому варіанті чорт робив горілку з «див-дерева», Спаситель, святі Петро і Павло якось навідалися до чорта, він пригостив Петра і Павла горілкою, а по тому почав вимагати плату. Спаситель сказав, що така плата буде: душі людей, які вмиратимуть від горілки, належатимуть чорту. Тому чорт постійно живе в корчмах, де підбурює людей пити горілку до смерті [Труды этнографическо-статистической, 1872/1, с. 109]. Ще один етіологічний переказ повідомляє, звідки виникла сама назва горілки. Чорти вигадали «мутящую воду», та не знали як назвати. Один біс Кай так напився цієї води, що вона в ньому запалала і він згорів. Тоді налякані чорти почали бігати і кричати: «Згорів Кай, згорів Кай» і від цього утворилося слово «горілка» [Там само, с. 44].

Однак негативні дії чорта проти людства не обмежуються горілкою. У народних уявленнях він є інспіратором, призвідником усіх людських гріхів. Його образ у фольклорі є поширеним і багатограним.

В образі чорта як залишки давніх уявлень злилися зловмисні істоти, наділені різними функціями. До цього прислужилася і християнська демонологія. За середньовічними церковними твердженнями гріх є не людською властивістю, а результатом махінацій чорта, тому людині слід постійно його берегтися. Чорти живуть у нижньому світі, у пеклі. Проклятий, вигнаний з раю ангел, теж вважається чортом. Людина, котра уклала угоду з чортом (мотив Фауста) може досягти величезного багатства і надприродних здібностей. У середньовічних візіях чорт мав потворну, волохату людську подобизну, з бридким обличчям, з виступаючими іклами, рогами, хвостом і конячими копитами. У Західній Європі він іменується Марольф, Маркольф, Маркульф та ін. і інтерпретується в контексті середньовічної сміхової культури.

Образ чорта в українському фольклорі постає як узагальнене уявлення про нечисту силу. Це доволі складний типаж, водночас

він легко входить до різних сюжетів, мотивів, творів і підпадає під закони різних жанрів — легенди, билички, бувальщини і казки. Зображення чорта є багатоаспектним, воно коливається в межах від страшного до смішного, охоплює як християнські, так і дохристиянські складники, а також їх трансформації. Тотемічні уявлення визначають художню природу даного образу, а також поетику твору. Водночас християнські елементи за аналогією до християнських бісів залучають до змалювання казкових чортів. Тому твори про них часто є смішними, мають антицерковний зміст. Чорти та їхній керівник — диявол, Люцифер змальовані гумористично, є недорікуватими, недолугими, дурними, їх основне місцеперебування — пекло, проте вони з'являються і на землі.

У легендах походження чорта пояснюється згідно з релігійними тлумаченнями — це ангел, який через гординю був скинутий Богом на землю. До цього додаються міфологічні риси, до прикладу, у наративі про те, як головний чорт «натріпав» інших чортів. Паралельно з цим існує вірування, що людина сама може вивести, висидіти чорта, носячи певну кількість днів яйце за пазухою («Зносок»), цей злий дух стає помічником людини, служить їй.

Отже, чорти у фольклорі загалом вважаються представниками злих сил, які підбурюють людей до поганих вчинків: «То чого майу давати спокій. Може майу страх с тебе! Чериз вас то біда у сьвітї, бо ви чоловіка підводити на усьо кепски, до бійки, до крадьжки, до пійянства, іден друо вішайи, іден друо забйи, іден друо заріжи, іден друо утопи, лайки провадять, прокльони, а ви усьо намаульайите на то. Йа уже дауно на тебе чикау, жи-би тебе злапати і повісити!» [Галицькі народні казки, 1895/1, с. 64]. Народ переконаний, що злі вчинки скеровані чортом (дідьком), який до того ж надзвичайно настирливий у звабленні людини. О. Тиховська свідчить: «Такі вірування відображають найважливішу функцію чортів — спокушати людей, зароджувати в їх душах гординю, уподібнювати людей до себе (адже саме гордість,



згідно з апокрифами, зумовила падіння Люцифера). Таким чином, в образах чортів персоніфіковані примітивні інстинкти людини та її підсвідоме прагнення до вседозволеності, подолання певних морально-етичних норм» [Тиховська, 2020, с. 341].

Функції чорта досить широкі, а його діяльність украй різноманітна. Дії чорта є причиною сімейних та інших сварок і конфліктів, з чортами у сув'язі всі негідні вчинки проти моралі та порядку. Основна його діяльність — шкідництво, він приносить людям матеріальні та ін. збитки: «Старий чорт розсилав своїх синів, щоб людям шкоди наробити: тому фіру з сіном запалили, того набили, тому ще щось на збитки вчинили». Він подібно іншим демонічним істотам псує молоко, розриває греблі, насилає хвороби тощо.

Чорт спокушає людей, підбиває їх на гріхи, а потому забирає їх душі до себе. Він може купити людську душу, виграти її, користуючись з людських слабкостей. Умостившись на лівому плечі чоловіка, він підбурює його на лихі вчинки (звідси походить звичай спльовувати через ліве плече). Так, у легенді «Як чорт скусив аскета» дідько, пригрозивши пустельнику смертю, змусив його до скоєння трьох гріхів — випити горілки, звабити жінку, і вбити свого чоловіка. Врешті, сам пустельник повісився і чорт отримав його душу [Галицько-руські народні легенди, 1902/II, с. 94—95]. Людина може вступати в союз з чортом, однак допомога демона (домовика) передбачає моральні компроміси, які неприйнятні для більшості людей. Тому сам факт можливості угоди між людиною і домовиком викликає осуд з боку суспільства.

Чорт сварить людей між собою, підбиває їх на лихослів'я, бійки та пияцтво: «Вип'ють чарку, другу, та й пішло-поїхало — де лайка, а де бійка, ні честі тобі, ні поваги, ні святого слова. Церкву обійдуть, а корчму знайдуть» [Українські релігійні казки, 1992, с. 119]. Перебуваючи в церкві під час служби, чорт записує людські гріхи на воловій шкурі, порушників, які в цей час балакають та дрі-

мають, виявляється так багато, що він змушений натягати волову шкіру зубами, бо вже ніде писати.

Чорт вигадав не лише горілку, а й тютюн. У переказі «Чортова мама» йдеться про те, що ніхто не хотів плакати за померлою матір'ю чорта. Тож він посіяв тютюн і в людей, які його нюхали, виступали сльози.

Образ чорта має пізніше походження від казкових зміїв, велетнів та інших, тому він увібрав багато людських рис. Михайло Костомаров вважав, що український фольклорний матеріал містить такі образи чортів, які є «не духом злоби, а фантастичними тваринами, чудернацькими та жахливими, схожими певними рисами на людину» [Костомаров, 1994, с. 102]. Його перевага полягає не стільки у фізичній силі, як у таємничих здібностях. Він може до неба підкидати булаву, дробити на пісок каміння, як і інші міфічні істоти, однак його життєві обставини, турботи нагадують людські. Він, як і люди, дбає про врожай, страждає від лайливої дружини тощо. Пов'язані з ним історії є найкомічнішими, адже джерелом гумору є саме ця людиноподібність. Водночас чорт є досить безпорадним у цьому незвичному для нього способі існування, таким безпорадним, що будь-хто може його обдурити. Він не знає, що можна їздити на коні, чим відрізняється хвора свиня від здорової, що споживають в їжу — корінь чи листя певної рослини, словом, не знає основних засад селянського господарювання. «Чорт, що живе у світі тотемічних уявлень, погано інформований стосовно того, що відбувається в сучасному світі, чим і як живе сучасна людина. Це є основа його фантастичного незнання і неправдоподібна необізнаність щодо звичайних речей», — писав Юдін [Юдин, 2006, с. 442].

Погляд на чорта як на легковірну істоту, на думку дослідників, — це «пережиток старого язичницького ставлення до злих духів, які не обов'язково вважались наділеними вищими розумовими здібностями, і з якими слід було боротися за допомогою хитрощів та об-

ману» [Разумова, 1991, с. 90]. Тож казковий чорт зберігає архаїчні ознаки і часто пов'язаний з мотивами тотемного походження.

Ім'я чорта в казках нерідко стає універсальним для носіїв ворожого начала, він згадується також як *нечистий*, *нечиста сила*, *лукавий*, *кривий*, *сатана*, *шайтан*, *злий*, *злий дух*, *дідько*, *біс*, *диявол* (*дябел*), *сатана*, *щезник*, ці найменування поєднані також із всюдисутністю чорта: «— Видиш, сотоно / бідо гідка, що їм горіхи!». Чорт відгукується на ім'я *чорний* («— Ти, чорний, тут? — Тут»). Ім'я чорта намагаються зайвий раз не згадувати: «Бачить — козеня з ріжками (а то був чорт, не при хаті згадуючи)». «От йому стрівся — дух святий з нами! — чорт». Як ім'я демона пекла ім'я чорта було не прийнято вимовляти вголос, принаймні без причини. Вважалося, що одної згадки про чорта достатньо, щоб він це почув і наблизився до необережної людини, а то й нашкодив їй. Тому в побутовому мовленні, згадуючи чортів, часто вживали евфемізми. У казках є й власні назви чортів, це Люципер, Лакцібрада, Рукоманьт, Льох, Крікус-Какус.

Зображення чорта в різних жанрах дещо відрізняється, так, у побутових казках він загалом постає як смішне, недоладне створіння, яке всі обдурюють. Таким він частково змальований і в фантастичних наративах, однак тут він «серйозніший», небезпечніший, має спільні функції з іншими міфічними персонажами казок і діє в певних сюжетах як антагоніст героя, перешкоджаючи йому у здійсненні задуманого. У деяких творах він може замінювати змія, царя, відьму, перебирати на себе їхні вчинки та характеристики з долученням елементів релігійних уявлень. У чарівних казках образ чорта має більше спільних рис і мотивів з биличками і бувальщинами. Чорт тут постає також під іменем *злий* і хоче зварити героя в котлі, у смолі, що фігурують як атрибути пекла. Нечиста сила асоціюється з золотом, грошима, так, чорти б'ються з Рожанином на золотій, срібній, діамантовій горі. Чорти мешкають у пеклі, кара-

ють багатіїв за жадібність: «У насъ такіхъ, які ти, не приймають, а такі, що гроші мають, вони вси у насъ; а ті бери собі гроши, та йди до дому и господаруй» [Труды этнографическо-статистической, 2008/2, с. 381].

У побутових казках чорт також є противником героя. Він сильніший фізично, та слабший розумово: «Я хитрий, а се ще хитріший від чорта!». У покажчику СУС у рубриці «Казки про надуреного чорта» (1000—1199) він є дурною і нікчемною істотою, яку легко перевершує в чому-небудь бідний чоловік чи циган, солдат. «Чорт тут, — писав О. Афанасьєв, — не стільки страшний губитель християнських душ, скільки жалюгідна жертва обманів і лукавства казкових героїв: то боляче дістається йому від злої дружини, то його б'є прикладом солдат, то він потрапляє під ковальські молоти, то його обмірює мужик на цілі груди золота» [Афанасьєв, 1914, с. 168].

Чорти як служителі пекла можуть відновлювати справедливість у казках, вони карають багатих і нагороджують бідних, виконуючи функцію помічників героя.

Побутує чимало гумористичних казок про взаємини чорта з жінками. Так, до молодих він залицяється, стає коханцем, хоча теж смішним і недоладним, а із старших йому трапляються злі й хитрі баби. У казці «Як баба чорта голила» зі збірки Мошинської один чоловік віддав дружину чорту, бабі не сподобався кошлатий і патлатий чорт, вона почала його стригти, облила голову окропом і почала брити череслом від плуга. Чорт вирвався і втік, з того часу боявся баби. У казці «Зла Химка й чорт» зі збірки Івана Рудченка чоловік заманює лайливу жінку до ями, де сидять чорти: СУС 1164 (*Зла жінка в ямі (Бельфагор)*). Вона їх лає, загризає, дванадцять чортів утікають, а один, кривий, лишається, бо не може вилізти. Чоловік витягує чорта з ями, і той йому служить, допомагає лікувати людей, а коли відмовляється, чоловік лякає його своєю лайливою

дружиною: «Тут і Химка йде, тут і чорта знайде... Тоді чорт йому каже: «Чортового батька мене найдеш уже з Химкою!». Та тоді от того пана, — и стріху зірвив з хати, так утікав» [Народные южно-русские сказки, 1869—1870/I, с. 58—59].

Здібності чорта в якості злого духа-шкідника іколи виявляються обмеженими. Так, коли йому не вдається посварити чоловіка з дружиною (АТУ 11 1165\* = СУС 1353 *Баба гірша чорта*), за справу береться зла підступна баба, яка робить це набагато успішніше — «Де чорт хоче замутити, то туди баба у впере».

## АНТИКЛЕРИКАЛЬНИЙ ФОЛЬКЛОР

Віра в Бога, у високі моральні принципи поєднувалася в селян з негативним ставленням до його представників на землі — священиків та попів, які для них найперше були експлуататорами-багатіями. Їхні слова й поведінка дуже розходилися, завдяки своєму становищу на селі вони намагалися впливати на людей, маніпулюючи ними. Драгоманов писав: «Коли скрізь на Вкраїні по скасуванню козащини скасовано вибір попів мирянами, коли попи з часом повернулись в зовсім нове панство й чиновництво, і стали напівпольськими в Галичині й майже зовсім московськими в Росії, а до того ж коли, в часи грошової сили, попи повернулись теж в сільських банкірів і часто — шахраїв як і жида, тоді противупопівський рух став дуже рости по всій Україні» [Драгоманов, 1918, с. 135—136].

Саме таких священиків зображено в народній казці: «Розізлився піп за таку гордість, а попи, треба нагадати, у той час мали велику силу. Піп міг замкнути до тюрми, повісити, вигнати з хати родину, коли хтось не виказав його наказу» [Зачаровані казкою, 1984, с. 294]. Попи в селі відбирають у селян гроші нарівні з іншими панівними станами: «Деруть попи, деруть пани, ще й жид не дарує!»;

«Попи хуже пса, як дадуть квартиру горілки чи мужик роботу зробить, то всю бідку, яка є у селі, покриє».

«Мужик дурень, мужик дурень,  
Ще гірше собаки,  
Бо обсіли його злидні,  
Щипають як раки.  
Ніхто ж того не знає:  
Як я оженився,  
То попові, то дякові,  
Ледве оплатився.  
То попові, то дякові,  
Паламару тоже,  
Ще й до того до всього  
Що й на храм божий!»  
[Драгоманов, 1918, с. 140].

Священники часто діють у тих самих сюжетах, що й жадібні пани, багатії, які задля збагачення готові на все — обман, підкуп, здирництво, так, вони не платять наймитам, дурять, обманюють їх. У казках про службу в багатого господаря (АТУ 1000 (*Суперечка не привід для злості*) = СУС 1000 (*Умова не сердитися*); АТУ 1012 (*Чистка дитини*), АТУ\*1012 II = СУС 1012 (*Почисть дитину, Накриши цибулі з петрушкою*)) його роль нерідко виконує піп. Казкове покарання тут набуває гіперболізованих форм, на жорстокість відповідають ще більшою жорстокістю, таким чином відновлюється справедливість. В. Пропп писав: «Такі казки для сучасної людини становлять певну загадку: сміх видається тут цинічним і нібито позбавленим сенсу. Та фольклор має свої закони: слухач не співвідносить їх з дійсністю; це казка, а не бувальщина. Переможець має рацію вже тому, що перемагає, і казка ніскільки не шкодує тих довірливих дурнів, які стають жертвою витівок блазня.

Такі казки легко набувають характеру соціальної сатири. Обдуреними виявляються піп чи барин, а обманщиком — наймит. Наймит доводить до зубожіння і навіть вбиває попа, калічить і розрубує на шматки його дітей, безчестить його дружину й дочку чи скидає по-падю в прірву — і все це без найменшого жалю до своїх ворогів...» [Пропп, 1999, с. 98].

Безкарність попів зображено в переказі «Дяк чародій та ненажерливий піп», де у фіналі, в дотепній римованій формі гостро критикується ненаситність, немилосердність, несправедливість «божих слуг»: «Недурно попам закривають очі, — бо вони до чужого дуже охочі. Хоць мають свої достатки, — а з умерлого беруть манатки. А як би були довільні своїм, — то жили би щасливо з покоем. А їм хоць давай, хоць роби, не віддаш, ні відробиш — і жадним способом ни вгодиш... А як в братці касі який рублік заведешся, — піп dokonешни до него доберешся. Чи там хто даст на церковну коровку — піп за тее справит шубу на свою дочку. А що ся лишит в церковні скарбонці, — то отці благочинні замиют їм очі. Може, хто скаже, що не моя річ казати? — але що маю робити, коли не можу змовчати! Попи на тее і довгі і широкі рукави носять, — що вони ними закриваються. Ет, дальше буду мовчати, — бо ще не будете мене сповідати. Бо з нами грішними і то ся здарано, — що за єдно слово ся не сповідано. Хоць то попам і не можна того робити, — а хто ж на селі буде попів вчити? Що хоче, то робит, — а слуга без чобіт ходит. Не треба єму ні чобіт ні одежі, бо він «дурний і ледащий», — та диви-но-ся, що він за нещасний!» [Казки та оповідання з Поділля, 1928, с. 85—86].

У різноманітних ситуаціях у побутовій казці герой завжди розвінчує попів. Люди, які їм вірили, починають розуміти, що ними маніпулюють. Це відвертає народ від релігії, сприяє атеїстичним настроям: «Гриць і його діти більше в церкву не ходили, жили та працювали і за померлими душечками богу ніколи нічого не давали» [Зачаровані казкою, 1984, с. 291].

У зображенні попа, як типового представника панівного стану, є своя специфіка, зумовлена професією священнослужителя. Так, піп надягає маску «святого», аби краще маніпулювати людьми. Та насправді він є, як говориться в однойменній казці, «святим та божим — на чорта схожим». Так, для видурювання їжі і т. п. піп вдається до релігійних сентенцій чи висловлювань, пристосовуючи їх до певних обставин: «— Люди мої, громадо, принесіть на Божу, хто що може, і Господь нагородить вас сторицею» [Дідо-всевідо, 1969, с. 197]. Чоловік віддає корову і вона залишається у попа, в якого вже є ціле стадо. У казці «Бідний чоловік і піп» — СУС 1735 (*Хто віддасть останнє, отримає десятицею*) «страшенно ненажерливий піп» безперестану випрошує у бідного чоловіка щось «на боже», на завтрашній день, а коли йому кажуть, мовляв, він сам учив не думати про завтрашній день — відомий біблійний вислів Ісуса про те, що не слід турбуватися завтрашнім днем, а покластися на волю Божу, жити як птахи небесні, — відповідає: він, мовляв, бере, аби завтра не думати про те, що б поїсти.

В іншій казці («Дика свиня») піп у личині мерця залякує селянина пеклом і чортами, якщо той не віддасть йому свиню: «Грицько думав ще і так: дати годівника — будемо голодувати, не дати — вічне пекло» [Правда і кривда, 1982, с. 289]. Грицько викриває попа, перед людьми називає «святим злодієм», який хотів викрасти в нього годівника. Піп і тут не виходить з ролі духовного пастиря: «— Ой браття во Христі, не беріть кілля! Пустіть. Я ваш отець духовний» [Там само, с. 290].

Вражаюче перетворення сталося з попом у казці «Кирик», його внутрішня сутність втілилася в чорті. Бідний чоловік, у якого вмерла дитина, копаючи могилу для неї, знаходить гроші і дає частину жадібному попу на соборування. Піп за намовою жінки під час сповіді довідується, де той узяв скарб, і приходить уночі до нього в шкурі вола: «...передні ноги — на руки, задні ноги — на попо-



ві ноги, — роги на голову. Обшили попа шкірою, зробили з нього чорта» [Соціально-побутові казки, 1987, с. 216]. Кирик лякається і віддає гроші. Та дома жінка дома не змогла зняти волячу шкіру з попа — та приросла до нього, а котельчик з грошима пристав до попових рук. Так з попа став чорт.

Образи казок є надзвичайно влучними, часто символічними, побудованими на антитезі та парадоксальних ситуаціях, які западають в душу, змушують враженого слухача дивуватися, хвилюватися. У казці «Піп, що їв білий хліб» білий хліб, який на противагу чорному асоціюється з добробутом, вже перестає задовольняти попа, і він хоче сам не знати чого — аби хліб був ще біліший. За це його жорстоко карає чарівник, перетворює попа в коня і наказує годувати його соломою і завантажувати роботою.

Власне, у казці піп порушує майже всі біблійні заповіді. Задля більшого заробітку він іде навіть на смертовбивство, у творі «Смерть, дяк і вояк» душить людей, аби заробити на похоронах. Гротескність зображення — піп-вбивця — підкреслює ненависть народу до негідних церковнослужителів. Недарма в оповіді «Іван дурень і Петрова дудка» його карає Іван з допомогою отриманої від св. Петра дудки: «А піп державсь, державсь за стовп руками, так ні: уже і сили нима, та тіки що пустився руками, а воно ёго так і сіпа біля стовпа; сіпало, а далі канат ослаб і давай тоді піп стрибать кругом стовпа на канаті; стрибав, стрибав, та вже аж боки понамулював канатом, та тоді давай кричать Іванові: годі! Перестань! Хай тобі біс!» [Малорусские народные предания, 1876, с. 342].

У казках висміяно маловченість, некультурність попів, які славляться не розумом, а примітивною хитрістю. В одній із казок оповідач повідомляє таке: «У наших селах, я ще сам пригадую, мало було таких попів, що вчилися десь у школах. Якщо знав читати церковні книги й децю розумівся, яким гласом співати, то вже й службу правив» [Притчі, 2008, с. 314]. Вони несумлінно ставляться

до своїх обов'язків, з амвона проповідують одне й те саме упродовж багатьох років, на їх проповідях люди засинають.

У казці «Як дяк став попом» дяк самовільно править службу за померлого попа, за це його викликають до владики. Владика перевіряє його знання, та виявляється, що той не може відповісти навіть на запитання з Біблії, в якому вже закладена відповідь («Ной мав трьох синів: Сіма, Хама та Яфета. Хто був їхнім батьком?»). Дяка відсторонюють від служби, та згодом за гроші його «висвячує» в попи слуга владики. На запитання владики, яке він мав право це зробити, слуга відповідає, мовляв, владика уже стількох дурнів висвятив у попи, а він лиш одного. У «Вірші о богатом мужике Гаврилі» піп за великі гроші ховає згідно з обрядом собаку і висвячує папа на попа, ці сюжети зустрічаються у «Співомовках» С. Руданського <sup>2</sup>.

Попи порушують і заповідь про перелюб. У народних оповідях піп залицяється до чужої дружини. Він тут ласолобний, хтивий, зваблює жінку улесливими словами, смачною їжею й напоями: «Краса молодиці не давала попові чистої години — дивився на неї, як кіт на солонину» [Правда і кривда, 1982, с. 318]. Піп абсолютно не переймається нагадуванням про гріх і жартома відповідає, що відмолить усі гріхи. Аби зустрічатися з попом чи дяком, жінка може вдавати з себе хвору перед чоловіком, але цей обман рано чи пізно

---

<sup>2</sup> «Питається архирей

Попа молодого:

«Який, — каже, — тебе чорт

Висвятив, дурного?»

А той йому, неборак,

Глянув тільки в очі:

«Та святили ж, — каже, — ви,

Пресвятий панотче!»

[Руданський, 1972, с. 248].

буде розкрито, а попа покарано. У пісні «Тільки осінь наступила» жінка сповідається попові у гріху, а той сам не проти згрішити:

«Я ж попові признаюся,  
Що я з кумом кохаюся.  
А піп каже: «Можна, можна,  
Тільки прошу осторожно».  
А піп каже: «Гріх прощаю,  
Але й сам гріха жадаю».  
Піп за сповідь не питає,  
За пазуху руку пхає,  
Встромив носа під фартух,  
Отож, каже, божий дух.  
Так до мене прихилився,  
Аж хрест йому поломився»  
[Жартівливі пісні, 1967, с. 558].

Попи не цураються випивки: «І там були великі п'якове, попи і дякове! І взяли велику мученицю горілицю вихвалити. Ти еси наше покріпленіє, грошей загубленіє, попід плоти величаніє і псом писки облизаніє!» [Галицько-руські народні легенди, 1902/2, с. 211].

Антиклерикальні казки побудовано на протиставленні високих моральних принципів, які попи сповідують людям, їх цілком протилежній поведінці. Хоч вони й цитують Святе Письмо, вчать поводитися достойно, та самі цього не дотримуються й ні в що не вірять, є цинічними і недоброзичливими. Попи їдять скоромне в піст, можуть випити й позалицятися до чужих жінок, накопичують багатства на землі, а не на небі, дурять і зневажають людей, не стримують язика. Вони лицемірні і велемовні, часто одягають на себе личину сумирних овечок, під якою вгадуються вовчі зуби.

Мова попа позначена єлейністю, солодкавістю, її лексичний склад містить професійні звороти. Це передусім звертання самого

церковнослужителя: *браття во Христі, сестро моя, сину мій, люди мої, громадо*, а також до самого попа інших персонажів: *попушка, небораче-дяче, панотчику, пане превелебний, панотче духовний, земний владико, кураторику*. У контексті казки вони відіграють важливу роль, оскільки показово розвінчують лицемірство священника, ласкаве звертання якого є лише личиною і не перешкоджає йому кривдити своїх «овечок». Священнослужитель легко переходить від «високого» стилю до суто «мирської» лексики: «— Най нам бог пошле царствіє небесне, — каже піп чоловікові, — і далі розпитує: “Яку свиню? Велику чи малу, худу чи вгодовану?”» [Правда і кривда, 1982, с. 292]. Поєднання церковної лексики з пониженою дає гумористичний ефект, до прикладу, це «святоє подриганіє», коли піп під час служби дригає ногами, аби позбавитися вуглини в чоботі, а за ним це повторюють його прихожани.

Та інколи попа «прориває», переважно коли вірники не слухають його чи йому щось не вдається. Тоді він може згадати й чорта: «Та хай їх чорти візьмуть. Запитали мене таке з Біблії, що й сам дідько не скаже» [Там само, с. 314]. Сміховий ефект інколи створює і перекручення біблійної мови. Так, піп сповідає цигана: «— Цигане, перехрестися! — Во ім'я отця і духа. Амінь! — Цигане, та ти за сина не сказав. — Паночку, тут син за дверима чекає мене» [Зачаровані казкою, 1984, с. 213].

У паремії про священнослужителів увійшли порівняння попа з чортом, перелік його негативних якостей, релігійна лексика тощо: «Благослови, владико, дерти з бідного лико!»; «Коли ігумен за чарку, то братія за ковш»; «Вбрався піп у ризу, а чорт у рядно, і говорять одно»; «За гроші піп і чорта поцілує»; «Зависливі очі, як у попа»; «Кому мрець, а попові гроші в гаманець»; «Роби тее, що піп каже, а не роби тее, що піп робить»; «У попа крам — пекло й рай, що хочеш, то й вибирай»; «Благослови, владико, дерти з бідного лико»; «Піп каже: слухай моїх слів, а не пильнуй моїх діл». Піп є персонажем народної загадки:

«Не жінка, а в спідниці,  
Не чоловік, а в штанах;  
Людям каже: «Ви мої браття,  
З вас люблю драть я»  
[Загадки, 1962, с. 292].

Українську релігійність характеризує етоноконфесійний синкретизм. Науковці розрізняють офіційну і так звану народну чи сільську релігію. Народний світогляд позначений обрядовіством та забобонністю. Це добре видно на прикладі фольклору. Давні язичницькі вірування тут переплелися з християнськими поглядами, які нашарувалися на поганську тематику пізніше, були пристосовані до її специфіки, частково перероблені, переосмислені, не завжди однозначно. Широко побутували легендарні твори про Ісуса Христа і його учнів Петра й Павла, про Матір Божу, про християнську доброчесність у всіх її виявах. Біблійні оповіді трансформувалися в народні легенди, казки та притчі, обростали українськими реаліями, це зокрема оповіді про Соломона, про Йосифа і його братів, про Самсона. Події Святого Письма стають символами етичних правил, прикладом для тогочасного релігійного та ідейного життя. Тексти народних казок зазвичай ілюструють певні біблійні сентенції, поради, максими. У духовних віршах представлено правила належної поведінки і засудження людських гріхів та пороків. Любов-милосердя поєднується в одне зі справедливостю, це поняття «правди». Високо підноситься доброчинність як милосердно-діяльнісне відношення до ближнього. Водночас на життєвих прикладах показано, що здійснений заради вигоди моральний вчинок не є достовірно моральним.

Гордина завжди засуджувалася церквою, народ теж не любить пихатих і зарозумілих, ці тези актуалізуються в казках про тварин, легендах та переказах про походження чортів і т. п. Звучить теза про сумирність не лише перед людьми, а й перед життям. У цілу фабулу

в народному дискурсі розрослася біблійна дихотомія «принижений / возвеличений», як відновлення знехтуваної справедливості. У народній вірі важливою є Божа присутність і заступництво. Найчастіше заступниками виступають Ісус Христос, Мати Божа та святі, в усно-словесних творах вони сприяють людям у житті та господарській діяльності (календарно-обрядові, весільні та ін. пісні). Щира молитва, прохання, звернене до Бога, допомагає у вирішенні багатьох проблем. Всюдисутність Бога виявляється у народній мові, яка пересипана формульними висловлюваннями, згадками про вищу силу. Однак народ не знімає з людини відповідальності за власні вчинки, визнає її особистий відвіт перед Богом.

У фольклорі відбилися і матеріалістичні, іррелігійні настрої українців. Відміна табу на називання Бога і святих всею призводила до гумористичних ситуацій, десакралізації понять. Зустрічаються й неканонічні, пародійні описи пекла, де Бог і святі діють як звичайні люди з їх вадами і недоліками.

Гріх є сумою вчинків, які негативно оцінюються спільнотою, це відкрите порушення норми. Осудження тяжкості гріха диференціювалося в залежності від місця, часу і особистості порушника. Виокремлюються гріхи, пов'язані з церковною практикою, а також такі, як прокльони, лайки, крадіжки і розпуста, та найбільшим з них визнавали вбивство, окрім ненавмисного, під час бійки. Великим безчестям і гріхом вважалося пияцтво, адже пияк ставав поганим робітником, утрачав моральну подобу, занепащав родину, чинив сором громаді, «видавав свою душу дияволу», який і вигадав горілку. Народ визнає — гріх має бути неодмінно покараний, людьми чи Богом. Гріхи можна зняти молитвою, постом і щирим покайнням, спокутою — складним завданням.

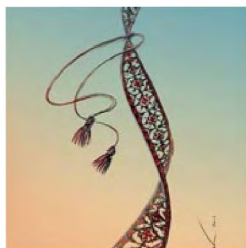
Праведники за достойну поведінку отримують спасіння душі, ідуть в рай, а грішники — у пекло. Покарання у пеклі здійснюється за принципом «По гріхам воздасться», однак ступінь покарання більший

за сам чин, грішників чекають страшні муки і тортури (оповіді людей, що «обмирали»). Зловмисні вчинки мали стримуватися і картинами апокаліпсису, народну есхатологію малює фантастичні, химерні картини кінця світу.

Натомість у багатьох казках народ по своєму переробляє тезу про терпіння і страждання на землі, які винагородяться посмертно. У чарівній казці герой шукає щастя у земному житті, бореться з несприятливими обставинами і надіється головню на себе самого, проходячи всі випробування. Покарання грішника тут відбувається щойно і в цьому світі, що є притаманне оптимістичним поглядам казки, її оптимістичним вимірам, прагненню справедливості вже на цій землі. Погляди казки у цьому аспекті близькі до т.зв. гуманістичних релігій — раннього буддизму, даосизму, вчення Ісаї, Ісуса, Сократа.

У народних уявленнях чорт є іспіратором, призвідником усіх людських гріхів. Його образ у фольклорі є поширеним і багатограним, цей типаж легко входить до різних сюжетів, мотивів, творів і підпадає під закони різних жанрів — легенди, билички, бувальщини і казки. З чортами у сув'язі всі негідні вчинки проти моралі та порядку. Функції чорта досить широкі, а його діяльність украй різноманітна. Головне її спрямування — шкідництво, він приносить людям матеріальні та ін. збитки. Зображення чорта в різних жанрах дещо відрізняється, коливається від страшного до смішного.

Віра в Бога, у високі моральні принципи поєднувалася в селян з негативним ставленням до його представників на землі — священників та попів, які для селян найперше були експлуататорами-багатіями. Завдяки своєму становищу вони намагалися впливати на людей, маніпулюючи ними. Антиклерикальні казки побудовано на протиставленні високих моральних принципів, які попи сповідують людям, їх цілком протилежній поведінці. Вони лицемірні і велемовні, часто вдягають на себе личину сумирних овечок, під якою вгадуються вовчі зуби.



## ВИСНОВКИ

Мораль, що є універсальним способом організації і розвитку як суспільства в цілому, так і окремих людей, виконує низку функцій, таких як гуманістична, оцінювальна, світоглядна, пізнавальна, комунікативна, виховна та ін., основна з них — регулятивна. Маючи загальнолюдський характер, мораль кожного народу демонструє і свою специфіку, це виявляється в тому, що різні народи за різною шкалою поцінують людські якості і вади. Тому виокремлюють такі поняття як національна етика, етноетика або народна етика. В українському селянському середовищі, де самого слова «мораль» не вживали, на позначення народної моралі існували такі вирази як «доброзвичаєвість», «обичайність», «доброобичайність». Народна мораль також співвідноситься з поняттями: етос, етосна культура, традиційний етос, ментальність, національний характер, народне право, звичаї. Маючи багато спільного з ними, народна етика демонструє і певні відмінності, зокрема в пізні періоди свого розвитку. Народна мораль багато в чому суголосна з релігійними уявленнями, адже в основі всіх світових релігій лежать загальнолюдські етичні норми. Традиційна українська моральність належить до т. зв. «культури сорому» на відміну від «культур провини», їй властива поведінка індивіда, зорієнтована на реакцію інших стосовно його дій і вчинків.



Органічним складником української ментальності є етичні ідеї, які виконують в ній важливу регулятивну і аксіологічну функцію. Саме на етизмі національного характеру українців, в основі якого лежить народна культура, наголошували мислителі, вчені, митці. Антропоцентризм став основною парадигмою української філософії на всіх етапах її історичного розвитку. Дослідники, серед яких було чимало учених діаспори, виокремлюють такі ментальні риси українців як індивідуалізм, демократизм, сентименталізм, ліризм, устремління до свободи. Деякі з них наголошують на інтровертності, гуманності та кордоцентризмі українців.

Різне наповнення народний етос отримав як у межах окремих жанрів, так і в різні періоди розвою уснопоестичної творчості. У фольклорному дискурсі постає й ідеальна дійсність, моральний ідеал, і стереотипи, зразки поведінки — навчання як на негативних, так і на позитивних взірцях. Зустрічаємо як імперативні, так і оптативні модули моральної свідомості, як прямі сентенції, мораліте і повчання, так і приховані, позасвідомісні сугестії, емотивні інтенції, що будять емпатійність і високі почуття. Усі фольклорні твори позначені калокагативністю — цілістю етико-естетичного сприйняття дійсності.

Либонь, найбільш дидактичними жанрами фольклору є народні казки і паремії, останні часто іменуються народною мудрістю, практичною філософією, органічно влітаються в мовну тканину казки, лаконічно увиразнюють її головний висновок-мораліте. Величезний практичний досвід, закони виживання у соціумі, ставлення до природи та оточення, високі моральні взірці, різнобічні погляди на людину знайшли своє відображення у казці. Моральний бік, пов'язаний з оцінкою вчинку з погляду загальноприйнятих норм, є вирішальним при сприйнятті казкової фабули. Казка сугестує моралісні цінності через логіку протиставлення добра і зла.

Релігійно-моральною спрямованістю позначений епос українського народу, думи та пісні мали значне моральне і виховне наванта-

ження. До репертуару народних співців увійшло також чимало духовних віршів і співів дидактичного характеру на основі апокрифічних оповідей. Календарна та сімейна обрядова поезія стоїть на сторожі порушення телуричної етики, законів проти природи і матері-землі, оспівує сакральність свят, передає трудовий та ін. досвід у вигляді народних ігор і пісень, що їх супроводжують. У народній ліриці моралісний досвід часто евфемізований, символізований, ліричне начало має зачатки психологічної, етичної самосвідомості, суттєвою є проблема моралісного вибору тощо. У піснях та баладах жорстко засуджується і карається порушення поведінкових норм сільського суспільства, зосібна його статевих та вікових ролей, девіантне поводження тощо. Прагматичні цінності постають як головний вимір сімейної та громадської екзистенції. На негативних взірцях людської поведінки побудовані народні балади, що переважно мають трагічний фінал і містять відповідний урок-застереження.

Важливість дослідження фольклору як складника етосної культури народу, його менталітету, екзистенційно-есенційних, морально-етичних поглядів наголошувалась багатьма дослідниками. Чимало етичних питань у своїх дослідженнях про фольклор, народну культуру та історію порушували відомі вчені і діячі як минулого (М. Костомаров, П. Житецький, М. Драгоманов, М. Сумцов, В. Гнатюк, І. Франко, М. Грушевський, В. Петров), так і сучасності (О. Дей, М. Пазяк, Л. Мушкетик, М. Демедюк, Г. Довженок, І. Сенько), окремі монографії з даної тематики написали М. Гайдай, Г. Разумцева та Н. Скрипник. Міждисциплінарність дослідження полягає і в залученні студій з багатьох теренів знання — філософії, психології, етнографії, мовознавства, літературознавства та ін.

До вищих цінностей, що орієнтують людину на досягнення суспільного чи загального блага, належать поняття добра і зла, честі і совісті, справедливості, щастя і сенсу життя. В уснопоетичній творчості в художній формі ці цінності репрезентовані як ідеальні зразки

людської поведінки і устремлінь, що протистоять ницим, негативним виявам «зла». Вони відповідають уявленням народного етосу, де загальнолюдські уявлення про вищі цінності зливаються із соціально-конкретними, тобто відбивають погляди певного соціального прошарку, складаючи своєрідну, децо відокремлену мораль, яка відобразилася у фольклорі. Таким чином, в усній словесності актуалізується концепт «правда», який є евокативним, тобто викликає обшир найрізноманітніших асоціацій. «Жити по правді» — це передусім керуватися етичним законом, совістю, Божими заповідями. Це також соціальна справедливість, істина, а ще чесність, правдивість. Правда — це й рідная мати, батько-мати, родина тощо. Центральними в селянській етиці є поняття честі (як синонім моралі), а також ідеї свободи, волі, української слави, як синтезу добра, краси і справедливості.

Основним вододілом народної моральності людини є добро і зло. Для усної словесності, де збереглися давні міфологічні уявлення, є особливо характерним оцінний, бінарний підхід до характеристики людини та її світогляду, і зокрема моральних орієнтирів, фольклорний концепт має яскраво виражену аксіологічну полярність (хороше-погане). Подальша дистрибуція опозицій відбувається за тією самою схемою. Добро і зло у фольклорі перебувають у постійній боротьбі. Поняття добра є доволі широким, лексема «добро» має загальнооцінне значення. Вищим добром є допомога багатьом людям, громаді, суспільству, вищим проявом гуманного ставлення до людини — добродійність. Робити добро — поважати людину, бути милосердним до неї, порятувати в горі і біді, допомогти словом і ділом. Фольклорним текстам притаманне і релігійне трактування добра, як втілення живого Бога, що має свого антипода в образі нечистої сили або чорта. Це субстанційне втілення зла в образі перцептивної, наявно присутньої реальності.

З метою орієнтації на кращі індивідуальні і суспільні зразки виникає моральний ідеал — імперативне, аксіологічне уявлення, що ви-

значає зміст добра і зла, блага, належного. У моральному ідеалі зливаються поняття добра, істини, любові й краси, ідеал добропрекрасного. Моральний ідеал набув художньої форми у фольклорі, втілюючись в образі-персонажі одного чи групи творів. Так, у думному епосі, піснях та переказах діють герої-захисники вітчизни, ідеалізовані образи членів родини змальовано в колядках, календарному та обрядовому фольклорі та ін. Однак найвиразніше цей ідеал зреалізувався в дидактично спрямованій народній казці, де герой став уособленням кращих людських чеснот, морально-етичним каноном і зразком для наслідування.

В українському фольклорі відбилися й онтологічні уявлення про долю (недолю, біду), смерть і сенс життя людини, ці абстрактні поняття можуть набувати персоніфікованих форм. Концепт «доля» увібрав у себе давні народні уявлення про фатум і приреченість людини, з часом — покладання на Божу волю, а крім того — віру у сили людини, як «коваля власної долі». До уснопоетичних творів увійшли й роздуми про екзистенційні питання життя і смерті, етапи життєвого шляху людини — молодість, старість тощо, долю як дорогу, мотив про «марнування» людських літ, відносність смерті та безсмертя та ін., а також трансформовані релігійні мотиви про праведне життя та посмертну нагороду, про марність нагромадження благ цього світу і всемогутність смерті. Тут представлено й аксіологічні виміри часу та простору, кольорів (чорний-білий) та ін.

Евдемонізм, прагнення до щастя пов'язується із здійсненням людських бажань, що має й моральнісні виміри. У поетичній формі фольклор омовлює реалізацію основних бажань і мрій людини, її головні інтенції. Щастя — це передусім добро (матеріальне, гроші), влада, здоров'я, кохання, родина, справедливість та ін. Водночас бачимо, що людські бажання можуть служити для людини джерелом як щастя, так і нещастя, що свідчить про проблемність самої людини. Таким чином фольклор демонструє діалектичний аналіз бажання та протиріччя, що виникають з його здійснення.

Селянство упродовж століть виробляло норми і правила проживання у спільноті, принципи «правильного життя», які означають реалізацію суспільних цінностей у повсякденних зв'язках. Одним із аспектів цих зв'язків є мораль, в якій виражено певні життєві потреби співіснування у суспільстві. Будучи частиною моралі більшої національної спільноти, селянська мораль під багатьма поглядами є автономною.

Праця була тою оздобою чеснот, що також структурувала моральний порядок. Спільно позиційовані старанність, ощадливість і помірність, стратегічно підсилюючи одна одну, перетворюються на центральне ядро селянської моралі. Окрім праці до кола високих цінностей входила родина, що служила їх стабілізації. Найважливішим з погляду стабільності родини було пошанування батьків і, відповідно, слухняність дітей. Родинний принцип у сільському суспільстві панує як високий моральний імператив. У зв'язках поза родинною найважливішою заслугою було шанування старших. На першому плані поведінкових цінностей людського співіснування була й любов до ближнього, каритативні жести реалізуються у сув'язі з певною потрібною структурою: родина / родич / не родич.

Поведінку і життя спільноти обумовлюють поведінкові норми, що є, власне, схемами, застосовуваними в певних ситуаціях. Взірці поведінки, проектуючись на дві універсальні групи — статеві і вікові, опосередковують табу, тобто набір певних традиційно рекомендованих приписів.

В уснословесній творчості збереглися відголоски родового устрою суспільства, коли виживання первісних людей було можливе тільки в колективі — родовій общині. Зображення роду (родини) в українському фольклорі підноситься до рівня вищих екзистенційних цінностей людини, ці поняття вербалізуються у складі концептів «свій» / «чужий». У народних піснях та ін. жанрах фольклору змальовано підлегле становище жінки (молодиці) в новій родині, маргі-

нальний статус сироти, вдови. У значенні батьківщини, країни, родини може поставати хата, яка в цьому сенсі набирає сакральних вимірів як зовні, так і всередині (архетипи: дім—поле—храм). Високе устремління до «належного», його злиття із сушим знаходимо в колядковому світі ідеальної селянської родини.

Основною рисою структури селянського суспільства є розмежований, відокремлений, асиметричний і ієрархічний зв'язок статей. Він реалізується в «доповняльному протистоянні». Стосунки поміж дівчатами і хлопцями у традиційному суспільстві, очікування і вимоги належної (моральнісної) поведінки віддзеркалилися в народній ліриці, зокрема піснях кохання, народних баладах, меншою мірою в календарній та весільній обрядовості, народній прозі, пареміях. У ліричних піснях кохання набуває надціннісного характеру, воно вище грошей, багатства, родини, навіть самого життя. (мотиви «милий над родину», «любов сильніша за смерть» та ін.). Вірність — одна з наріжних вимог народної етики кохання, антитезою якої є зрада.

В основі поведінкових ролей дівчат і хлопців лежала підготовка до сімейного життя, переходу до іншого, вищого статусного рівня, створення родини. Спільнота стимулювала молодь на порі присоромлюванням, а становище тих, що не зробили цього вчасно, було нерегульованим і принизливим (звичай «колодки», жартівливі та ін. пісні). Найголовнішим обов'язком дорослої дівчини було формування доброго імені. Основні вимоги до дівчини на виданні — гарне придане, старанність, працелюбність, моральна чистота. Суспільний контроль над поведінкою дівчат здійснювали переважно старші жінки, значною була й роль сусідів, інших жителів села. («А що люди скажуть?»). Громадський осуд був доволі дієвим.

Великих гріхом вважалася втрата цноти дівчиною, вона підлягала суспільному остракізму, доля покриток була тяжкою. У піснях і баладах порушення цноти зображується за допомогою численних уснопоетичних евфемізмів і символів, існує чимало баладних та ін.

сюжетів про втечу легковірної дівчини зі «зводителем» та її жорстоке покарання. Подібні історії служили пострашками для дівчат, засторогами перед негідними вчинками, жорстока кара мала повчальне спрямування для перестороги, відлякування. Одним із найдавніших сюжетів українських народних балад і пісень, народних наративів є дітозгубництво — вбивство власної дитини, як результат страху перед родом і громадським осудом позашлюбних зв'язків. Вину за недогляд передусім покладають на матір, це константна пісенна формула про повчання дочки (дочок). Вимоги до хлопців не були такими суворими, тут можна говорити про т. звану подвійну мораль села, коли вина за «зведення» покладалася передусім на дівчат.

У межах родини чоловік і жінка спільно здійснювали повноту тих чеснот, які вважалися ідеальними в суспільстві. Між ними існував певний моральний розподіл ролей. Подружні стосунки, погляди на призначення чоловіка й жінки, їх поведінкові ролі та їх моральні виміри віддзеркалилися у народних ліричних та побутових піснях, календарній та весільній поезії, народних казках та пареміях. У межах гендерного фольклорного циклу про подружжя та стосунки в родині широко репрезентовано українські народні пісні та балади про жіночу долю, становище заміжньої жінки, а також весільні пісні, де ця доля пророкується. У новій родині жінка, на яку дивилися перш за все як на робітницю, яка має сліпо коритися чоловікові та його родичам, може чекати жорстоке ставлення не лише чоловіка, а й усіх його кривних. Стосунки в сім'ї можуть руйнувати батьки, які втручаються у молоду сім'ю. Це класичні комбінації свекруха-невістка та теща-зять.

У селянській сім'ї чоловік і дружина працювали, взаємодіючи, однак, частіше відокремлено. Сформований поділ праці мав значне моральне наповнення, до прикладу, жіноча праця, виконувана чоловіком у межах родини, підривала його авторитет (цикл народних казок про жіночу і чоловічу працю). Підлягало осуду громади і

порушення вірності в шлюбі, зрада чоловіка чи жінки («ускочити в гріх»). Недотримання подружньої вірності у випадку дружини засуджувалося, у випадку чоловіка не схвалювалося. Схильність до перелюбу традиційно висміюється народом в антирелігійних творах, сороміцьких та піснях про стосунки між кумами, старим чоловіком і молодістю дружиною тощо.

Чимало місця у фольклорі займає образ жінки — дружини (жони, молодиці), її вади та чесноти. Авторитет чоловіка в родині у зразках жіночої поведінки обумовлювали три взаємопов'язані норми: покірливість, терплячість і вміння слухати. Зверхній чи негативний погляд на жінку у фольклорі частково пояснюється біблійними оповідями, давньою писемністю про вади жінок. Чимало побутових казок присвячено повчанню чоловіком методом покарання злих, лінивих, гордовитих та дурних жінок. Висміюється також впертість та язикастість жінки, адже від неї вимагали чесноти тримання таємниці, родина не мала стати об'єктом пліткування села. Відповідно тяжкими вадами була безгосподарність і лінощі.

Уснопоетична традиція чимало уваги приділяє стосункам двох поколінь — батьків і дітей у різні вікові періоди. Відносини поміж родичами у народних наративах визначають основні конфлікти чарівної і частково побутової казки. Вони є типовими, адже містять життєві спостереження багатьох поколінь людей.

Відхиленням від норми, великим горем постає у фольклорі брак дітей у родині. Високо підносяться у народних творах образи батька й матері, як найрідніших і найближчих до дитини людей. Парне утворення «батько-мати», «отець-мати» суголосне з загальнооцінним фольклорним концептом «правди», як найвищої цінності. Тяжким є покарання за гріх непошани, жорстокого ставлення дорослих дітей до старих немічних батьків. Найбільше місця серед усіх членів родини у фольклорі присвячено матері, яка за своїх дітей здатна віддати життя. Існують народні вірування, що прокльони матері мають фізичну силу і



реалізуються в дійсності. Давнє родинне право і сімейна етика чимало місця відводила братові і сестрі, це відбилося в таких жанрах, як балада, колядка, історична й лірична пісня. Тяжким гріхом був інцест, покарання за який у фольклорі відбувається згідно як з міфологічними, так і християнськими уявленнями (метаморфози та ін.).

Етичні оцінки та моральні приписи можуть вербалізуватися у фольклорі від імені морального авторитету, його функцію виконують мудрі старі люди (казковий дідо-всевіда), народні очільники, ватажки, Бог, Соломон, святі та ін.

У соціалізації дітей велику роль відігравала родина, батьки, вікові групи, спільнота. В українській етнопедагогіці наріжними ідеями виховання були: природовідповідність, народність виховання, його трудовий характер, зв'язок виховання з життям, єдність виховного й освітнього елементів та ін. Найбільшою хибою, «панською забаганкою» вважали пещення дитини. Дитячий фольклор сповнений великим гуманізмом, він охоплює розмаїті жанрові різновиди: колискові пісні, казки, нісенітниці, каламбури, забавлянки й баєчки, пестушки й утішки. До засобів фольклорного трудового виховання належали відповідні пісні, казки, прислів'я, приказки, а також загадки про знаряддя праці, трудовий процес, різні речі та предмети тощо.

Вікові устремління українського народу до відновлення порушеної правди на всіх рівнях, життя «по правді», ліквідації примусу, експлуатації особистості широко віддзеркалилися в українському фольклорі. Передусім назвімо пісні про т. зв. гнану правду за мотивами античних та релігійних есхатологічних міфів, де йдеться про те, що правди на землі немає ніде — ані в родині, ані в суспільстві, що вказує на наближення кінця світу. Установити справедливість, зупинити гріхопадіння, покарати винних і врятувати людство, відновити «святиню» може лише трансцендентна істота — Бог, який є втіленням правди. Образи правди і кривди (неправди) тут персоніфікуються, набирають людських рис. Під цими найменнями в українських казках

на поширений міжнародний сюжет про «Правда і кривду» діють двоє братів, які репрезентують казкову опозицію бідний / багатий, кожному члену цієї антитези відповідає низка позитивних чи негативних рис (часто етичного плану). В описах людської скнарості, зажерливості багатіїв провідними є дві думки — засудження непогамовного прагнення людини до нагромадження матеріальних багатств та немілосердя до інших людей, що перебувають у біді. Утвердження соціальної справедливості тут виступає вищою правдою, головним критерієм моральності (сюжет про «великого грішника»).

Соціальна «кривда» отримала художнє узагальнення у поетичному просторі дум, соціально-побутових пісень, серед них чумацькі, наймитські, бурлацькі, заробітчанські, панщинні та ін. Обездолені чумак, наймит, бурлак, строкар і т. п., з одного боку, викликають співчуття, з іншого — критичну оцінку зазначеного способу життя. Приниження людської гідності показано у панщинних піснях, зокрема це ставлення до кріпаків, як до худоби. Пісні сповнені різкої сатири, панів тут порівнюють з вовками, чортами, собаками.

Почуття кривди певною мірою компенсується в художніх творах, порушена справедливість відновлюється (у народному розумінні) у соціально-побутових казках, хоча й своєрідним способом, тут головний герой (хитрун, блазень) дотепно висміює, карає жадібного і дурного пана, попа і т. п. Тут, вочевидь, діє настанова, що засоби виправдовують мету. Симпатія народу так само на боці благородних розбійників, справедливих владників, які теж захищають його від панів-кривдників. Слово «правдивість» актуалізується у фольклорних творах і в прямому значенні: слід говорити правду, бути правдивим, воно згадується і в значенні чесності, порядності. Правдивості і чесності протиставляється брехливість, що часто йде в парі з неробством, небажанням працювати.

Традиційне селянське суспільство виробило власні етнічні експектації — віково-рольові очікування, природні компоненти системи

регуляції поведінки та взаємовідносин представників спільноти, вимоги щодо збереження норм соціальної поведінки, стосунків, установок тощо. Найголовнішим дійовим правилом суспільних зв'язків у селянському суспільстві була взаємність (обопільність). Існували різні форми співжиття та спілкування, товариської взаємодопомоги, дружби, доброго сусідства, правил гостювання. У календарній обрядовості та ін. жанрах опоетизовано спільну працю, землеробські, будівельні толоки і т. п., тобто добровільне надання допомоги. Близькі відносини взаємопідтримки існували поміж кумами. Стимулюючими механізмами морального порядку в селянському суспільстві були такі поняття як честь і сором (сумління). Серед змістових складників честі (синонім моралі) найбільш визначальною є поведінка з людьми. Про це існує низка паремій.

Сакральності, міфічної життєдайної сили в народних уявленнях, у фольклорі набуває земля, як за порука існування селянина. До вищої аксіологічної категорії народу входить концепт «хліб». Хліб цінується понад золото (притча «Хліб і золото»). Народна уява залучає вищі божества до хліборобської праці. Про поцінування селянами хліба, покарання за непоштивне ставлення до нього йдеться в етіологічних переказах. З землею і хлібом пов'язаний працєцентричний ряд цінностей, який, однак, господарську доцільність регулярно урозмаїчує поглядами морального обов'язку і суспільного престижу. Праця для народу є мірилом усіх явищ і речей, суспільної цінності людини. Так, найдавнішими за походженням є хороводно-ігрові пісні землеробської тематики («Просо», «Льон», «Гречка»), де учасники імітували трудові процеси. Виховні моменти, пов'язані з працею, містять колискові пісні. Водночас народ каже про тягар примусової праці, її безрадїсність, безперспективність.

Одним із моральних феноменів, що увійшов до народної етики, стало понятт волі (свободи), яке в умовах бездержавності українського суспільства стало виразом вищої цінності і вищого блага. Антино-

мією волі у фольклорних творах служить неволя, це поняття виражає будь-який утиск людської особистості (українські думи та пісні про турецьку неволю та ін.). Недарма символ волі в народних творах — орнітологічний, це орел, сокіл, які мають крила — можуть літати, тобто є вільними у безкраїх просторах неба.

Споконвічне прагнення до волі, власне розуміння національної гідності українця народ втілив в образі козака, як лицаря і захисника незалежності України, запорожці мали власний кодекс честі, це т. зв. козацька етика, неписані моральні закони, норми, заборони. Козацький світогляд формувался в умовах жорстоких боїв з ворогами, суворого похідного життя, дисципліни. З моральних чеснот пріоритетними стали патріотизм, сміливість, вірність обов'язку, гідність, стійкість та ін., ці риси притаманні героям народних пісень і наративів. Героїчна боротьба породила феномен козацької слави, що має різні конотації у фольклорі. Презирство до земного, аскетичний спосіб життя, нехтування самим життям в ім'я вищого призвело до того, що козацтво на відміну від селянства, яке зберегло у своєму світогляді чимало язичницьких елементів, сприйняло екзистенційні ідеї та ідеали християнства.

Моральні питання війни і миру в українському фольклорі подано через призму особистих вражень солдата, жовніра, рекрута від війни і військової служби, звучать думка, що війна — це велике трагедія, свідоме винищення людей і відповідальність за неї несуть владники. Війна постає як брак правди. Народним пацифізмом пронизані всі жанри фольклору. Селянський менталітет продукує формування різних алегоричних образів: обробки поля, де війна асоціюється з оранкою, сівбою, жнивими, однак тут сіють кістки, волочать тілом, поливають кров'ю, це також метафори кривавого бенкету, потоків крові, бою, як варіння пива тощо.

До ментальних особливостей українців можна віднести антеїзм — любов і шанобливе ставлення до природи. Ідеї про домінуючу

роль людини над природою з'явилися лише згодом, з поширенням християнства. В українському фольклорі збереглися давні пантеїстичні уявлення про одухотвореність природи, світові елементи — земля, вода, вогонь, повітря мають тут цілющі та ін. властивості, набувають як позитивної, так і негативної для людини символіки. У фольклорних творах протиставляється космос і хаос (патос), як добро і зло, народне мислення тяжіє до упорядкованості смисложиттєвих змістів. Його символічним узагальненням вважається образ світового дерева, з яким пов'язана ідея творення світу (колядки про дерево і голубків). Схожу функцію виконує казкове яйце-райце, яйце-бельце, як символ плодючості і життєвої сили, мотив змієборства у казках та ін.

В уснопоетичній творчості, зокрема обрядовій, народних піснях та ін. ідея органічного зв'язку людини з природним середовищем екстраполюється на різноманітні перетворення та метаморфози, в яких відбулися погляди людей на природу, як вічний кругообіг, в тому числі й людського життя. Це перетворення живого в неживе і навпаки, тісна взаємозалежність усього суцього на землі, народження, розквіт і вмирання, що чекає усі натурфакти і артефакти. У давніх українців існував культ Сонця — символу вищої сили, всевидючого божества, світла, тепла, правосуддя, життя на землі, він поєднував релігійні, моральні, трудові та ін. аспекти. Так, вважали, що сонце бачить усі гріхи і неправду (персоніфіковане сонце у казках).

Поняття природовідповідності полягає у сприйнятті людини — об'єкту і суб'єкту як частини живої природи. Така злитість, злютованість людини з природою є характерною рисою уснословесних творів. В українській народній ліриці природа дзеркально відбиває усі рухи людського життя, як зовнішнього, так і внутрішнього, вона живе, радіє, сумує разом з людиною, увиразнює її емоції та почуття, творить тло подій тощо. Добропрекрасне в українському фольклорі оприявнюється як природа і праця. У народних

творах показано два типи ставлення до життя: розсудково-споживацький і розумно-відповідальний. Якщо людина любить і цінує навколишній світ, природу, та їй відповідає сторицею. Тут звучить думка, що усі є рівними перед Існуванням, кожна істота є цінністю як творіння Природи. Імперативи народної екології передавалися через обряди, казки та перекази, пісні, через систему табу, порушення яких каралося.

Українську релігійність характеризує етоноконфесійний синкретизм. Науковці розрізняють офіційну і так звану народну чи сільську релігію. Український народний світогляд позначений обрядовіством та забобонністю. У фольклорі давні язичницькі вірування переплелися з християнськими поглядами, які нашарувалися на поганську тематику пізніше, були пристосовані до її специфіки, частково перероблені, переосмислені, не завжди однозначно. Широко побутували легендарні твори про Ісуса Христа і його учнів Петра й Павла, про Матір Божу, про християнську доброчесність у всіх її виявах. Біблійні оповіді трансформувалися в народні легенди, казки та притчі, обростали українськими реаліями, це зокрема оповіді про Соломона, про Йосифа і його братів, про Самсона. Події Святого Письма стають символами етичних правил, прикладом для тогочасного релігійного та ідейного життя. Тексти народних казок зазвичай ілюструють певні біблійні сентенції, поради, максими. У духовних віршах представлено правила належної поведінки і засудження людських гріхів та пороків. Любов-милосердя поєднується в одне зі справедливостю, це поняття «правди». Високо підноситься доброчинність як милосердно-діяльнісне відношення до ближнього. Водночас на життєвих прикладах показано, що здійснений заради вигоди моральний вчинок не є достовірно моральним.

Гордина завжди засуджувалася церквою, народ теж не любить пихатих і зарозумілих, ці тези актуалізуються в казках про тварин, легендах та переказах про походження чортів і т. п. Звучить теза про

сумирність не лише перед людьми, а й перед життям. У цілу фабулу в народному дискурсі розрослася біблійна дихотомія «принижений / возвеличений», як відновлення знехтуваної справедливості.

У народній вірі важливою є Божа присутність і заступництво. Найчастіше заступниками виступають Ісус Христос, Мати Божа та святі, в уснословесних творах вони сприяють людям у житті та господарській діяльності (календарно-обрядові, весільні та ін. пісні). Щира молитва, прохання, звернене до Бога, допомагає у вирішенні багатьох проблем. Однак народ не знімає з людини відповідальності за власні вчинки, визнає її особистий відвіт перед Богом. До фольклорного дискурсу увійшла й християнська символіка. Всюдисутність Бога виявляється у народній мові, яка пересипана формульними висловлюваннями, згадками про вищу силу.

У народних творах відбилися і матеріалістичні, іррелігійні настрої українців. Відміна табу на називання бога і святих всею призводила до гумористичних ситуацій у фольклорних творах про народні святині. Зустрічаються й неканонічні пародійні описи пекла, де Бог і святі постають як звичайні люди з їх вадами і помилками.

Чимало місця у фольклорі приділено екзистенційній гріховності людини, двоїстості її натури. Зокрема засуджуються гріхи, пов'язані з церковною практикою — уникнення відвідин церкви, робота в свята («псування» свят), недотримання пісних днів тощо. Свята, дні тижня, хвороби можуть персоніфікуватися. Серед інших гріхів слід назвати прокльони, лайки, крадіжку і розпусту, найбільшим гріхом вважалося убивство, окрім ненавмисного, під час бійки. Великим безчестям і гріхом вважалося пияцтво, адже пияк ставав поганим робітником, втрачав моральну подобу, занепащав родину, чинив сором громаді, «видавав свою душу дияволу», який і вигадав горілку. Народ вважає, що така поведінка має неодмінно каратися, людьми чи Богом. Гріхи можна зняти молитвою, постом і щирим покаяттям, спокутою — тяжкими завданням.

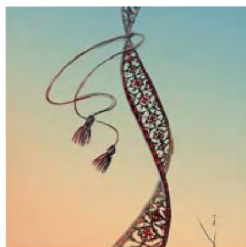
Праведники за достойну поведінку отримують спасіння душі, ідуть в рай, а грішники — у пекло. Покарання у пеклі здійснюється за принципом «По гріхам воздасться», однак ступінь покарання більший за самий гріх, це страшні муки і тортури. Зловмисні вчинки людей мали стримуватися і картинами апокаліпсису, народна есхатологія малоє фантастичні, химерні картини кінця світу.

Водночас у багатьох казках народ по своєму переробляє тезу про терпіння і страждання на землі, які винагородяться посмертно. У чарівній казці герой шукає щастя у земному житті і знаходить його, пройшовши випробування. Покарання грішника тут відбувається щойно і в цьому світі, що є притаманне оптимістичним поглядам казки, її оптимістичним вимірам, прагненню справедливості вже на цій землі. Ці ідеї близькі до т. зв. гуманістичних релігій — раннього буддизму, даосизму, вчення Ісаї, Ісуса, Сократа.

У народних уявленнях чорт є іспіратором, призвідником усіх людських гріхів. Його образ у фольклорі є поширеним і багатограним, цей типаж легко входить до різних сюжетів, мотивів, творів і підпадає під закони різних жанрів — легенди, билички, бувальщини і казки. З чортами у сув'язі всі негідні вчинки проти моралі та порядку. Функції чорта досить широкі, а його діяльність у край різноманітна. Головне її спрямування — шкідництво, він приносить людям матеріальні та ін. збитки. Зображення чорта в різних жанрах дещо відрізняється, коливається від страшного до смішного.

Віра в Бога, у високі моральні принципи поєднувалася в селян з негативним ставленням до його представників на землі — священиків та попів, які для селян найперше були експлуататорами-багатіями. Антиклерикальні казки побудовано на протиставленні високих моральних принципів, які попи сповідують людям, їх цілком протилежній поведінці. Вони лицемірні і веломовні, часто одягають на себе личину сумирних овечок, під якою вгадуються вовчі зуби.





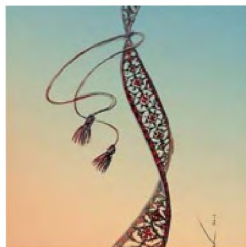
## ЗАМІСТЬ ПІСЛЯМОВИ

За останні сто років людство у зв'язку з небувалим досі апокаліптичним вибухом технічного прогресу пройшло шлях, що дорівнював розвитку багатьох попередніх століть, якщо не тисячоліть, так би мовити, ми з волів пересіли в надшвидкісні ракети і мчимо, самі не знаючи куди й навіщо.

Світ змінився кардинально. У багатьох європейських країнах відійшло в минуле традиційне село, традиційний устрій, а з ним і фольклор. У східній Європі ще лишаються рештки цих реалій, хоча змінені, модифіковані, підлаштовані під модерний час. Відходить у минуле щось невлотиме, споконвічне, старозвичаєве. Цікаву думку висловив ізраїльський науковець Ю. Н. Харарі про те, що давні мисливці-збирачі були щасливішими від їхніх нащадків хліборобів. Та, можливо, і хліборобів, і представників інших професій скоро замінять алгоритми. Мине ще сто років і ким або ЧИМ станемо ми, люди?

На очах мого покоління в минуле відійшла ціла епоха, яку пережили наші батькі й діди-хлібороби з їх традиціями і вона ніколи не повернеться, бо може не стати її основи і підмурівку — українського села, і про це хочу зацитувати вірш свого батька Юрія Мушкетика про те, що помирає село, а з ним і ціла епоха селян-трудоарів, гени яких ми носимо в собі:

Помирає село, відходить у вічність  
З вербами, левадами, з волами,  
Перистими, моругими, сивими,  
З червоним маком у пониззі городу,  
З дівочими піснями вечірньої пори,  
Стукотом яблук у нічному саду,  
Хвилюючим, терпким запахом  
Печеної картоплі та паленого картопляного бадилля.  
Помирає село. Помирає.  
З «добровечором і помагайбогом»,  
З «чий же це ти такий вйорткий будеш?»,  
З «а бодай би ви видохли до ранку»,  
З сварками жінок біля плоту,  
З безкінечними позиками та оддаваннями,  
З підгляданням у причілкове вікно,  
З «піддай-но мені, синку».  
З хрестинами, гостинами та вічною роботою  
Помирає село.  
І як же багато було зроблено для того, щоб воно померло  
Разом «з пережитками своїми віковичними»,  
«Дрібнобуржуазною мораллю»,  
«Приватною власністю на землю та засобами виробництва»,  
«Жадобою землі і важким гнойовим духом»,  
«Небажанням пролетаризуватися»,  
З потребою пізно лягати і рано вставати  
І з іншими своїми негараздами.  
Помирає село.  
Померло,  
От тільки невідомо,  
Хто покаже нашим онукам, де ранкова зірниця  
[Мушкетик, 1992, с. 3].



## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ

1. Аболіна Т. Г. Гуманістичний етос моральнісної культури. *Етос і мораль у сучасному світі* / Аболіна Т. Г., Єрмоленко А. М., Кисельова О. О. та ін. Київ : Вид. ПАРАПАН, 2004. С. 61–83.
2. Аболіна Т. Г. Моралісна культура в контексті соціокультурної динаміки : автор. дис. ... д-ра філол. наук. Київ, 1999. 30 с.
3. Абрамова І. Г. До проблеми української ментальності. *Вісник Запорізького національного університету*. 2008. № 2. С. 7–12.
4. Августин А. Исповедь. Москва : Азбука, 2014. 400 с.
5. Адоньева С. Б. Сказочный текст и традиционная культура. С. Пб. : Изд. Санкт-Петерб. ун-та, 2000. 182 с.
6. Андреева Т. Т. Становлення етичних аспектів «людина — природа» : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2002. 23 с.
7. Аникин В. П. Русская народная сказка. Москва : Учпедгиз, 1959. 256 с.
8. Антонович В. Три національні типи народні. *Антонович В. Б. Моя сповідь : Вибрані історичні та публіцистичні твори* / упоряд. О. Тодійчук, В. Ульяновський. Київ : Либідь, 1995. С. 91–101.
9. Апресян Р. Г. Идея морали и базовые нормативы этической программы. Москва, 1995. 315 с.

10. Арутюнова Н. Д. О стыде и совести. *Логический анализ языка : Языки этики / Отв. ред. : Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко, Н. К. Рябцева*. Москва : Языки русской культуры, 2000. С. 55–79.
11. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. Москва : Языки русской культуры, 1998. 896 с.
12. Афанасьев А. Н. Древо жизни : избранные статьи. Москва : Современник, 1982. 464 с.
13. Афанасьев А. Н. Предисловие А. Н. Афанасьева ко 2-му изданию 1873 г. *Русские народные сказки : в трех томах*. Москва : Наука, 1984. Т. I. 512 с.
14. Афанасьев А. Н. Русские народные легенды. Москва, 1914. 314 с.
15. Бабій О. М. Феномен ідеалу та утопічна свідомість. *Світогляд і духовна творчість*. Київ : Наук, думка, 1993. С. 144–152.
16. Балади : Кохання і дошлюбні взаємини / упоряд. та прим. О. І. Дея, А. Ю. Ясенчук. Київ : Наукова думка, 1987. 472 с.
17. Балади : Родинно-побутові стосунки / упоряд. та прим. О. І. Дея та ін. Київ : Наукова думка, 1988. 522 с.
18. Балущок В. Обряди ініціації українців та давніх слов'ян. Львів ; Нью-Йорк, 1998. 216 с.
19. Балущок В. Українська етнічна спільнота : етногенез, історія, етнімія. Біла Церква : вид. О. В. Пшонківський, 2008. 304 с.
20. Бандурка : Українські сороміцькі пісні в записах З. Доленги-Ходаковського, М. Максимовича, П. Лукашевича, М. Гоголя та ін. Київ : Дніпро, 2001. 280 с.
21. Барабаш-Ревак О. Мовний образ парубка в українських фольклорних фольклорних і етнографічних текстах. Львів : ЛА «Піраміда», 2013. 364 с.
22. Барт Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика ; пер. с фр. Москва : Прогресс, 1989. 615 с.

23. Бартоми́ньский Е. Фольклористика, етнонаука, етнолінгвістика — ситуація в Польщі. *Первый Всероссийский конгресс фольклористов : сб. докладов. Т. 1.* Москва : Гос. респ. центр русского фольклора, 2005. С. 106—117.
24. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва : Худ. лит., 1990. 543 с.
25. Бахтина В. А. Об активности героя русской волшебной сказки. *Фольклор народов РСФСР.* Уфа, 1976. Вып. 3. С. 23—27.
26. Безверха Г., Логвин В. Світоглядні орієнтації в усній творчості українського народу : навч. посібник. Київ : ІЗМН, 1996. 159 с.
27. Бердяев Н. А. О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). Париж : Современные записки, 1931. 318 с.
28. Березовський І. П. Дум живих казкові передзвони. *Мудрий оповідач* / упоряд. І. Березовський. Київ : Наукова думка, 1969. С. 3—8.
29. Березовський І. П. Українські народні загадки. *Загадки.* Київ : Вид-во АН УРСР, 1962. С. 7—37.
30. Березовський І. П. Українські народні казки про тварин. *Казки про тварин.* Київ : Наукова думка, 1979. С. 9—44.
31. Беценко Т. Пізнати українську душу. *Думи. Українська мова і література в середніх школах, гімназіях.* 2002. № 3. С. 82—88.
32. Бичко А. К., Бичко І. В. Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження. Дрогобич, 1997. 115 с.
33. Біблія, або Книги Святого Письма і Старого і Нового Заповіту. Київ, 1992. 296 с.
34. Біда і щастя : Казки / записали від Ю. Ревтя, М. І. Рішко та М. В. Рішко. Ужгород : Закарпатське обл. кн.-газ. вид-во, 1962. 72 с.
35. Білецький Л. Історія української літератури. Авґсбург, 1947. Т. І. Народня поезія. 329 с.
36. Білецька В. Мотив портретного виображення в українських піснях. *Етнографічний вісник.* Київ, 1926. Кн. 3. С. 138—144.

37. Білик В. О. Особливості психологізму українських народних пісень : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Львів, 2002. 20 с.

38. Білодід О. І., Кадомцева Л. О. Мова, емоція, етнодидактика. *Мова і духовність нації : тези доп. регіон. наук-практ. конф., 14–15 лист. 1989*. Львів, 1999. С. 5–8.

39. Біля райських воріт : збірник атеїстичного фольклору українського населення Карпат / упоряд., передм. та прим. І. Сенька. Ужгород : Карпати, 1980. 271 с.

40. Богатырев П. Г. Изображение переживаний действующих лиц в русской народной волшебной сказке. *Фольклор как искусство слова : Психологическое изображение в русском народном поэтическом творчестве*. Москва, 1969. Вып. 2. С. 57–67.

41. Бодянский О. М. Наськы украинськы казкы запорозьця Іська Матырынкы. Москва, 1835. 47 с.

42. Бодянский О. О народной поэзии славянских племен. Москва : в тип. Н. Степанова, 1837. 154 с.

43. Бойко-Блохін Ю. Проблеми історіософії українського націоналізму. Київ : Українська видавнича спілка, 2014. 132 с.

44. Бокало І. М. Українські народні пісні про кохання : морально-етичні виміри: автореф. дис. ... канд. філол. наук. Київ, 2019. 21 с.

45. Болтарович З. Традиції сімейного виховання. *Народна творчість та етнографія*. 1993. № 2. С. 16–24.

46. Бондар А. В. Філософія щастя : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Одеса, 2013. 19 с.

47. Бондаренко Г. Етнопедагогічні принципи та уявлення поліщуків. *Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 1. Київське Полісся*. 1994. Львів, 1997. С. 326–330.

48. Бордюгова Т. Г. Моральна цінність праці : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Харків, 2008. 21 с.

49. Боржковский В. «Парубоцтво», как особая группа в малорусском сельском обществе. *Киевская старина*. 1887. Т. 18. С. 765–776.

50. Борисенко В. К. Традиції і життєдіяльність етносу на матеріалах святково-обрядової культури українців. Київ : Унісерв, 2000. 190 с.

51. Боровиковский А. Женская доля по малороссийским песням : Очерк из малороссийской поэзии. СПб., 1879. 65 с.

52. Братко-Кутинський О. Феномен України : наукове дослідження. Київ : Українська Академія оригінальних ідей, 1996. 304 с.

53. Брилева И. С. Концепт греха в структуре фольклорного произведения автореф. дис. ... канд. філол. наук. Москва, 2007. 25 с.

54. Бріцина О. Ю. Українська народна соціально-побутова казка (специфіка та побутування). Київ : Наук. думка, 1989. 152 с.

55. Будівський П. О. Українська народна лірика про сім'ю та побут. Київ : Центр пам'яткознавства АН України і Українського т-ва охорони пам'яток історії та культури, 1993. 129 с.

56. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ : Довіра, 1992. 415 с.

57. Буряк В. Українська фольклорна свідомість : генетично-формотворчий дискурс. *Література і фольклор : Проблеми поетики*. Київ : Київський університет, 2009. Вип. 31. С. 92–98.

58. Буряк Л. І. Жіночий образ в українській історіографічній традиції на рубежі ХІХ–ХХ століть : етнографічно-етнологічний вимір. *Сумська старовина*. 2010. № 30. С. 164–176.

59. Бурячок А. Про богословську ідею митрополита Іларіона «Служити народові — то служити Богові». *Київська старовина*. 1995. № 5. С. 108–116.

60. Бычко А. К. Этические мотивы духовной культуры Киевской Руси и Украины. *Отечественная общественная мысль эпохи средневековья*. Київ : Наукова думка, 1988. С. 161–168.

61. Ванюшина О. Ф. Специфіка моральнісного змісту міфології : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Київ, 1997. 22 с.

62. Варіант песни о Правде. *Киевская старина*. 1883. № 5. С. 769–770.

63. Вархол Й. Молодіжні вечорниці. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Свидник, 2001. Т. 22. С. 237–262.

64. Василь Краченко. Зібрання творів та матеріалів з архівної спадщини. Том 2 / упоряд. О. Рубан. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2009. 644 с.

65. Васильев М. К. Антропоморфические представления в верованиях украинского народа. *Этнографическое обозрение*. 1890. № 1. С. 87–97; 1892. № 4. С. 157–169.

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

67. Вахніна Л. Фольклорне пограниччя: традиції та сучасність. Київ : НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2016. 308 с.

68. Ващенко Г. Виховний ідеал. Полтава : Полтавський Вісник, 1994. 192 с.

69. Ващенко Г. Ідеал людини в українській народній пісні. *Народна творчість та етнографія*. 1994. № 5–6. С. 53–65.

70. Ващук Ф. Т. Про художні особливості української народної казки. *Народна творчість та етнографія*. 1966. № 1. С. 78–80.

71. Вдовиченко Н. В. Вербалізація морально-етичних концептів в українській мовній картині світу : дисертація. На правах рукопису. Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. Одеса, 2015. 168 с.

72. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. Москва : Русские словари, 1996. 412 с.

73. Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. Москва : Наука, 1978. 240 с.

74. Верещька Л. І. Феномен справедливості у контексті соціальної комунікації : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Одеса, 2002. 19 с.

75. Верхратський І. Г. Про говор галицьких лемків. Львів, 1902. 489 с.



76. Веселовский А. Н. Несколько новых данных к народным представлениям о Доле. *Этнографическое обозрение*. 1891. № 2. С. 20–29.

77. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Разд. XIII. Судьба-доля в народных представлениях славян. *Сборник Отделения русского языка и словесности*. СПб., 1889. Т. XLVI. № 6. С. 167–183.

78. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха Разд. XXIII К развитию народных представлений о Доле. *Сборник Отделения русского языка и словесности*. СПб., 1889. Т. XLVI. № 6. С. 249–260.

79. *Весілля : у 2-х кн. / упор. Шубравська М. М. (тексти, примітки), Правдюк О. А. (нотний матеріал)*. Київ, 1970.

80. Ветухов А. Народные колыбельные песни. *Этнографическое обозрение*. Москва, 1892. № 1. С. 131–154; 1892. № 2–3. С. 127–143; 1892. № 4. С. 96–116.

81. Вдовиченко Н. В. Вербалізація мовно-етичних концептів в українській мовній картині світу : дис ... канд. філол. н. Одеса, 2015. 22 с.

82. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва : Индрик, 2000. 432 с.

83. Відгомони віків : Збірник народних балад, історичних пісень та пісень-хронік / зібрав і упоряд. І. Ребошанка. Бухарест : Критеріон, 1974. 368 с.

84. Від пиття — нема пуття : народнопоетична творчість проти пияцтва та алкоголізму / упоряд., вст. ст., прим. та словн. Ю. Д. Туряниці. Ужгород : Карпати, 1987. 175 с.

85. Вовк Ф. К. Студії з української етнографії та антропології. Київ : Мистецтво, 1995. 335 с.

86. Волченко Л. Б. Добро и зло как этические категории. Москва : Знание, 1975. 64 с.

87. Вольвачівна М. Кажі жінці правду, та не всю : вибр. твори / передм. І. Лисенка. Київ : Наш час, 2007. 376 с.

88. Воробець К. Спокусниця чи цнотлива? Непевне статеве становище жінок у пореформеній українській селянській громаді. *Гендерний підхід: історія, культура, суспільство*. Львів, 2003. С. 62–73.

89. Воропай О. Звичаї нашого народу : Етнографічний нарис Київ : Оберіг, 1993. 589 с.

90. Восточнославянский фольклор : Словарь научной и народной терминологии / ред. кол. : К. П. Кабашников (отв. ред.) и др. Минск : Навука і техника, 1993. 478 с.

91. Врабель М. А. Угро-руски народны співанки. Т. І. Співанки Марамарошки. Будапешт : печатня Общества Франклин, 1901. 324 с.

92. Гайдай М. М. Етичні й естетичні принципи у слов'янській баладі : Доповідь на VII Міжнародному з'їзді славістів / АН УРСР. Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського. Київ : Наук. думка, 1978. 19 с.

93. Гайдай М. М. Народна етика у фольклорі східних та західних слов'ян. Київ : Наукова думка, 1972. 200 с.

94. Галайчук О. В. Лицарство княжої доби в українському обрядовому фольклорі : мотиви та образи : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Львів, 2018. 19 с.

95. Галицькі народні казки : в Берліні пов. Бродського із уст народу списав О. Роздольський ; упоряд. і порівняння додав І. Франко. *Етнографічний збірник*. Львів, 1895. Т. 1. 120 с.

96. Галицько-руські анекдоти : Зібрав Володимир Гнатюк. *Етнографічний збірник*. Львів, 1899. Т. VI. 373 с.

97. Галицько-руські народні легенди : Зібрав Володимир Гнатюк. *Етнографічний збірник*. Львів, 1902. Т. XII. Т. 1. 219 с.; Т. XIII. Т. 2. 288 с.

98. Гальченко Г. І. Принцип природовідповідності як утвердження пріоритету : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Харків, 2005. 19 с.

99. Гарасим Я. І. Нариси до історії української фольклористики. Київ : Знання, 2009. 301 с.

100. Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів : НВФ «Українські технології», 2010. 376 с.

101. Гегель Г. Ф. Энциклопедия философии науки. Москва : Мысль, 1977. Т. 3 : Философия духа. 465 с.

102. Гердер И. Г. Славянские народы. *Идеи к истории философии человечества*. Москва : Наука, 1977. С. 470–472.

103. Герой или збойник : Образ разбойника в Карпатском регионе / сост. Б. Путилов, В. Гашпарикова. Будапешт : Европейский институт фольклора, 2002. 455 с.

104. Гиряк М. Вступні формули українських народних казок Східної Словаччини. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Пряшів, 1976. № 7. С. 481–508.

105. Гірц К. Інтерпретація культур : вибрані есе / пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 2001. 542 с.

106. Гнатенко П. Український національний характер. Київ : ДОК-К, 1997. 116 с.

107. Гнатюк В. Вибрані статті про народну творчість. Київ : Наук. думка, 1966. 250 с.

108. Гнатюк В. Легенда про три жіночі вдачі : Причинок до історії вандрівки фольклорних мотивів. *Записки НТШ ім. Т. Г. Шевченка*. Львів, 1910. Кн. 5. Т. 97. С. 74–85.

109. Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти. *Записки НТШ ім. Т. Г. Шевченка*. 1922. Т. 133. С. 173–224.

110. Гнатюк В. Пісня про покритку, що втопила дитину. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1919. Т. 14–20. С. 249–389.

111. Гнатюк В. Словацький опришок Яношік в народній поезії. *Гнатюк В. М. Вибрані статті про народну творчість* / упоряд., вступ. ст. та приміт. М. Т. Яценка. Київ : Наук. думка, 1966. С. 96—137.
112. Годзь Н. Б. Культурні стереотипи в українській народній казці : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Харків, 2004. 17 с.
113. Горбань В. Емоційно-експресивне поле українських народних пісень. *Мова та стиль українського фольклору : Зб. наукових праць*. Київ, 1996. С. 33—40.
114. Горболіс Л. М. Парадигма народнорелігійної моралі в працях українських письменників кінця ХІХ — поч. ХХ ст. Суми : Козацький вал, 2004. 200 с.
115. Горинь Г. Громадський побут сільського населення Українських Карпат (ХІХ—30-ті роки ХХ ст.). Київ, 1993. 200 с.
116. Горинь Г. Концепти «Земля» і «Праця» у системі духовних вартостей і життєвих настанов українського селянина. *Народознавчі зошити*. 2004. № 5—6. С. 683—689.
117. Гошко Ю. Звичаєве право населення Українських Карпат та Прикарпаття ХІV—ХІХ століть. Львів, 1999. 239 с.
118. Горняткевич Ф. Християнські мотиви в думках. *Збірник праць ювілейного конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України*. Мюнхен, 1989. С. 475—490.
119. Горський В. С. Історія української філософії : Курс лекцій. Київ : Наукова думка, 1997. 287 с.
120. Горський В. С. У пошуках істини : взаємодопомога філософії і мистецтва. Київ : Наукова думка, 1979. 178 с.
121. Горький М. О литературе : Статьи и речи. 1928—1936. Москва : Сов. писатель, 1937. 867 с.
122. Гошко Ю. Звичаєве право населення Українських Карпат та Прикарпаття ХІV—ХІХ століть. Львів, 1999. 239 с.
123. Гошко Ю. Покарання за антиморальну поведінку. *Народознавчі зошити*. 1997. № 2. С. 89—91.

124. Гошовский В. Л. У истоков народной музыки славян : очерки по музыкальному славяноведению. Москва : Советский композитор, 1971. 303 с.
125. Грабович О. Думи як символічний код переказу культурних цінностей. Київ. *Родовід*. 1993. № 5. С. 30—36.
126. Грабовська І. М., Ємець Т. М., Мостяев О. І. Філософія українського буття. Київ : Українська Видавнича Спілка, 2006. 295 с.
127. Григоренко Г. Вибрані твори. Київ : Держвидавництво худ. л-ри, 1959. 496 с.
128. Григоріїв Н. (Гр. Наш). Мораль (природи, зміст, історія та норми її). Прага; Львів; Лійапціг : Вільна Спілка, 1923. 190 с.
129. Григоріїв Н. Я. Українська національна вдача. Вінніпег, Манітоба, 1941. 60 с.
130. Гримич М. В. Звичаєве цивільне право українців ХІХ — початку ХХ століття. Київ : Арістей, 2006. 560 с.
131. Гримич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія). Київ : АТ «Віпол», 2000. 380 с.
132. Гримич М. В. Paterfamilias (про форми чоловічого домінування в українській селянській культурі). URL : <http://uamoderna.com/md/228-228> (дата звернення 03.04. 2017).
133. Гринів Д. Вплив історичних і соціопсихічних чинників на світогляд українського народу. *Народознавчі зошити*. № 5. 1997. С. 18—28.
134. Гринченко Б. Д. Из уст народа : Малорусские рассказы, сказки и пр. Черниговъ : Земская Типографія, 1901. 488 с.
135. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с нею губерніях : Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. Чернигов, 1895. Вып. I. 308 с.; 1897. Вып. II. 390 с.

136. Грінченко Б. Твори в двох томах. Київ : Вид-во АН УРСР, 1963. Т. 1. 604 с. Т. 2. 592 с.
137. Грица С. Ендогенна природа фольклору. *Філософська і соціологічна думка*. 1994. № 7–8. С. 62–80.
138. Грищенко Д. «Своя» мудрість: національна міфологія та громадська релігія. Київ : УЦКД, 1998. 184 с.
139. Грищенко І. Когнітивний концепт «сімейне щастя» у народній казці. *Актуальні проблеми словянської філології. Серія лінгвістика і літературознавство*. Бердянськ, 2013. Вип. 27. Ч. 3. С. 230–235.
140. Грінченко Б. (Яворенко Л.) Чого нам треба? Львів : Друк. Уділова, (Вид. Укр. радикальної партії), 1905. 45 с.
141. Громова Н. Роль жінки в українській календарній обрядовості. *Народна культура українців*. Київ : 2012. Т. 3. С. 126–161.
142. Грушевська К. Думи про пригоди на морі Поповича. *Первісне громадянство та його пережиток на Україні*. Київ : Державне видавництво України, 1926. Вип. 1–2. С. 1–35.
143. Грушевський А. Из истории украинской этнографии: этнографические темы в украинской литературе. СПб. : Тип. Император. АН, 1910. 29 с.
144. Грушевський Мр. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Київ : Либідь, 2006. 256 с.
145. Грушевський М. Історія української літератури : у 6 т., 9. кн. Київ : Либідь, 1993. Т. 1. 392 с.; Т. IV. Кн. 2. 262 с.
146. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. Київ : Т-во «Знання» України, 1991. 240 с.
147. Губяк В. Д. Фольклорні обереги духовності : посібник. Івано-Франківськ : ІМЕ, 2001. 324 с.
148. Гузій Р. Уявлення та вірування українців Карпат про персоніфіковану смерть. *Народознавчі зошити*. 1995. № 6. С. 362–366.

149. Гуманізм і моральність : екзистенційний вимір. Львів : Край, 1997. 259 с.

150. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва : Индрик, 1997. 912 с.

151. Гуревич П. С. Человек : Мыслители прошлого и настоящего в его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха просвещения. Москва : Политиздат, 1991. 463 с.

152. Гуржій О. І. ; Чухліб Т. В. Історія козацтва : держава — військо—битви. Київ : Арій, 2015. 464 с.

153. Гусев В. Эстетика фольклора. Ленинград : Наука, 1967. 319 с.

154. Гусейнов А. Золотое правило нравственности. Москва : Молодая гвардия, 1988. 223 с.

155. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази, описані др. Р. Ф. Кайндлем. Чернівці : Молодий буковинець, 2000. 208 с.

156. Гуцульщина : П'ята часть / написав проф. В. Шухевич. Львів : Загальна друкарня, 1908. 300 с.

157. Гуцульщина : Четверта часть / написав проф. В. Шухевич. Львів, 1904. 272 с.

158. Дандес А. Фольклор : семиотика и / или психоанализ : сб. ст. ; пер. с англ. Москва : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2003. 280 с.

159 Данилюк Н. О. Поетичне слово в українській народній пісні. Луцьк : Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2010. 512 с.

160. Де-Воллан Г. А. Угро-русская народная песни. СПб. : Типография министерства внутренних дел, 1885. 261 с.

161. Дег Л. У центрі уваги митець : творення та виконання традиційних казок. *Усна епіка : етнічні традиції та виконавство : матер. між-нар. наук. конф.* Київ : ІМФЕ ім. М. Рильського, 1997. Ч. 1. С. 85—105.

162. Дей О. І. Дивовижний світ народної казки. *Дерев'яне чудо : Народні казки* / вст. ст., упоряд., підг. текстів та прим. О. І. Дея. Ужгород : Карпати, 1981. С. 3—10.

163. Дей О. Драми кохання й молодості в народних баладах. *Балади : Кохання і дошлюбні взаємини* / упоряд. та прим. О. І. Дея, А. Ю. Ясенчук, А. Іваницького. Київ : Наукова думка, 1987. С. 9–27.
164. Дей О. І. Народна лірика кохання. *Пісні кохання* / упоряд., авт. вст. ст. та прим. О. Дей. Київ : Дніпро, 1986. С. 5–12.
165. Дей О. І. Народнопісенні жанри. Київ : Музична Україна, 1977. Вип. 1. 108 с.
166. Дей О. І. Народнопісенні жанри. Київ : Музична Україна, 1983. Вип. 2. 112 с.
167. Дей О. І. Поетика української народної пісні. Київ : Наукова думка, 1978. 252 с.
168. Дей О. І. Українська народна балада. Київ : Наук, думка, 1986. 263 с.
169. Демедюк М. В. Національна специфіка персонажної системи українських народних казок : образ богатиря-добротворця. *Народознавчі зошити*. 2009. Зошит 1–2. С. 167–173.
170. Демедюк М. В. Національна специфіка української народної казки : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Львів, 2010. 20 с.
171. Демиденко В. К. Совість : навч.-метод. посіб. Київ, 2000. 86 с.
172. Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору. *І. Денисюк. Літературознавчі і фольклористичні праці*. Львів : ЛНУ ім. І Франка, 2005. Т. 3 : Фольклористичні дослідження. С. 15–43.
173. Дерево до неба : українські народні казки на християнські теми / запис., упоряд. і літ. від. ред. М. Зінчук. Львів : Свічадо, 2000. 196 с.
174. Дерев'яне чудо : Народні казки / вст. ст., упоряд., підг. текстів та прим. О. І. Дея. Ужгород : Карпати, 1981. 206 с.
175. Дикарів М. Чорноморські народні казки і анекдоти. *Етнографічний збірник*. 1896. Т. 2. С. 1–50.



176. Дикарев М. Збірки сільської молоді на Україні. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1918. Т. 18. С. 170–275.
177. Дитячий фольклор / упоряд., вступ. ст. та приміт. Г. В. Довженок ; відп. ред. О. І. Дей. Київ : Дніпро, 1986. 304 с.
178. Дідо-всевідо : Закарпатські народні казки / запис, упоряд., підг. текстів та прим. П. В. Лінтура. Ужгород : Карпати, 1969. 198 с.
179. Дмитренко М. Символи українського фольклору. Київ : УЦКД, 2011. 400 с.
180. Дмитренко М. Українська фольклористика : історія, теорія, практика. Київ : Часопис «Народознавство», 2001. 576 с.
181. Довженок Г. Діти і пісенний фольклор. *Народна культура українців : Життєвий цикл людини*. Київ : Дуліби, 2008. Т. 1. С. 117–136.
182. Довженок Г. Поетичний кодекс родинних взаємин. *Пісні родинного життя* / упоряд., вст. ст. та прим. Г. В. Довженок. Київ : Дніпро, 1988. С. 5–23.
183. Донцов Д. Дух нашої давнини. Мюнхен, 1921. 342 с.
184. Драгоманов М. Исторические песни малорусского народ. *Драгоманов М. Вибране*. Київ : Либідь, 1991. С. 526–563.
185. Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці : У 2-х т. Київ, 1970. Т. 2. 281 с.
186. Драгоманов М. Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880). Київ : Видавн. т-во «Криниця», 1918. 157 с.
187. Драгоманов М. Фатальна вдова : Карно-психологічна тема в українській народній пісні. *Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство*. Львів, 1900. Т. 2. С. 182–196.
188. Дрешнак В. М., Чередник Н. Г., Чередник Ю. М. Українська національна доброзвичаєвість. Дніпропетровськ : ДРІДУ НАДУ, 2011. 112 с.

189. Дробницький О. Г. Моральная философия : избр. труды. Москва : Гардарики, 2002. 523 с.
190. Дробницький О. Г. Понятие морали : Историко-критический очерк. Москва : Наука, 1974. 386 с.
191. Дунаєвська Л. Ф. Українська народна проза (легенда, казка) : еволюція епічних традицій. Київ : КНУ, 1997. 382 с.
192. Духовні цінності українського народу. Київ : Івано-Франківськ : Плай, 1999. 293 с.
193. Дяченко К. А. Честь у життєвому світі людини : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Харків, 2004. 20 с.
194. Етичні норми і цінності : проблема обґрунтування / Аболіна Т., Єрмоленко А. М., Кисельова О. О., Малахов В. А. Київ : Стилос, 1997. 243 с.
195. Етнографічні матеріали з Угорської Русі : Зібрав Володимир Гнатюк. Львів, 1897—1911. Т. I—VI.
196. Етнографічні матеріали, зібрані Васильом Кравченком на Україні, а більшістю — в межах Волині. Т. I. 1920, Житомир [б. п.]. 312 с.
197. Етос і мораль у сучасному світі / Аболіна Т. Г., Єрмоленко А. М., Кисельова О. О. та ін. Київ : Вид. ПАРАПАН, 2004. 200 с.
198. Ефименко А. Исследования народной жизни. Вып. 1 : Обычное право. Москва, 1884. 382 с.
199. Ефименко П. Суд над ведьмами. *Киевская старина*. 1883. № 11. С. 374—402.
200. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики : Істина. Правда. Життя (до 70-річчя Мирослава Поповича) / ред. В. Табачковського. Київ : Стілос, 2000. 436 с.
201. Єрмоленко С. Мовно-естетичні знаки української культури. Київ : ІУМ НАН України, 2009. 352 с.
202. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія : Гідність людини — шанування природи. Київ : Лібра, 2010. 416 с.

203. Єфремов С. Історія українського письменства. Київ : Вид-во «Вік», 2017. 460 с., XVI с.
204. Єфремова Л. О. Частотний каталог українського пісенного фольклору. Ч. 2. Антологія-хрестоматія. Київ : НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2010. 480 с.: ноти.
205. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури : Словник-довідник. Київ : Довіра, 2006. 703 с.
206. Жайворонок В. В. Українська етнолінгвістика : нариси. Київ : Довіра, 2007. 264 с.
207. Жам М., Легенький Ю. та ін. Українська народна естетика. Київ : ДАЛПУ, 1996. 255 с.
208. Жартівливі та сатиричні пісні / упоряди., передм. та прим. М. Дмитренко. Київ : Дніпро, 1988. 327 с.
209. Жартівливі пісні : Родинно-побутові / упоряд. О. І. Дей, М. Г. Марченко, А. І. Гуменюк. Київ : Наукова думка, 1967. 801 с.
210. Житецкий П. Малорусские вирши нравоучительного содержания. *Киевская старина*. 1892. № 3. С. 388—408; 1892. № 4. С. 37—58; 1892. № 5. С. 157—175.
211. Житецкий П. Мысли о народных малорусских думах. Київ : Типогр. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1893. 250 с.
212. Життя етносу : соціокультурні нариси : навч. посібник. Київ : Либідь, 1997. 250 с.
213. Жмуд Н. Етнічні стереотипи статевого виховання молоді. *Народна творчість та етнографія*. 2003. № 3. С. 78—82.
214. Жмуд Н. В. Народна педагогіка як етноформуючий чинник : автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2005. 20 с.
215. Жовтобрюх М. М. Звичаєве право: сутність генеза, чинність: автореф. дис. канд. юрид. наук. Київ. 2002. 20 с.
216. Загадки / упоряд., вст. ст. та прим. І. П. Березовського. Київ : вид-во АН УРСР, 1962. 513 с.

217. Закувала возуленька : антологія української народнопоетичної творчості. Київ : Веселка, 1998. 510 с.

218. Залужна А. С. Морально-естетичні засади життєвого світу людини. Рівне, НУВ ГП, 2012. 238 с.

219. Записки о Южной Руси / издал П. Кулиш. СПб., 1856. Т. I. 322 с.; Т. II. 451 с.

220. Зачаровані казкою : Українські народні казки в записках П. В. Лінтура / упоряд. І. М. Сенька, В. В. Лінтур. Ужгород : Карпати, 1984. 526 с.

221. Збірки сільської молодіжі на Україні. З паперів Митр. Дикарева. *Матеріяли до української етнології*. Львів, 1918. Т. 18. С. 170–275.

222. Землюк В. Етнопсихологічні й етнополітичні особливості ідентичності українців. *Наукові записки Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*. 2007. Вип. 34. С. 93–110.

223. Зинкевич-Евстигнеева Т. Д. Формы и методы работы со сказками. СПб : Речь, 2008. 240 с.

224. Зілинський О. Вибрані праці з фольклористики : У 2 кн. / голов. ред. Г. Скрипник ; упоряд. М. Мушинка ; НАН України, МАУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2013.

225. Зілинський О. Українські народні балади Східної Словаччини / голов. ред. Г. Скрипник ; НАН України, МАУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2013. 728 с.

226. Зінчук М. Передмова. *Казки Гуцульщини* / запис, упоряд. і літ. опрац. М. Зінчука. Львів : Світ, 2003. Кн. 1. 384 с.

227. Золота вежа : Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки / передм., упоряд., запис та підг. текстів С. Г. Пушика. Ужгород : Карпати, 1983. 224 с.

228. Зуева Т. В. Сказка «чудесные дети» в фольклоре восточных славян (происхождение и историческое развитие) : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Москва, 1978. 19 с.

229. Зуєва А. М. Справедливість як принцип українського звичаєвого права (філософсько-правовий аналіз). *Держава і право*. 2009. Вип. 46. С. 111–114.

230. З гір Карпатських: Українські народні пісні-балади / упоряд. і передм. С. Мишанича. Ужгород : Карпати, 1981. 463 с.

231. Иванов В. В. Современная деревня в Харьковской губернии. Харьков : Типография Губернского правления, 1893. 28 с.

232. Иванов П. В. Народные рассказы о Доле. *Українці : народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ : Либідь, 1991. С. 342–375.

233. Иванов П. Приметы и поверья, относящиеся к беременности и рождению детей. *Народна культура*. Київ : Дуліби, 2013. Т. 4 : *Зрілість. Чоловік. Чоловіча субкультура*. С. 396–471.

234. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы : (древний период). Москва : Наука, 1965. 246 с.

235. Исторические песни малорусского народа / с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. Київ : Тип. М. П. Фрица, 1874–1875. Т. 1–2.

236. Іваннікова Л. Народна псалма про дітозгубництво в контексті вірувань та обрядовості Південно-Східної Волині (за матеріалами с. Губча Хмельницької обл.). *Міфологія і фольклор*. № 3–4 (10). 2011. С. 49–70.

237. Івановська О. П. Звичаєве право в Україні : Етнотворчий аспект : навч. посібн. Київ : ЕксОб, 2002. 263 с.

238. Івановська О. П., Івановський П. О. Звичаєве право в Україні. Етнотворчий аспект : навч. посіб. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. 383 с.

239. Івановська О. П. Український фольклор як функціонально-образна система суб'єктності. Монографія. Київ, 2005. 228 с.

240. Ігнатенко І. Жінка та її ненароджені діти : традиційні вірування й уявлення українців про контрацептиви та аборти. *Народна культура*

українців : життєвий цикл людини : історико-етнологічне дослідження у 5 т. / наук. ред. М. Гримич. Київ : Дуліби, 2012. Т. 3 : *Зрілість : Жіноцтво, жіноча субкультура*. 2012. С. 244–257.

241. Ігнатенко І. Етнологія для народу. Свята, традиції, звичаї, обряди, прикмети, вірування українців. Київ : Книжк. клуб «Клуб сім. дозвілля», 2016. 322 с.

242. Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців. Київ : Дуліби, 2013. 228 с.

243. Іовхімчук Н. Символіка номінацій *земля* і *вода* в українській народній пісні. *Науковий вісник Чернівецького університету*. 2010. Вип. 506–508. С. 137–142.

244. Ісаєвич Я. І. Україна давня і нова : народ, релігія, культура. Львів, 1996. 334 с.

245. Історичні пісні / упоряд. І. П. Березовський, М. С. Родіна, В. Г. Хомейко. Київ : АН УРСР, 1961. 1069 с.

246. І завтра сонце зійде : Казки і притчі / упор. Сенько І. М. Ужгород, 2000. 80 с.

247. Казкар : Народні казки Українських Карпат / упоряд., підг. текстів, прим. та словн. І. В. Хланти ; вст. ст. І. В. Хланти, Р. А. Офіцинського. Ужгород : Карпати, 1995. 280 с.

248. Казки / передм., упоряд. і прим. І. В. Хланти. Ужгород : Карпати, 1982. 352 с.

249. Казки Буковини / запис та літ. підг. текстів М. Г. Івасюка ; упоряд. М. Г. Івасюка та В. С. Басараба ; ред. В. С. Басараба. Ужгород : Карпати, 1973. 240 с.

250. Казки Буковини прим. і словн. М. А. Зінчука. Чернівці : Прут, 2008. Кн. 2. 376 с.

251. Казки одного села / запис текстів, післямова та прим. П. В. Лінтура; упоряд. Ю. Д. Туряниця. Ужгород, 1979. 368 с.

252. Казки Покуття / зібрав О. Кольберг ; упоряд., підг. текстів, вст. ст., прим. та словн. І. В. Хланти. Ужгород : Карпати, 2001. 330 с.

253. Казки про бідних і багатих : Українські народні соціально-побутові казки / упоряд., підг. текстів, вст. ст., прим. та словн. І. Хлан-ти. Ужгород : Патент, 1994. 328 с.

254. Казки про тварин / упоряд., вступ. ст. та прим. І. П. Березовського. Київ : Наукова думка, 1976. 574 с.

255. Казки та оповідання з Поділля : В записах 1850—1860 рр. / упоряд. М. Левченко. Київ, 1928. Вип. I—II. 598 с.

256. Календарно-обрядові пісні / упоряд., вст. ст., прим. О. Чебанюк. Київ, 1987. 392 с.

257. Кант И. Метафизика нравов. *Кант И. Сочинения в 6-и т.* Москва : Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 2. 140 с.

258. Карацуба М. Ю Архетип інцесту як порушення заборони у слов'янській народній баладі. *Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур.* 2014. Вип. 26. С. 170—176.

259. Карпенко-Карий І. Сто тисяч. Харків : Фоліо, 2014. 141 с.

260. Карский Е. Ф. Сказки. *Белорусы. Т. III. Очерки словесности белорусского племени. 1. Народная поэзия.* Москва, 1916. С. 418—484.

261. Качмар М. Українські етіологічні легенди про народи : Генезис, структура, семантика. *Народознавчі зошити.* 2015. № 3 (123). С. 647—654.

262. Квітка К. Українські пісні про дівчину, що помандрувала зі зводителем 1926. 48 с. ч. 2 URL:<http://elib.nplu.org/view.html?id=307> (дата звернення 23.09.2009).

263. Квітка К. Українські пісні про дітозгубницю. Київ, 1928. 68 с.

264. Квітка-Основяненко Г. Ф. Зібрання творів у 7-и томах. Київ : Наукова думка, 1981 ; Т. 3. Прозові твори. 479 с.

265. Кербелите Б. Типы народных сказок : структурно-семантическая классификация литовских народных сказок : в 2 кн. Москва : Изд-во РГГУ, 2005. 724 с.

266. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Київ : АТ «Обереги», 1994. Книга I. 400 с.; Книга II. 528 с.

267. Кирчів Р. Передмова. *Колядки і щедрівки*. Київ : Музична Україна, 1991. С. 5–51.

268. Кисельов Л. «...Все на свете — только песня на украинском языке». Вибране до 60-річчя поета / упорядник С. Кисельов. Київ : вид-во «Факт», 2006. 264 с.

269. Кистяковский А. О цензуре нравов у народов. *Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии*. СПб., 1878. Т. 8. С. 161–191.

270. Кистяковский А. Программа для собирания и изучения юридических обычаев и народных воззрений по уголовному праву. С предисловием о методе собирания материалов по обычному праву. Київ : Университетская типография, 1878. 51 с.

271. Киченко А. С. Введение в теорию фольклора : Учебное пособие по спецкурсу. Черкаassy, 1998. 176 с.

272. Кімакович І. Анекдот як фольклорний жанр. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України ; «Освіта», 2014. 316 с.

273. Кісь О. Р. Жінка в традиційній українській культурі. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2012. 287 с.

274. Кісь О. Мати : соціокультурні аспекти материнства. *Народна культура українців*. Київ : Дуліби, 2012. Т. 3: Зрілість. Жіноцтво. Жіноча субкультура. 2012. С. 217–234.

275. Клочек Г. Поетика Бориса Олійника. Київ : Радянський письменник, 1989. 332 с.

276. Коваль Г. Поетичний універсум календарно-обрядового фольклору українців. Львів : Інститут народознавства, 2020. 440 с.

277. Коваль Г. Колодчані пісні. *Українська фольклористична енциклопедія*. Львів, 2018. С. 388.



278. Коваль-Фучило І. М. Гріх і кара в польській народній казці. *Міфологія і фольклор*. 2010. № 1. С. 20–34.

279. Ковтун Н. М. Архетип культурного героя в українській духовній традиції : історико-філософський контекст : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Київ : 2008. 19 с.

280. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації. Житомир : вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.

281. Козловський В. Поетика героїчного в народній баладі. *Народознавчі зошити*. 2015. № 3. С. 623–631.

282. Колесса Ф. М. Фольклористичні праці. Київ : Наукова думка, 1970. 415 с.

283. Коломийки. Т. I–III / зібрав Володимир Гнатюк. *Етнографічний збірник*. 1905. Т. 17. 259 с. ; 1906. Т. 18. 315 с. ; 1907. Т. 19. 254 с.

284. Коломийки / упоряд. та вступ ст. Н. Шумади. Київ : Музична Україна, 1973. 440 с.

285. Коломийки / упоряд., передм. і прим. О. І. Дея. Львів : Книжк.-журн. вид-во, 1962. 280 с.

286. Колотило Т. І. Українська народна пісенна алегорія. Кам'янець-Подільський : Кам'янець-Подільський нац. ун-т ім. І. Огієнка, 2009. 184 с.

287. Колядки Закарпаття / упоряд, вст. ст., словн. і підг. текстів Ю. Д. Туряниці ; підг. і оформл. нотного. матер. С. С. Арпи. Ужгород : Карпати, 1992. 192 с.

288. Колядки і щедрівки / упорядник М. С. Глушко. Київ : Музична Україна, 1991. 240 с.

289. Колядки і щедрівки / зібрав Володимир Гнатюк. *Етнографічний Збірник*, 1914. XXXV–XXXVI. Т. 1–2.

290. Коменський Я. А. Вибрані педагогічні твори : у трьох томах. Київ : Радянська школа, 1940. Т. I. Велика дидактика. 248 с.

291. Конверський А. Є. Критичне мислення. Київ : Центр учбової літератури, 2018. 344 с.

292. Конверський А. Є. Філософська думка у Київському університеті: історія і сучасність. Київ : Центр навчальної літератури, 2005. 332 с.

293. Кондратюк Л., Цвіркун В. Обов'язок життя : філософсько-антропологічне есе на тему етосно-естетизисного становища людини у світі. *Філософські обрії*. 2012. № 27. С. 111—117.

294. Кондрашов В. А. Человек в мире моральных ценностей. URL : [http://samlib.ru/k/kondrashow\\_w\\_a/file1.shtml](http://samlib.ru/k/kondrashow_w_a/file1.shtml) (дата звернення: 05.06.2018).

295. Кондрашев В. Любовь. URL : [http://samlib.ru/k/kondrashow\\_w\\_a/st32.shtml](http://samlib.ru/k/kondrashow_w_a/st32.shtml) (дата звернення: 05.06.2018).

296. Кониський В. Оповідання. Поетичні твори. Київ : Наукова думка, 1990. 634 с.

297. Кононенко Н. Епос та плач — про витoki української думи. *Родовід*. № 6. 1993. С. 27—30.

298. Конончук Т. «Ліпше моє, неже наше». Хліб як ідеал добробуту, моралі народу та альтернатива голоду в традиційних зразках фольклору. Київ : «Твім інтер», 1998. 128 с.

299. Конопка В., Зюбровський А. «Від зернини до хлібини»: семантико-структурний аналіз хліборобського побуту українців (на матеріалах Південно-Західного історико-етнографічного регіону України). Львів : Піраміда, 2018 р. 600 с.

300. Копаниця Л. Денотати долі в поетичному дискурсі як визначник типу культури. *Проблеми славістики*. 1999. № 3—4. С. 25—32.

301. Копаниця Л. М. Метапонятійна модель української народної ліричної пісні. Київ : Вид-во Укр. фітосоціологічного центру, 2000. 507 с.

302. Копаниця Л. М. Поетичний текст в усній і книжній традиції : Питання поетики та художньої семантики : навчальний посібник. Київ, 2010. 397 с.

303. Копаниця Л. Про українську чутливість як духовну і культурну доміную. *Література. Фольклор. Проблеми поетики*. 2012. Випуск 36. С. 137–144.

304. Косач Ю. Сузір'я Лебедя. Київ : А-Ба-Ба-Га-Ла-Ма-Га, 2017. 400 с.

305. Космеда Т. Лінгвоконцептологія: мікроконцептосфера СВЯТКИ в українському мовному просторі : монографія. Львів : ПАІС, 2010. 408 с.

306. Костенко Л. В. Вибране. Київ : Дніпро, 1989. 559 с.

307. Костів В. І. Народньо-педагогічні ідеї минулого у формуванні сучасного сім'янина. Івано-Франківськ, 1996. 268 с.

308. Костомаров М. Дві руські народности / пер. О. Кониський, з переднім словом Д. Дорошенка. Київ ; Лайпціг : Українська накладня [1920?].

309. Костомаров М. І. Об историческом значении русской народной поэзии. *Слов'янська міфологія : Вибрані праці з фольклористики і літературознавства*. Київ : Либідь, 1994. С. 44–201.

310. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. Київ : Либідь, 1994. 283 с.

311. Костомаров Н. И. Историческое значение южно-русского народного песенного творчества. *Беседа*. 1872. № 5. С. 75–123.

312. Костомаров Н. История казачества в памятниках южно-русского народного песенного творчества. *Русская Мысль*. 1880. № 1. С. 1–39; № 2. С. 1–60; № 5. С. 33–54; № 6. С. 35–71; № 7. С. 37–68; № 8. С. 1–33.

313. Костомаров Н. Семейный быт в произведениях южнорусского народного песенного творчества. Костомаров Н. И. Литературное наследие. Автобіографія Н. И. Костомарова : Стихотворенія, сцени,

исторические отрывки, малорусская народная поэзия, последняя работа. СПб., 1890. С. 287—477.

314. Кравець О. М. Сімейний побут і звичаї українського народу : історико-етнографічний нарис. Київ : Наук. думка, 1966. 200 с.

315. Кравченко І. М. Світ запорозький та його цінності. Київ : Свічадо, 1996. 244 с.

316. Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / упоряд. О. Рубан. Київ : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2009. Т. 2. 640 с.

317. Кравцов Н. Искусство психологического изображения в русском народном поэтическом творчестве. *Фольклор как искусство слова : Психологическое изображение в русском народном поэтическом творчестве*. Москва : Наука, 1969. С. 5—35.

318. Красиков М. М. «Карательні празники»: семантика наративів (за матеріалами фольклорно-етнографічних експедицій по Слобожанщині). Інтернет — конференція «Конфесійний фактор у процесах становлення української державності». URL : [http://www.etnolog.org.ua/index.php?option=com\\_content&task=view&id=110](http://www.etnolog.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=110) (дата звернення 12.11.2019).

319. Красиков М. «Дурна баба» в слобожанських народних сказках. *Гендерные исследования*. 1998. № 1. С. 271—284.

320. Красиков М. Слобожанские народные сказки о злых и ленивых женах. *Гендерные исследования*. 1999. № 2. С. 220—233.

321. Красиков М. Філософія буття слобожанського селянина. *Дух і Літера*, 1999. № 5—6. С. 428—442.

322. Краюшкина Т. В. Мир семейных отношений в русских волшебных сказках (на материале Сибири и Дальнего Востока) : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2003. 19 с.

323. Краюшкина Т. В. Мотивы состояний персонажей в русских народных волшебных сказках : системный анализ : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Улан-Удэ, 2010. 40 с.

324. Кримський А. Ю. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: Відтворення з авторського макету 1930 р. Черкаси: «Вертикаль», видавець ПП Кандич С. Г., 2009. XVI+438+10\*с., іл.

325. Кримський А. Як треба класифікувати народні пісні? Кримський А. Ю. Твори : У 5 т. Київ, 1973. Т. 3. С. 357–361.

326. Кримський С. Архетипи української ментальності. *Проблеми теорії ментальності* / відпов. редактор М. В. Попович. Київ : Наукова думка, 2006. С. 273–301.

327. Кримський С. Запити філософських смислів. Київ : ПА-РАПАН, 2003. 240 с.

328. Кримський С. Під сигнатурою Софії. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 718 с.

329. Крук И. И. Восточнославянские сказки о животных: образы, композиция. Минск : Наука и техника, 1989. 158 с.

330. Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ : Наук, думка, 1973. 211 с.

331. Кувеньова О. Ф. Громадський побут українського селянства. Київ : Наукова думка, 1966. 196 с.

332. Куєвда В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект. Донецьк : Український культурологічний центр, Донецьке відділення НТШ, 2007. 264 с.

333. Кузьменко Е. М. Народна нормотворчість як складова моральної культури України ХІХ ст. Київ : Знання, 1998. 19 с.

334. Кулагина А. Метафорический образ сердца в частушках и коломийках. *Этнопоэтика и традиция*. Москва : Наука, 2004. С. 221–230.

335. Кулиш П. Предисловіє. *Записки о Южной Руси* / издал П. Кулиш. С.Пб., 1856. Т. I. С. V–IX.

336. Куліш П. Вибрані твори. Київ : Дніпро, 1989. 561 с.

337. Культенко В. Динаміка формування морально-етичної парадигми мислення в українській соціально-філософській думці та сучасній політичній свідомості. *Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадського самовизначення* : зб. праць. Чернігів : ЦНТЕІ, 2006. С. 34–38.

338. Культура і побут населення України / В. І. Наулко (кер.), Л. Ф. Артюх, В. Ф. Горленко, А. П. Пономарьов та ін. Київ : Либідь, 1993. 288 с.

339. Культура та етнотетика — Культура и этноэтика — Culture and ethnoethics. Матеріали міжнародної наукової теоретическої конференції. Іюнь 1994, г. Київ. Інститут філософії Національної академії наук України Київ, 1994. Вип. 1–5.

340. Кульчицький О. Світовідчуття українця. *Українська душа*. Київ : Фенікс, 1992. С. 48–66.

341. Курочкін О. Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята. Київ : Бібліотека українця, 2004. 224 с.

342. Лабащук О. Натальний наратив і усна традиція : синтаксика, семантика, прагматика. Тернопіль : Підручники і посібники, 2013. 320 с.

343. Лавриненко С. Т. Лінгвокультурний концепт «правда» в українських народних казках. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету ім. І. Огієнка. Філологічні науки*. 2015. Вип. 38. С. 190–195.

344. Лавриненко С. Т. Мовні знаки концептуалізації правової культури у фольклорному тексті. Київ : Вид. дім Дмитра Бураго, 2014. 468 с.

345. Лазуренко В. М. Мудрість, дарована віками. Черкаси: «Ваш дім», 2004. 50 с.

346. Лановик М. Б., Лановик З. Б. Українська усна народна творчість : Навчальний посібник. Київ : Знання-Прес, 2006. 591 с.
347. Ластовецька-Соланська З. Роль традиції та національних цінностей у духовній культурі українців. *Науковий вісник НМАУ ім. П. Чайковського*. 2010. Вип. 85. С. 35–50.
348. Левинэ-Ниссен Е. Отражение народных мнений о войне и мире в поэтическом творчестве народов. Петроград, 1921.
349. Левицкий О. Н. Старинные воззрения на самоубийство и отголосок их в народных обычаях Южной Руси. *Киевская старина*. 1891. № 12. С. 345–360.
350. Леві-Строс К. Структурная антропология ; пер. с франц. Київ : Основи, 2000. 391 с.
351. Левченко М. З. Вірша про Кирика як антиправославний, уніятський витвір. *Етнографічний вісник*. 1927. Кн. 5. Ч. III. С. 72–93.
352. Левченко М. З. Богатир Ілля Муромець в старій українській казці. *Етнографічний вісник*. 1927. Кн. 5. Ч. III. С. 396–404.
353. Легенди Карпат / упор. Г. Ігнатовича. Ужгород : Карпати, 1968. 304 с.
354. Легенди та перекази / упоряд. та прим. А. Л. Іоніді. Київ : Наукова думка, 1985. 400 с.
355. Леся Українка : зібрання творів у 12 тт. Київ : Наукова думка, 1977. Т. 9 : Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки. 431 с.
356. Линтур П. Король Матвій Корвін в угро-русской народной традиции. *Народна школа*. Унгар : Статті : 1940/41. № 7. С. 124–134 ; Тексти : 1940/41. № 8. С. 150–156.
357. Липа Ю. Призначення України. Львів : Укр. книгарня «Говерля», 1953. 308 с.
358. Липинський В. Листи до Братів-хліборобів : Про ідею і організацію українського монархізму : Писані 1919–1926. Нью-Йорк : Булава, 1954. 470 с.

359. Лисій І. Менталітет і духовна культура українців. *Філософська і соціологічна думка*. 1995. № 11–12. С. 37–59.

360. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2-х т. ; пер. з англ. Київ : Основи, 1994. 554 с.

361. Лисяк-Рудницький І. Україна між сходом і заходом. Формування українського народу й нації чи малоросіянізація? Київ : Укр. прес-група, 2012. 63 с.

362. Лисюк Н. А. Міфологічний хронотоп : матеріали до курсів «Міфологія», «Міфологія слов'янська і світова». Київ : Український фіто-соціологічний центр, 2006. 200 с.

363. Литвинова П. Как сажали в старину русских людей на лубок. *Киевская старина*. 1885. Т. XII. № 6. С. 354–356.

364. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Ленинград : Наука, 1967. 372 с.

365. Личковах В. Дивосад культури : Вибрані статті з естетики, культурології, філософії мистецтва. Чернігів : РВК «Деснянська правда», 2006. 160 с.

366. Личковах В. Сакральні горизонти української культури : Архетипи — хронотопи — сигнатури. *Художня культура. Актуальні проблеми*. 2010. Вип. 7. С. 187–194.

367. Лінтур П. В. Казкарі Закарпаття і їх репертуар. Післямова. *Зачаровані казкою* / укр. нар. казки в записах П. В. Лінтура ; упор. І. М. Сенька та В. В. Лінтура. Ужгород : Карпати, 1984. С. 496–510.

368. Ліра : Народні пісні. Відень : Укр. муз. вид-во Бориса Тищенка, 1945. 478 с.

369. Лірники / збір. В. Гнатюк. *Етнографічний збірник*. 1896. Т. 2. С. 1–76.

370. Літопис руський ; пер. з давньорус. Л. Є. Махновця / відп. ред. О. В. Мишанич. Київ : Дніпро, 1989. XVI+591 с.

371. Лобода Ю. П. Правова традиція українського народу (феномен та об'єкт загальнотеоретичного дискурсу). Львів, 2009. 170 с.



372. Логический анализ языка : образ человека в культуре и языке / отв. ред. Н. Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина. Москва : Индрик, 1999. 422 с.

373. Лозко Г. С. Українське народознавство. Київ : Вид-во «АртЕК», 2004. 472 с.

374. Ломшина Е. М. Некоторые аспекты изучения этноэтики (на примере мордовского этноса). *Финно-угорский мир*. 2011. № 1. С. 74–78.

375. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров : Человек, текст — семиосфера — история. Москва : Языки русской культуры, 1996. 464 с.

376. Лохвицька Л. В. Аналіз теорії моралі у філософських і психологічних концепціях. *Міжнародний науковий форум : соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент*. 2014. Вип. 15. С. 119–130.

377. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / В. Табачковський, А. Дондюк, Г. Шалашенко, Є. Андрос, Г. Ковадло, Н. Хамітов ; відп. ред. В. Табачковський. Київ : Наукова думка, 2004. 244 с.

378. Мазай Н. Род как исконное понятие русской культуры. *Успехи современного естествознания*. Москва, 2006. № 2. С. 40.

379. Мазуркевич О., Дячук В. Звичаєві норми етикету в традиційній культурі українців : навч. посібник. 2015. Київ : Ліра-К. 218 с.

380. Маєрчик М. Ритуал і тіло : Структурно-семантичний аналіз обрядів українського родинного циклу. Київ : Критика, 2011. 325 с.

381. Маєрчик М. «Як яка дівчина з хлопцем не спить, то вона й не дівчина зовсім» (секс до шлюбу в українській традиції) : до постановки проблеми. *Я : гендерний журнал*. 2011. № 1. С. 12–15.

382. Маковій Г. П. Затоптаний цвіт : народознавчі оповідки. Київ : Український письменник, 1993. 243 с.

383. Максимович М. Дні та місяці українського селянина. Київ : Обереги, 2002. 187 с.

384. Максимович М. Предисловіє. *Українські пісні, видані Максимовичем*. Київ : Вид-во АН УРСР, 1962. С. I—XXXVI.
385. Максимович М. А. Собр. соч.: в 3 т. Київ, 1876—1888.
386. Малахов В. Етика : курс лекцій : Навчальний посібник. Київ : Либідь, 2006. 384 с.
387. Малинська Н. Думна героїка. Канон. Література. Онтологія спадковості. Київ : Амадей, 2001. 215 с.
388. Маліков В. В. Звичаєво-правовий інститут наймитування в українській етнокультурній другій половині XIX — поч. XX ст. : автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2012. 19 с.
389. Маліков В. В. Народні уявлення та звичаєво-правові норми щодо наймитування в українських прислів'ях та приказках. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*, 2012. № 1006. С. 90—95.
390. Малорусские народные предания и рассказы / свод М. П. Драгоманова. Київ : Изд. Юго-Зап. Отдела Импер. Геогр. Общ-ва, 1876. 436 с.
391. Малютіна І. Шлюбний вибір та шлюбний договір як гендерна соціалізація молоді у звичаєвому праві. *Народна творчість та етнологія*. 2007. № 5. С. 68—75.
392. Мамине серце : Українські народні героїко-фантастичні казки / упоряд., підг. текстів, вст. ст., прим. та словн. І. В. Хланти, М. І. Хланти. Ужгород : Патент, 1993. 180 с.
393. Маркевич А. Меры против вечерниц и кулачных боев в Малороссии. *Киевская старина*. 1884. Т. 10. С. 177—180.
394. Мацьків П. В. Концептосфера БОГ в українській мовній картині світу: біблійний, фольклорний, словниково-діахронний дискурси : автореф. дис. ... д-ра філол. наук. Київ, 2008. 38 с.
395. Мацьків П. Концептосфера Бог в українському мовному просторі: монографія. Київ ; Дрогобич : Коло, 2007. 332 с.

396. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки : происхождение образа. Москва : Изд. Вост. л-ры, 1958. 265 с.

397. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. Москва : Восточная литература, 1995. 408 с.

398. Мелетинский Е. М. ; Неклюдов С. Ю. ; Новик Е. С. ; Сегал Д. М. Вопросы семантического анализа волшебной сказки. *Тезисы докладов IV летней школы по вторичным моделирующим системам*. Тарту, 1969. С. 86–136.

399. Мельник Н. Г. Етно-естетичні засади української соціально-побутової пісні : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Київ, 2001. 14 с.

400. Мельничук Н. Народна мораль українців Карпат ХІХ — поч. ХХ ст. автореф. дис. ... канд. іст. наук. Львів, 1996. 22 с.

401. Милорадович В. Житье-бытѣ лубенского крестьянина. *Киевская старина*. 1902. № 10. С. 62–91; 1904. № 5. С. 264–304; 1904. № 6. С. 465–505.

402. Милославський П. Війна в руській народній пісні. *Зоря—Найбл.* 1943. Рочник III. Ч. 1–4. С. 328–358.

403. Мирний П. Хіба ревуть воли як ясла повні. *Панас Мирний. Вибрані твори*. Київ : Держвидав художньої літератури, 1946. Т. 1.

404. Мишанич О. В. Григорій Сковорода і усна народна творчість. Київ : Наукова думка, 1976. 151 с.

405. Мишанич С. Етико-виховна функція фольклору. *Мишанич С. Фольклористичні та літературознавчі праці*. Донецьк, 2003. Т. 2. С. 376–397.

406. Мірчук І. Світогляд українського народу : Спроба характеристики. *Народна творчість та етнографія*. 1996. № 1. С. 22–33.

407. Мовчан В. С. Етика : Навчальний посібник. Київ : Знання, 2012. 433 с.

408. Мовчан В. Феномен моральності : діалектика саморозгортання. *Гуманізм і моральність : екзистенційні виміри*. Львів : Край, 1977. 328 с.

409. Монтень М. Проби. Вибране ; пер. з фран. А. Попада. Київ : Дух і літера, 2006. 515 с.
410. Монтень М. Опыты ; пер. з франц. Москва : Наука, 1979. Кн. 1, 2. 704 с.
411. Мороз М. Бібліографія українського народознавства : Фольклористика. Львів : Інститут народознавства НАНУ. Т. 1. Кн. 1–2.
412. Морщакова О. С. Смысловиттєвий зміст сучасної міфотворчості в контексті українських культурних традицій : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2004. 20 с.
413. Мосіяшенко В. А. Українська етнопедогогіка : навч. посібник. Суми : ВТД «Університетська книга», 2005. 176 с.
414. Моспанова Н. Ю. Концептуальная оппозиция «Добро — Зло» в в фольклорной языковой картине мира : на материале русских народных сказок : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Брянськ, 2005. 19 с.
415. Мудрий оповідач / упоряд. І. Березовський. Київ : Наукова думка, 1969. 271 с.
416. Мушкетик Л. Г. Герой народної казки у світлі категорій добра і зла. *Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур : Зб. наук. праць*. 2010. Вип. 11. С. 377–386.
417. Мушкетик Л. Г. Древні витоки екологічності української народної казки. *Вісник Черкаського університету*. 2010. Вип. 188. С. 118–124. (Серія : Філологічні науки).
418. Мушкетик Л. Г. Людина в народній казці Українських Карпат : на матеріалі української та угорської оповідальної традиції. Київ : ДСГ, 2010. 320 с.
419. Мушкетик Л. Фольклор українсько-угорського порубіжжя. Київ : Український письменник, 2013. 496 с.
420. Мушкетик Л. Персонажі української народної казки. Київ : Український письменник, 2014. 360 с.

421. Мушкетик Ю. Гетьманський скарб. Роман. Київ : Фоліо, 2007. 415 с.

422. Мушкетик Ю. М. Дороги, які нас вибирають. Книга спогадів / упоряд., вст. ст. Л. Г. Мушкетик; Харків : Фоліо, 2020. 340 с.

423. Мушкетик Ю. М. Чорний вершник. Поезії. Київ : Український письменник, 1992. 126 с.

424. Набок М. М. Українські народні думи : особливості національного характеру. Тернопіль, 2014. 176 с.

425. Над вертепом зірда ясна... / упоряд., ред. та корект. І. Хланти. Ужгород : Добр. тов. любит. кн. України. ; Закарп. обл. орг., 1990. 95 с.

426. Надурак В. В. Система суспільної моралі : синергетичний підхід. Івано-Франківськ : вид-во Прикарпатського нац. ун-ту ім. В. Стефаника, 2014. 230 с.

427. Найдено О. С. Образ воїна в українському фольклорі : семантичні та образні аспекти. Київ : Вид. дім «Стилос», 2005. 260 с.

428. Наконечний Є. П. Украдене ім'я : Чому русини стали українцями / Передмова Я. Дашкевича. Львів, 2001. 400 с.

429. Напиймося з живого джерела : Збірник казок у записах українських письменників XIX — XX ст. / передмова, примітки та адаптація текстів Л. Ф. Дунаєвської. Київ, 1991. 705 с.

430. Народна культура українців : Життєвий цикл людини : У 5 т. Київ : Дуліби. Т. 1. : Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. 2008. 400 с. ; Т. 2 : Молодь. Молодість. Жіноча субкультура. 2010. 568 с. ; Т. 3 : Зрілість. Жіноцтво. Жіноча субкультура. 2012. 480 с. ; Т. 4 : Зрілість. Чоловік, Чоловіча субкультура, 2013. 584 с. ; Т. 5 : Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків. 2015. 432 с.

431. Народная русская философия / составил ведля пословиц и припівідок Евгеній Я. Згарскій. Коломыя : Черенками М. Білоуса, 1873. 96 с.

432. Народні балади Закарпаття / запис та впоряд. текстів, вст. ст. та прим. П. В. Лінтура. Ужгород: Закарп. обл. вид-во, 1959. 144 с.

433. Народні легенди та перекази українців Карпат / зібрав і упоряд. В. Сокіл. Львів : Інститут народознавства, 1995. 157 с.

434. Народні пісні в записах Івана Манжури / упор., вст. ст. і прим. Л. С. Каширіної. Київ : Музична Україна, 1974. 351 с.

435. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. Москва : Университетская типография, 1878. Т. I—III.

436. Народные южнорусские песни : Издание Амвросия Метлинского. Київ : в Университетской тип., 1854. 472 с.

437. Народные южнорусские сказки / издал И. Рудченко. Київ, 1869—1970. Вып. I—II.

438. Народознавча спадщина Хведора Вовка : У 2-х кн. Київ, 2011—2012.

439. Наумовська О. В. Міфологічна тріада «життя — смерть — безсмертя» у народній прозі» : автореф. дис. ... д-ра філол. наук. Київ, 2021. 43 с.

440. На вербі дзвінчик : збірник народних казок та легенд Закарпаття / укл. текст. та упоряд. словн. маловж. слів О. Долгош і О. Козоріз. Ужгород : Мистецька лінія, Закарпаття, 2002. 104 с.

441. Нельга О. Теорія етносу. Курс лекцій. Київ : Вид КВГУ, 1997. 356 с.

442. Нечуй-Левицький І. С. Світогляд українського народу : Ескіз української міфології. Київ : АТ «Обереги», 1992. 88 с.

443. Нечуй-Левицький І. Українство на літературних позовах з Московщиною. Львів : Каменярь, 1998. 256 с.

444. Нечуй-Левицький І. Твори в двох томах. Київ, 1986. Т. 2. Повісті та оповідання. 638 с.

445. Никитина С. Е. О концептуальном анализе в народной культуре. *Логический анализ языка : Культурные концепты*. Москва, 1991. С. 117–124.

446. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла : Сочинения. Харьков : Фолио, 2008. 848 с.

447. Нікольчук І. В. Відображення звичаєво-правових традицій у фольклорі Київщини : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Київ, 2019. 22 с.

448. Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки. *Типологические исследования по фольклору : сборник статей памяти В. Я. Проппа (1895–1970)*. Москва, 1975. С. 214–246.

449. Новиков Н. В. Образы восточнославянской народной сказки. Ленинград : Наука, 1974. 355 с.

450. Новицкий Я. Сила родительского проклятия по народным рассказам Харьковской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1889. № 3. С. 41–54.

451. Новицкий Я. Духовный мир в представлении малорусского народа. *Летопись Екатеринославской ученой архивной комиссии*. 1912. Вып. VII. С. 161–184.

452. Огієнко І. Дохристиянські вірування українського народу. Київ : Обереги, 1999. 423 с.

453. Огієнко І. Наша літературна мова / упоряд., авт. передм. та коментарів М. С. Тимошик. Київ : Наша культура і наука, 2017. 356 с.

454. Олійник О. Г. Антиномія категорій «свій» / «чужий» у просторі української чарівної казки : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Львів, 2007. 19 с.

455. Ортинський І. Церква. Народна творчість та етнографія. 1999. № 4. С. 43–58.

456. Охримович В. Знадоби до пізнання народних звичаїв та поглядів правних. *Житє і слово*. 1895. Т. III. С. 296–302.

457. Охримович В. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи. *Этнографическое обозрение*. 1891. № 4. С. 44–106 ; 1892. Кн. XV. С. 1–55.

458. Ошо. Алмазная сутра. Белый лотос ; пер. з англ. Москва : ИПА «Три Л», 1993. 457 с.

459. Ошо. Дао — река жизни ; пер. з англ. Москва : Нирвана, 2001. 321 с.

460. Ошо. Золотой цветок ; пер. з англ. Москва : Нирвана, 2000. 337 с.

461. Павленко І. Історичні пісні Запорожжя : регіональна специфіка та шляхи поширення. Запоріжжя : ТанDEM, 2003. 203 с.

462. Павленко І. Концепт слави в історичних піснях. *Мова і культура*. Вип. 6. Т. 3. Ч. 1: *Лінгвокультурологічна інтерпретація тексту*. Київ : Вид. Дім Бураго, 2003. С. 332–340.

463. Павленко І. Легенди та перекази Нижньої Наддніпряни : буття у просторі та часі. Запоріжжя, 2006. 243 с.

464. Павлютенкова І. В. Сказка : філософсько-культурологічний аналіз : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Ростов-на-Дону, 2003. 19 с.

465. Пазенок В. Етнoетика. *Філософський енциклопедичний словник : енциклопедія / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди ; голов. ред. В. І. Шинкарук*. Київ : Абрис, 2002. С. 207–208.

466. Парфьoнова О. І. Традиції в моральній культурі українського народу (друга половина ХІХ — ХХ ст.): дис ... канд. іст. наук. Київ, 2004. 18 с.

467. Пазяк М. М. Українські прислів'я та приказки : Проблеми пареміології та пареміографії. Київ : Наукова думка, 1984. 204 с.

468. Пастух Н. А. Зооморфні образи в українському фольклорі. Образ зозулі : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Львів, 2001. 19 с.



469. Пастушенко Н. Етичні вартості традиційності українців в баладах про дівчину, що помандрувала за спокусником. *Народознавчі зошити*. 1991. № 3. С. 34–38.

470. Пахомова Г. М. Звичаєве право. Навчальний посібник. Київ : НАУ, 2003. 30 с.

471. Перетц В. Н. Историко-литературные исследования и материалы. СПб., 1890. Т. 1. К истории Богогласника. 425 с.

472. Пермьяков Г. Л. От поговорки до сказки. Москва : Наука, 1970. 240 с.

473. Петров В. Академік Володимир Гнатюк у своїх фольклорних студіях. *Записки Історико-філологічного Відділу УАН*. 1927. Кн. X. С. 241–254.

474. Петров В. Нові українські варіанти легенди про походження лихих жінок. *Етнографічний вісник*. Кн. 6. Київ, 1928. С. 55–66.

475. Петров В. Український фольклор. *Берегиня*. 1996. № 1–2. С. 46–58.

476. Петров В. Українські варіанти легенди про неплідну матір та ненароджені діти. *Матеріали до етнології й антропології*. Т. XXI/XXII. Ч. I : Збірник праць, присвячений пам'яті Володимира Гнатюка. Львів, 1929. С. 201–214.

477. Петрушенко В. Л. ; Сурмай І. М. ; Карвацька Г. Ф. та ін. Етика та естетика : Навчальний посібник / за ред. В. Л. Петрушенка. Львів : Вид-во нац. ун-ту «Львівська політехніка», 2006. 252 с.

478. Петькун С. М. Етика й естетика (навчальний посібник). Київ : Екомен, 2006. 232 с.

479. Пилипчук С. Пареміологічна концепція Івана Франка. *Іван Франко : дух, наука, думка, воля [Текст] : матеріали Міжнарод. наук. конгресу, присвяч. 150-річчю від дня народження І. Франка, м. Львів, 27 вересня — 1 жотня 2006 р.* Львів : Вид-во ЛНУ ім. І. Франка, 2008. Т. 1. С. 929–936.

480. Пилипчук С. Фольклористична концептосфера Івана Франка: монографія. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2014. 466 с.
481. Пісні кохання / упоряд. О. І. Дей. Київ : Дніпро, 1986. 366 с.
482. Пісні родинного життя / упоряд., авт. вст. ст. та приміт. Г. В. Довженок. Київ : Дніпро, 1988. 359 с.
483. Пісні Явдохи Зуїхи / запис. Гнат Танцюра. Київ : Наукова думка, 1965. 812 с.
484. Плавюк В. Приповідки або українсько-народня філософія. Едмонтон ; Альберта, 1946. 352 с.
485. Побірченко Н. Традиції родинного виховання в контексті сучасності. [http://library.udpu.org.ua/library\\_files/psuh\\_pedagog\\_probl\\_silsk\\_shkolu/26/visnuk\\_24.pdf](http://library.udpu.org.ua/library_files/psuh_pedagog_probl_silsk_shkolu/26/visnuk_24.pdf). *Психолого-педагогічні проблеми сільської школи : Зб. наук. праць Уманського держ. педуніверситету імені П. Тичини*. Умань, 2008. Вип. 26. С. 165–173.
486. Поділля. Історико-етнографічне дослідження / Артюх Л. Ф. ; Балушок В. Г. ; Болтарович З. та ін. Вид-во «Доля», 1994. 504 с.
487. Подоліук С. «Невістка — чужа кістка». *Фольклористичні зошити : Зб. наук. пр. Луцьк*, 2009. Вип. 12. С. 35–64.
488. Покотило Г. Духовно-творча цінність природи. *Народознавчі зошити*. 2012. № 4 (106). С. 595–603.
489. Поліщук Н. Проблема морального ідеалу. Київ : Наукова думка, 1970. 127 с.
490. Поливка Ю. И. «Баба хуже черта». *Русский филологический вестник*. 1910. № 1–2. С. 342–366.
491. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. Москва : Наука, 1975. 192 с.
492. Померанцева Э. В. Русские народные сказки. Москва : Изд. АН СССР, 1963. 128 с.
493. Пономарев А. П. Развитие семьи и брачно-семейных отношений на Украине : этносоциальные проблемы. Київ : Наукова думка, 1989. 261 с.

494. Пономарьов А. Українська етнографія : Курс лекцій. Київ : Либідь, 1994. 318 с.
495. Понятие судьбы в контекстах разных культур /отв. ред. Н. Д. Арутюнова. Москва : Наука, 1994. 320 с.
496. Попов П. До текстів т. зв. «Калинівських пісень». *Етнографічний вісник*. 1927. Кн. 4. С. 8–31.
497. Попович М. Бути людиною. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. 223 с.
498. Попович М. Козаки і віра. *Українська культура*. 1998. № 7. С. 31.
499. Попович М. Українська національна ментальність. *Проблеми теорії ментальності*. Київ : Наукова думка, 2006. С. 234–250.
500. Портнова Т. Любити і навчати : селянство в уявленнях української інтелігенції другої половини ХІХ століття. Дніпропетровськ : Ліра, 2016. 240 с.
501. Потебня О. Объясненія малороссийских и сродных народных песен. II. Колядки и щедрівки. Варшава : в тип. М. Земкевича, 1887. 801 с.
502. Потебня А. А. О Доле и сродных с ней существах. *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских : Т. 1. Древности : Труды Моск. Археограф. Общества*. Москва, 1865–1867. С. 34–52.
503. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Москва, 1865. 310 с.
504. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914. 243 с.
505. Потушняк Ф. Сонце, луна, зірки і небеса в народному вірованню. *Народна школа*. Унгварь, 1940. № 8. С. 157–160.
506. Прима В. В. Гостинність як чинник формування національного характеру українців. *Культура і сучасність*. 2016. № 1. С. 67–72.

507. Пожоджук Д. Українська ввічливість — золотий скарб народної етнокультури. *Народна творчість та етнографія*. № 6. 2004. С. 61—68.

508. Потєбня А. А. Теоретическая поэтика. Москва : Высшая школа, 1990. 342 с.

509. Правда і кривда : Казки / передм., упоряд. і прим. І. В. Хланти. Ужгород : Карпати, 1982. 352 с.

510. Преподобный Силуан Афонский : Житие, учение и писания. Минск : Лучи Софии, 2003. 525 с.

511. Прислів'я та приказки : Взаємини між людьми / упоряд. М. М. Пазяк. Київ : Наук. думка, 1991. 440 с.

512. Прислів'я та приказки : Людина. Родинне життя. Риси характеру / упоряд. М. М. Пазяк. Київ : Наук. думка, 1990. 524 с.

513. Прислів'я та приказки : Природа. Господарська діяльність людини / упоряд. М. М. Пазяк. Київ : Наук. думка, 1989. 479 с.

514. Присяжнюк Ю. П. Українське селянство XIX—XX ст. : еволюція, ментальність, традиціоналізм : навч посіб. Черкаси : Відлуння—Плюс, 2002. 119 с.

515. Присяжнюк Ю. П. Українське селянство Наддніпрянщини другої половини XIX — початку XX ст. як соціоментальна історична спільнота : автореф. дис. ... д-ра іст. наук. Дніпропетровськ : Дніпропетровський національний ун-т., 2008. 36 с.

516. Притчі українського народу : Зібрав та впоряд. І. Сенько. Ужгород : вид-во ВАТ «Закарпаття», 2008. 216 с.

517. Прделки хитрецов : Мифы, сказки, басни и анекдоты о прославленных мудрецах, шутниках мирового фольклора / сост., вступ. ст. и общ. ред текстов Г. Л. Пермякова. Москва : Наука, 1977. 543 с.

518. Прокляте болото : Казки про відьом і чарівників. Харків : Фоліо, 2005. 133 с.

519. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1986. 364 с.

520. Пропп В. Я. Поэтика фольклора. Москва : Лабиринт, 1998. 352 с.

521. Пропп В. Я. Проблема комизма и смеха : Ритуальный смех в фольклоре. Москва : Лабиринт, 1999. 288 с.

522. Пропп В. Я. Русская народная сказка. Ленинград : Изд. Ленинградского ун-та, 1984. 335 с.

523. Путилов Б. Фольклор и народная культура. СПб. : Наука, 1994. 240 с.

524. Пушкина О. И. Репрезентация архетипа Матери в мифологических представлениях восточных славян. *Вести Института современных знаний*. 2010. № 4. С. 77–81.

525. П. И. Из области малорусских народных легенд. *Этнографическое обозрение*. 1890. № 2. С. 142–156.

526. Рагозина И. Ф. Страх и бесстрашие : ценности и модели поведения (на материале русской и французской сказок). *Логический анализ языка : Образ человека в культуре и языке*. Москва : Индрик, 1999. С. 281–295.

527. Разумова И. А. Стилистическая обрядность русской волшебной сказки. Петрозаводск : Карелия, 1991. 152 с.

528. Разумцева Г. І. Морально-етичні погляди українського народу за фольклорними джерелами: аксіологічний аспект : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2004. 18 .

529. Ребошাপка І. Народження символу : аспекти взаємодії обряду і обрядової поезії. Бухарест : Критеріон, 1975. 368 с.

530. Рекрутські та солдатські пісні / упоряд. А. Л. Іоаніді, О. А. Правдюк. Київ : Наукова думка, 1974. 628 с.

531. Релігія в духовному житті українського народу. Київ : Наукова думка, 1994. 214 с.

532. Ржепянская И. В. Формирование нравственности средствами народной культуры. *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств*. 2011. № 1. С. 120–125.

533. Рікер П. Етика і мораль. *Рікер П. Навколо політики*. Київ, 1995. С. 269–283.

534. Родини і хрестини на Гуцульщині : зап. Петро Шекерик До-  
ників. *Етнографічний вісник*. 1928. Т. 18. С. 86–122.

535. Росовецький С. К. Український фольклор у теоретичному ви-  
світленні : посібник для університетів. Київ : Фітоцентр, 2005. Ч. 1 :  
Теорія фольклору. 232 с. ; 2007. Ч. 2 : Жанри. 236 с.

536. Рошияну Н. Традиционные формулы волшебной сказки.  
Москва : Наука, 1974. 216 с.

537. Рудакова Н. Типологічні риси героя-козака в українській на-  
родній прозі. *Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних  
закладах*. Київ, 2012. № 26. С. 265–273.

538. Руданський С. Твори в 3-х тт. Київ : Наукова думка, 1972.  
Т. 1. 416 с.

539. Руденко Ю., Губко О. Українська козацька педагогіка : ви-  
токи, духовні цінності, сучасність. Київ : МАУП, 2007. 384 с.

540. Рудченко И. Чумацкие народные песни. Киев : Тип.  
М. П. Фрица, 1874. 257 с.

541. Руська Правда : посібник із законодавства Київської Русі /  
упоряд., пер. з давньоруськ. О. Д. Брайченко. Кіровоград, 1995.  
43 с.

542. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва : Наука,  
1981. 608 с.

543. Рыльский Ф. К изучению украинского народного мировозз-  
рения. *Киевская старина*. 1888. № 11. С. 266–306; 1890. № 9.  
С. 341–372 ; 1890. № 10. С. 1–26 ; 1890. № 11. С. 195–232.

544. Савицька Л. В. Реалізація концепту «хитрість» у розмовній  
мові і народній казці : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Харків,  
2007. 20 с.

545. Савранська Н. О. Етико-філологічний аналіз благодійності  
автореф. дис. ... канд. філол. наук. Київ, 2008. 20 с.

546. Савченко С. В. Русская народная сказка : история собирания и изучения. Київ, 1914. 543 с.

547. Савченко Ф. Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. 1926. Вип. 3. С. 85–92.

548. Саган О. Українське православ'я : історіософське осмислення феномену. *Українське релігієзнавство*. 1996. № 1. С. 8–17.

549. Сайтарли І. А. Культура міжособистісних стосунків. Київ : Академвидав, 2007. 240 с.

550. Салас Соммэр Д. Мораль ХХІ века ; пер. з іспан. Москва : Кодекс, 2016. 480 с.

551. Свенціцький І. Похоронні голосіння. *Етнографічний збірник*. 1912. Т. 31–32. С. 1–129.

552. Свидницький А. Великдень у подолян. А. Свидницький. *Роман. Оповідання. Нариси*. Київ : Наук. думка, 1985. 575 с.

553. Семененко В. Ідеальний образ дівчини в українському фольклорі (за матеріалами паремій). *Література. Фольклор. Проблеми поетики*. 2009. Вип. 32. С. 376–383.

554. Семиліточка : Українські народні казки у записах та публікаціях етнографів ХІХ — поч. ХХ с. / упоряд., передм. та прим. Л. Дунаєвської. Київ : Веселка, 1990. 319 с.

555. Сенько І. Пісня про скасування панщини. *ЗНТШ. Т. 223 : Праці Секції етнографії та фольклористики*. Львів, 1992. С. 63–76.

556. Сенько І. М. Ходили опришки / передм., упоряд., прим. та словн. І. Сенька. Ужгород : Карпати, 1983. 384 с.

557. Сироїд О. І. [http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis\\_nbuv/cgiirbis\\_64.exe?Z21ID=&I21DBN=EC&P21DBN=EC&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullweb&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=A=&S21COLORTERMS=1&S21STR=%D0%A1%D0-](http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=EC&P21DBN=EC&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullweb&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=A=&S21COLORTERMS=1&S21STR=%D0%A1%D0-)

%B8%D1%80%D0%BE%D1%97%D0%B4%20%D0%9E  
\$ Духовна пісня в українській усній традиції першої половини XIX століття: проблеми функціонування та інтерпретації : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Львів, 2017. 20 с.

558. Сироткін В. М. Прислів'я та приказки як джерело вивчення етико-правових звичаїв і уявлень українського народу. *Народна творчість та етнографія*. 1987. № 1. С. 39–42.

559. Сікорська І. М. «Мати й мачуха» в українській та німецькій казковій опозиції (Опозиція образів) : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Київ, 2010. 19 с.

560. Скрипник Г. Народні знання. *Українська минувшина* / А. Пономарьов (керівник), Л. Артюх, Т. Косміна та ін. Київ : Либідь, 1994. С. 205–215.

561. Скрипник Л. К. Моральное зло в истории этики и культуры. Москва : 1992. 351 с.

562. Скрипник Н. І. Вербалізація концептів народної моралі в українському фольклорі / автореф. дис. ... канд. філол. наук. Івано-Франківськ, 2014. 24 с.

563. Словник символів культури України / за заг. ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка, В. В. Куйбіди. Київ : Міленіум, 2002. 259 с.

564. Сковорода Г. Повне зібрання творів : У 2-х т. Київ, 1973. Т. 1–2.

565. Скуратівський В. Берегиня: Художні оповіді, новели. Київ : Рад. письменник, 1987. 278 с.

566. Скуратівський В. Т. На крилах храму : Екологічні уявлення українського народу. Київ : Київськ. еколого-культ. центр, 1998. 119 с.

567. Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій : Національний характер, суспільна мораль і духовність давніх українців у тваринних архетипах, міфах, символах, емблемах. Київ : Дніпро, 2001. 144 с.



568. Снігірєва Л. Філософські поняття життя і смерті в українських народних історичних піснях. *Народознавчі зошити*. 2015. № 3. С. 740—744.

569. Сокіл В. В. Українські історико-героїчні перекази. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2003. 320 с.

570. Сокіл В. Фольклорна проза про голодомори ХХ ст. в Україні : парадигма тексту. Львів, 2017. 440 с.

571. Соловьев В. Оправдание добра: Соч. в 2 т. Москва, 1988. Т. 1. 642 с.

572. Сонни А. И. Горе и доля в народных сказках. *Киевские университетские известия*. 1906. № 10. С. 5—34.

573. Соціально-побутові казки / упоряд., передм. та прим. О. Ю. Брідиної. Київ : Дніпро, 1987. 284 с.

574. Соціально-побутові пісні / упоряд, вст. ст. прим. О. М. Хмилевської. Київ : Дніпро, 1985. 331 с.

575. Срібні воли : Казки гір і Підгір'я в записах Степана Пушика. Київ : Веселка, 1995. 398 с.

576. Старовойт І. С. Західноєвропейська та українська ментальності : збіг і своєрідності (філософсько-історичний аналіз) : автореф. дис. ... д-ра філос. наук. Київ : 1997. 40 с.

577. Стельмахович М. Г. Народна педагогіка. Київ : Радянська школа, 1985. 312 с.

578. Стішова Н. С. Українські календарні свята осіннього циклу: монографія. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2017. 240 с.

579. Стороженко О. Твори в двох томах. Київ : Держвид-во художньої л-ри, 1957. Т. I. 640 с.

580. Страшкевич Н. Очерк быта крестьян Холмской и Подольской Руси по пьяницким песням. *Киевская старина*. 1880. № 3. С. 3—44.

581. Стражний О. Український менталітет. Ілюзії — міфи — реальність. Київ : Дух і літера, 2017. 456 с.

582. Ст. фон Нос. Покрытка. *Киевская старина*. 1882. Т. I. Февраль. С. 427–442.

583. Субтельний О. Історія України. Київ : Либідь, 1993. 337 с.

584. Суковата В. А. Концептуально-моделюючі опозиції в культурно-мовній картині світу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. Київ, 1998. 19 с.

585. Суковата В. Сатиричні образи жінок у казковому фольклорі: гендерний аспект. *Народознавчі зошити*. 2004. № 5–6. С. 763–768.

586. Сумцов Н. Ф. Антропоморфическія представленія в верованіях украинскаго народа. *Этнографическое обозрение*. 1892. № 4. С. 157–170.

587. Сумцов М. Вага і краса української народної поезії. Харків, 1917. 64 с.

588. Сумцов М. Досвітки и посиделки. *Киевская старина*. 1886. № 3. С. 1–24.

589. Сумцов М. Ф. Дослідження з етнографії та історії культури Слобідської України. Вибрані праці. Харків, 2008. 558 с.

590. Сумцов Н. Думы об Алексее Поповиче. Киев, 1894. 21 с.

591. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Київ : Типография Г. Корчак-Новицкаго, 1890. 408 с.

592. Сумцов Н. Легенда о грешной матери. *Киевская старина*. 1893. № 5. С. 195–208.

593. Сумцов Н. Ф. Малорусские пьяницкие песни. *Киевская старина*. 1886. Т. XV. май. С. 267–202.

594. Сумцов Н. Народные песни о смерти солдата. *Этнографическое обозрение*. 1893. № 1. С. 44–60.

595. Сумцов Н. Народные песни об отравлении змеиным ядом. *Киевская старина*. 1893. № 43. С. 242–262.

596. Сумцов Н. Ф. Очерки Истории Южно русских апокрифических сказаний и песенъ. Київъ, 1888. 161 с.

597. Сумцов Н. Ф. Песни и сказки о живом мертвеце. Б. м., Б. г. С. 440—458.

598. Сумцов Н. Ф. Разыскания в области анекдотической литературы : Анекдоты о глупцах. Харьков, 1898. 202 с.

599. Сумцов Н. Ф. Сказки и легенды о Марке багатом. *Этнографическое обозрение*. 1894. № 1. С. 9—30.

600. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885. 140 с.

601. СУС — Сравнительный указатель сюжетов : Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Ленинград : Наука, 1979. 439 с.

602. Сухобрус Г. С. Генеза і розвиток народних уявлень про долю у східних слов'ян : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Київ, 1945. 18 с.

603. Сухомлинський В. О. Серце віддаю дітям. *Сухомлинський В. С. Вибрані твори : В 5-ти т.* Київ : Радянська школа, 1976. Т. 3. 279 с.

604. Сушко В. А. Міжпоколінна трансформація статевих ідеалів та стереотипів в українському суспільстві ХХ ст. (за матеріалами Слобідської України). *Проблеми історії та археології України. Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції до 100-річчя ХІІ Археологічного з'їзду в м. Харкові 25—26 жовтня 2002 р.* Харків : Східно-регіональний центр гуманітарно-освітніх ініціатив. 2003. С. 134—137.

605. Сявавко Є. І. Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку. Київ : Наукова думка, 1974. 152 с.

606. Таємниця скляної гори : Закарпатські народні казки, зібрані М. Фінцицьким / пер. з угор. та післям. Ю. Шкробинця. Ужгород, 1975. 190 с.

607. Таланчук О. Передмова. *Героїчний епос українського народу : Хрестоматія : Навч. посібник.* Київ : Либідь, 1993. С. 5—31.

608. Таланчук О. М. Українська народна космогонія : специфіка міфопоетичного мислення. Київ : Б-ка українця, 1998. 309 с.
609. Тарас Шевченко. Зібрання творів : У 6 т. Київ, 2003. Т. 1 : Поезія 1837–1847.
610. Тиховська О. М. Українська чарівна казка : психоаналітичний аспект. Ужгород : Гражда, 2011. 257 с.
611. Тиховська О. Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття : етнопсихологічний аспект. Ужгород : РІК-У, 2021. 521 с.
612. Толстая С. М. Акциональный код символического языка культуры : движение в ритуале. *Концепт движения в языке и культуре*. Москва : Индрик, 1996. С. 89–104.
613. Толстая С. М. «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры. *Понятие судьбы в контексте разных культур*. Москва : Наука, 1994. С. 143–147.
614. Толстая С. М. «Самарянка» : баллада о грешной девушке в восточно- и западнославянской фольклорной традиции. URL : <http://www.ruthenia.ru/folklore/tolstaya3.htm> (дата звернення 20.04.2017).
615. Тофтул М. Г. Сучасний словник з етики : Словник. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. 416 с.
616. Три золоті слова : Закарпатські казки Василя Короловича / запис текстів та впоряд. П. В. Лінтура. Ужгород : Карпати, 1968. 240 с.
617. Трубецкой Е. Н. «Иное» царство и его искатели в русской народной сказке. *Трубецкое Е. Н. Избранное*. Москва : Канон, 1995. С. 386–433.
618. Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ. Юго-Западный отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдованія собранныя д. чл. П. П. Чубинскимъ. Санкт-Петербург :

В типографии В. Безобразова и К°, 1872. Т. 1. 224 с. ; репринт. вид. В 7-и т. / Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського : 2008. Т. 2. 702 с. ; 2008. Т. 3. 498 с. ; 2010. Т. 4. 798 с. ; 2011. Т. 5. 1242 с. ; 2011. Т. 6. 432 с. ; 2011. Т. 7. 608 с.

619. Турчин М. Я. Феномен сорому : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2010. 20 с.

620. Туряниця Ю. Мирно жийте, люди : миролюбиві співанки во-яцькі з вершин і низин закарпатських. Антивоєнні. Ужгород, 2017. 335 с.

621. Туряниця Ю. Д. Украинские народные песни о рекрутчине и солдатчине : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Київ, 1971. 19 с.

622. Украинский народ в его прошлом и настоящем : в 2 т. / под ред. Ф. К. Волкова и др. Санкт-Петербург : Тип. т-ва «Общественная Польза». 1916. Т. 2.

623. Українська душа / за ред. В. Храмової. Київ : МП «Фенікс», 1992. 128 с.

624. Українські анекдоти : від козацьких часів і по наші дні / упоряд. і авт. передм. В. Чемерис. Київ : Український письменник, 1995. 382 с.

625. Українська етнопедагогіка: навч.-метод. посібник / ред. В. Кононенко. Київ; Івано-Франківськ, 2005. 508 с.

626. Українська минувшина : ілюстрований етнографічний довідник. Київ : Либідь, 1993. 256 с.

627. Українська національна доброзвичаєвість : навч. посіб. / В. М. Дрешпак, Н. Г. Чередник, Ю. М. Чередник ; Дніпропетровськ : ДРІДУ НАДУ, 2011. 112 с.

628. Українські інтермедії XVII—XVIII ст. Київ : вид-во АН УРСР, 1960. 240 с.

629. Українські народні думи та історичні пісні / упоряд. О. Таланчук. Київ : Веселка, 1990. 240 с.

630. Українські народні казки : Казки Буковини / запис., упоряд. і літ. опрац. М. Зінчук. Тернопіль : Богдан, 2006. Кн. 9. 456 ; 2006. Кн. 10. 496 с. ; 2009. Кн. 11. 508 с.

631. Українські народні казки / зібрав Володимир Гнатюк. Львів (накладом укр.-руськ. видавн. спілки), 1913. 168 с.

632. Українські народні казки : казки Гуцульщини / запис, упоряд. і літ. опрац. М. Зінчука. Львів : Світ. 2003. Кн. 1. 384 с. ; 2004. Кн. 2. 312 с. ; 2008. Кн. 3. 328 с.

633. Українські народні казки : Казки Закарпаття / запис, упоряд. і літ. опрац. М. Зінчук. Чернівці : Прут, 2009. Кн. 20. 384 с.

634. Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич. Київ : Наукова думка, 1982. 423 с.

635. Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). Київ : Наукова думка, 1974. 781 с.

636. Українські пісні, видані Максимовичем. Київ : Вид-во АН УРСР, 1962. 344 с.

637. Українська минувшина Ілюстрований етнографічний довідник автори: А. Пономарьов (кер.) та ін. Київ : Либідь, 1993. 256 с.

638. Українські релігійні казки та легенди. *Київська старовина*. 1992. № 5. С. 117–124.

639. Українська родина : родинний і громадський побут / упоряд. Л. Орел. Київ : Вид-во ім. О. Теліги, 200. 424 с.

640. Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах / за наук. ред. А. Пономарьова. Опішне, 1999. Т. 1. 528 с. ; Т. 2. 541 с.

641. Українці : Народна віра, повір'я, демонологія. Київ : Либідь, 1991. 64 с.

642. Ульяновська С. В. Поховання. *Народна творчість та етнографія*. 1989. № 3. С. 22–31.

643. Феномен человека : антология / сост., вступ. ст. П. С. Гуревич. Москва : Высшая школа, 1993. 351 с.

644. Філософія : Світ людини : курс лекцій : навч. посібник / В. Табачковський, М. Булатов, Н. Хамітов та ін. Київ : Либідь, 2003. 432 с.

645. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / упоряд., авт. передм. і приміт. О. І. Дей. Київ : Наукова думка, 1983. 528 с.

646. Франко І. Апокрифи і легенди з українських рукописів / зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. Т. 1. Апокрифи старозавітні : Репринт видання 1896 року. Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2006. 512 с.

647. Франко І. Вибрані статті про народну творчість / упоряд. О. І. Дей. Київ : В-во АН УРСР, 1955. 290 с.

648. Франко І. Вибір декламацій для руських селян і міщан. *І. Франко. Зібрання творів : У 50-и т.* Київ, 1982. Т. 33. С. 423.

649. Франко І. Влада землі в сучасному романі. *І. Франко. Зібрання творів : У 50-и т.* Київ, 1980. Т. 28. С. 176–195.

650. Франко І. Воянцька пісня. *Франко І. Твори : У 50-и т.* Київ : Наукова думка, 1980. Т. 27. С. 249–253.

651. Франко І. Галицько-руські народні приповідки : У 3 т. Львів, 1901–1910.

652. Франко. Жіноча неволя в руських піснях народних. *І. Франко. Вибрані статті про народну творчість.* Київ : Вид-во АН УРСР, 1955. С. 107–142.

653. Франко І. Зібрання творів : У 50-и т. Київ : Наукова думка, 1976–1986.

654. Франко І. Я. Мислі о еволюції в історії людськості. *Франко І. Я. Збір. творів : У 50 т.* Київ, 1956. Т. 19. С. 63–113.

655. Франко І. Національний колорит у казках Бодянського. *Франко І. Збір. творів : У 50 т.* Київ, 1982. Т. 34. С. 449–456.

656. Франко І. Панщина та її скасування 1848 р. в Галичині. *Франко І. Збір. творів : У 50 т.* Київ, 1986 р. Т. 47. С. 7–122.

657. Франко І. Переднє слово / до видання «Перебенді» Т. Г. Шевченка, Львів, 1889. *Франко І. Я. Зібрання творів : У 50-и томах.* Київ, 1980 р. Т. 27. С. 285–307.

658. Франко І. Пісня про знесення панщини. *Франко І. Зібр. творів : У 50-ти т.* Київ, 1980. Т. 27. С. 33–34.

659. Франко І. Пісня про правду і неправду. *Франко І. Зібр. творів : У 50-и т.* Київ, 1986. Т. 43. С. 280–352.

660. Франко І. Я. Пісня про комара. *Франко І. Зібр. творів : У 50-и т.* Київ. Т. 42. С. 360–398.

661. Франко І. Що таке поезія? Передмова до зб. «Вибір декламацій для руських селян і міщан». Львів. 1902. С. 10–11.

662. Фрейд З. Введение в психоанализ : лекции ; пер. с англ. Москва : Наука, 1989. 456 с.

663. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь : Исследование магии и религии ; пер. с англ. Москва : Политиздат, 1980. 831 с.

664. Фрейденберг О. О. Миф и литература древности. Москва : Наука, 1978. 605 с.

665. Фромм Э. Душа человека ; пер. с нем. и англ. Москва : Республика, 1992. 429 с.

666. Фромм Е. Мати чи бути? Київ : Український письменник, 2010. 222 с.

667. Хамитов Н. Этика и эстетика : словарь ключевых терминов. Київ : КНТ, 2009. 336 с. (у співавторстві).

668. Харарі Ю. Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2018. 545 с.

669. Філософія : Світ людини. Курс лекцій : Навч. посібник / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. Київ : Либідь, 2003. 432 с.

670. Хланта И. В. Украинская социально-бытовая сказка : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Київ, 1976. 23 с.



671. Храмова В. До проблеми української ментальності. *Українська душа*. Київ : МП «Фенікс», 1992. С. 13–28.

672. Християнська мораль в українській усній поетичній творчості / упоряд. О. С. Беринда. Львів : ПАІС, 2010. 340 с.

673. Цивьян Т. В. Человек и его судьба — приговор в модели мира. *Понятие судьбы в контекстах разных культур*. Москва : Наука, 1994. С. 122–129.

674. Цивьян Т. В. Оппозиция мужской / женской и ее классифицирующая роль в модели мира. *Этнический стереотип мужского и женского поведения*. С.Пб., 1991. С. 77–91.

675. Цимбалістий Б. Родина і душа народу. *Українська душа*. Київ : Фенікс, 1992. С. 66–97.

676. Чайка Т. Давні прообрази української моральної свідомості. *Філософська та соціологічна думка*. 1994. № 9–10. С. 228–241.

677. Чарівна торба : українські народні казки, притчі, легенди, перекази, пісні та прислів'я, записані від М. Шопляка-Козака / упоряд., передм., прим. та словн. І. М. Сенька ; запис текстів І. М. Сенька, В. М. Сенька. Ужгород : Карпати, 1988. 170 с.

678. Чарівне горнятко : казки / запис текстів С. Далавурака, М. Івасюка, В. Бандурака та С. Пушика ; упоряд. С. Далавурак та М. Івасюк. Ужгород : Карпати, 1971. 256 с.

679. Чарівна квітка : українські народні казки з-над Дністра / запис, упоряд., прим. та словн. М. А. Зінчука. Ужгород : Карпати, 1986. 301 с.

680. Чарівне кресало : Українські народні казки з Волині і Полісся / запис, упоряд., вступ. ст. та приміт. О. Ошуркевича. Львів : Каменяр, 1995. 158 с.

681. Черванева В. А. Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира : (на материале эпических жанров). Воронеж : ВГПУ, 2004. 184 с.

682. Чернов В. И. Философия и фольклор. Саратов : Приволжское книжн. изд-во, 1964. 152 с.

683. Чернышев М. К. К вопросу о «парубоцтве», как особой общественной группе. *Киевская старина*. 1887. № 10. С. 491–505.

684. Чижевський Д. Гмана правда. Філософські праці : У 4-х т. Київ : Смолоскип, 2005. Т. 3. С. 217–228.

685. Чижевський Д. Український народний характер і світогляд. *Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні*. Київ, 1992. С. 17–23.

686. Чмелик Р. Виховна функція української сім'ї в другій половині ХІХ — напочатку ХХ ст. *Народознавчі зошити*. 1995. № 2. С. 95–100.

687. Чмелик Р. Мала українська селянська сім'я другої половини ХІХ— початку ХХ ст. (Структура і функції). Львів, 1999. 143 с.

688. Чорнобай О. Л. Фольклорні рефлексії моральних і правових понять і норм. *Вісник Харківського національного університету внутрішніх справ*. 2009. № 4 (47). С. 7–14.

689. Чернопиский М. «Царівна родом із високого, блискучого замку». Іван Франко про естетичну сутність народної казки. *Вісник Львівського університету*. 2006. Вип. 37. С. 3–30. (Серія філологічна).

690. Чубинский П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии. С.-Петербург, 1869. 41 с.

691. Чумарна М. І. Мандрівка в українську казку : приказкове коло. Львів : Каменярь, 1994. 79 с.

692. Шабалина О. И. Фольклорное сознание как способ духовно-практического освоения действительности : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Магнитогорск, 2000. 20 с.

693. Шабліовський В. Є. Міжнародний сюжет «Юнак у пошуках безсмертя» (АТ 470 С\*). *Слов'янське літературознавство і фольклористика*. 1990. Вип. 18. С. 95–105.

694. Шалак О. Потойбіччя. Смерть. *100 найвідоміших образів української міфології* / Таланчук О., Завадська В. та ін. Київ : Орфей, 2002. С. 118–125.

695. Шашкевич М., Вагилевич І., Головацький Я. Твори. Київ : Дніпро 1982. 368 с.

696. Швейцер А. Культура и этика. Москва : Прогресс, 1973. 344 с.

697. Шевченко Т. Зібрання творів : У 6 т. Київ, 2003. Т. Поезія : 1837–1847; Т. 2 : Поезія 1847–1861.

698. Шестакович А. Вопросы морали в белорусском фольклоре : автореф. дис. ... канд филос. наук. Минск, 1965. 19 с.

699. Шкалина Г. Марийская этноэтика в условиях глобализации. *Материалы X Междунар. конгресса финно-угроведов: археология, антропология и история. Ч. VII* / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2008. С. 501–506.

700. Шумада Н. С. Сучасна пісенність слов'янських народів. Київ : Наукова думка, 1981. 262 с.

701. Шурко Л. Т. Образ землі в українському та світовому героїчному епосі : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Київ, 2001. 18 с.

702. Юда Л. А. Этнопедагогические традиции воспитания на Украине во II половине XIX — начале XX веков : автореф. дис. ... канд. пед. наук. Москва, 1994. 23 с.

703. Юдин Ю. И. Сказка и история. *Фольклор и этнография : У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Ленинград : Наука, 1984. С. 93–102.

704. Юдин Ю. И. Дурак, шут, вор и черт. Москва : Лабиринт, 2006. 336 с.

705. Юдкін І. М. Формування визначників української культури. Київ : Інститут культурології АМУ, 2008. 184 с.

706. Юнг Г. Ю. Структура психики и архетипы. Москва : Академический проект, 2007. 303 с.

707. Яворский Ю. Духовный стих о грешной деве и легенда о нерожденных детях. *Изборник Киевский*. Київ, 1901. С. 287–352.

708. Яворский Ю. А. Песня-балада о козаке и Кулине и духовная песнь грешных людей. *Науковий збірник товариства «Прогрес»*. Ужгород, 1929. Т. 6. С. 197–259.

709. Язвінська О. «Ненормативна лексика» козацької доби. *Нові дослідження пам'яток Козацької доби в Україні : Збірник наукових праць*. Київ, 2010. Випуск 19. С. 400–410.

710. Як то давно було : Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах І. Сенька. Ужгород : ВАТ «Закарпаття», 2003. 368 с.

711. Як чоловік відьму підкував, а кішку вчив працювати : Закарпатські народні казки : гумор та сатира / запис текстів та впоряд. П. Лінтура. Ужгород : Карпати, 1966. 271 с.

712. Янів В. Українська етнопсихологія і наш національний виховний ідеал. *Народна творчість та етнографія*. 1998. № 5–6. С. 68–86.

713. Янів В. Українська вдача і наш виховний ідеал. *Янів В. Нариси до історії української етнопсихології*. Мюнхен, 1993. С. 196–217.

714. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах. Львів : Накл. автора, 1937. 80 с.

715. Ярмоленко Н. Народна філософія безсмертя. *Літературознавство. Фольклористика. Культурологія*. Зб. наук. пр. Черкаси, 2012–2013. С. 295–304.

716. Ястребов В. Новые данные о союзах неженатой молодежи на Юге.

717. *Киевская старина*. 1896. Т. 15, кн. 10. С. 110–128.

718. Ятищук О. Звичаєве право та мораль українського народу (На прикладі творів класиків української літератури). *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету*

імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія. Тернопіль: Видавництво ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2015. Вип. 2. Ч. 1. С. 187–190.

719. Ятченко В. Ф. Боги і люди в українській казці. Київ : Міленіум, 2009. 152 с.

720. Яцун Н. О. Молодіжні громади як особливі групи суспільства в дослідженнях другої половини ХІХ — початку ХХ ст. *Записки історичного факультету. ОНУ ім. І. І. Мечникова*. Одеса. 2014. Вип. 25. С. 108–118.

721. Ящуржинський Хр. Культ хлеба в малорусских колядках. *Киевская старина*. 1893. № 12. С. 408–416.

722. Ящуржинський Хр. Колядки релігійно-апокрифического содержания. *Киевская старина*. 1895. № 2. С. 207–217.

723. Ящуржинський Х. П. О превращениях в малорусских сказках. *Українці : народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ : Либідь, 1991. С. 554–574.

724. Эварницкий Д. И. По следам запорожцев. С.-Петербург, 1898. 325 с.

725. Этика : энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. Москва : Гвардарики, 2001. 671 с.

726. ATU — The Types of International Folktales : A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson / By Hans-Jörg Uther. Helsinki, 2004. Part. 1. 619 p. ; Part. II. 536 p. ; Part III. 285 p.

727. Antropogén ökológiai változások a Kárpát-medencében : A Kárpát-medence felszínének változása a földhasználat és az életmód változásának következtében / szerk. Andrásfalvy B. ; Vargyas G. Budapest : L'Harmattan ; PTE Néprajz- Kulturális Antropológia Tanszék, 2009. 364 p.+16 t.

728. Banó I. Népmese. *Magyar néprajz*. Budapest : Akadémiai K., 1988. K. V. Népköltészet. P. 7–64.

729. Boldizsár I. Mesepoétika: Írások mesékről, gyerekekről, könyvekről. Budapest : Akadémiai K., 2004. 312 p.

730. Bourdieu, P. A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése : Tanulmányok. Budapest : Gondolat, 1978. 436 p.

731. Braun S. A népmese. Bevezetés az összehasonlító mesekutatásba. Budapest : Geniusz K., 1923. 205 p.

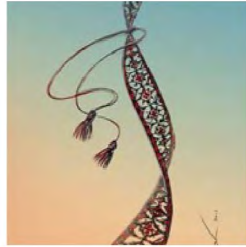
732. Fishman J. A. Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages. Clevedon, England : Multilingual Matters, 1991.

733. Honti J. Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról. *Ethnographia*. 1936. XLVII. P. 34–39.

734. Kriza I. A Mátyás-hagyomány évszázadai. Budapest : Akadémiai K., 2007. 241 p.

735. Nagy O. Lüdérc sógor. Erdélyi magyar népmesék. Bukarest : Irodalmi K., 1969. — 341 p.

736. Jeggle U. Kiebingen — Eine Heimatgeschichte. Tübingen, 1977.



## РЕЗЮМЕ – SUMMARY

Morality is a universal attribute of humanity, yet each nation demonstrates its moral system in its own way, since every nation, regardless of size, appreciates human virtues and flaws. Therefore, such concepts as national ethics, ethno-ethics or folk ethics do develop. Folk ethics correlates to such categories as traditional ethos, mentality, national character, folk law, and customs. An organic component of the Ukrainian mentality is ethical ideas, which perform important regulatory and axiological functions in it.

Folk ethos was infused with widely varying content depending on genre and the period of development of Ukrainian oral poetry. In folklore discourse, there is both an ideal reality, or a moral ideal, and stereotypes, or patterns of behaviour, learning from both negative and positive examples. We find imperative modes of moral consciousness, unambiguous maxims, morality and teachings, and hidden, unconscious influences, emotional intentions that arouse compassion and elevated feelings. All folkloric works are imbued with ethical and aesthetic perceptions of reality.

The importance of studying folklore as a component of the ethical culture of a people, their mentality, existential-essential, moral and ethical views, has been emphasized by many researchers. Numerous prominent

historical academics and cultural figures have raised many ethical issues in their study of folklore, folk culture and history, such as M. Kostomarov, P. Zhytetsky, M. Drahomanov, M. Sumtsov, V. Hnatiuk, I. Franko, M. Hrushevsky, and V. Petrov, as well as of today's researchers, like O. Day, M. Pazyak, L. Mushketyk, M. Demediuk, H. Dovzhenok, and I. Senko. Dedicated works on this topic have been written by M. Haidai, G. Razumtseva and N. Skrypnyk. The interdisciplinary nature of the research is demonstrated by the inclusion of studies from many fields — philosophy, psychology, ethnography, linguistics, literary studies, and others.

The highest values that guide a person to achieve a public or common good include the concepts of good and evil, honour and conscience, justice, happiness and purpose. In oral poetry, these values are represented as ideal examples of human behaviour and aspirations that oppose the base, negative manifestations of “evil”. Central to peasant ethics are notions of honour (as a synonym for morality) and notions of freedom, liberty and Ukrainian glory as a synthesis of goodness, beauty and justice. Ontological ideas about fate (misfortune), death and purpose in life are also reflected in Ukrainian folklore. These abstract concepts can take personified forms. In poetic form, folklore verbalizes the fundamental desires and dreams of an individual, their main inclinations.

The main pillar supporting the structure of a peasant society is the demarcated, separated, asymmetrical, and hierarchical relationship between the sexes. This is implemented in “complementary confrontation”. Relationships between girls and boys in traditional society, the expectations and demands for proper (moral) behaviour, are reflected in folk lyrics, including love songs and ballads, and to a lesser degree in holiday and wedding ceremonies, folk prose, and proverbs. Within the family, the man and the woman together would exercise to the full those virtues society considers ideal. There was a moral division of roles between them. Marital relations, views on the respective lots



of man and woman, their behavioural roles and moral contours, are reflected in folk lyrics and vulgar songs, holiday and wedding poetry, folk tales, and proverbs. A lot of space in folklore is given to the image of woman as wife, complete with her flaws and her virtues.

Oral poetry tradition pays a lot of attention to the relationship between two generations — parents and children. The relationships among relatives in folk narratives determine the main conflicts in the partly magical, partly prosaic fairy tales. They are typical because they contain the life observations of many generations. In Ukrainian ethnopedagogy, the cornerstones of education were: harmony with nature, practical upbringing, focus on labour, connection of education with life, and unity of upbringing and education, among others. Children's folklore is full of high humanism and comprises a variety of genres: lullabies, fairy tales, silly wordplay, puns, jokes and fables, nursery rhymes, and consolations. The folk labour-oriented upbringing included relevant songs, fairy tales, proverbs, and sayings, as well as riddles about work tools, labour processes, and a range of domestic objects, for example.

The age-old aspiration of the Ukrainian people to restore justice at all levels, to live "truthfully" and to put an end to coercion and exploitation was widely reflected in Ukrainian folklore (songs about so-called persecuted truth, tales of "Truth and Lies"). Social wrongs were generalized in the poetic space of thought, such as in the popular class-related songs of the *chumaky* (itinerant traders), domestic workers, barge haulers, and guest workers, as well as about serfdom. The denigration of human dignity is shown in the serfdom-related songs, in particular, the attitude of serfs to being treated as chattels.

Traditional peasant society developed its own ethnic expectations — age-role, natural components of the system for regulating the behaviour and relationships of community members, requirements for maintaining the norms of social behaviour, relationships and attitudes,

and more. The most important rule that governed social relations in peasant society was obligatory reciprocity. There were various forms of coexistence and social intercourse, of kindly mutual assistance, of friendship, of good neighbourliness, and of hospitality. Among the meaningful components of honour, the most decisive is behaviour towards others, about which there are a number of proverbs. In holiday rites and other genres, collective labour, like farming and construction, that is voluntary assistance, is poeticized. In folklore, the land, as a guarantee of the livelihood of the peasant, is a sacred, mythical life-giving force. Land and bread are associated with a labour-centered set of values, which, however, also regularly imbues economic expediency with views of moral duty and social prestige (ritual folklore).

With its age-old desire for freedom and a specific understanding of national dignity, the Ukrainian nation has embodied the image of the kozak as a knight and defender of independence. The heroic struggle gave rise to the phenomenon of kozak glory, which has many variations in folklore. The moral issues regarding war and peace in Ukrainian folklore are presented through the prism of the personal impressions of the common soldier, the conscript, the lowly recruit, of war and military service, and reflect the opinion that war is a great, murderous tragedy, and that the responsibility for it lies with those in power. War appears as the absence of truth. A native pacifism permeates all genres of Ukrainian folklore.

In folklore, ancient pagan beliefs were intertwined with Christian views, which were then layered on pagan themes sometime thereafter, adapted, partially reworked, and rethought, and not always unambiguously. Much space in folklore is dedicated to the existential sinfulness of man, to the duality of his nature. In particular, sins related to church practices - avoiding church attendance, working on holidays, etc. — are condemned alongside such sins as cursing, profaning, murder, theft and lechery, while drunkenness was strongly condemned

(in ballads, songs and prose). The devil, as the instigator of all human sins, is well represented and multifaceted in folklore. Belief in God, as among the higher moral principles, was linked in the peasant's mind with a negative attitude towards His representatives on Earth – priests and bishops and the like. Anti-clerical tales were built on the contrast between the high moral principles that priests professed and their often louche behaviour.

*Наукове видання*

МУШКЕТИК ЛЕСЯ ГЕОРГІЇВНА

**Моральний канон української  
традиційної культури:  
за фольклорними джерелами**

*Монографія*

Рецензенти

доктор філософських наук **Конверський Анатолій Євгенович**

доктор філологічних наук **Івановська Олена Петрівна**

кандидат історичних наук **Стішова Наталія Сергіївна**

Комп'ютерна верстка

*Людмила Настенко*

Підписано до друку 07.12.2021 р.

Обл.-вид. арк. 39,45. Умов. друк. арк. 43,71.

Формат 60х84/16.

Замовлення № 822.

Віддруковано згідно з наданим оригінал-макетом

ТОВ «Друкарня “Рута”»

(свід. Серія ДК №4060 від 29.04.2011 р.)

м. Кам'янець-Подільський, вул. Руслана Коношенка, 1

тел. (038) 494-22-50, drukruta@ukr.net