

УДК 398.2:27-245 Білозерська-Куліш О.
DOI: <https://doi.org/10.17721/1728-2659.2021.30.6>

Олена Івановська, д-р філол. наук, проф.
ORCID: 0000-0001-7102-8850
e-mail: honch@ukr.net

Оксана Оверчук, канд. філол. наук, доц.
ORCID: 0000-0002-8228-6043
e-mail: oksoverchuk@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

УКРАЇНЬСЬКА АПОКРИФІЧНА ЛЕГЕНДА В ЗАПИСАХ ОЛЕКСАНДРИ БІЛОЗЕРСЬКОЇ-КУЛІШ

Присвячено внеску Олександри Білозерської-Куліш у вивчення української апокрифічної легенди. Роль цієї першої жінки фольклористики для розвитку вітчизняної науки нині ще не повністю висвітлена. Дослідниці поставили за мету виявити в малознаних записах Олександри Білозерської-Куліш унікальні й поширені на різних теренах України та поза нею варіанти апокрифічної легенди. Здійснюється спроба вивчення авторського наукового принципу відтворення "фольклорного діалекту" й особливостей едиційної практики фольклорного матеріалу. Враховуючи попередні теоретичні напрацювання з проблемами генези жанру, авторки статті долучають до фольклористичного дискурсу маловідомі дані.

Ключові слова: фольклор, апокрифічна легенда, Олександра Білозерська-Куліш, біблійний образ, варіант.

Вступ. В історію вітчизняної науки про народну творчість Олександра Михайлівна Білозерська-Куліш (1828–1911) увійшла як перша жінка-фольклористка, хоч широко загалу ця постать української культури народницької доби більше відома під літературним псевдонімом Ганни Барвінок – авторки літературної збірки "Оповідання з народних уст" (1902). Ідучи у своїх творчих пріоритетах за П. Кулішем, який орієнтував письменників нової української літератури на мистецький еталон – народне Слово – і вимагав художньої правди, яку, на думку теоретика етнографізму в літературі середини XIX ст., забезпечував фольклорний взірць, його дружина й одноступеня Олександра Михайлівна фактично з 1847 р. розпочала збирацьку діяльність. Важливим фактором польових записів для неї стало накопичення уснословесних даних із метою подальшого їхнього використання в художньому тексті. Фольклорний матеріал, зібраний нею в різні періоди, слугував основою її авторської творчості. Фіксацію народнопоетичних текстів Олександри Білозерської здійснювала впродовж півстоліття на теренах Чернігівського Полісся та Полтавщини. Зразки зібраних нею казок, легенд, переказів досі не вивчені достатньо мірою. Водночас рукописний матеріал, що зберігається в архіві Ганни Барвінок (Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Чернігівський літературно-меморіальний музей-заповідник Михайла Коцюбинського), і почасти опублікований невеликим накладом у 1995 р. їх масив "Фольклорні записи Ганни Барвінок" [6] проливає світло на творчу лабораторію письменниці-фольклористики.

Результати дослідження. Одним із векторів дослідницького інтересу О. Білозерської стала апокрифічна легенда. Цей особливий жанр народної словесності у XIX ст. набув неабиякої популярності не лише серед соціальних низів вірян, а й ставав усе частіше об'єктом аналітики суспільної еліти. Вихована в душі шляхетних православних канонічних традицій, Олександра водночас всотала народну релігійну культуру, яку шанував дворянський рід Білозерських. Такий світоглядний дуалізм українців прямо відобразився в різних фольклорних формах, із-поміж яких найбільш продуктивною є апокрифічна легенда. Серед її дослідників М. Костомаров ("Перекази першого руського літопису в дослідженнях з руськими народними переказами в піснях казках та звичаях", 1871; "Малорусские предания и рассказы", 1877); В. Милорадович ("Заметки о малорусской демонологии", 1899; "Малоруські народні повір'я та оповідання про П'ятницю", 1902); А. Свидницький ("Залишки від часів доісторичних (Народні перекази)"); А. Онищук ("Матеріали до гуцульської демонології"); П. Куліш ("Українські

народні перекази", "Записки про Південну Русь"), П. Чубинський ("Праці етнографічно-статистичної експедиції в Західно-руський край" Т. 1, 2), О. Роздольський ("Галицькі народні новели" 1896) та ін. Цей жанр фольклору був предметом наукових студій О. Пипіна, який природу виникнення жанру пов'язував з усною формою трансмісії, вказував на те, що народні апокрифи "виявляють певне своєцтво з формами і змістом суто народного епосу" [10, с. 6–7]. І. Франко пояснював виникнення цього жанру в Україні з тим, що сюжети агіографічних текстів віряни сприймали на слух, оскільки культова література не була доступна загалу. Отож, така інформація завдяки інтерпретаційним стратегіям переходила в динамічний стан і набувала характеристик відкритої художньої системи, якою є фольклор. Особливого розвитку в народному апокрифічному репертуарі отримували ті аспекти віри, для яких народ прагнув позитивного пояснення. Г. Булашев із цього приводу писав, що саме "простота форми, що полягала в прямій позитивній розповіді, конкретних питаннях і відповідях – робили ці пам'ятники ще доступнішими і вони міцно закріпилися в народній пам'яті" [3, с. 43].

Легенда є своєрідною мозаїкою апокрифічних переказів [8, с. 146]. Приміром, зафіксований О. Білозерською сюжет легенди про царя Петра та премудрого Соломона має відповідник у російському легендарному репертуарі. Проте персонажами російського варіанту є цар Петро та Василій Блаженний. Сюжетна лінія: премудрий Соломон (Василій Блаженний) зауважує Петру про те, що під час церковної служби молилися лише півтори (три) душі, попри те, що церква була переповнена людьми. Отже, на рівні колізії сюжету варіанти майже ідентичні, проте розбіжність варіанти демонструють на персонажному рівні. У російському зразку фігурує образ блаженного, оскільки з особливим пієтетом у Московії ставилися до інституту юродивих (блаженних), народна ж фантазія українців розвивала біблійний образ царя Соломона. Жоден біблійний персонаж Старого Завіту не концентрував на собі більшої уваги, ніж премудрий Соломон, його ім'я стало узагальненим іменем-символом прагматичної мудрості. Свого часу О. Кудринський пояснював причину популярності царя Соломона, зауваживши спільність характеристик біблійного героя з уявленнями пересічного українця про ідеальне облаштування свого життєвого простору. Практична мудрість царя Соломона стала основним чинником частотності звернення народного оповідача до цього біблійного героя. Наприклад, легенда із записів О. Білозерської "У царя Петра як гостював премудрий Соломон" увиразнює визначальну характеристику цього персонажа: саме цар

Соломон рятує місто від пожежі, заливши вогонь трьома келихами вина. Насправді, мотив трьох келихів вина зустрічається і в поширеній на теренах Росії легенді "Петро I на полюванні", де варіантним відповідником Соломона є Василій Кессарійський, який рятує Москву від вогню. Отже, у наведених прикладах фіксації О. Білозерської простежується тенденція української апокрифічної традиції із центральним філософським концептообразом – Цар Соломон.

Привертає дослідницьку увагу легенда "На самі Великодні святки", яка має дві сюжетні лінії: перша – апокрифічна, друга – соціально-побутова [2, с. 187 (751В)]. Варіант О. Білозерської містить мотив перетворення вугілля на червінці, властивий для чарівної казки та демонологічної легенди. Тексти, у яких демонологічні персонажі розраховуються за службу платнею у вигляді вугілля (сміття, трісок) є в записках багатьох фольклористів, приміром, легенда з Київщини – у фіксації П. Чубинського, у якій баба-повитуха отримала платню від Чорта "уголлями" [11, с. 360–361]. Б. Грінченко на Чернігівщині записав чимало сюжетів із цим мотивом саме в жанрі демонологічної легенди [5, с. 91]. Отже, зразок із зібрання О. Білозерської розширює аломотивну парадигму в аспекті конкретної текстової реалізації в жанрі апокрифічної легенди. Такий нетиповий випадок можемо пояснити давністю фіксації зразка, зафіксованого фольклористкою.

Легенда "В яким разі Бог дозволив брехати" зустрічається і на Чернігівщині, і в Карпатському регіоні. Сюжет, за яким Св. Петро не може продати на ярмарку бичка, бо боїться згрішити, а Бог дозволяє йому на ярмарку казати неправду, щоби прорекламувати товар ("За се Бог прощає, не гріх" [6, с. 29]) був записаний і В. Гнатюком [4, с. 96]. У варіанті О. Білозерської знаходимо сюжетотвірні витoki цієї легенди, яка не має відповідників у фольклорних репертуарах народів-сусідів: Бог дозволив порушувати заповідь "не свідчи неправдиво.." на ярмарку, у корчмі, у шинку. За українським звичаєвим правом саме в цих місцях укладалися договірні угоди, зокрема й купівлі-продажу. Життєва прагматика потребувала санкції на певний відступ від канону християнської моралі. На відміну від росіян, для яких мірилом справедливості та права є цар-батюшка, українці потребували санкції абсолютного авторитету, яким для українця-християнина в усі часи були закони предків і Бог.

Не має фіксованого сюжетного відповідника в Порівняльному покажчику сюжетів і легенда "Як наші трудолюбці не пішли на родини Божої матері" [6, с. 30]. Колективна авторська українська етносуб'єктність пояснює причину тяжкої повсякденної праці та бідності, на які приречена українська жінка, таким апокрифічним сюжетом: у день народження Ісуса Христа українки, посилаючи на свою зайнятість, не пішли на родини, а єврейки – пішли, за що Божа Матір дарувала їм усілякі статки та безтурботне життя.

Записана Ганною Барвінок легенда "Святий Петро перед Ісусом Христом за жінок стояв" [6, с. 31] має багато сюжетних відповідників у східно- та західнослов'янському фольклорі [2, с. 199 (791)]. Відтак, зафіксований О. Афанасьєвим, П. Господаревим, М. Драгомановим, О. Кольбергом та іншими фольклористами варіанти побудовані загалом на основі сюжету апокрифу про Св. апостола Петра, проте у фінальній частині – "відлуння виразних споминів народу про добу гнекократії (верховенства жінок)" [3, с. 138]. У варіанті запису О. Білозерської жінка "десь зашлялась", дозволяє собі "одкуделити", "одтрепати" чоловіка. Отож, ми бачимо добре виражені процеси контамінаційних нашарувань, де рефлексують у, так званому, "третьому тексті" мотиви агіографічної літератури та звичаєві інтенції

матрилокальної культури, виражені в календарно-обрядовому фольклорі та звичаєві понеділкування (внятковому жіночому праві на дозвілля, що, імовірно, бере свій початок у жіночих містеріях). У варіантах легенди, наведених Г. Булашевим, жінка відвідує корчму, приходять додому напідпитку, вимагає, щоби чоловік віз її на санях. В окремих варіантах наполягає на тому, щоби чоловік готував вечерю та пригощав її" [3, с. 137]. Імовірно, що легенда зафіксувала звичай Колодія чи Бабського тижня, святочного періоду, коли ідея жіночої фертильності, а відтак і правової домінанти, актуалізується через поведінкову стратегію. Щоправда, на Курщині побутувала легенда "Бабина влада" [1, с. 78], у якій хоч і спостерігається заміна біблійних персонажів Ісуса Христа та Св. Петра на Миколу Угодника та пророка Іллію (перша половина XX ст.), однак збереглося смислове ядро українського жіночого права. Наявність фольклорного тексту з яскраво вираженим українськими звичаєвими смислами вкотре доводить генетичну закоріненість фольклорної аудиторії цього регіону в питоми українську культуру.

У легенді "Дід валящий розказував" [6, с. 31] ми знову зустрічаємося з народною інтерпретацією біблійного персонажа-апостола Петра. У подяку за надану можливість переночувати Св. Петро дарує господині дому – бабі-повитусі – прозорливість. Відтоді баба стала пророчити майбутнє новонародженій дитині [2, с. 214 (840В)].

Мотив дарування пророцтва зустрічається і в легенді "Двадцять літ паски не було". Відтак, на противагу вищезгаданій апокрифічній легенді, де здійснюється даруванням святам, у згаданому творі цю роль дарувальника магічного знання виконує Смерть. Чоловік, розлючений через свою бідність на Бога, відмовляє у хлібі Св. Петру, Іллі та самому Богові. А Смерть, яка зустрілася йому дорогою, називає матір'ю. За це вона й віддячує чоловікові і робить його "лікарем". Коли ж настає час самому помирати, він не може перехитрити Смерть.

1852 р. на теренах Ніжинського повіту (с. Данина) П. Огієвський записав легенду майже ідентичного сюжету "Верти не верти – а треба вмєрти" [9, с. 570–572]. Однак зміст легенди відрізняється тим, що чоловік узяв Смерть і за куму, а та йому за це віддячила. Відсутній мотив зустрічі зі святыми. Отже, ми можемо фіксувати до розширення сюжету легенди шляхом збагачення його апокрифічними мотивами (у межах одного регіону).

Оскільки легенди апокрифічного змісту творили, так би мовити, простонародне Євангеліє, а частина їх не суперечила церковному канону, О. Білозерська, яку, безумовно, і як християнку, і як фольклористку цікавив цей пласт народної культури, вдалася до копіткого фіксування текстів. Вона усвідомлювала проблему можливого вимирання жанру як наслідку розповсюдження просвіти серед народу. М. Костомаров, сучасник і близький знайомий Олександрі Михайлівни, у 1877 р., звертаючись до однодумців, зазначив: "Було б... дуже корисним для етнографії зібрати ці легенди разом, привести до системи та висвітлити поясненнями, щодо часу їх побутування в Малоросії та схожості з такими ж легендами в інших народів. З цією працею варто поспішити..." [7, с. 127]. Ганна Барвінок зробила і свій внесок у виконання поставленого завдання. Зафіксовані унікальні апокрифічні (християнські) легенди: "Якесь нападеніє, война була на цара Петра" та "Як наші трудолюбці не пішли на родини Божої Матері" не враховані та не використані в Порівняльному покажчику сюжетів. А варіанти, записані нею на теренах Чернігівщини, додають чимало цікавого для порівняльної фольклористики.

Вони вказують і на регіональні особливості, і додають розуміння загальнонаціональних тенденцій.

Висновки. Основні фонди фольклорної прози із зібрання О. Білозерської – це сюжети, відомі загальноукраїнському, східно- та західнослов'янському фольклорі. Водночас кожен зафіксований зразок виявляє локальну специфіку Чернігівщини та Полтавщини. Самобутнього колориту фольклорним зразкам надає діалектне мовлення. Місцеві назви знарядь праці, сільськогосподарського реманенту, елементів регіонального народного строю, місцевої святочної та кулінарної традиції – усе це передає автентичну традиційну культуру цих етнографічних топосів. Паспортизація фольклорних текстів відсутня, оскільки фольклористика як наука про народну творчість лише переживала своє становлення і чіткі критерії щодо фіксації та едиції текстового матеріалу ще не були сформульовані. Щоденникові записи фольклористи розкривають персоналії респондентів, серед яких були і родичі (О. Половина, Ф. Дворниченко), і пересічні селяни. Серед майстрів-оповідачів особливої уваги заслуговує персоналія Івана Тупотуна. Радше, це збірний образ ідеального інформанта, уособлення "народного Гомера" (за П. Кулішем), який знайшов відображення в оповіданні Ганни Барвінок "Молотники" (у рукописному варіанті – "Примак").

У процесі дослідження фольклорних записів проводилися історико-порівняльні зіставлення як по горизонталі, так і по вертикалі. Порівняння здійснювалося, переважно, в межах територіального (регіонального) фольклорного матеріалу. Виявлялися не окремі, зовнішньоподібні явища, а системи та їхні елементи, не паралелі і випадкові збіги, не подібність, що лежить на поверхні і впадає в око, а, передусім, своєрідність регіональної традиції, специфіку фольклорного процесу в період тотальної нівеляції всього українського, національно-свідомого, яка набула особливо великих масштабів у другій половині XIX ст.

Список використаної літератури

1. Аристов А., Павлова М. Фольклорные частушки, песни и сказки, записанные в Курской области. – Курск: Курское областное издательство, 1939.
2. Бараг Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. – Ленинград: Наука, 1979.

Olena Ivanovska, Doctor of Philology, Professor
ORCID: 0000-0001-7102-8850
e-mail: honch@ukr.net

Oksana Overchuk, PhD in Philology, Associate Professor
ORCID: 0000-0002-8228-6043
e-mail: oksoverchuk@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

UKRAINIAN APOCRYPHAL LEGEND IN THE RECORDS OF OLEKSANDRA BILOZERSKA-KULISH

An apocryphal legend is an original genre of non-fairy tale folk prose. It was investigated by M. Kostomarov, V. Myloradovych, A. Svydnytskyi, A. Onyshchuk, P. Kulish, P. Chubynskyi, O. Rozdolskyi, I. Franko etc. Oleksandra Bilozerska-Kulish (Hanna Barvinok) has also made a significant contribution to the study of the apocryphal legend. She recorded folk poetry for half a century in Chernihiv Polissya and Poltava region. Folklore material, collected by herself in different periods, served as the basis of her literary work. Oleksandra Bilozerska-Kulish is considered to be the first Ukrainian woman folklorist. However, the samples of the fairy tales and legends, collected by herself, have not been sufficiently studied yet. At the same time the manuscript material, stored in the archives of Hanna Barvinok (Taras Shevchenko Institute of Literature of the National Academy of Sciences of Ukraine, Chernihiv Literary Memorial Museum-Reserve of Mykhailo Kotsiubynskyi), and their array "Folk records of Hanna Barvinok" (1995) shed light on the creative laboratory of the writer-folklorist. The aim of the research is to find unique and widespread in different parts of Ukraine and abroad variants of the apocryphal legend in the little-known records of Oleksandra Bilozerska-Kulish. The object of the article is the apocryphal legends, recorded by Oleksandra Bilozerska-Kulish. The subject of the article is the plot-forming and character features of the apocryphal legends in the records of Oleksandra Bilozerska-Kulish. An attempt to study the author's scientific principle of the reproduction of the "folklore dialect" and the peculiarities of the editorial practice of the folklore material is made in the research. Taking into account previous theoretical developments on the issue of the genesis of the genre, the authors of the article attach the little-known data to the folklore discourse.

Keywords: folklore, apocryphal legend, Oleksandra Bilozerska-Kulish, biblical image, variant.

3. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – Київ: Довіра, 1992.
4. Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т.1. // Етнографічний збірник. Том 12. – Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка, 1902.
5. Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях // Вып. II. Рассказы, сказки, предания, половицы, загадки и пр. – Чернигов: Типография губернского земства, 1897.
6. Івановська О. Фольклорні записи Ганни Барвінок. – Київ: Довіра, 1995.
7. Костомаров Н. Малорусские народные предания // Киевская старина. – 1877. – Т. XIX, май. – С. 127.
8. Лихачов Д., Панченко А., Поньрко Н. Смех в Древней Руси. – Ленинград: Наука, 1984.
9. Огієвський П. Черниговские губернские ведомости. – Чернигов, 1852.
10. Пыпин А. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. – Санкт-Петербург: в тип. Имп. Акад. Наук, 1857.
11. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. В 7 томах. // Том 2. Малорусские сказки. Санкт-Петербург, 1878.

References

1. Aristov, A., Pavlova, M. (1939). *Folklornye chastushki, pesni i skazki, zapisannyye v Kurskoy oblasti* [Folklore ditties, songs and fairy tales recorded in the Kursk region]. Kursk: Kurskoe oblastnoe izdatelstvo. (In Russ.).
2. Barag, L. G., Berезovskiy, I. P., Kabashnikov, K. P., Novikov, N. V. (1979). *Sravnitelnyy ukazatel syuzhetov: Vostochnoslavlyanskaya skazka* [Comparative index of plots: East Slavic tale]. Leningrad: Nauka. (In Russ.).
3. Bulashev, H. (1992). *Ukrainskyi narod u svoikh lehendakh, relihiynyykh pohliadakh ta viruvanniakh* [Ukrainian people in their legends, religious views and beliefs]. Kyiv: Dovira. (In Ukr.).
4. Hnatiuk, V. (1902) *Halysko-ruski narodni lehendy*. T. 1 [Galician-Russian folk legends V.1]. Ethnographic collection. Lviv: Etnohrafichna komisiiia Naukovoho tovarystva imeni Shevchenka. (In Ukr.).
5. Grinchenko, B. (1897). *Etnograficheskie materialyi, sobrannyye v Chernigovskoy i sosednih s ney guberniyah* [Ethnographic materials, collected in Chernigov and neighboring provinces]. Issue II. Stories, fairy tales, legends, proverbs, riddles, etc. Chernigov: Tipograflya gubernskago zemstva. (In Russ.).
6. Ivanovska, O. (1995). *Folklorni zapysy Hanny Barvinok* [Folklore records of Hanna Barvinok]. Kyiv: Dovira. (In Ukr.).
7. Kostomarov, N. (1877). *Malorusskie narodnyie predaniya* [Minor Russian folk legends]. Kievskaya starina. V. XIX, may. P. 127. (In Russ.).
8. Lihachov, D., Panchenko, A., Ponyrko, N. (1984). *Smeh v Drevney Rusi* [Laughter in Ancient Russia]. Leningrad: Nauka. (In Russ.).
9. Ogiievskiy, P. (1852). *Chernigovskie gubernskie vedomosti* [Chernigov Provincial Gazette]. Chernigov. (In Russ.).
10. Pyipin, A. (1857). *Ocherk literaturnoy istorii starinnyih povestey i skazok russkih* [Essay on the literary history of old stories and fairy tales of Russians]. Sankt-Peterburg: v tip. Imp. Akad. Nauk. (In Russ.).
11. Chubinskyi, P. (1878). *Trudyi etnograficheskoi-statisticheskoy ekspeditsii v Zapadno-russkiy kray*. V 7 tomah [Proceedings of an ethnographic and statistical expedition to the West Russian Territory. In 7 volumes]. Volume 2. Minor Russian fairy tales. Sankt-Peterburg. (In Russ.).

Надійшла до реколегії 12.03.21