

УДК 398(477):305
DOI: <https://doi.org/10.17721/1728-2659.2022.32.04>

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

ГЕНДЕРНА ТА ВІКОВА СУБ'ЄКТНІСТЬ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТОТВОРЕННЯ: ДО ПРОБЛЕМИ ЖАНРОВОГО ПАРАМЕТРУВАННЯ

Присвячено вивченню гендерної та вікової суб'єктності як ідентифікатора жанрового параметрування в межах свято-ігрового текстового простору українського фольклору. Ураховуючи попередні теоретичні напрацювання з проблематики, авторки статті долучають до фольклористичного дискурсу маловідомі дані, які увиразнюють умови переходу обрядового фольклору в царину ігрових культурних практик. У межах статті об'єктивується трирівнева ініціальна структура А. ван Геннепа, а аналіз обрядового фольклору українців доводить, що входження у святочний період, його кульмінація та повернення у профанний буттєвий хронотоп регламентує певний обрядовий комплекс, з увиразненою поведінковою стереотипією актантів обрядових практик. Авторки також зауважують на природі жанрових модифікацій, спричинених часовими змінами функціональної парадигматики, десакралізацією традиційних смислів, відступом від гендерних і вікових стандартів щодо ретрансляторів тексту, наслідком чого є зміна жанру фольклорного тексту. Дослідниці констатують тенденцію до зміцнення значного масиву обрядових практик і календарного, і буттєвого фольклору в зону активності дитячої ігрової суб'єктності; тенденцію до поступової втрати початкової сакральної функції синкретичного тексту, відступу від гендерних і вікових стандартів актантів обрядових практик, невибіркового ставлення до часопросторових параметрів актуалізації обрядового тексту; симулякризація обрядового реманенту. Наявність цих ознак дозволяє авторкам праці констатувати перехід: обряд / ритуал → гра. Авторки активно застосовують терміносполуку "святочно-ігровий текстовий простір українського фольклору", оскільки обстоюють широке предметне поле фольклористики як базової галузі гуманітарних знань, як особливої динамічної художньої системи, конститутивними категоріями якої є: суб'єктність етносу, соціуму, індивіда; семіотика змісту; трансмісія традиційного смислу; наративність тексту.

Ключові слова: гендерна суб'єктність, вікова суб'єктність, фольклорний текст, святочно-ігровий текстовий простір, актант обрядової практики.

Вступ. Фольклор в умовах традиційного суспільства характеризується чіткою стратифікацією щодо гендерної та вікової суб'єктності її актантів. Ця ознака фольклорної комунікації, дозволимо собі висловити гіпотезу, є наріжним ідентифікатором розпізнавання умовного часу постановки тексту чи його актуалізації, тобто, класичного фольклору, де превалює традиційна картина світу, а кожен текст є своєрідною мікропроекцією цієї "картини", чи ж, навпаки, одиничні тексти – продукт авторської суб'єктності, що фольклоризуються у процесі трансмісії, умовно кажучи, набираючи критичну кількість уподобайок і репостів (соціальні мережі зараз є лідером механізмів фольклорної трансмісії) – творчий продукт постфольклору, бо ж зорієнтований на увиразнення персональної картини світу, що потенційно може стати "пазлом" колективної культурної візії соціальної групи чи ж етносу загалом.

Мета пропонуваної статті – довести висловлену гіпотезу на матеріалі святочно-ігрового текстового простору українського фольклору (терміносполука авторська). Звичайно, ігрова реальність як особливий вид креативу не є статичним феноменом, а головно закорінена в міфологію та на ранніх етапах свого постання через драматичну дію, ритуал, відтворювала міфосюжети (за Дж. Фрезером), які з часом здебільшого втратили сакральні сенси, а відтак змістилися смислові акценти з полюсу "віра" на полюс "вігадка / уява", а безумовне гендерне та вікове параметрування актантів ритуальної практики замінили доволі умовні (часто з позиції "буцімто") характеристики учасників ігрової активності. Отже, предметом заявленої студії є виявлення змін у функціональній парадигмі фольклорного тексту, результатом чого стала жанрова трансформація: ритуал → гра; гендерно-групова та вікова характеристики актантів свято-ігрової звичаєвості. Спробуємо заповнити цю прогалину, узявши за вихідний пункт теоретичного та емпіричного дослідження не саму гру чи тексти

обрядового фольклору, а обравши об'єктом гендерну та вікову суб'єктність, актуалізовану ритуально-ігровими культурними практиками.

Проблематику, порушену в статті, почасти розглядали вітчизняні гуманітарії (С. Грица, М. Грушевський, В. Давидюк, А. Димінський, Т. Колотило Я. Левчук, О. Потебня М. Сімашкевич, Є. Сіцінський, І. Франко, О. Чебанюк, В. Щегельський С. Щербак та ін.), авторська аналітика фольклорного контенту має опертя на наукові концепції зарубіжних дослідників: К. Богданова, Г.-Г. Гадамера, Й. Гейзінги, Р. Кайуа, Б. Малиновського, Х. Ортеги-і-Гасета, С. Толстої й ін.

Методологія дослідження. Продуктивним для досягнення пошукової мети є компаративний метод, що дозволяє не лише зіставляти фольклористичні, філософські, етнологічні, культурологічні й інші характеристики свято-ігрових зразків, а й віднаходити в них точки збігу, контекстні та загальнотеоретичні узагальнення, а також, безперечно, – структурно-семіотичний, оскільки авторки обстоюють концепцію фольклору як особливої динамічної художньої системи, конститутивними категоріями якої є: суб'єктність етносу, соціуму, індивіда; семіотика змісту; трансмісія традиційного смислу; наративність тексту.

Результати дослідження. Зasadничою ідеєю народної аксіології традиційної спільноти є ідея непорушності системи світоустрою – ordo (порядку), що визначає місце людини в буттєвому та соціальному просторі. Нормативному регулюванню підлягали всі можливі градації індивіда: соціальна, професійна, вікова. Відповідно, нормативна група, спираючись на існуючі громадські звичаї та традиції, виробляла свій кодекс поведінки [1, с. 107].

Яскравою маніфестацією такого регулювання було й почасти залишається народне свято, зокрема календарне чи буттєве. Аналіз обрядового фольклору українців може бути тим ілюстративним матеріалом, який переконливо доводить: входження у святочний період, його кульмінація

та повернення у профанній буттєвий хронотоп регламентує певний обрядовий комплекс з увиразненою поведінковою стереотипією актантів обрядових практик. Власне, святочний період можна трактувати як своєрідний портал між буттєвими просторами (світ соціальний – світ міфологічний) і значущими часовими відтинками, які є "поворотними" в солярно-люнарному календарі наших пращурів, а отже, розглядати в межах структури переходу А. ван Геннепа. Чимало наших попередників зауважувало на особливостях святочної хронометрії. Уповільнення часу у світі померлих і, навпаки, прискорення його у світі живих відображає швидкоплинність біологічного часу й, навпаки, неспроможність досягнути й виміряти час сакральний: "У світі померлих одна свічка згоряє – мінає сто років у світі живих" [5, с. 321]. Тому-то святочний період апріорі сприймається як античас, як ігровий період, як періодичне уявне переміщення у світ задзеркалля, де порушення табу чи ігнорування поведінкових обрядових стандартів можуть унеможливити повернення в соціальний буттєвий простір. Отож, віра і страх – це ті консерватори традиції, що зберігали знання про гендерну-вікову стратифікацію виконавців фольклорного тексту. Із приводу аналогій між святом і грою М. Іліаде писав:

Обоє проголошують тимчасове припинення повсякденного життя. Однак самою констатацією того факту, що між духом урочистого свята й атмосферою гри існує тісний зв'язок, пояснюється не все. Щира гра, окрім своїх формальних рис і радісної настроєвості, вирізняється ще однією вельми істотною ознакою: усвідомленням умовності дійства, його несправжності. Залишається запитання, наскільки подібне усвідомлення може корелювати з виконуваним обрядовим дійством [6, с. 30].

Дослідники стверджують, що сприйняття і глибина прийняття, а також певне освячення нереального, його трансформація у святково-ігрових схемах залежить насамперед від статевих особливостей людини та її гендерної приналежності в соціальному просторі. Зокрема, жінка, "розуміючи і прожизнюючи священність..., знаходить духовне значення свого власного існування. Саме через свято та гру вона відчуває, що життя є реальне і освячене, а не безкінечне повторення психофізіологічних автоматизмів, марних, і, в кінцевому підсумку, безглуздох" [6, с. 292]. Отже, фольклорний святково-ігровий текст документується як сукупний результат суб'єктності чоловічого та жіночого гендерів. Однак їхня рольова домінанта та зона обрядової активності чітко регламентована ("Чоловік пахне вітром, а баба – димом"), зміщення гендерної вісі передбачене карнавальною традицією і має на меті досягнення катарсису андрогінності / цілісності / гармонії.

Ми загалом підтримуємо визначення гри, сформульоване сучасним дослідником українського ігрового фольклору В. Щегельським:

Гра – уявна реальність, яка досягається внаслідок продуктивної творчої взаємодії двох і більше суб'єктів ігрової комунікативної діяльності у межах усталених (традиція) добровільно прийнятих умовних правил із обумовленим рівнем імпровізації (новація) Ігровий текст є синкретичним комплексом, який передбачає єдність вербального, акціонального та предметного складників. Грі притаманне чітке окреслення ігрового часопростору та гендерного, вікового, соціального цензу учасників [10, с. 6].

Однак же можемо поточнити щодо хронотопу та гендерного та вікового цензу: ці характеристики прямо вказують на обрядовий / ритуальний текст. Візьмімо з особистого досвіду приклад загальновідомого "Кривого танцю", що у 80-ті рр. ХХ. у дошкільних навчальних закладах і в молодшій школі актуалізувався вихователями як універсальний ігровий компонент дитячого дозвілля (те ж саме і з "Подольночкою" й іншими обрядовими

текстами, які втратили первинну священну функцію та набули ознак гри). Однак цей синкретичний фольклорний текст має всі ознаки ритуалу-містерії, головними актантами якого були виключно дівчата, а виводницею – ще бездітна молодиця, а значить жінка, яка перебуває на помежві ініціального періоду (уже не дівка, але ще не матір), рух по спіралі в символічній формі єднає небо, землю й воду; народження, життя і смерть. Ключовий знак-символ обряду – це рух важко досяжним маршрутом ("А ми кривого танцю йдемо, танцю йдемо, \ \ А ми йому кінця не знайдемо, не знайдемо..."). Переборювання перешкод, які не дозволяють досягнути певної точки простору (центру майдану, сходів церкви), для учасників кривого танцю дорівнює пожертві, а досягнення центру – етап трансформації, переродження й відродження. Час виконання – Благовіщення, місце виконання – цвинтар чи церковний майдан.

Ознаки переходу жіночої містерії в категорію дитячих ігор фіксує Н. Заглада у 20-х рр. минулого століття:

Тоді беруть трьох малих хлопчиків (дівчаток ні), садять їх навскоси трикутником, один проти одного, і тоді беруться дівчата за руки, одна заходить між дітей і виводить кривого танцю; дійде до задньої, тоді беруться задня з передньою за руки та вже ходять кругом. З примовлянням "Ладки, ладки да жеребчику" дівчата поділяються на три групи, кожна з груп стає біля малих хлопчиків і кілька разів піднімають угору дітей, підкидають [7, с. 157].

У такий спосіб дівчата вшановували чоловічу силу, так підкреслювалося орієнтування жіночого виховання на чоловічий гендер. Весняні святково-ігрові творчі новації демонструє гендерне розмежування на дівочі та парубочькі. Проте на Чернігівщині першої чверті ХХ ст., наприклад, уже допускалися до дівочих веснянок і хлопці, здебільшого вони є пасивними актантами драматичного дійства і постають у ролі глядача / спостерігача. Тобто, ми бачимо, як обряд десакаралізується в часі та втрачає гендерну однозначність, отже, змінюється жанрова природа тексту. Такий перехід спостерігається і в царині буттєвих ритуалів, наприклад обряд "перейма" (синонімічні відповідники: "перепона", "ворітна", "робити браму", "торг", "викуп", "переклад", "жива загорожа") як структурний компонент весільного ритуалу є царинною активності парубочої громади, а вже як ігрова рефлексія сучасного весілля – необмежена віковою та гендерною характеристиками учасників організації уявної перепони у просуванні весільного поїзда до дому нареченої. Ще одним доказом жанрової модифікації може бути використання актантами ігрового "торгу" не грошей, а їхніх симулякрів (ксерокопій паперової валюти різного номіналу), або ж підміна укладання звичаєвої угоди купівлі-продажу розважальним квестом на знання нареченим своєї обраниці. Фольклорні зразки, зафіксовані на межі ХХ–ХХІ ст., засвідчують втрату цією обрядодією первісної звичаєвої ритуальної функції й набуття нею ознак ігрового тексту.

За аналогією до рушійних гендерних начал українського фольклору виділяються засади вікової суб'єктності. Старі люди мали право здійснювати обряди від імені громади; це право вони мали в силу того, що родова община пошановувала їх як старійшину роду та визнавала їхню наближеність до духів предків, а іноді і їм самим надавала функції деміургів. Культ предків мав чітко виокреслене соціальне підґрунтя: група людей, пов'язаних між собою спільністю походження. У цьому сенсі культ предків був замкненою формою релігії, яка не визнавала навернення. Чужинець, прийнятий родоплеменним колективом, заздалегідь знав, що лише його нащадки, через декілька поколінь, зможуть узяти участь у релігійному житті общини.

Ритуал культу предків обмежувався старійшинами, які мали право від імені общини чи сім'ї його здійснювати. М. Фортес писав:

Тільки син може приносити жертви предкам, він має на це право лише тоді, коли його батько помер, тобто став предком... Мужина, наділений правом і відповідними обов'язками ритуального допущення до свого предка-батька, звертається до інших предків через нього так само, як через нього веде свій родовід" [8, с. 228–229].

Науковець мав на увазі етнічні групи, які розвивалися за патрілінійним порядком спадковості. Оскільки в Україні виявили життєздатність матріархальні звичаєві норми, то значна кількість обрядодій, спрямованих на пошанування культу предків, покладалася на жінку, старійшину роду, або ж на жінку, яку громада наділяла винятковими повноваженнями. Виразним прикладом цьому є образ жриці – посередниці між світами. У національному фольклорному репертуарі ця функція реалізується через обрядові практики баби-повитухи (в родильному обрядовому фольклорі), баби "до тіла" (в поховальній традиції) і свашки (в межах весільного ритуального комплексу). Лише "чиста" жінка, тобто жінка старечого віку, яка втратила дітородну функцію, мала право імітувати функції деміурга: моделювати та формувати нову людину, споряджати тіло на "той світ", стежити за дотриманням вимог обряду дефлорації нареченої. У її руках було все, що позначало індивідуальність члена родини і громади – від тіла до умінь та хисту, від статі до долі. Те, що поважний вік дозволяв контактувати з потойбіччям, визнавалося членами громади. Продуктом вікової суб'єктності в такому разі були тексти, пов'язані з роллю провідника та захисника, яку могла виконувати лише літня людина.

Ритуальні функції дітей ніяк не можна вважати вторинними, копіюваними з дій дорослих (що часто стверджується в народознавчій літературі). Хоча й варто погодитися з певною обмеженістю дитячого творчо-діяльницького складника, відзначаючи спеціалізацію дітей на продукуванні фольклорного тексту, заснованого на мотивах народження, появи нового та прилучення.

Внутрішня структура образу дитини у традиційній культурі не визнавалася вже сформованою, і її зв'язок з потойбічним простором ще не був цілком припинений, тому дітей часто наділяли можливістю прозорливості, здатністю бачити душі померлих і розгадувати загадки природи. Однак діти не навіювали остраху громаді так, як ворожки або знахарі, які асоціювалися з суб'єктами старечого віку.

Дитина після народження, за народними віруваннями, мала лише фізичне буття, її не визнає родина і громада, допоки не виконані певні ритуали, що надають їй соціального статусу: "Дитина, мов порожня посудина, що в неї виллеш, те й держить". Завдяки родильним ритуалам новонароджений інтегрується у спільноту живих. Важливою є статева диференціація дитини, адже природні статеві ознаки новонародженого не розглядалися в народі як достатня підстава для відповідної статевої ідентифікації. У ході родильних ритуалів стать дитини "створюється".

Довіра та повага до слова дитини традиційно обумовлені уявленнями про дитинство як пору життя, у яку зберігається близькість із потойбічними силами, і про дітей як про істот, пов'язаних зі світом предків. Зокрема діти до семилітнього віку також вважалися чистими, їх називали безгрішними душами та янголами. Їм приписували візіонерство, до їхніх снів ставилися з великою увагою. Етнографічні розвідки доводять, що діти – учасники обрядів – "були наділені особливими правами, оскільки все, що демонструвалося, проголошувалося дітьми (наприклад, у момент обрядового обходу домів), вважалося надзвичайно суттєвим" [2, с. 29].

Дитину соціалізували шляхом передачі їй знань світу дорослих, одночасно з вірою, що дитина може і має право інтерюзувати знання. Сакральні знання примітивних та архаїчних суспільств сприймалися як привілей для нечисленної групи посвячених. Табуованість знань, а також необхідність охорони їх від профанації непосвяченими визначали також відповідну форму наративу – загадку. Ще однією причиною, що зумовила використання форми загадки, була відсутність традицій писемної фіксації священних знань. За таких умов саме форма загадки постає найбільш прийнятною для засвоєння і трансляції значного обсягу знань у скомпресованій формі. Для представника архаїчного суспільства всяке знання сприймалося як чарівниче. "Знати" – означало "вміти", "могти", "володіти". Знання розглядалося насамперед як сфера священного, адже будь-яке знання розумілося як таке, що передбачає прямий зв'язок із світовим порядком. Саме тому святкування головних календарних свят передбачало змагання жерців (пізніше дітей) у володінні знаннями. Адже кожне правильно вимовлене слово (але у священному місці, у певний час) сприймалося як відповідний вплив на світоустрій. Під час такого змагання жерці почергово ставили один одному запитання щодо світоустрою та відповідали на них.

Водночас, ми можемо констатувати, що значний масив обрядових практик і календарного, і буттєвого фольклору з часом зміщується в зону активності дитячої ігрової суб'єктності. Прикладом цьому можуть бути популярні в дитячому середовищі ігри "Кольцо" (блок варіантів, зафіксований В. Щегельським, – "Камінчик", "Гілочка", "Шпилька", "Кольцо на ліцо", "До мене", "Перстень", "Гратись дзьоба", "Ключик", "Роздавати сірника", "Платочок"), сюжет якої, за етнографічними даними XIX ст., актуалізувався "на посижінні" (ритуальне перебування біля покійника).

Висновки. Генеза обрядового фольклору національної традиційної культури демонструє тенденцію до поступової втрати початкової сакральної функції синкретичного тексту, що увиразнюється у відступі від гендерних і вікових стандартів актантів обрядових практик, невибіркове ставлення до часопросторових параметрів актуалізації обрядового тексту; симулякризація обрядового реманенту. Наявність названих ознак засвідчує жанровий перехід: обряд / ритуал переходить у гру. Свого часу Гадамер зауважив, що гра не є способом поведінки або станом свідомості, її не можна зіставити з будь-якими формами діяльності як суб'єкт-об'єктних відносин. Спосіб буття гри взагалі не може бути діяльністю. Гравець не може ставитися до гри як до предмета, адже "...власне суб'єкт гри – це явно не суб'єктність того, хто поряд з іншими видами діяльності бере участь в грі, але сама гра" [3, с. 150]. Проте суб'єктність як феномен, на наше переконання, усе-таки не може не належати до соціальної площини і пов'язана з тим, хто бере участь у грі. Своєю сутністю гра вимагає певних правил і порядку, адже вона завжди є структурованим простором. Цільові поведінкові настанови у грі трансформуються в ігрові завдання. Ціль гри – не розв'язання якихось завдань згідно з певною метою, а порядок і структура ігрового руху. Сакральне культове діяння – це вистава для культової громади: "Зображення Бога в культурі, зображення світу в грі постають іграми не лише тому, що залучають в ігрову виставу самих учасників і це сприяє їхній більш досконалій самопрезентації..., гравці є для глядачів смисловою цілісністю" [там само]. Навіть у тих випадках, коли сакральні ігри є принципово таємними, або ритуали відбуваються без свідків, усе-таки всі вони побудовані як такі, де можуть бути глядачі, і тільки через глядачів (нехай і уявних) набувають певних смислових значень. А це означає, що гра

передбачає сукупність гравців (акторів) і глядачів, тобто має груповий характер суб'єктності.

Поряд з ігровим компонентом святково-ігрової реальності функціонує свято як поєднання універсальних, специфічних та індивідуально-типологічних проявів буття народу і його представників. Важливою нормою свята є чітка регламентація стосунків вікових і гендерних груп у його контексті. Українські народні свята й ігри надають великі можливості вияву суб'єктності гендерних і вікових груп, насамперед, як особливих явищ фольклорного текстотворення, що ставлять героя обрядодії в нестандартну позицію, активізують розвиток і прояв його явних і прихованих потреб. Гра відкриває найбільш значимі смисли і цінності для вікових і гендерних груп і є виявом колективно-групової творчості.

Список використаних джерел

1. Білик Я. Дослідження ігрового феномену в культурі / Я. Білик. – Х. : Константа, 1998.
2. Виноградова Л. Зимня календарна поезія західних і східних славян. Генезис і типологія колядовань / Л. Виноградова. – М. : Наука, 1982.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988.
4. Гейзинга Й. Homo Ludens / Й. Гейзинга. – К. : Основи, 1994.
5. Гринченко Б. Етнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних губерниях / Б. Гринченко / Рассказы, сказки, предания, пословицы и проч. – Чернигов: Типография Губернского земства, 1895. – Вып. 1.
6. Еліаде М. Мефістофель і Андрогін / М. Еліаде. – К. : Основи, 2001.
7. Заглада Н. Побут селянської дитини: матеріали до монографії с. Старосілля / Н. Заглада // Матеріали до етнології. – К. : Всеукраїнська академія наук. Музей антропології та етнології ім. Хв. Вовка, 1929. – Т. 1.
8. Иорданский В. Хаос и гармония / В. Иорданский. – М. : Наука, 1982.
9. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле-Гофф. – М. : Прогресс, Прогресс-Академия, 1992.

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

GENDER AND AGE SUBJECTIVITY OF FOLKLORE TEXT CREATION: TO THE PROBLEM OF GENRE PARAMETERIZATION

The article regards gender and age subjectivity as a genre identifier of festive game texts in Ukrainian folklore. Drawing on the previous theoretical studies of the issue, the researchers introduce into folklore discourse little-known data that highlight the prerequisites for the transition of ritual folklore into the realm of cultural game practices. The article objectifies Arnold van Gennep's three-level structure of the rite of passage and studies Ukrainian ritual folklore, which proves that entering a festive event, going through its climax and returning to the profane everyday chronotope regulate a certain ritual marked with a distinct stereotypical behaviour of the actants in ritual practices. In addition, the researchers point out the nature of genre modifications caused by temporal changes in the functional paradigm, desacralized traditional meanings, digression from gender and age standards in relation to text relays, which entails changes of the folklore text. The study reveals the tendency to shift ritual practices, calendar and everyday folklore towards children's game subjectivity as well as the tendency towards the gradual loss of the initial sacral function of the syncretic text, the divergence from gender and age standards of actant in the ritual, the indiscriminate attitude to temporal and spatial parameters of ritual text actualization and simulacration of the ritual inventory. These features of cultural practices enable the authors conclude that there is a transition from a ritual to a game (ritual → game). The authors extensively use the term 'space of a festive game text in Ukrainian folklore' since they insist on broadening the scope of folklore research as the fundamental branch within the humanities, as a specific dynamic literary system whose constituent categories are subjectivity of a people, a community, an individual as well as content semiotics, transmission of traditional meanings and text narrativity.

Keywords: gender subjectivity, age subjectivity, folklore text, festive-playing text space, actant of ritual practice.

10. Щегельський В. В. Ігровий фольклор Поділля: регіональна своєрідність та національна традиція : автореф. дис. ... канд. філол. наук / В. Щегельський. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2015.

References

1. Bilyk, Ya. (1998). *Doslidzhennia ihrovoho fenomenu v kulturi* [Research of the game phenomenon in culture]. Kharkiv: Konstanta. (In Ukr.).
2. Vinogradova, L. (1982). *Zimnyaya kalendarnaya poeziya zapadnykh i vostochnykh slavyan. Genezis i tipologiya kolyadovaniya* [Winter calendar poetry of Western and Eastern Slavs. Genesis and typology of caroling]. Moskva: Nauka. (In Russ.).
3. Gadamer, H.-G. (1988). *Istina i metod: Osnovy filosofskoy hermenevtiki* [Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics]. Moskva: Progress. (In Russ.).
4. Heizinha, Y. (1994). *Homo Ludens*. Kyiv: Osnovy. (In Ukr.).
5. Grinchenko, B. (1895). *Etnograficheskie materialy, sobrannyye v Chernigovskoy i sosednih s ney guberniyah* [Ethnographic materials, collected in Chernigov and neighboring provinces]. Stories, fairy tales, legends, proverbs etc. Issue I. Chernigov: Tipografiya gubernskago zemstva. (In Russ.).
6. Eliade, M. (2001). *Mefistofel i Androhyn* [Mephistopheles and Androgyn]. Kyiv: Osnovy. (In Ukr.).
7. Zahlada, N. (1929). *Pobut selianskoi dytyny: materialy do monografii s. Starosillia* [Life of a peasant child: materials to the monograph of the village Starosillia]. Materials for ethnology. Volume 1. Kyiv: Vseukrainska akademiia nauk. Muzei antropologii ta etnologii im. Khv. Vovka. (In Ukr.).
8. Iordanskiy, V. (1982). *Haos i armoniya* [Chaos and harmony]. Moskva: Nauka. (In Russ.).
9. Le Goff, J. (1992). *Tsivilizatsiya srednevekovogo Zapada* [Civilization of the Medieval West]. Moskva: Progress, Progress-Academy, 1992. (In Russ.).
10. Shchegelskiy, V. V. (2015). *Ihrovyy folklor Podillia: rehionalna svoieridnist ta natsionalna tradytsiia* [Game folklore of Podillia: regional peculiarity and national tradition]. Avtoref. dys. ... kand. filol. nauk / Kyivskiy natsionalnyi universytet imeni Tarasa Shevchenka. Kyiv. (In Ukr.).

Надійшла до редколегії 11.05.22