

Отримано: 10 жовтня 2021 р.

Прорецензовано: 2 грудня 2021 р.

Прийнято до друку: 3 грудня 2021 р.

e-mail: mysyk@tdmu.edu.ua

DOI: 10.25264/2519-2558-2021-12(80)-106-108

Мусик О. А. Тропи осі псевдототожності в поезиці І. Калинця в аспекті об'єктивації обрядово-міфологічного етнокультурного коду. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філологія»*. Острог: Вид-во НаУОА, 2021. Вип. 12(80). С. 106–108.

УДК: 811.161.2'42:[81:39 Калинець]

Мусик Оксана Андріївна,
кандидат філологічних наук,

Тернопільський національний медичний університет імені І. Я. Горбачевського

ТРОПИ ОСІ ПСЕВДОТОТОЖНОСТІ В ПОЕТИЦІ І. КАЛИНЦЯ В АСПЕКТІ ОБ'ЄКТИВАЦІЇ ОБРЯДОВО-МІФОЛОГІЧНОГО ЕТНОКУЛЬТУРНОГО КОДУ

Статтю присвячено студіюванню художніх текстів поета-шістдесятника І. Калинця. Зокрема, досліджено моделі мовної об'єктивації обрядово-міфологічного етнокультурного коду у поезіях збірок «Пробуджена муза» та «Невольничча муза».

Описано формалізацію міфологічних образів язичницьких богів, демонологічних істот, персонажів календарних свят та сезонних обрядів, християнізованих міфологічних постатей в суб'єктивній та об'єктивній позиціях, встановлено їх етносемантику. З'ясовано тропотвірний потенціал номінацій на позначення пісні як знакового обряду в українській культурі.

Виявлено, що значення, які входять до інтенціоналу міфологічних образів, часто не виражені експліцитно та не можуть бути виведені з контексту. При цьому міфологічний етнокод імплікується або представлений на рівні мотиву. Здебільшого образи, через які об'єктивується обрядово-міфологічний етнокод, є моносемантичними.

У структурі метафор, метафоричних епітетів, порівнянь тощо міфологічні образи мають виразне емоційно-експресивне забарвлення та відображають особливості світобачення, світосприйняття етносу.

Ключові слова: тропи, вісь псевдототожності, етнокультурний код, поетичний текст, образ, І. Калинець.

Oksana Mysyk,

Candidate Degree in Philological Sciences,

I. Horbachevsky Ternopil National Medical University

THE TROPES OF THE AXIS OF PSEUDO-IDENTITIES IN I. KALYNETS' POETRY IN THE ASPECT OF OBJECTIVATION OF THE RITUAL-MYTHOLOGICAL ETHNOCULTURAL CODE

The article deals with the study of artistic texts of the poet of the sixties I. Kalynets. In particular, it is concentrated on the study of the models of linguistic objectification of the ritual and mythological ethnocultural code in the poems of the collections «Awakened Muse» and «Slave Muse» have been studied.

The formalization of mythological images of pagan gods, demonological beings, characters of calendar holidays and seasonal rites, Christianized mythological figures in subjective and object positions has been described, their ethnosemantics has been established. The trope potential of nominations to denote a song as a symbolic rite in the Ukrainian culture has been clarified.

The analysis has shown that in the tropes of the axis of pseudo-identity, which were based on the mythological ethnocode, background knowledge of mythological characters was often the basis for their understanding. It has been found that the meanings included in the intentionality of mythological images were often not expressed explicitly and could not be taken out of context. Thus the mythological ethnocode was implied or presented at the level of a motive. For the most part, the images through which the religious-mythological ethnocode is objectified are monosemantic.

In the structure of metaphors, metaphorical epithets, comparisons, etc., mythological images have a clear emotional and expressive color and reflect the peculiarities of the worldview of the ethnos.

Key words: tropes, axis of pseudo-identity, ethnocultural code, poetic text, image, I. Kalynets.

У контексті антропоцентричного підходу до аналізу мовних явищ цікавими і перспективними є дослідження тропів у художніх текстах. Тропеїчні одиниці як знаки мови і мислення не лише характеризують особливості авторської манери письма, специфіку світосприйняття світу письменником, а й апелюють до культури народу, ґрунтуючись на усталених зв'язках подібності між різними об'єктами дійсності. Подібній тематиці присвячено праці Т. Вільчинської, І. Голубовської, В. Жайворонка, Л. Кравець, Т. Семашко, Н. Слухай та ін.

Тропеїчна система І. Калинця, що характеризується насиченою ускладненою образністю, метафоричністю, інтелектуалізацією, інтертекстуальністю, елітарністю, філософічністю, традиціоналізмом змісту при модерній формі, лексико-семантичним багатством компонентів тропів є надзвичайно багатим матеріалом для дослідження.

Низка дослідників поетичної творчості І. Калинця (і літературознавців, і мовознавців) акцентують увагу на закоріненні мовомислення письменника у культуру. Так, Н. Мафтин, наголошуючи на важливій ролі метафори в ліриці поета, насамперед звертає увагу на її етнічну основу (метафоричні перенесення в поезіях «Килими», «Писанки», «Колискова», «Свято», «Палка ніч», «Вогонь Купала» тощо). У цьому науковець вбачає схожість між художнім словом І. Калинця та Б.-І. Антонича, яких «ріднить тонке відчуття архетипної матриці образного мислення, що виявляється у використанні ваговитой й водночас філігранно вирізьбленої метафори, закоріненої у знаковій системі національної культури» [5, с. 61].

Метою запропонованої розвідки є проаналізувати особливості мовної об'єктивації обрядово-міфологічного етнокультурного коду у тропях осі псевдототожності в поетичних текстах І. Калинця. Матеріалом дослідження послужили збірки письменника «Пробуджена муза» та «Невольничча муза».

Точками референції тропів, заґрунтованих на обрядово-міфологічному етнокоді, є уявлення про традиційну обрядовість та фантастичних істот, пов'язаних із первісними віруваннями, зокрема язичницьких богів та демонологічних персонажів.

Міфологічні образи, до яких автор апелює у тропях осі псевдототожності, включають образи язичницьких богів (*Волос (Велес), Дажбог, Коляда, Лада, Пек, Перун, Цур, Ярило*), демонологічних істот (*відьма, мавка, русалка, перелесник*,

упир), персонажів календарних свят та сезонних обрядів (*Дідух, Марена*), християнізованих міфологічних постатей (*Юрій Зміборець*).

Образ Волоса (Велеса) представлений формами *Волос, Пастух Волос* у позиції суб'єкта зіставлення в метафорі, порівнянній та формою *велесовий* в об'єктній позиції у метафоричному епітеті. У суб'єктній позиції теонім *Волос* конотує семантику «покровитель тваринного та рослинного світу»: *корови румигають короваї / слова людей приходять їм на язик / вузлісті незграбні / – трава / – трава / про луг / найсоковитіша мова у Волоса* [4, с. 321] (етнокультурні уявлення про Волоса об'єктивуються через атрибутив-дескриптор *найсоковитіша*); *Відходять за обрій / буденно, ніби Сонце, / Коляда-Сівач і Пастух Волос* [4, с. 466], в об'єктній – «бог мистецтва, поезії, музики»: *пій велесовий внуче* [4, с. 356] (у наведеному контексті синтагма *велесовий внуче* виступає характеристизатором співця Бояна, поетизація якого базується на фонових знаннях про Велеса).

Образ Дажбога у тропях координати псевдототожності засвідчений формою *Дажбог* в суб'єктній позиції та ад'єктивом *даждьбожий* в об'єктній позиції. У суб'єктній позиції конотує значення «бог сонця, достатку»: *з левадами солом'яного даждьбога* [4 с. 209]; *Останній Плугатарю, / Лицарю Ріллі, / віддає твоїми руками / мій селянський рід / своєму багатойменному Дажбогові / Золотий Сколотський Плуг* [4, с. 470] (пор. з етнокультурними уявленнями про Дажбога як божество життєдайного сонця, сина Сварога [2, с. 166]), а в об'єктній – «той, що є головним, родоначальним» (пор. «Дажбог вважався родоначальником руського народу» [7, с. 11]): *Дзвоне великий / даждьбожий / межі обома Бугами / у Меджибожі* [4, с. 319] (через метафору моделюється образ Поділля, етнокод представлений на рівні мотиву уподібнення).

Теонім *Коляда*, вербалізований однойменною формою *Коляда* та формою *Коляда-Сівач*, що реалізуються в позиції суб'єкта зіставлення в метафорі і порівнянній: *на січовому зимівнику / тільки пан Коляда / коливає полум'ям свічки* [4 с. 321]; *Відходять за обрій / буденно, ніби Сонце, / Коляда-Сівач і Пастух Волос* [4, с. 466] (тут етнокультурні уявлення про Коляду як «божество зимового циклу» є маскуліно зорієнтованими).

Теонім *Лада* у досліджуваних текстах постає насамперед у суб'єктній позиції у складі метафори та порівняння, реалізуючи при цьому такі етнокультурні смисли: 1) «богиня весни, любові, родчості»: *Шукає тебе [Коструба] лада, як сонця сонях, / хоче стати до шлюбу з тобою в парі* [3, с. 46] (у наведеному контексті розширюються міфологічні уявлення про Ладу і Кострубу); 2) «маркер міфологічного світогляду»: *Наді мною калиноуста Лада / схилилася вишневою калиною* [3, с. 57] (у вірші «Різдво» профанне протиставляється духовному; через псевдототожнення Лади з калиною поет апелює до національного світовідчуття, при цьому дескриптивну функцію фітоніма забезпечує актуалізація етнокультурного значення «символ України»); *Зустрічаєш мене, Ладо, на тихосвітніх горах / у золотому шоломі, мов Софійська дзвіниця* [3, с. 74] (тут зіставлення Лади із Софійською дзвіницею засвідчує контамінацію язичницьких та християнських уявлень, характерних для релігійного світогляду українців).

Як і попередній, теонім *Перун* лінгвалізується передусім у суб'єктній позиції у складі метафори, реалізуючи значення: 1) «той, що асоціюється з дубом»: *Осиротіли подніпровські горби високорівні. / З-під скосогору з драгви Перун вилазить. / Дубове своє тіло задубіле під дубом гріє* [3, с. 61]; 2) «бог грому, що роз'їждає по небу на вогненній колісниці»: *Перун най трісне у квилля-тужилля* [4, с. 376]; *Об руїни крешуть червоних блискавиць коні – / облюбовує собі Перун місце для капища* [3, с. 61] (метафора у другому контексті побудована за моделлю *червоні коні – блискавки*, що уявляють уявлення про язичницького бога); 3) «бог-воїн, покровитель воїнів»: *боже Перуне / до твоєї персуни / б'ю чолом / будь опором / для пороху / я твоя сестриця / порохівниця* [4, с. 336] (міфологічні уявлення про Перуна об'єктивуються через персоніфікований образ порохівниці). В об'єктній позиції вказаний теонім реалізує значення «символ грому»: *перевертається / ревнивий Перун / у хмарі* [4, с. 245].

Теонім *Ярило* представлений формою *яриловий* в об'єктній позиції, де конотує етнокультурний смисл «язичницьке божество»: *з яриловим полчищем трійці* [4, с. 85] (мотивом для уподібнення послужили фонові-енциклопедичні знання про божество).

Образи *Пека* та *Цура*, вербалізовані однойменними формами, об'єктивуються в образній аналогії: *тричі нагою / треба оббігти / щоб не вхопилися хати / як ніч тіла не халпе / забуті богове вогню / Цур і Пек / але чи оббіжиш / її тричі / всеньку як є / вітчизну / коли палають / храми і люди* [3, с. 162].

Образ *Марени* з весняно-літньої обрядовості засвідчує однойменна форма, представлена в суб'єктній позиції у складі персоніфікації: *Ходи-ходи, братіку, за мною – / за вінком попливла я з водою. / Тернова Марена, тернова – / вже на мені русальча обнова* [4, с. 130]; *Гей, Марену топим, топимо / Марену звечора на озері, звечора на озері. / А ота Марена – липове бервено, / то косою косить, вроками прозорить... Потанцюй, Марено, липове бервено, / для твоєї шії вже готовий камінь* [3, с. 77] (реалізуються народні уявлення про обряд потоплення *Марени*).

Демононазва *відьма* у складі тропів виступає як у суб'єктній, так і в об'єктній позиціях. У позиції суб'єкта осмислення образ відьми поетизується автором через персоніфікацію місяця та зооморфізацію зірок, вибудовані на основі давніх вірувань про володіння відьмою космічною магією [6, с. 60-64]: *– Не за горами зима, – журиться відьма козам, – / З левади, де зорі пасуться, найпахучіше сіно. / Та коня де дістати, і дишель зламався у Вога, / а на віник тепер, ік старості, ледви чи б сіла. / Як реп'яхів, не позбутися надокучливих мислей, / що минувся той час, навіть вже не присниться, / коли до Великого Вога запрягався місяць / і відьмі привозив сіна цілу копицю* [3, с. 56]. В об'єктній позиції в порівнянній через актуалізацію фонових знань про відьму моделюється демонологічний образ вітру: *всі вітри світу / свищать гасають / на ньому [мосту] / як відьми / на Лисій горі* [4, с. 406].

Міфонім *мавка* реалізується в позиції об'єкта зіставлення в метафорі *Або виходиш / напровесні / з м'якого дупла / Мавкою* [4, с. 105], де об'єктивує значення «лісова міфологічна істота». Подібну семантику («водяна міфологічна істота») конотує і образ русалки, представлений формами *русалка, русалки, нявки, русальча, русальчини* в об'єктній позиції у складі порівняння: *Тоді вигулькують, як русалки, слова, / ведуть доісторичну ягліку мови* [3, с. 92]; *А ми кола не займаєм, / хай утопне у Дунаї, хай утопне на дно злоте / під русальчини ворота* [4, с. 132]; *я їй [криниці] про метелика / а вона / з водяного царства / русалку виводить* [4, с. 145]; [вода] *світлице для нявок русалчини русла* [4, с. 36]; 2) «результат метаморфози потопельника»: *вже на мені русальча обнова* [4, с. 130].

Міфонім *перелесник* у позиції об'єкта зіставлення в метафорі виступає дескриптором вогню: *У печі на тихій флейті / танцює перелесник газу* [3, с. 270] (мотивом для псевдототожнення послужили фонові знання про цей демонологічний персонаж).

Хтонічний образ упира, вербалізований однойменною формою, що виступає дескриптором вітру в об'єктній позиції у порівнянні, реалізує етносимволічні увлєння про вітер як надприродне явище: [вітер] *висмоктував як упир / дух із хати* [4, с. 402].

Образ дідуха, виражений однойменною формою у позиції суб'єкта зіставлення в персоніфікації та формою *Сніп-Дідух* в алегорії, в поетиконі І. Калинця реалізує значення «ритуальний сніп»: *і дух солом'яний Дідух / приквокче лантух перепілки* [4, с. 221] (позиція суб'єкта) та «сакральний хліборобський символ» (позиція об'єкта): *Невсипуций Сніп-Дідух розпоршується мервою* [4, с. 466] (знищення снопа символізує зречення хліборобського способу життя та перехід до урбаністичного).

Образ Святого Юрія представлений формою *Юрій Змієборець*, характерною для народного світобачення, в позиції об'єкта зіставлення в персоніфікації. Псевдототожність *сбор святого Юрія – святий Юрій*, реалізована в контексті *А перед очима / впливає із піни липневого цвіту, / із тризубної дерев'яної мушлі, / з-під гонтових бань, / заплутаний в рослинний орнамент, / тендітний Юрій-Змієборець / на візантійському конику...* [4, с. 482-483], об'єктивує інформацію про синкретичний образ Юрія-змієборця, що з'явився в результаті двох синхронних процесів – «офольклорення канонізованого образу християнського святого Георгія та християнізації Х-божества внаслідок відомих уявлень про святого» [1, с. 37].

У межах вказаного коду розглядаємо також тропи, заґрунтовані на уявленнях про українську пісню, насамперед обрядовий фольклор. Образ пісні засвідчений відповідною формою в суб'єктній позиції та формами *пісенний, співучий* в об'єктній у тропях координати псевдототожності. В обох позиціях актуалізується значення «співучість як ознака українського народу»: *наразі цілуйте від мене / ... / пісню мого народу / співучу грудку землі* [4, с. 49]; *Сягне луною краю світу / республіки пісенний герб* [4, с. 67]; *таким співучим батогом / ніхто ще не замахувався / на своїх синів* [3, с. 231].

Обрядовий фольклор у тропях осі псевдототожності представлений ще образами колядки, щедрівки, веснянки як знаковими обрядами в культурі українців. Образ колядки, вербалізований формою *колядки* в суб'єктній позиції у метафорі, реалізує значення «культурний феномен»: *наша земля / має досить коріння / дець у засипаних городищах / стіглих мечях / покришених дзбанах / соняшниках колядок / з яких майже повипадали / зернятка слів* [4, с. 300] (образ колядки моделюється через дескриптор *соняшники*, що актуалізує етнопросторову ознаку; генітивна метафора *соняшники колядок* демонструє контамінацію рослинного та обрядового етнокодів); *Я знайшов себе у країні колядок / на шорсткім солом'янім килимі* [3, с. 57] (у поетичному контексті імплікуються уявлення про Україну з її багатими обрядовими традиціями).

Образ веснівки, засвідчений формами *веснівка, пісня, гагілочка, гагілкове коло*, реалізується в об'єктній позиції у метафорі та порівнянні. Фонові енциклопедична інформація переосмислюються автором через індивідуально-авторські зіставлення з веснівкою (гагілкою) Корняктової дзвіниці у Львові: *сам меценат русинський жмуриться: в ясному сонці русинському / витягають вгору його Корняктову дзвіницю, / наче веснівку* [4, с. 485]; будинку Корнякта (*Три строфи аркових колонад – / може, це: / партесний спів нашого каменю?.. / призабуте поверхове гагілкове коло, / де на раменах легнів / ще один збратаний ряд?..* [4, с. 480]) сонця (*сонечко босе / колесом колесом / як гагілочка* [4, с. 149]).

Міфологічні образи як ірреальні є витворами народної свідомості, відображають особливості світобачення, світосприйняття етносу, а відтак, є завжди оцінно маркованими.

Аналіз показав, що у тропях осі псевдототожності, які базуються на міфологічному етнокоді, фонові знання про міфологічних персонажів нерідко є основою для їхнього розуміння. Значення, що входять до інтенсіоналу образів, часто не виражаються експліцитно та не можуть бути виведені з контексту. При цьому міфологічний етнокод імплікується або представлений на рівні мотиву. Здебільшого образи, через які об'єктивується обрядово-міфологічний етнокод, є моносемантичними.

Кількісні показники значень коливаються в межах від 1 до 3 у позиції суб'єкта осмислення: 1 (*Волос, Дажбог, Коляда, Марена відьма, дідух*), 2 (*Лада*), 3 (*Перун*) та від 1 до 2 в об'єктній позиції: 1 (*Волос, Дажбог, дідух, Пек, Цур, Перун, Ярило, відьма, мавка, перелесник, упир, Святий Юрій*), 2 (*русалка*).

Встановлено, що об'єктивується міфологічний етнокод здебільшого у тропях координат псевдототожності та подібності, рідше – координати аналогії. Найвищий ступінь поетичної рецепції демонструють образи Велеса, відьми, Дажбога, перелесника, русалки, упира, Ярила.

Поетизацію традиційної обрядовості демонструють тропи з компонентами *пісня, колядка, веснівка*, засвідченими у складі метафор, персоніфікацій, рідше – порівнянь.

Література:

1. Василькевич Г. Міфопоетика фольклорного образу змія в баладі «Юрій і цмок». *Міфологія і фольклор: загальноукраїнський науково-освітній журнал*. Львів, 2009. № 1 (2). С. 37–42.
2. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: словник-довідник. Київ: Довіра, 2006. 703 с.
3. Калинець І. Зібрання творів: у 2 т. Київ: Факт, 2004. Т. 1: Пробуджена муза. 416 с.
4. Калинець І. Зібрання творів: у 2 т. Київ: Факт, 2004. Т. 2: Невольничка муза. 544 с.
5. Мафтин Н. «Знов сниться нації легенда про ностальгійний дар Євшану»: дивосвіт поезії Ігоря Калинця. *Дивослово*. 2004. № 7. С. 59–63.
6. Нечуй-Левицький І. С. Світогляд українського народу: ескіз української міфології. Київ: Обереги, 1992. 87 с.
7. Сто найвідоміших образів української міфології / Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О. Київ: Орфей, 2002. 448 с.