

Оксана Лабащук (Тернопіль)

Методологія сучасних досліджень фольклору крізь призму концепції “цілого чоловіка” Івана Франка

Іван Франко привертає увагу наших сучасників насамперед як людина всебічно обдарована. Здається, не було у гуманістиці початку ХХ ст. галузі, де б не знайшов свого вияву творчий геній митця, вченого, філософа, публіциста, суспільного діяча.

Себе І. Франко усвідомлював передусім як людину цілісну. У листі до А. Кримського він пише: “Я не маю нічого проти того, щоб ви з часом зробилися спеціалістом – чи філологом, чи чим хочете, та все-таки мені здається, що спеціаліст уже не цілий чоловік, се вже машина, пристосована до однієї тільки роботи” [8: т. 49: 423–424].

Іншою рисою І. Франка як науковця є соціальна чутливість, постійна увага до живих, активно побутуючих форм народної творчості. Увагу дослідника привертають не лише селяни, але й збіднілі дворяни, духовенство, робітничий клас, тобто найрізноманітніші верстви і прошарки населення тогочасної Галичини.

Така широта і всеохопність Франкового погляду різуче контрастує із сучасним станом фольклористичної науки. Перегляд останніх публікацій із фольклористики, вміщених у фахових виданнях засвідчує, що дослідницький інтерес здебільшого групується навколо традиційної селянської культури, що сьогодні почасти є раритетом. Тобто найповніше збережена ця культура у таких реліктових зонах як Полісся і Карпати, а носіями традиційного фольклору здебільшого виступають представники старшого покоління. Мабуть значні зміни у традиційній культурі є джерелом поширеної думки про загибель фольклору, безповоротну втрату нами нашої духовності. Маю на це дещо оптимістичніший погляд. Адже часто тлумачення окремих фактів цілком залежить від методологічної концепції дослідника. Якщо під фольклором розуміти лише сукупність певних текстів, жанрів та прийомів поезики, то, звісно, цей фольклор відходить у минуле. Характерним підтвердженням зазначеної позиції є така цитата: “Фольклор – це зупинена, перетворена на світотлумачний мікроканон вічність, тоді як література – це час... історичний, текучий, духовно й художньо змінений, відтак і багатолікий при авторській його анонімності...” [10]. Якщо ж фольклор бачиться дослідникові передусім як форма вербального вияву духовної культури народу, то він бачитиметься і як безкінечно оновлюване, динамічне явище, що змінюється у просторі та часі. Тут пошлемося на ґрунтовні міркування С. Грици: “Фольклор не мислить родами, жанрами, як значно пізніша за нього літературна культура. Він мислить субстанційними міфологемами, формулами, спроектованими на конкретну ситуацію. Цей спосіб мислення йде від інтуїтивного схоплення цілісності, від первісного синкретизму, який тотожний буттєвому досвіду самого життя. Він залежний не від одиничних явищ, а від просторово-часового руху і заданої цим рухом космогонічної циклічності” [2: 99].

Зазнавши змін у жанровій структурі, поезиці, почасти у семантиці та прагматиці, сучасний фольклор продовжує активно побутувати, відображаючи безкінечно оновлюване духовне обличчя нашого сучасника. Перед сьогоднішньою наукою стоїть проблема розширення парадигми поняття фольклор, залучення до наукового обігу текстів, що досі перебували на периферії уваги фольклористів. Складність дослідження сучасних фольклорних форм полягає передусім у відсутності ментальної дистанції між збирачем та виконавцем фольклору, адже збирач належить до того самого типу культури, що й виконавець. Така ситуація склалася чи не вперше за всю історію фольклористики: раніше представники культурно “вищої” еліти збирали і записували творчість культурно “нижчих” представників народу. Кожен, хто має досвід безпосередньої роботи “в полі”, знає те здивовано-байдуже ставлення пересічних виконавців фольклору до своєї творчості – їх надзвичайно дивує, що те, що вони розповідають, співають, примовляють може ще комусь, окрім них самих, бути цікавим (особливо це помітно стосовно тих жанрів, для яких естетична функція не є домінуючою).

Теоретичні дослідження у галузі сучасної фольклористики (С. Неклюдов [5]; [6], К. Богданов [1]) стверджують, що на зміну традиційному фольклору (землеробська сільська культура) приходять урбаністична міська культура. Спостереження за динамікою фольклорних процесів на теренах Західної України змушує доволі обережно ставитися до твердження про однозначне домінування сучасних постфольклорних форм над традиційним фольклором. Швидше ми маємо справу зі складним і динамічним процесом часткової еволюції традиційного фольклору, який потребує уважного і ґрунтовного вивчення. Зауважимо лише, що зміна хронотопу призводить не тільки до зміщення фольклоротворчих імпульсів із села у місто, але й до іншого осмислення часу. Час для селянина-землероба мислився як циклічний, пов’язаний із календарним роком. А тому головний акцент у обрядовому житті припадав на календарні свята. Згадаймо, з яким трепетом у наших селах святкують Різдво чи Великдень. Прикметною є і традиція, характерна для мешканців міста: на свята поїхати у село до родини. З іншого боку, спостерігаємо відсутність у людей старшого покоління звички святкувати свій День народження – скоріше відзначатимуть іменини, День Ангела, дату, що пов’язана із традиційним землеробським календарем. Зараз можемо спостерігати перенесення акцентів із циклу народного календаря на індивідуальний життєвий цикл кожної людини. Досить згадати надзвичайно пишне святкування днів народження, ювілеїв, етапів соціалізації дитини. Ще двадцять років тому ніхто й гадки не мав справляти випускний на честь закінчення дитячого садочка чи початкової школи. Сьогодні це доволі розповсюджена практика.

З огляду на це увагу дослідників мала б привернути родинно-побутова обрядовість, як одна із “гарячих точок” сучасного культурного життя, де якраз сконцентровані фольклоротворчі імпульси.

Сучасний світ ознаменувався новим витком криз: екологічної, соціальної, гуманітарної. Однією із складових сучасного кризового процесу в державі постає

демографічна криза. Сумним, але незаперечним фактом є падіння народжуваності, загальне старіння суспільства. На фоні цього факту доволі дивним видається те, що у нас в державі майже відсутнє гуманітарне, зокрема філологічне осмислення такого феномену як материнство. Це явище видається настільки буденним, простим і примітивним, що, на перший погляд, не потребує ніякого осмислення. Видається доволі дивним, що сфера материнства досі перебувала практично поза сферою зацікавлення фольклористів, етнографів, антропологів, культурологів. У фольклористиці в межах дитячого фольклору традиційно виділяється “фольклор дорослих для дітей”, куди зараховують колискові пісні, потішки, забавлянки тощо. У традиційних етнографічних описах культури та побуту українського народу дослідники фіксували родильний обряд як складову родинно-побутової обрядовості. Проте ці описи зазвичай торкаються лише зовнішньої сторони обрядового дійства, різноманітних прикмет, магічних дій, традицій, пов’язаних із практикою бабиповитухи. Сучасне переконання дослідників доволі категоричне: зі зникненням традиції народжувати вдома, із допомогою повитух, зник і сучасний родильний обряд [4]. Проте зникнення зовнішніх обрядових форм ще не свідчить про зникнення самого факту народження дітей, відсутність у традиції осмислення такого явища як материнство, відсутності механізмів трансляції традиційних цінностей від покоління до покоління.

Разом із тим для сучасної освіченої жінки, яка не має особистого досвіду материнства, словосполучення “святість материнства”, “таїнство материнства”, “материнський інстинкт” означають не більше, ніж “Таїнства Елевсінських містерій” на честь богині Деметри – щось у тому є, а що – ніхто не знає. Як не дивно, але осмислення фольклористами феномену материнства поки що перебуває у полоні стереотипів масової свідомості. Складається дивна ситуація: ми маємо багатогранне та багатоаспектне мистецьке осмислення материнства художньою літературою, але не маємо фундаментальних літературознавчих робіт на цю тему. Маємо відчутне суспільне замовлення на ґрунтовне наукове осмислення феномену материнства, але не маємо жодної роботи, присвяченої материнському фольклору. Більше того, навіть виокремлення поняття “материнський фольклор” чи “материнська субкультура” почасти викликають здивування чи заперечення.

Парадоксально, але аналогічна ситуація в українському літературознавстві існувала іще за часів І. Франка. У статті “Женщина-мати в поемах Шевченка” І. Франко пише: “Предмет се дуже цікавий, і що цікавіше, досі майже зовсім не тиканий критиками” [8: т. 26: 153]. На жаль, стаття про життя жінки у творах Т. Шевченка, та й усій українській літературі ХІХ ст. залишилася лише у творчих задумах науковця. Пізніше ці задуми частково втілились у роздумах над Шевченковою поемою “Марія”. На думку І. Франка, тема жінки-матері “...в “Марії” доходить до найвищого вершка, який тільки могла досягти фантазія поета...” [8: т. 39: 300].

Очевидно проблема полягає ще й у відсутності нових методик і методів дослідження цього складного феномену, що своїми витокami сягає глибинних пластів людської свідомості і людської культури.

Звернення до класичної спадщини геніїв нашого народу може послужити своєрідним поштовхом для вибору правильного напрямку у вирішенні актуальних дослідницьких завдань сьогодення. І. Франко залишив нам цікаві роботи, присвячені пісенному фольклору українського жіноцтва. Маємо на увазі його відому роботу “Жіноча недоля в руських піснях народних” [8: т. 26: 210–253]. І. Франко співвідносить зміст пісень із тогочасною соціальною дійсністю, ставлячи питання відображення живого народного життя у фольклорних творах “...невже ж се правда? Невже ж се може діятись у нас, перед нашими очима, між нашим лагідним руським народом” [8: т. 26: 211].

Прикметно, що вчений звертає увагу передусім на сучасні йому фольклорні процеси, адже пісні, що стали об’єктом його студій, зібрані “...в різних околицях Галичини самими послідніми роками” [8: т. 26: 212]. Зауважимо, що на той час досліджувані Франком пісні були масовим явищем, яке мало широке розповсюдження серед українського жіноцтва. Іншою рисою Франка-науковця є пильне вдивляння, прислуховування до найпотаємнішого нерву народного духовного життя: “Кожний, хто звук пильно придивляється життю народному і особливо слідити його безмірно цікаві духові прояви, мусить звернути увагу на ті пісні, на ті, сказати по правді, жіночі невольничі псалми” [8: т. 26: 211].

У науковому доробку І. Франка знаходимо й цікаві спостереження щодо осмислення феномену материнства тогочасним суспільством. Це стосується побутуючого в народі уявлення, що кожна жінка повинна пройти через досвід материнства: “Не знаю, чи переконання, що гріх жити і вмирати Женщині, не зазнавши любові і не мавши дітей (без згляду на то, чи легальним чи нелегальним способом), треба уважати відживаючим наново чи зароджуючимся серед сільського жіноцтва, тільки ж певно, що те переконання стрічається тепер доволі часто” [8: т. 26: 219]. На підтвердження своїх спостережень І. Франко подає фрагмент лірницької пісні: “Рівно ж виразно сказано про се й в лірницькій пісні про Олексія, де кажеться:

Приплодное дерево до раю приймають,
Мене неплодницю з раю виганяють” [8: т. 26: 220].

Соціальна чутливість І. Франка до найновітніших фольклорних процесів, які відбувались у тогочасному суспільстві, дають змогу бачити у ньому основоположника соціологічного підходу до вивчення фольклорних явищ.

С. Неклюдов пропонує застосовувати для аналізу фольклорних форм поняття авантекст. Цей термін запозичено із “генетичної критики”, де авантекст розглядають як сукупність дотекстових форм художнього твору (чернетки, попередні редакції, плани) [7]. Ю. Крістева користується термінами генотекст і фенотекст [11], [12]. Щодо фольклорних форм, коли поняття остаточної, правильної редакції не може бути поставлено взагалі, то тут поняття авантекст охоплює передусім систему базових традиційних світоглядних уявлень, на основі яких формуватимуться фольклорні тексти. Отож, система уявлень, норм, регламентацій і заборон материнського дискурсу є авантекстом на основі якого і виникають наративи материнської

субкультури – фольклорні тексти, що активно побутують у сучасній фольклорній традиції як міста, так і села, та за своєю семантикою, структурою, прагматикою тяжіють до традиційних фольклорних форм.

Для спеціаліста очевидно, що тут йдеться про маловідомий для фольклористів різновид фольклорної прози. Окремі сюжети, пов’язані із дискурсом материнства, як-от: “Померла мати приходиться вночі, щоб погодувати і доглянути залишене немовля”, “Матері сниться віщий сон про майбутнє її дитини”, “Мати лікує своїх дітей молитвою чи прошею”, “Материнське прокляття – найтяжче”, уже фіксували уважні збирачі народної творчості. Проте стає очевидним, що подібними текстами не вичерпується уся різноманітність і багатовимірність культури материнства. Пильної уваги дослідника потребує увесь комплекс текстів, що репрезентують жіночий досвід очікування, народження, плекання дитини, відчуття нерозривного зв’язку, який залишається між матір’ю і дитиною на все життя.

Предмет дослідження вимагатиме звернення до фактів і концепцій, які виходитимуть за межі філологічних, а то й, почасти, гуманітарних студій. Адже культурний феномен материнства є закоріненим у біологічній природі людини. Схожий підхід демонструє у своїх роботах В. Харитонова, якій для того, щоб пояснити глибинні витоки замовляльно-заклинальної традиції слов’ян, необхідно було звернутися до найновіших розробок сучасної фізики та психології [9].

Берусь стверджувати, що для сучасної жінки, яка отримала власний материнський досвід, її діти є найбільшою цінністю (тут доречно вжити термін М. Еліаде – ієрофанія) [3], які у більшості випадків визначатимуть усе її подальше життя.

Отже, материнство, як індивідуальна й унікальна подія в житті жінки, набуває особливого інтересу для дослідника, зокрема фольклориста, етнолога, антрополога. Вперше предметом уваги повинні стати індивідуальні переживання і відчуття жінки – носія сакральної інформації про материнство. Потрібно встановити також механізми формування і трансляції в культурі традицій і текстів материнського дискурсу. Особливої уваги заслуговуватимуть канали комунікації: матір – дитина (колискові, потішки, забавлянки, примовки, замовляння), матір – інша матір (регламентації, заборони, поради, фольклорні меморати). Запропонований підхід дещо ламає усталені уявлення про специфіку суто фольклорного дослідження, але коли ми знову згадаємо про концепцію “цілого чоловіка” І. Франка, то побачимо, що це відповідатиме кращим традиціям українського наукового дискурсу.

Література:

1. Богданов К. Повседневность и мифология. Исследования по семиотике фольклорной действительности. – СПб., 2001.
2. Грица С. Фольклор у просторі та часі. – Тернопіль, 2000.
3. Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андроген; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. – К., 2001.
4. Логвин В. Родильна обрядовість українців: минуле та сучасне // Родовід. – 1994. – № 7.

5. Неклюдов С. Авантекст в фольклорной традиции // [http://www.ruthenia.ru /folklore/avantext.html](http://www.ruthenia.ru/folklore/avantext.html)
6. Неклюдов С. Несколько слов о постфольклоре // [http://www.ruthenia.ru /folklore/postfolk.html](http://www.ruthenia.ru/folklore/postfolk.html)
7. Ноэль Ж.-Б. Воссоздать рукопись, описать черновики, составить авантекст // Генетическая критика во Франции. Антология. Отв. ред. А. Михайлов. Вст. ст. и словарь Е. Дмитриевой. – Москва, 1999.
8. Франко І. Збір. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.
9. Харитоновна В. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований / Отв. ред З. Соколова. – Москва, 1999.
10. Штонь Г. Фольклор і модерн. Сумісність художніх кодів // [http:// probr, prohosting, com/clic/PBE0000003/99](http://probr,prohosting.com/clic/PBE0000003/99).
11. Kristeva J. Recherches pour une se'manalyse. – Paris, 1969.
12. Kristeva J. Se'manalyse et production du sens // Essais de se'miotique poe'tique. Publ. A.Greimas. – Paris, 1972.

Ганна Сокіл (Львів)

Фольклорна традиція, варіантність у теоретичному осмисленні Івана Франка

Іван Франко у своїй науковій діяльності часто звертався до теоретичних питань фольклористики. Працюючи з уснопоетичним матеріалом, постійно виникала потреба вивчати його, класифікувати й аналізувати. Учений володів великою кількістю фактів, намагався з'ясувати їх, унести певний лад, порядок. Він дуже рано почав цікавитися творами усної словесності з погляду наукового дослідження і, за словами Ф. Колесси, “розпочав роботу в цьому напрямі на галицькому ґрунті” [4: 329].

З кола теоретичних проблем фольклористики І. Франко торкався таких: походження народної творчості, взаємовідношення індивідуального й колективного у фольклорі, зв'язок усної й писемної літератури, професійної музики з народною пісенністю, питань фольклорної традиції, варіантності, контамінації, жанротворення. Зупинимося лише на окремих з них і спробуємо з'ясувати, який зміст укладав дослідник насамперед у поняття фольклорної традиції, варіантності, синтезу індивідуального й колективного в усній словесності, а також, простежимо, як його погляди сприймаються в контексті сучасних народознавчих студій.

Фольклорна традиція. Питання фольклорної традиції І. Франко розглядав у розвідках “Як виникають народні пісні” (1887), Переднє слово [До видання: Шевченко Т. Г. “Перебендя”...] (1889), “Тополя” Т. Шевченка” (1890), [План викладів історії літератури руської. Спеціальні курси. Мотиви] (1894–1895). У цих та інших студіях учений досліджував, що властиво робить усну словесність народною, яку роль при цьому відіграє традиція.