

5. Capote T. In Cold Blood. A True Account of a Multiple Murder and Its Consequences / T. Capote. – N. Y. : First Vintage International Edition, February 1994. – 347 p.
6. Carberry B. The Revolution in Journalism with an Emphasis on the 1960's and 1970's [Elektronic resource] / Belinda Carberry // Yale-New Haven Teachers Institute. – Vol. IV. – 1983. – Mode of access : /: <http://www.yale.edu/ynhti/curriculum/units/1983/4/83.04.05.x.html> (12.11.10).
7. Narrative journalism [Elektronic resource] / the [Creative Commons Attribution-Share Alike License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/). – 2011. – Mode of access : /: http://en.wikipedia.org/wiki/Narrative_journalism (10.02.2012).
8. Nicholson W. G. Teaching the New Journalism / W. G. Nicholson // The English Journal. National Council of Teachers of English. – 1976. – Vol. 65, № 3. – P. 55–57.
9. Pizer D. Documentary Narrative as Art: William Manchester and Truman Capote / D. Pizer // Journal of Modern Literature. – Indiana University Press, Sept. 1971. – Vol. 2, № 1. – P. 105–118.
10. Plimpton G. Truman Capote: in which various friends, enemies, acquaintances, and detractors recall his turbulent career / George Plimpton // Truman Capote's In Cold Blood : A Critical Handbook / edited by Irving Malin. – Belmont, California, 1968. – P. 25–43.
11. Vanderauwera R. Reviews // Poetics Today. – Vol. 1 : Special Issue : Narratology I : Poetics of Fiction. – Duke University Press, 1980. – № 3. – P. 187–189.
12. Sanchez S. Fact and Fiction: Representations of the Asturian Revolution (1934–1938) / Sarah Sanchez // Maney Publishing for the Modern Humanities Research Association. – England, UK, – Vol. 60. – 366 p.

Чирва Юлія. До проблеми визначення терміна «nonfiction». У статті розглянуто спроби визначення літератури *nonfiction*. У процесі дослідження виявлено, що в американській літературі другої половини ХХ ст. можна простежити дві стійкі тенденції: з одного боку, художня література тяжіє до публіцистики, до фактографічної дійсності, з іншого – журналістика запозичує різноманітні прийоми белетристики. Література стає або документальною й не підлягає законам художньої прози, оскільки поєднує в собі репортаж та журналістику; або філософію – тоді виявляє нові якості. У цьому зв'язку важливим видається звернення до творчості Трумена Капоте (Truman Streckfus Persons, 1924–1984), котрий здійснив оригінальний жанровий експеримент – створив *nonfiction novel* «In Cold Blood. A True Account Of Multiple Murder» / «З холодним серцем. Правдива історія одного вбивства та його наслідків» (1965).

Ключові слова: новий журналізм, жанр, *nonfiction novel*, факт, документ, Т. Капоте «З холодним серцем».

Чирва Юлія. О проблеме определения термина «nonfiction». В статье рассматриваются попытки определения литературы *nonfiction*. В процессе исследования установили, что в американской литературе второй половины ХХ в. можно проследить две тенденции: с одной стороны, художественная литература тяготеет к публицистике, к фактографической реальности, с другой – журналистика заимствует разные приемы у беллетристики. В связи с этим важным представляется обращение к творчеству Трумена Капоте, который осуществил жанровый эксперимент – создал *nonfiction novel* «In Cold Blood. A True Account Of Multiple Murder» / «Хладнокровное убийство. Правдивая история одного убийства и его последствия».

Ключевые слова: новый журнализм, жанр, *nonfiction novel*, факт, документ, Т. Капоте «Хладнокровное убийство».

Стаття надійшла до редколегії
14.11.2016 р.

УДК 398.3

Інна Швед

Міфасемантыка і функцыянальнасць вобраза каршуна ў беларускім фальклоры

Мэтай працы¹ з'яўляецца вызначэнне міфасемантыкі і функцыянальнасці каршуна як чынніка арніталагічнага кода беларускага фальклору. Гісторыка-генетычнае і функцыянальна-семантычнае даследаванне «тэксту каршуна» ў беларускім фальклоры паказала, што ў ім дамінуюць адмоўныя канатацыі, звязаныя з

© Швед І., 2016

¹ Прадстаўлены некаторыя вынікі навукова-даследчай працы «Зоологический код белорусской традиционной духовной культуры (по записям XIX–нач. XXI вв.)», якая выконваецца па ДПНД «Экономика и гуманитарное развитие белорусского общества» (№ дзяржрэгістрацыі 20160897 ад 13.04.2016).

семантыкай варожасцi, дэманiзму, смерцi. Для каршуна i iншых прадстаўнiкоў сямейства ястрабiных характэрна таксама любоўна-шлюбная i мужчынская сiмвалiка. Каршун складае сiмвалiчныя комплексы з прадстаўнiкамі сямейства ястрабiных, а таксама з такімі арнiтаваобразамі, як сава, зязюля, курыца, воран. З старажытнымi ўяўленнямі пра сезонныя «пераходы» i метамарфозы звязана мiфалагiчная паралель «каршун – зязюля».

Ключавыя словы: вобраз каршуна, код, мiфасемантыка, функцыянальнасць, беларускi фальклор.

Пастаноўка навуковай праблемы i яе значэнне. Аналіз даследаванняў па праблеме. Арнiталагiчныя вобразы фальклору здавён з'яўляюцца прадметам iнтарэсу фалькларыстаў i мiфалагаў. I толькi апошнiм часам пачалi з'яўляцца даследаванні гэтых вобразаў менавіта як чыннiкаў арнiталагiчнага кода фальклору пэўных народаў – найперш тут трэба назваць грунтоўную працу расійскага даследнiка А. Гуры [6], зробленую на славянскiм матэрыяле. Народным уяўленням славян пра птушак i жывёл, арнiталагiчным (шырэй – заалагiчным) вобразам фальклору беларусаў i iншых народаў прысвечаны працы беларускiх фалькларыстаў, мiфалагаў, этнографаў, археолагаў, культуролагаў А. Боганевай, Т. Валодзiнай, Ю. Драздова, Л. Дучыц, Э. Зайкоўскага, У. Лобача, С. Санько, Л. Салавей, I. Швед, Ю. Янкоўскага, у прыватнасцi артыкулы ў энцыклапедычным слоўнiку «Мiфалогiя беларусаў» [18]. Пры гэтым у працах этналагiчнага характару пераважае гiсторыка-генетычны падыход (даследаванні Э. Зайкоўскага, Л. Дучыц, У. Лобача, Т. Кухаронак i iнш.). Выяўленню асаблівасцяў «семантыкi i функцыянавання арнiтаваобразаў у беларускiм фальклоры ў кантэксце ўнiверсальнасцi i адметнасцi iх у межах славянскай i iндаеўрапейскай супольнасцей», «арнiтамарфiзму як суцэльнай структуры» ў сэнсе «архетыпiчнага зместу» прысвечана дысертацыя М. Камаровай «Архетыпiчнасць, асаблівасцi семантыкi i функцыянавання арнiтамарфных вобразаў-сiмвалаў у беларускiм фальклоры» [15]. Праўда, сам тэрмін «архетыпiчнасць» у дадзеным кантэксце выклiкае пярэчаннi.

На вобразы птушак увага звярталася беларускiмi фалькларыстамi i ў сувязi з вывучэннем пэўных відаў i жанраў традыцыйнай культуры. Так, Т. Валодзiна ў кантэксце даследавання народнай анатомiі i медыцыны ахарактарызавала арнiтамарфныя вобразы ў этнакультурным тэксце скураных хвароб [4]. Гэтая ж даследнiца грунтоўна прааналiзавала ўстойлiвыя выразы з жывёлным (у тым лiку «птушыным») кампанентам i слухна адзначыла, што шэраг з iх «настойлiва вылучае вобразы ваўка, мядзведзя, зайца i лiсiцы з дзiкiх звяроў i сарокi, вароны, вераб'я, жураўля, савы з дзiкiх птушак. Не менш вядомыя лось, барсук, дзiк i iншыя звяры за выключэннем асобных прыкладаў засталiся па-за межами этнафразеалагiчнага зрэзу моўнай свядомасцi» [2, с. 69].

Спроба вытлумачэння даволi пашыранага песеннага матыву «наляцелi гусi з Белае Русi» ў сувязi з даследаваннем сiмвалiкi вобраза Дунаю належыць Л. Салавей: «Можа здацца супярэчнасцю, чаму ў беларускiх песнях Дунай падаецца як месца дзеяння, а Белае Русь – далёкi край. Верагодна, гэта можна тлумачыць тым, што сам матыў узнiк там, адкуль беларускiя землi, г. зн. усходняя частка этнiчнае Беларусi, уяўлялiся досыць аддаленым месцам. Ён мог з'явіцца ў Цэнтральнай Беларусi, якая лiчылася доўгi час Лiтвой, цi дзесьцi на Украiне, на Валынi, але дзякуючы дакладнай рыфмоўцы i выразнасцi вобраза гусiнага выраю, што вельмi нагадвае вясельны поезд, прыезд вясельнай “чужой” дружыны, стаў пашырацца паўсюдна... Пашырэнню вобраза гусей, што налятаюць з паўночна-ўсходняга напрамку, калi накіроўваюцца ў вырай, садзейнiчала, бяспрэчна, мiлагучнасць выразу “гусi з Беларусi” ды i напрамак сапраўдных гусiных пералётаў. Але не толькi. Народныя спевакi, вiдаць, мелi агульныя, але досыць дакладныя ўяўленнi пра вялiкiя абшары славянскiх зямель, па меншай меры ведалi iх прасторавую размеркаванасць» [22, с. 102–103]. Зааморфныя метафарычныя вобразы прыродных аб'ектаў i з'яў, зааморфныя рэферэнты раслiнных аб'ектаў у святле мiфапаэтыкi славянскiх загадак вывучала А. Алфёрава. Пры гэтым даследнiца зыходзiла з меркавання, што метафары, узятыя са свету жывёл, «генетычна ўзыходзяць да мiфалагiчных метафар, у якiх прадугледжвалася сапраўдная тоеснасць (у межах мiфалагiчнае свядомасцi) мiфалагiчных аб'ектаў i з'яў з жывёламі цi птушкамі. У далейшым структура паэтычнае метафары загадак з зааморфнымi вобразамі толькi фармальна ўваскрэшала былую рэальнасць мiфалагiчнага мыслення, бо пазнейшыя метафары зааморфнага вiду грунтавалiся на прынцыпе свядомага мастацкага параўнання i перанясення. Адсюль агульнасць метафарычных замяшчальнiкаў прыродных з'яў у iх» [1, с. 39]. К. Кабашнiкаў у сувязi з аналізам малых жанраў беларускага фальклору ў славянскiм кантэксце разгледзеў групу ўсходнеславянскiх, польскiх i сербскiх загадак, якiя

адносяцца да птушак і жывёл – дзікіх і свойскіх. У плане вызначэння генезісу фальклорнай заасімвалікі важнай з’яўляецца заўвага К. Кабашнікава, што «загадкі арыентуюцца як на знешнія прыкметы птушак і жывёл, так і на асаблівасці іх паводзін, на карысць, якую яны прыносяць чалавеку, і на іншыя іх якасці. У сувязі з тым, што ў вонкавым выглядзе розных жывёл ёсць нейкія агульныя прыкметы, у розных загадках паўтараюцца некаторыя мастацкія дэталі і паэтычныя сродкі» [14, с. 138]. Гэты ж выдатны беларускі фалькларыст у выніку параўнальнага аналізу беларускіх і балгарскіх міфалагічных балад, у тым ліку з матывамі пераўвасаблення чалавека ў птушку, прыйшоў да слушнага высновы, што адна з найбольш распаўсюджаных у славянскім свеце балад з матывамі пераўвасаблення – «Дачка-птушка». «Пераўтварэнне ў птушку ў большасці беларускіх балад проста канстатуецца як факт ажыццяўлення волі ці жадання жанчыны: “абярнуся зязюляй, стану палячу...” Часам гэтак жа жаданне выклікае дзеянне: “вышла я на вулачку, страсянулася, рабою зязюлечкай абярнулася”. Жанчына звяртаецца за дапамогай да птушак: “Папрашу я ў салаўя сізья крылі, // Папрашу я ў кукушкі тонкі галасок...” Пераўтварэнне ў птушку ў балгарскіх баладах адбываецца ў выніку зварота жанчыны да Бога» [13, с. 293–294]. У сувязі з даследаваннем генезісу арніталагічнай вобразнасці фальклору важным таксама з’яўляецца зробленае К. Кабашнікавым заключэнне, што «метамарфозы як частка старажытных міфалагічных уяўленняў, звязаных з анімізмам, татэмізмам і іншымі вераваннямі, у баладах з цягам часу сталі адметным паэтычным сродкам і набылі шырокае распаўсюджанне. Акрамя балады “Дачка-птушка” матывы пераўвасаблення жанчыны ў птушку прысутнічаюць і ў шэрагу іншых беларускіх і балгарскіх балад, паміж якімі таксама можна заўважыць падабенства на пэўных узроўнях» [13, с. 295]. Асэнсоўваючы мастацтва слова як чыннік самасвядомасці, І. Чарота сярод іншага звярнуў увагу на адметнасці функцыянавання вобразаў птушак у фальклору і літаратуры і адзначыў, што «ў сістэме народнай вобразтворчасці, а па традыцыі і ў творах літаратуры буслу, відаць, няма роўных» [25, с. 123].

У кантэксце вывучэння такой з’явы традыцыйнай святочна-абрадавай культуры беларусаў, як маскіраванне і абрадавае пераапрацванне, Т. Кухаронак ахарактарызавала функцыянальнасць масак, якія прадстаўлялі зааморфных персанажаў. Найбольш распаўсюджанымі сярод іх з’яўляюцца каза (казёл), кабыла (конь), бусел (жораў, журавель), радзей сустракаліся сярод маскіраваных бык (тур, карова), воўк, ліса, заяц [16, с. 16]. Даследніца беларускіх народных музычных інструментаў І. Назіна, сярод іншага, звярнула ўвагу, на арнітаморфную сімваліку і адзначыла, што свісцёлкі традыцыйна ляпіліся ў выглядзе птушкі (пеўніка, качачкі), рыбка, свойскай або дзікай жывёлы ці фантастычнай істоты (паўканя, паўптушкі). У плане рэканструкцыі міфа-рытуальнага значэння жывёл важна падкрэсліць, што свісцёлка – нярэдка знаходка як у археалагічных жыллёва-гаспадарчых комплексах, так і ў месцах, звязаных з магічнымі абрадамі.

Між тым вобраз каршуна не быў прадметам спецыяльнага даследавання беларускіх вучоных, за выключэннем сціслага артыкула Л. Салавей і С. Санько ў энцыклапедычным слоўніку «Міфалогія беларусаў» [18]. Магчыма, гэта абумоўлена тым, што фальклорная і этнаграфічная літаратура не адлюстроўвае нейкага вельмі значнага корпусу тэкстаў, якія б паказалі на вялікую разнастайнасць варыянтаў функцыянавання вобраза каршуна ў традыцыйнай культуры беларусаў. Між тым гэты вобраз прадстаўлены ў шэрагу тэкстаў, якія складаюць вербальную частку каляндарных (найперш, прэвентыўных) абрадаў, а таксама ў песнях на матрыманіяльную тэматыку, дзіцячым фальклору, парэміях, казках. Уяўленні пра каршуна ў пэўнай ступені вызначаюць і побытавыя, і абрадавыя паводзіны селяніна, які займаецца птушкагадоўляй і павінен прадугледзець вельмі верагодныя напады гэтага небяспечнага драпежніка на свойскую птушку.

У гэтай працы разглядаецца адзін з чыннікаў арніталагічнага кода беларускага фальклору – вобраз каршуна. **Мэта працы** – вызначыць міфасемантыку і функцыянальнасць каршуна як чынніка арніталагічнага кода беларускага фальклору.

Выклад асноўнага матэрыялу і абгрунтаванне атрыманых вынікаў даследавання. Каршун (каршак, коршак, каня, шуляк, арол) і ястраб, як слушна адзначае адносна славянскіх народных уяўленняў А. Гура [6, с. 542], аб’яднаны агульнай сімвалікай і ўтвараюць адзіны вобраз вялікай драпежнай птушкі. Насамрэч яму адпавядаюць адрозныя віды птушак сямейства ястрабіных, найперш каршуноў і ястрабаў. Зрэдку гэтая сімваліка пашыраецца на арла, які таксама адносіцца да

ястрабiных (у дыялекце «арол» – ‘каршун’), i на некаторыя вiды птушак сямейства сакалiных (кобчык). Асобныя вiды ястрабiных сустракаюцца ў фальклорных тэкстах як самастойныя вобразы, прыкладам лунь (белы лунь). У цэлым сярод птушак атрада драпежнікаў вылучаюцца тры птушыныя вобразы са сваёй сiмволiкай: ястраб-каршун, арол i сокал [6, с. 542]. Гэтыя палажэннi дастасоўныя i да функцыянавання названых арнiтавабразаў у беларускай народнай традыцыi.

У герархii драпежных птушак (арол, сокал, ястраб), як слухна адзначаюць Л. Салавей i С. Санько, каршун займае даволi нiзкае месца. «Калi цар птушак арол цараваў дзесьцi ў прыродзе, рэдка сутыкаючыся з чалавекам, а сокал у якасцi паляўнiчай птушкi служыў чалавеку i дорага цанiўся, то каршун функцыянуе як дробны, але вельмi непрыемны шкоднiка, якi часта нападае на свойскiх птушак, прыносыць шкоду гаспадарцы (пра ролю каршуна як рэгулятара экалагiчнай раўнавагi чалавек мала думаў). Таму каршуна знiшчалi, гналi ад сядзiб, пра яго блага думалi, яго не баялiся» [18, с. 229]. Каршун, верагодна, успрымаўся як стэрэатып дробнай, але здольнай нанесцi iстотную шкоду, драпежнай птушкi. Пацверджаннем сказанаму можа быць наступны запiс: «Жаўну, застрэўшы, трэба бiць, бо яна горш за коршака, бо коршака можна адагнаць ад курэй ля хаты, а яе не ўгледзiш, як выдзяўбе ў вулiку дзiрку да павыцягае ўсе пчолы сваiм доўгiм на дзве пядзi языком, лiпучым, як смала» [11, с. 126]. Каршуном (начным), магчыма, маглi называць i драпежнікаў з атрада савiных, як у запiсе: «калi рушыюць курыцу i разглядаюць падкладзеныя пад яе яйкi пасля заходу сонца, то i квактуху, i будучых куранят прыхапаiць начнэй каршак» [11, с. 421]. Пра даволi высокi статус каршуна як рэальнага драпежнiка сведчыць матывiроўка забароны класцi «коршакавае пер’е» ў падушку, «бо ад яго ўцячэ ўсякае другое пер’е, хоць насыпка няхай будзе з найгусцейшага кумачу» [11, с. 126].

Дзеля аховы хатняй птушкi ад каршуна прэвентыўна выконвалi пэўныя рытуальна-магiчныя дзеяннi, прытрымлiвалiся прадпiсанняў i забарон. «Саджучы курэй на яйца, кладуць у кубельца пер’е коршака, каб ён не хватаў куранят» [11, с. 417]. Каб вароны i ястрабы не кралi куранят i iншых маладых птушак, iх абкурваюць порахам цi садзяць квактух на гнэзды, высланыя варонiным пер’ем, а выведзеных там куранят пераносяць цераз калоду [11, с. 421]. Каб ястраб не драў курэй, не палiлi старой мятлы, а калi мялi печ венiкам, то не гасiлi запалены венiк нагою, «бо тады ў гэтага гаспадара ястраб будзе драць кур» [11, с. 543]. Дзеля абароны ад каршуна i варання беларусы Вiцебшчыны на Каляды называлi iх галубамi [6, с. 555], а таксама асцерагалiся прыносыць з лесу дадому клiн, якiм там расшчэплiвалi (раздзiралi) дрэва, «бо ястраб будзе куры душыць» [11, с. 421]. Каб коршакi не дралi курэй, «на платах надзяваюць на калы старое кола» [9, с. 412]. Выкарыстоўвалася таксама слоўная магiя супроць каршуна. Так, на Смаленшчыне дзецi, заўважыўшы каршуна, пачыналi махаць на яго хусткай i нараспеў выкрыкваць: «Ястраб ляцiць, трасцу схвацiць... Шу-у-гу!» [6, с. 556].

На Украiне (Падолле) i ў сумежных з Беларуссю раёнах (Палессе, Чарнiгаўшчына) занатаваны звязаны з пачаткам лета абрад выгнання каршуна («гонiты шуляка»), што павiнны быў магiчна ахаваць курэй ды iншых птушак ад нападаў драпежнiка. Жанчыны выконвалi субстанцыйна розныя рытуальныя акты – сярод iншага, пагражалi каршуну, праклiналi яго, што суправаджалася размахваннем палкамі з забiтымi птушкамі-шкоднiкамі ў бок лесу, спальвалi забiтых каршуноў, закопвалi каршуна ў зямлю, скакалi, весялiлiся на «магiле чорнага птаха», ладзiлi сумесную трапезу. Мужчыны з’яўлялiся толькi на апошнiм этапе з забiтымi каршунамі, варонамі, нават совамі, за што атрымлiвалi ад жанчын пачастунак [6, с. 545]. А. Гура адзначае тыпалагiчнае падабенства i каляндарныя супадзеннi абраду выгнання каршуна з абрадамі «провады русалкi», «ваджэнне i пахаванне стралы», «хрышчэнне i пахаванне зязюлькi» [6, с. 545–547]. Расiйскi даследнiк звярнуў таксама ўвагу на тое, што ў некаторых варыянтах песнi, якая суправаджае абрад «ваджэння стралы», актуалiзуецца матыў стралы, якая забiвае драпежную птушку – сокала цi чорнага ворана. Песнi абодвух абрадаў маюць падобныя зачыны i шлюбную сiмволiку (страла забiвае молайца, а жонка выбiрае сабе новага мужа). «Рысы падабенства абодвух абрадаў назiраюцца таксама ў жаночым складзе ўдзельнiкаў, у здзяйсненнi рытуальнага пахавання (прыкладам лялькi, “стралы” ў выглядзе стужкi цi iншых дробных прадметаў), ва ўпрыгажэннi ўдзельнiкаў зелянiнай (у абрадзе ваджэння “стралы” адну з дзяўчат упрыгожваюць кветкамі) i агульнай функцыi калектыўнай абароны сля – у адным выпадку ад драпежнай птушкi, у iншым ад перуна, граду цi засухi» [6, с. 547].

Што да вядомай паралелі каршуна і зязюлі, то яна з'яўляецца не толькі абрадавай (маецца на ўвазе «хрышчэнне і пахаванне зязюлькі» і «выгнанне і пахаванне каршуна»), але і «светапогляднай» – дасення вераць, што пасля Пятра, калі сціхае каванне зязюлі, яна ператвараецца ў каршуна і пачынае «цягаць куранят». «[Кукушка] кукуць да Пятра, а тады становіцца каршуном»; «Кукушка, яна ж гэта, шаснаццаць нязель, кажаць, кукуець. А тады таксама пераўтвараецца ў тую птушку, у каршуна» [21, с. 33]. «Гэта выклікана назіраннем, што пад восень, калі знікалі непрыкметна зязюлі, наляталі падобныя да іх маладыя каршуняты, якія пачыналі ўпалёўваць сабе ежу, пужаючы маладняк свойскіх птушак» [18, с. 229]. Важнай для вытлумачэння паралелі каршуна-ястраба і зязюлі ў абрадах выгнання каршуна і «хрышчэння і пахавання зязюлькі», а таксама ва ўяўленнях пра метамарфозу зязюлі ў каршуна з'яўляецца заўвага А. Гуры, што «абрад выгнання і пахавання каршуна адбываўся перад заканчэннем кування зязюлі і адмыслова папярэднічаў ператварэнню яе ў ястраба-каршуна» [6, с. 548]. І далей: «Ператварэнне зязюлі ў ястраба адбываецца з заканчэннем яе кування, календарныя тэрміны якога калі-нікалаі супадаюць па часе з абрадамі, прысвечанымі зязюлі і каршуну, ці звязаны з імі ў сэнсавых адносінах» [6, с. 548].

У кантэксце названых абрадаў А. Гура прапаноўвае разглядаць і «ястрабіныя» назвы незавітага качана капусты тыпу палескага «шуляк», рускага «ястребуха». У гэтым плане характэрны варыянты для зязюлі пасля Пятра: яна можа як ператварацца ў шуляка, так і хавацца ў капусте [6, с. 549]. Цікавымі таксама з'яўляюцца матывіроўкі пакарання дзяцей каршуном у дзіцячай гульні «У каршуна» або «Шуляк» – яны парвалі, пакапалі, патапталі, паелі яго капусту [6, с. 553]. Гуляючы, дзеці збіраюцца дзе-небудзь на вуліцу ці за вёскай. Паміж усіх дзяцей адзін становіцца за “матку”, другі – за “каршуна”, а ўсе, колькі іх ёсць хлопцаў і дзяўчат, будуць “дзецьмі” “маткі”. “Каршун” пачынае капаць ямку трэсачкай, а “матка” ў яго пытае:

- Каршун, каршун, што ты робіш?
- Ямачку капаю.
- Нашто табе ямачка?
- Каменне збіраць.
- Нашто табе каменне?
- Іголачкі вайстрыць.
- Нашто табе іголачкі?
- Мяшочкі шыць.
- Нашто табе мяшочкі?
- Каменне збіраць.
- Нашто табе каменне?
- Тваім дзецям зубы выбіваць.
- Што мае дзеці табе зрабілі?
- Мяжу піралалі і капусту парвалі!
- Як ты гарадзіў?
- Так, так! – “каршун” рукамі махае накрыж, нібы гарадзіць.
- А шуляк?

І другі раз “каршун” паказвае, як гарадзіў. Затым падкідвае сваю палку, а “матка” – сваю. “Каршун” бяжыць і хапае “дзяцей”, а “матка” іх бароніць ад яго, махае рукамі» [5, с. 317].

Алюзій на абрад пахавання каршуна ўтрымлівае варыянт гульні з Гомельскага павета: у канцы гульні яе ўдзельнікі запрашаюць «каршуна» ў лазню і пасля доўгага ўгаворвання разам нясуць яго туды, узяўшы за рукі і ногі. У лазні замест мыцця «каршуна» засыпаюць пяском: кладуць яго на падрыхтаваную кучу пяску, абсыпаюць пяском рукі, ногі і галаву, сыплюць пясок за сарочку. Асабліваці карэляцыі ястраба і зязюлі з капустай А. Гура бачыць у тым, што «ястраб у апазіцыі ястраб – зязюля звязваецца з незавітай капустай, а зязюля выяўляе апасродкаваныя адносіны да яе завівання» [6, с. 550].

Падкрэсленая драпежнасць каршуна, паляванне на свойскую птушку праламілася ў фальклорнай сімволіцы адпаведнага арнітавообраза. Як ахвяра іншых птушак шуляк можа выяўляцца вельмі рэдка, хіба толькі ў жартоўных тэктах, у прыватнасці на тэму «птушынага вясялля», дзе «вераб'і ўпіліся, шуляка пабілі» [7, с. 260–261]. Звычайна шуляку ўдаецца ўпаляваць здабычу, пры гэтым увага

акцентуєцца на нечаканым з'яўленні-налятанні драпежніка, яго рашучасці і крыважэрнасці (ён хапае, нясе, дзярэ-раздірае ахвяру). «Наляцеў, як каршун», казалі пра забіяку; нашкодзіўшых курэй пракліналі: «Каб цябе каршун задзёр!», «Каб вас каршун забраў!»; лаялі, адганялі (але ўжо не прэвентыўна, як гэта было ў абразе выгнання шуляка): «Ах вы, каршунова пер'е...», «Акыш, каршунова мяса!» [18, с. 229]. Падобныя да прыведзеных выслоўі прадстаўлены ў песенных тэкстах, дзе яны падпарадкоўваюцца ўнутраным законам песеннай арганізацыі і набываюць пэўную эмацыйна-стылістычную афарбоўку, прыкладам: «Шэрая зязюлечка // У садочку кукавала, // Усю гэту нядзелячку // Дзядульку выбірала. // Ах, ты мой дзядулячка, // Я ж твая бабулячка, // Каб цябе каршун задраў, // Як ты мне хвартух падраў, // Каб цябе пятах забіў, // Як жа ты мяне любіў!» [8, с. 172]; «...Праду, сакочу, // Спапечкі хочу. // Палажу я галовачку // На свякрусіну падушачку, не падрамлю. // Свякруха бяжыць. // Як каршун ляціць: // – Санлівая, драмлівая, // На работу лянівая // Нявестачка наша. // Праду, сакочу, // Спапечкі хочу. // Палажу я галовачку // На дзевяраву падушачку, // Ці не падрамлю. // Дзевявер шуміць, // Як сокал ляціць: // – Вясёлая, харошая // Нявестачка наша» [10, с. 56]. Апошняя песня цікавая разведзенасцю каршуна і сокала па розных полюсах ацэначнай прасторы.

У фальклорных творах рознага зместу і жанравай прыналежнасці даволі часта фігуруе матыў «каршун дзярэ курэй», прыкладам: «Ага-га, люлі. // Папраў каршун куры, // А мяса – ў кадушкі. // Адна засталася // І тая ўдалася. // Бяры, каршун, і тую: // Мы купім другую» [7, с. 158]. Гэты матыў характэрны для кумулятыўных тэкстаў дзіцячага фальклору як адно са звёнаў шматлікіх «адсылак»: «Люлі-люлі-люлясі, // Пабіліся два Ясі. // – За якую прычыну? // – За маладую дзяўчыну. // – А дзе ж тая дзяўчына? // – Калода забіла. // – А дзе ж тая калода? // – Чэрві патачылі. // – А дзе ж тыя чэрві? // – Куры паклявалі. // – А дзе ж тыя куры? // – Каршуны падралі. // – А дзе ж тыя каршуны? // – Паляцелі на мора...» [7, с. 174]; «...А дзе той вол? // – Даўбня забіла // – А дзе тая даўбня? // – Чэрві патачылі. // – А дзе тыя чэрві? // – Куры паклявалі. // – А дзе тыя куры? // – Каршуны падралі. // – А дзе тыя каршуны? // – На мора паляцелі...» [7, с. 290]. У жартоўных песнях «птушынае вяселле» менавіта ястрабу дэлігавана функцыя прыносіць курэй і рыхтаваць з іх частаванне для гасцей. У першым выпадку яму нададзены «высокі чын» «дзясатніка» («Ястраб-дзясатнік // Па сялу лятаець, // Курэй выглядаець. // Панямножку бярэць, // Па дзясатку здзярэць» [7, с. 306]), у другім – повара: «Ястраб быў повар – // Сем курэй гатовіў» [7, с. 239].

Іншай функцыянальнасцю вызначаецца матыў «каршун палое на курыцу» ў песнях любоўна-шлюбнай тэматыкі. Тут падкрэсліваецца не толькі драпежніцкі характар, але і мужчынская шлюбная сімволіка каршуна. Адпаведна сімвалічная карціна высочвання куркі каршуном функцыянуе як прыродная паралель пошуку хлопцам дзяўчыны: «Ляцеў каршунішча, Каляда, // Цераз папялішча, Каляда. // А ён жа лятаіць, Каляда, // Курак выбіраіць, Каляда. // – А каб жа я ведаў, Каляда, // Якая мне будзець, Каляда. // Што белае скрылле, Каляда, // Лягучая курка, Каляда, // Што жоўтыя ножкі, Каляда, // Нясушчая курка, Каляда. // А што ў чубочку, Каляда, // Тая каршуночку, Каляда. // А каб жа я ведаў, Каляда, // А што мая будзіць, Каляда, // Я б ножкамі браў бы, Каляда, // На скрылейку нёс бы, Каляда. // А нёс бы я, нёс бы, Каляда, // Аж у роўнае поле, Каляда, // У сваё гняздзечка, Каляда. // А ў новых сенях, Каляда, // Там карагод дзевак, Каляда. // А ў тым карагодзе, Каляда, // Там Валодзька ходзіць, Каляда, // Дзевак выбіраць, Каляда. // А каб жа я ведаў, Каляда, // Якая мне будзіць, Каляда. // Што сінія вочкі, Каляда, // Драмлівая дзеўка, Каляда, // Што белыя ручкі, Каляда...» [20, с. 161–162]; «Абляцеў каршун, // Каляда! // Кругом сяла, // Стаў ён выглядаці, // Каторую ўзяці. // Што белыя ножкі – // Тая нясушчая, // Што тоўстыя скрылцы – // Тая лятушчая, // А што ў чубочку – // Тая каршуночку. // Абляцеў Васілёк // Кругом сяла // Да знайшоў жа ён // Карагод дзевак. // Стаў ён выглядаці, // Каторую ўзяці. // Што сінія вочкі – // Тая драмлівая, // Што белыя ручкі – // Тая лянівая, // А што ў вяночку // Тая Васілёчку» [10, с. 477]. У вусна-паэтычных тэкстах мужчынская сімволіка прыпісана і луню – птушцы віду ястрабіных. У жартоўных матывах «вяселле вераб'я» лунь можа складаць пару, «друга мілага», драпежніцы саве: «...Заклікае верабейка // Ёсціх гасцейкаў есці, // Запрашае белу лебедзь // На покуце сесці. // А з лебедзю – жураўля, // І савішчу, і луня...» [7, с. 253–254]; «...Ніхто саву не зазнаў, // Ніхто саву не заведаў. // Як зазналі саву, // Як заведзілі саву // Два луні белых, // Два другі мілых. // Як засваталі саву, // Як забраталі саву // Ды за луня беллага, // Ды за друга мілага...» [7, с. 239].

У герархіі драпежных птушак (арол, сокал, ястраб), як адзначалася вышэй, каршун займае апошнюю месца, і гэта адмыслова праламляецца ў валачобнай песні на матрыманыяльную тэматыку. У ёй моц,

настойлівасць арла ды сокала карэлююць з годнасцю, высокім статусам і станоўча ацэньваюцца, а ў «тэксце каршуна» падкрэсліваецца семантыка крыважэрнасці, агрэсіі. Менавіта каршун увасабляе мужа, найгоршага з усіх магчымых: «Ды ляцела пава цераз паплавы, // Вясна красна на увесь свет! // Села пава ды на купіне, // Вывіла пава ды гняздзечачка. // Знесла ж пава тры яечачкі, // Вывела ж пава тры дачушачкі, // Тры дачушачкі, тры Настусечкі. // Первую аддала ды за чорна арла, // А другую аддала ды за сокала, // А трэцюю аддала ды за каршуна. // Пайшла ж і пава к первай дачушцы. // – Дзень добры, дачушка, дзень добры, Настуська. // – Дзень добры, мамачка, дзень добры, павачка. // – І скажы, дачушка, як жывецца. // – Без піва не лягу, без мёду не ўстану. // Пайшла ж і пава к другой дачушцы. // – Дзень добры, дачушка, дзень добры, Настуська. // – Дзень добры, мамачка, дзень добры, павачка. // – І скажы, дачушка, як жывецца. // – Без мёду не лягу, без віна не ўстану. // Пайшла ж і пава к трэцяй дачушцы. // – Дзень добры, дачушка, дзень добры Настуська. // – Дзень добры, мамачка, дзень добры, павачка. // І скажы, дачушка, як жывецца. // – Без кія не лягу, без палкі не ўстану. // Каршун вочы павыдзіраў, каршун рукі павыламаў» [3, с. 229–230]. Між тым ястрабы і арлы, аб'яднаныя семантыкай ваяўнічасці, адвагі, у песнях на шлюбную тэматыку могуць складаць сімвалічную пару і рэпрэзентаваць актыўную пазіцыю роду жаніха ў вясельным абрадзе – «зязюлю арлы забралі (у нявеставых бацькоў) і ястрабам (жаніховаму роду) аддалі».

Увасабленнем любоўнай жарсці каршун выступае ў магільных практыках. «Калі насіць галаву ястраба на жываце, то ўсе будуць любіць» [9, с. 179]. Ускосна з тэмай плоднасці зямлі, добрага лёну, ястаб звязаны ў земляробчым прадпісанні: лён вясною трэба сеяць у той дзень, калі ўбачыш ястраба-мышатніка [11, с. 301].

Зрэдку каршун фігуруе ў агульным кантэксце з іншым адмоўна ацэненым, аднесеным да нячыстых птушак драпежнікам – круком (ва ўзгаданай вышэй дзіцячай гульні яны з'яўляюцца ўзаемазамяняльнымі на глебе агульнай сімвалікі смерці). Крук можа лічыцца слабейшым за каршуна. Так, каршун дзярэ крука, і тым міжволі становіцца на баку праўды ў легендзе «Аб Сожу і Няпрэ». У гэтай легендзе, якая тлумачыць, чаму рака Сож цячэ «імхамі ды балотамі», а «Неп» – «лугамі ды гарадамі», «Неп» падмануў бацьку і замест свайго брата Сожа атрымаў ад яго блаславенне цячы «па харошых мястах». Калі падман высветліўся, бацька наказаў Сожу «ісці імхамі, балотамі» і пераняць «багаслаўства» брата, «каб ён ў мора не ўцёк». Але Неп паспеў уцячы ў мора, ды «не хацеў гэтаму мору служыць, хацеў ніжа прайці ў другое мора, куды там. А крук ляцеў цераз мора. Ён гаворыць круку: “Крук, крук! Буду выкідаць усё ў мора, што ўтопіцца ў Няпрэ, ці дзе далі, я ўсё буду выкідаць табе, толькі ты пільнай, каб мне ў мора не выскачыць, каб падыйсцад перайсці ў другое. А як толькі я перайду мора, ты крыкні: тады я пайду сваёй дарогай!” Крук каець: “Добра”. І паляцеў за Няпром па мору. А каршун адкуль узляцеў, ды як начаў драць крука, дык крук гэты і закрычаў. А Неп думаў, што ён перайшоў ужо мора. Дык ён і выскачыў. Ажны пасярод мора. Дык вот Неп і пайшоў лугамі ды гарадамі, а Сож імхамі ды балотамі» [17, с. 382].

У сувязі з негатыўнай трактоўкай каршуна як крыважэрнага шкодніка зразумелай з'яўляецца яго ўспрыняцце як злодзея, ворага ў народных тлумачэннях сноў. Злоўлены ў сне каршун абазначае перамогу над ворагам [12, с. 433]. Невыпадковая і семантыка смерці, дэманізму ў «тэксце каршуна»: «Коршака бачыць – вораг будзе і злодзей; а калі каго задзярэць – то на смерць паказвае» [12, с. 433]. У вераваннях шуляк можа выступаць адной з іпастасяў чараўніка: «Часамі чараўнік не насылае чартоў, а робіць ліхо сам, а дзеля таго пераварочваецца воўкам, шуляком або чым-небудзь іншым» [23, с. 266]. У чарадзейных казках каршун разам з іншымі драпежнымі птушкамі можа аказацца чараўным памагатым галоўнага героя, перайшоўшы да яго на службу ад Кашчэя [18, с. 229]. Дарэчы, цяжарнай жанчыне забаранялася есці мяса «прыпадковае» з жывёлы ці птушкі, пакалечаных ці задушаных, напрыклад, ваўком ці ястрабам, бо дзіця народзіцца з «прыпадкам», г. зн. адразу пасля нараджэння ў яго будуць канвульсіі, а потым, калі выжыве, будзе заўсёды пакутаваць ад розных няшчасных выпадкаў [19, с. 376–377].

Паводле лендаў, каршун уваходзіць у шэраг птушак, якія не паслухаліся Бога і былі за гэта пакараныя. Так, у легендзе «Чаму коршак заўсёды піць хоча і напіцца не можа» гаворыцца: «Патом быў чалавекам коршак. А Бог кажа: “Ідзі капаць калодзесь!” А ён кажа: “А на чорта мне той калодзесь! Я нап'юся і з лістка вады!” І вот той коршак не пайшоў капаць. А Бог сказаў: “Еслі ты не будзеш капаць, то ты не будзеш піць ні ў канаве, ні ў ручаі – нідзе. Толькі будзеш на лісточку”. І вот коршак лятае і ўсё просіць: “П-і-і-ць, пі-і-іць!” А як нап'есься? Ты ж не капаў. Нап'есься –

падохнеш» [24, с. 435–436]. Прыведзены тэкст выключна цікавы і тым, што ўтрымлівае рэдкае сведчанне пра паходжанне каршуна ад чалавека.

У падобных легендах каршун нярэдка змешваецца або атаясамляецца з каняй (канюком) – птушкай гэтага ж сямейства, якой таксама Бог забараніў піць ваду з вадаёмаў, а дазволіў ужываць толькі дажджавую за тое, што яна адмовілася чысціць мора або разносіць ваду па ўсіх вадаёмах пасля стварэння свету, як гэта рабілі ўсе іншыя птушкі. Як і адносна коршака апавядалі, што каня не можа піць тую ваду, што п’юць усе птушкі, бо адразу памрэ. Таму і лётае яна з крыкам, «канючыць», просячы Бога: «Піць! піць! Чаю! чаю!», каб ён злітаваўся і паслаў дождж. Таму і кажуць: «Жджэ, як каня дажджу». Часам крык каршуна або кані расцэньваўся як прадвесце блізкага дажджу. Падобны сюжэт існуе і пра іншую птушку – кнігаўку, якая ў некаторых месцах таксама называецца «каня» [18, с. 229]. У легендах пра кнігаўку (каню) гаворыцца, як слушна заўважае Л. Салавей, што яна працавала з усімі птушкамі – чысціла мора, але на яе ўзвяла паклёп сарока. Бог пакараў спачатку каню, а потым, уведаўшы праўду, пакараў і сароку: яна засталася неадмытай ад гразі, чорна-белай. Ці, паводле іншай версіі, каню прывезлі шведы – птушкі дапамагалі шведам знаходзіць мясцовых людзей, падымалі крык, калі адчувалі недалёка людзей, і гэта звычка засталася ў іх і цяпер [18, с. 243].

Высновы і перспектывы далейшага даследавання. Прыведзены матэрыял дэманструе, што ў «тэксце каршуна» пераважаюць адмоўныя канатацыі, звязаныя з семантыкай варожасці, смерці, дэманізму (прычым гэты апошні няма падстаў лічыць прадуктам хрысціянскай дэманізацыі). Устойлівасць гэтай міфасемантыкі ўскосна пацвярджаецца трансляцыяй у гульнёвы дыкурс. Вызначаецца таксама любоўна-шлюбная (звязаная з пераходам ад старых адносінаў і сувязяў да новых) і мужчынская сімволіка, на глебе якой каршун (і іншыя прадстаўнікі сямейства ястрабіных) можа ўтвараць пару з птушкамі, надзеленымі жаночай сімволікай, найперш савой і курыцай. І калі саюз прадстаўніка сямейства ястрабіных з іншай драпежнай птушкай – савой паэтычна малюецца як сватанне-вяселле, то ўкладанне шлюбнага саюзу «ястраб – курка» кадзіруецца праз семантыку гвалту (да куркі не сватаюцца, яе высочваюць, бяруць, нясуць і пад.). З старажытнымі ўяўленнямі пра магчымасць сезонных «пераходаў» і метамарфозаў розных істот светапоглядна і міфалагічна звязана паралель «каршун – зязюля».

Комплекснае вывучэнне міфалогіі птушак, рэканструкцыя арніталагічнага кода фальклору як чынніка знакава-сімвалічнай сферы беларускай традыцыйнай духоўнай культуры абяцаюць вырашэнне шырокамаштабных задач, звязаных з культурна-экалагічнай і сацыякультурнай праблематыкай. Цікавымі будуць кампаратыўнае даследаванне арнітавообразаў, якія з’яўляюцца аб’ектам ацэнкі і семіятычнага асэнсавання ў тэкстах культур славянскіх і неславянскіх народных традыцый, вывучэнне навуковых пытанняў выбіральнасці мовы пэўнай культуры, адметнасцяў семіятызацыі і ацэнкі арнітавообразаў, рэlevantных для фальклору розных народаў. Адзначым таксама перспектыўнасць супастаўляльнага вывучэння функцыянальнасці арніталагічнага кода ў кніжнай (апокрыфы, бестыярыі) і традыцыйнай культуры розных славянскіх народаў, раскрыцця праблемы інтэграцыі ў фальклор (у прыватнасці народныя тлумачэнні сноў, былічкі, легенды, парэміі) асобных аспектаў арніталагічнай сімволікі, якая мае кніжнае паходжанне.

Крыніцы і літаратура

1. Алфёрава А. Г. Усходнеславянскія і заходнеславянскія загадкі: вобразна-паэтычная сістэма / А. Г. Алфёрава. – Мінск : Беларус. навука, 2008. – 162 с.
2. Беларускі фальклор: жанры, віды, паэтыка : у 6 кн. – Кн. 6 : Малыя жанры. Дзіцячы фальклор / [наук. рэд. А. С. Фядосік]. – Мінск : Беларус. навука, 2004. – 439 с.
3. Валачобныя песні [склад. Г. А. Барташэвіч, Л. М. Салавей, В. І. Ялатаў]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1980. – 560 с.
4. Валодзіна Т. Цела чалавека: слова, міф, рытуал / Т. Валодзіна. – Мінск : Тэхналогія, 2009. – 431 с.
5. Гульні, забавы, ігрышчы / [уклад. А. Ю. Лозка]. – Мінск : Беларус. Навука, 1996. – 534 с.
6. Гура А. В. Сімволіка жывотных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва : Индрик, 1997. – 912 с.
7. Дзіцячы фальклор / [склад. Г. А. Барташэвіч]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1972. – 734 с.
8. Жаніцьба Цярэшкі / [уклад. Л. М. Салавей, І. Дз. Назіна]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 519 с.
9. Жыцця адвечны лад. Беларускія народныя прыкметы і павер’і : у 3 кн. / [уклад. У. Васілевіч]. – Мінск : Маст. літ., 1996–1999. – Кн. 2. – 1998. – 607 с.

10. Зімовыя песні : Калядкі і шчадроўкі / [уклад. А. І. Гурскага, З. Я. Мажэйкі]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1975. – 736 с.
11. Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і : у 3 кн. / [уклад. У. Васілевіч]. – Мінск : Маст. літ., 1996–1999. – Кн. 1. – 1996. – 591 с.
12. Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і : у 3 кн. / [уклад. У. Васілевіч]. – Мінск : Маст. літ., 1996–1999. – Кн. 3. – 1999. – 654 с.
13. Кабашнікаў К. Беларускія і балгарскія міфалагічныя балады. Тыпалогія, нацыянальныя традыцыі / К. Кабашнікаў // Мовазнаўства. Літаратура. Культуралогія. Фалькларыстыка : дакл. бел. дэлегацыі на XIII Міжнар. з'ездзе славістаў, Любляна, 2003 г. / НАН Беларусі. Беларускі камітэт славістаў ; [адк. рэд. А. А. Лукашанец]. – Мінск : Беларус. навука, 2003. – С. 291–307.
14. Кабашнікаў К. Малыя жанры беларускага фальклору ў славянскім кантэксце / К. Кабашнікаў. – Мінск : Беларуская навука, 1998. – 188 с.
15. Камарова М. А. Архетыпічнасць, асаблівасці семантыкі і функцыянавання арнітаморфных вобразаў-сімвалаў у беларускім фальклору / М. А. Камарова : аўтарэферат дыс. ... канд. філал. навук : 10.01.09 ; ДНУ «Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Б». – Мінск, 2006. – 20 с.
16. Кухаронак Т. І. Маскі ў каляндарнай абраднасці беларусаў / Т. І. Кухаронак. – Мінск : Ураджай, 2001. – 239 с.
17. Легенды і паданні / [склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі]. – Мінск : Беларус. навука, 2005. – 552 с.
18. Міфалогія беларусаў : энцыклапедычны слоўнік / [наук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько]. – Мінск : Беларусь, 2011. – 607 с.
19. Народная медыцына: рытуальна-магічная практыка / [уклад. Т. В. Валодзіна]. – Мінск : Беларус. навука, 2007. – 776 с.
20. Паэзія беларускага земляробчага календара / [уклад. А. С. Ліса, падр. народ. календара У. А. Васілевіча]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 612 с.
21. Полацкі этнаграфічны зборнік. – Вып. 2 : Народная проза беларусаў Падзвіння : у 2 ч. – Ч. 2 / [уклад. У. А. Лобач]. – Наваполацк : ПДУ, 2011. – 368 с.
22. Салавей Л. М. Вытокі песеннай вобразнасці фальклору ўсходніх славян / Л. М. Салавей // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян : [зб. навук. работ] / пад. рэд. К. П. Кабашнікава, А. С. Фядосіка. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – С. 24–137.
23. Сержпутоўскі А. К. Прымкі і забавы беларусаў-палешукоў / А. К. Сержпутоўскі. – Мінск : Універсітэцкае, 1998. – 301 с.
24. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў : у 6 т. Т. 5 : Цэнтральная Беларусь : у 2 кн. – Кн. 2 / [ідэя і агул. рэдагаванне Т. Б. Варфаламеевай]. – Мінск : Выш. шк., 2011. – 911 с.
25. Чарота І. А. Пошук спрадвечнай існасці: Беларуская літаратура XX стагоддзя ў працэсах нацыянальнага самавызначэння / І. А. Чарота. – Мінск : Навука і тэхніка, 1995. – 159 с.

Швед Інна. Міфосемантика й функцыянальнасць образу коршуна в білоруському фольклорі. Мета работы – вызначэння міфосемантикі й функцыянальнасці коршуна як элемента орнітолагічнага коду білоруськага фольклору. Історыка-генетычнае та функцыянальна-семантычнае даследаванне «тэксту коршуна» в білоруському фольклорі засвідчыла, што в ньому домінуюць заперечныя конотацыі, пов'язаны з семантыкаю воражосці, дэманізму, смерці. Для коршуна й іншых прадставнікоў сямейства ястребовых характэрна такжэ любовна-весільная та чалавіча сімваліка. Коршун складае... сімвалічныя комплексы з прадставнікамі сямейства ястребовых, а такжэ із такімі орнітообразамаі, як сова, зозуля, курка, ворон. Із дрэвнымі уявленнямаі про сезонныя «переходы» й метаморфозы пов'язана міфалагічная паралель «коршун – зозуля».

Швед Інна. Міфосемантика и функциональность образа коршуна в белорусском фольклоре. Целью работы является определение мифосемантики и функциональности коршуна как элемента орнитологического кода белорусского фольклора. Историко-генетическое и функционально-семантическое исследование «текста коршуна» в белорусском фольклоре показало, что в нем доминируют отрицательные коннотации, связанные с семантикой враждебности, демонизма, смерти. Для коршуна и других представителей семейства ястребиных характерна также любовно-брачная и мужская символика. Коршун составляет символические комплексы с представителями семейства ястребиных, а также с такими орнитообразами, как сова, кукушка, курица, ворон. С древними представлениями о сезонных «переходах» и метаморфозах связана мифологическая параллель «коршун – кукушка».

Ключевые слова: образ коршуна, код, мифосемантика, функциональность, белорусский фольклор.

Shved Inna. Mifosemantics and Functionality of Image of a Kite in the Belarusian Folklore. The aim is to define the mifosemantics and functionality of woodpecker as part of the ornithological code of the Belarusian folklore. Historical-genetic and functional-semantic research «text kite» showed that negative connotations that are associated with the semantics of hostility, demonic, death, dominate in Belarusian folklore. Lovingly-marriage and male symbols also have the characteristic of the kite and the other members of the hawk family. Kite comes in symbolic systems with

the hawk family, as well as with ornithological images, owl, cuckoo, chicken, crow. Mythological parallel «hawk cuckoo» associated with ancient ideas about seasonal «transitions» and metamorphoses of different creatures.

Key words: image of a kite, code, mifosemantics, functionality, Belarusian folklore.

Стаття надійшла до редколегії
27.10.2016 р.

УДК 821.161.2Лук7Баг.09

Лілія Шморлівська

«Багнітки» Д. Лукіяновича з погляду імпресіоністської поетики

У статті розглянуто зразок ранньої малої прози Дениса Лукіяновича «Багнітки» в аспекті жанрово-стильової специфіки й у контексті історії української літератури кінця XIX–початку XX ст. Проаналізовано ключові образи та мотиви твору, його проблематику, сюжетно-композиційні, мовно-художні особливості, позначені модерністю, тяжінням до імпресіонізму в поєднанні з реалістичним баченням дійсності.

Ключові слова: Д. Лукіянович, мала проза, жанр, стиль, проблематика, модернізм, імпресіонізм, психологізм, ліризм, повість, оповідання, новела, етюд, шкiц.

Постановка наукової проблеми та її значення. Рубіж XIX–XX ст. продемонстрував широкий розвиток жанрової системи українського письменства, у малій прозі популярності набули нові художні форми: арабеска, панорама, шкiц, студія й т. ін. До когорти митців, які працювали в цих особливих «мікрожанрах» (О. Кобилянська, М. Коцюбинський, В. Стефаник, О. Маковей), належить також Денис Лукіянович (1873–1965) – прозаїк, літературознавець, громадсько-культурний діяч. Один зі зразків такої прози цього автора – «Багнітки» (1899) – побачив світ у час, коли актуальними були мотиви, пов'язані з родинним життям представників інтелігенції та впливом громадської діяльності на стосунки в подружжі. Дослідження жанрової дефініції цього твору, його стильової парадигми, проблемно-тематичних особливостей дало б змогу не тільки збагатити уявлення про малу прозу Д. Лукіяновича, а й сприяло б тому, щоб уписати її в український художній контекст кінця XIX ст.

Аналіз досліджень цієї проблеми. Від «Багніток» Д. Лукіяновича хоч і можна провести паралелі до зразків подібної тематики інших авторів («Та хто ж справді винен?» (1890) А. Кримського, «Михась і Ганна» (1903) А. Крушельницького, повість «Огні горять» (1902) М. Яцківа та ін.), проте вони сповнені індивідуальних авторських інтенцій, поданих в імпресіоністичній манері. Твір досі не був ґрунтовно проаналізований. Відзначимо хіба що згадки в передмовях до видань прози письменника (І. Денисюк та Л. Міщенко), його літературного портрету (І. Приходько) тощо. На найбільшу увагу заслуговує думка О. Кобилянської, висловлена в листі до автора від 25 жовтня 1899 р.: «Дуже ніжно написали-сте Ви таку смутну, й правдиву, і дуже часто в житті лучаючуся тиху драму фамiлійну» [5, с. 430]). Тож не дарма всі наступні відгуки пов'язувались із цією характеристикою.

Виклад основного матеріалу та обґрунтування отриманих результатів дослідження. Однією з найважливіших проблем під час розгляду «Багніток» є визначення літературного жанру цього твору, адже він має художні риси оповідання, новели, ескізу (чи то шкiца), повісті й навіть, із погляду авторки «Землі», – сімейної драми. Твір складається з дев'яти розділів, які поділяться ще на менші складові елементи. Такий розподіл на формальні частини найбільше притаманний повісті, хоча трапляється й у новелі (наприклад у «Камінному хресті» В. Стефаника). Сюжет твору Д. Лукіяновича доволі розгорнутий, легким начерком подано образи другорядних персонажів, наявні описи. Ці особливості трапляються здебільшого в повісті. Автором зроблено акцент на глибшому аналізі конфліктів. Вагому роль відіграє голос оповідача, максимально наближеного до типу «імпресіоністичного наратора», який «злитий» зі свідомістю персонажів твору, передає їхнє світобачення. Щодо рис, які б уможливили зарахування аналізованого твору до оповідання, то маємо досить-таки лаконічні описи, хоча саме вони містять у собі прихований підтекст, навантажуючи сюжет знаковим смислом.