

Павленко І.
«ХРЕЩЕННЯ НА ЗАПОРОЖЖІ, АБО ЯК ЗАПОРОЖЦІ КУТЮ ПРОГАНЯЛИ»
(на матеріалі фольклору Нижньої Наддніпрянщини)

Актуальність пропонованої розвідки зумовлена тим, що в останні роки значно зросла увага наукового світу до історії та культури Запорозжя, але обрядове життя незвичайної чоловічої спільноти рідко привертає увагу дослідників. І якщо першосічневий вибір старшини отримав сучасну інтерпретацію у розвідках М.Поповича [1, с. 167] та В. Балушка [2], то згадки про запорозьке Хрещення зустрічаємо лише в усному оповіданні Микити Коржа [3], записаному Я. Новицьким переказі, що увійшов до збірки М. Драгоманова [4, с. 212] (та численних передруків [5, с.109; 6, с.189–190; 7, с.163 та ін.]), етнографічному нарисі І. Манжури [8] та “Історії запорозького козацтва” Д. Яворницького [9, с. 246–247]. Існуючі джерела свідчать, що в хрещенських, як і інших календарних ритуалах, на теренах колишніх вольностей запорозьких простежувалися загальноукраїнські та інтернетнічні традиції, що мали регіонально зумовлену форму виявлення. Як і скрізь, семантика цих ритуалів була багатозначною, що зумовлено полістадіальністю їх формування та побутування.

Основне джерело свідчень про регіональні особливості загальнопоширених обрядів – фольклорні твори. Вони ж допомагають “розкодувати” основні обрядодії та їх семантику, а ритуал – мотиви та концепти народних наративів, але питання про зв’язок нижньонаддніпрянського фольклору з ритуалістикою Січі ще не ставилося. *Мета даної статті* – дослідження проблеми “фольклор та ритуал” на матеріалі конкретного регіону, який рідко привертає увагу фольклористів.

Метою зумовлені постановка та реалізація *таких завдань*: аналіз існуючих у фольклористичних, етнографічних та історичних джерелах свідчень про особливості запорозької календарної обрядовості, виявлення основних семантичних шарів хрещенських обрядодій та характеру їх кореляції із окремими регіонально зумовленими концептами та мотивами фольклору Нижньої Наддніпрянщини.

Переломний характер богоявленських свят у народному календарі визначено розповсюдженням на всій території України прислів’ям: “Трици, не трици, вже минули Водохрещі” [10, с. 53]. Остання “святочна” вечір на Запорозжжі, як і скрізь на теренах України, відбувалася напередодні Хрещення. У переказі про боже життя запорозьців серед інших доказів побожності наводиться і те, що “вони й постили і говіли, під Великдень і паски святили, під Хрещеніє кутю варили та узвар робили” [11, с. 269]. Після вечері, як і скрізь в Україні, кутю “проганяли”. На початку 70-х рр. XIX ст. Я.Новицький записав переказ про те, як проводився обряд на землях Запорозьких Вольностей: “Було як по вечеряють запорозьці на голодну кутю, то вийдуть з рушницями проганяти кутю, то піднімуть таку стрілянину, мов наче й справді війна йде ...”. Оповідач – Осип Омельченко – акцентував увагу на тому, що обрядовість запорозьців відрізнялася від тієї, яка існувала на Нижній Наддніпрянщині під час запису тексту: “Ще я добре пам’ятаю, як в двадцятих роках в Кам’янці з пушок кутю проганяли, бо тоді були попи ще з запорозьців” [4, с. 212]. Цей переказ неодноразово цитувався етнографами як свідчення особливостей запорозької обрядовості, але порівняння ритуальної поведінки в різних регіонах України та сусідніх з нею землях засвідчує, що на Запорозжжі в результаті існування чоловічої військової спільноти краще збереглися та були посилені обрядові елементи, що існували скрізь, оскільки у багатьох слов’янських землях “виганяли кутю” за допомогою ритуального шуму [12, т.2, с. 668].

Першим зафіксував українську традицію пострілів з рушниць під час вигнання куті М.Максимович [13, с. 180]. У П.Чубинського описано звичай, за яким парубки після вечері на голодну кутю виходять на двір “проганяти кутю”, стукають по забору качалкою, а якщо в когось є рушниця, то й стріляють з неї [14, с. 7]. За свідченням І.Нечуя-Левицького, на голодну кутю після вечері “стріляють із рушниць або стукають маконом у ворота, проганяють кутю” [15, с. 40]. Він акцентував один із семантичних шарів ритуалу: “цей обряд служить символом грому, що проганяє зиму і попередній старий рік...” [15, с. 41]. На Січі стріляли ще з пушок, але семантика дії від цього не змінювалася. Потрібно зауважити, що “канонада” на практично дублювалася: спочатку за допомогою артилерії проганяли кутю, супроводжуючи традиційне для всієї України та неодноразово зафіксоване в регіоні: “Иди кутя з покуття, а узвар на базар”, – а потім, через декілька годин, розстрілювали чорта, що міг випірнути з води під час освячення.

Запорозьким духовенством підтримувалася традиційна стрілянина під час Водохреща. За записом Я. Новицького: “На другий день, на Водосвяття, йдуть, бувало, до Дніпра і пушки з собою везуть. Як тільки попи почнуть хрест вмачати в воду, то вони й палять з пушок” [4, с. 212]. Подібним чином описані січові ритуали “в день Богоявлення” і М.Коржем. Він згадував, що до річки все запорозьке військо йшло як на парад або на битву “з знаменами і гарматами”, “Як же, було, погрузять в воду хрест, то зо всіх гармат і мілкого оружжя гуркнуть козаки в один вистріл (залпом), аж земля задрижить і всіх покриє димом, мов тьмою, так що один одного не бачить, а там за переогодом, після трикратного погруження хреста, починають вже гриміть і жарить скільки кому завгодно, поки не порозходяться” [3, с. 240].

Збереження старої традиції через пів століття після запису спогадів М.Коржа зафіксував І.Манжура: “При першому зануренні хреста у воду ... лунають часті постріли, що претендують на залп. Це місцеві стрільці із різнокаліберної зброї б’ють чорта, який, вигнаний з ріки силою зануреного в неї хреста, шукає спасіння у просторі. Натопн підлітків, що стоїть позаду стрільців, в цей самий час випускає масу голубів ..., що являла собою Святого Духа” [8, с. 488].

Залпи знаменували остаточний розрив із стихією хаосу, повне вигнання сил іншого світу. Подібний ритуал – “застрілювати коляду” – із вказівкою на одне із значень описаний у С. Килимника: під час освячення води чоловіки стріляли, щоб відігнати від села нечисту силу, що вискакувала з води [16, т.1, с. 145].

**«ХРЕЩЕННЯ НА ЗАПОРОЖЖІ, АБО ЯК ЗАПОРОЖЦІ КУТЮ ПРОГАНЯЛИ»
(на матеріалі фольклору Нижньої Наддніпрянини)**

Він вважав також, що обрядовий шум та постріли у давнину мали “інший зміст, а саме: проганяти Зиму, розстрілювати всі “вири” – злі сили, які залишаються у воді” [16, т.1, с. 146]. На Запорозжжі ця стрілянина і гарматні залпи могли бути рудиментом основного міфу, оскільки цей шум – імітація грому, а отже боротьби “верху”/”низу” з остаточною перемогою Громовержця або його аллогероя.

З дослідження Д.Яворницького, як і його попередників, випливає, що гарматні постріли були характерною рисою всіх днів відновлення року, розпочиналися в період різдвяних гостин і закінчувалися після водосвяття. Традиція стріляти з рушниць на початку святих вечорів існували у хорватів та сербів [17, с. 449], румуни супроводжували пострілами з рушниць та пістолетів Водохреща ще в 19 ст. [17, с. 296].

Про генетичний зв'язок традиційної української різдвяної та хрещенської обрядовості з громом та Перуном писав О.Потебня [18, с. 93–95]. Зв'язок образності українських колядок із сонячним та громовим культом досліджував І.Нечуй-Левицький [15, с.18–28]. Запорозькі ритуали традиційного дванадцятиденного новорічного періоду підтверджують ці спостереження. Популярність Перуна на теренах Нижньої Наддніпрянини засвідчена топонімами та розповсюдженням легенд про нього, що активно побутували ще наприкінці 19 ст. і були зафіксовані Я.П. Новицьким, Д.Яворницьким, О. Іловайським [19, с. 75–77; 6, с. 122–123; 20, с. 31–32].

В ритуалі, як і в багатьох творах народної прози, зафіксованої в регіоні, синтезуються християнські та давні язичницькі уявлення, зберігаючи семантику очищення та оздоровлення богоявленською водою, боротьби Громовержця та супротивника, що набирає рис чорта (диявола, нечистого).

На теренах Нижньої Наддніпрянини зафіксовано низку легенд та повір'їв етіологічного характеру, що своєрідно інтерпретують походження та функції обрядів зимового (різдвяного, новорічного, хрещенського) ритуального комплексу на Запорозжжі. В них відбувається, за термінологією Є.Мелетинського, “отожнення початку та принципу, часової та причинно-наслідкової послідовності”, яка вбачає сутність речей у їх початку, генезисі. ... “описати оточуючий світ – те саме, що розповісти про його першотворення” [21, с. 173]. Характерно, що у великій кількості легенд про боротьбу Бога та Нечистого, записаних в досліджуваному регіоні, Бог (або Христос) заковує чорта під льодом. В багатьох індоевропейських міфологічних сюжетах носій злої сили занурюється на морське дно, а в цей час сонячний герой заморожує поверхню океану і, поки зла сила вибивається з-під криги, спасає сонце. За версією нижньонаддніпрянського варіанту легенди, Христос отримує владу над Нечистим після хрещення у Йордані, що пов'язує архаїчний зміст сюжету з християнським святом [22, с. 165–166], тобто виявляє ту ж семантичну полівалентність, що й всі богоявленські ритуали. В легенді “Бог, Христос і Диявол” основний мотив прецеденту, “першодії”: після власного хрещення Христос зміг закувати Нечистого під кригою [22, с. 166], а отже подібне має відбуватися щорічно.

Чисельні фольклорні наративи орієнтовані на пояснення хрещенської обрядовості: у легенді про те, чому чорти чорні, пояснюється, що вони не можуть “оббанитися” у “захрещеній” воді [23, с. 128], а тому воду потрібно святити. Свячення впливає лише на тих чортів, що живуть у воді: “Вони як ото святяться вода, так виходять із води. Так тоді бабам заперещают, щоб вони неділі дві не мили сорочок у річці, то через то чорти знов повлізають у воду” [24, с. 114]. Подібне пояснення Хрещенської обрядовості у легенді про боротьбу Бога з Дияволом: «Від Водохреща до шести тижнів баби не ходять прати сорочок, бо гріх: як баба ляпне сорочкою, то чорт і вскочить в ополонку. Хай краще чорт змерзне: менше людям шкода» [22, с. 166]. Така інтерпретація зумовлена уявленнями про пекло, у якому завжди жарко, тому під час хрещенських холодів чорт мусить змерзнути. В той же час побутували легенди про навмисне заточення Нечистого під кригою, що відповідає первинним уявленням про зв'язок нечистої сили з “низом” та перемогу над ними горніх сил. Це корелює із первинним сенсом ритуалу – очищення світу від нечисті, встановлення кордонів між світами, а отже і повернення сил хаосу вниз.

У с. Лозоватка Єлисаветградського пов. на Херсонщині В.Ястребов записав легенду про те, як Бог вкрав у чорта грім: “Чорт зі своїм громом багачько шкоди робив усім, от бог и задумав відняти у нього грім.” [25, с. 119], та зробив це архангел Гавріїл в той час, як чорт був під водою, а коли чорт вирвався з-під льоду, “... дивиться, аж нема його грома, архангел вже поніс його; він тоді за ним, а архангел навтьоки; а ще тоді чорти літали добре; от-от-от нажене ... тоді ангел каже богові ”що мені робить, уже скоро піймає!” – Візьми та його громом його і стріляй! – Ангел як повернувся, як стрільнув, так крила і осмалив чортові (тепер вони погано літають). Чорт упав на землю, а ангел полетів на небо і вручив грім пророку Ільї” [25, с. 120]. Ця легенда – і спроба пов'язати грім із божественними силами, і пояснення його вбивчої сили, і народна інтерпретація містерії, що відбувається на Хрещення. Найголовніше в ній – боротьба сили, яка знаходиться під водою і випірнає з-під льоду, що пов'язує дію з зимою та зимовим хрещенням, та силою небесною. Грім допомагає вишній силі перемогти нижню, звідки і обов'язковість його імітації під час хрещенської містерії: якщо громом можна було опалити крила чорту і примусити його припинити переслідування ангела, то ця дія також щорічно повинна відтворюватися у ритуалі.

Випускання голубів під час хрещення та канонади символізує Святого Духа, але в той же час, за версією етіологічної легенди, може символізувати ангела, що громом відбивається від чорта і летить в небо – до Бога, тобто, бути частиною легендарного сюжету, який, в свою чергу, є формою трансформації основного міфу.

Цікаві матеріали для дослідження хрещенської обрядовості запорозжців записав І. Манжура. Цей опис відтворює редуковані елементи (семантика яких значно трансформована) колишньої розгалуженої обрядовості, уламки якої по-різному репрезентовано на слов'янських землях: виїзд з двору на візках, куди запрошують і сусідських хлопчаків, змагання вершників, що скачуть із села у поле, стрілянина на Водохре-

ща, напування коней під час водосвяття, випускання голубів після освячення води.

6 січня в Катеринославські губернії, на місцях колишніх Вольностей Запорозьких, за свідченням І. Манжури, збереглася традиція проводити кінні змагання. Це парубоча забава, право на яку мали лише дорослі хлопці. Незвичайну роль коня у регіональній обрядовості підкреслюють і зафіксоване в цих місцях прислів'я: “На Хрещення кістку з кінської голови знайди, зануздай - і та на Ордан побіжить” [23, с. 167; 26, с. 138].

За описами Д.Яворницького, змагання вершників відбувалися після обрання старшини 1 січня: ... за межами Січі ” гарцюють на швидких конях декілька вдалих вершників : вони обганяють один одного на конях, стріляють на всьому скаку з пістолетів і тут саме, несамовито розігнавши своїх коней, переплигують незвичайно високі бар'єри” [27, с. 80], що мало полівалентну семантику: утилітарну – перевірку підготовки до військових дій, військової майстерності, та ритуальну – імітування дій Громовика, що в арийській, а пізніше у слов'янській традиції був богом воїнів.

Давній зв'язок змагань вершників з новорічною обрядовістю відбився в тексті колядки, що також наводиться І.Манжурою:

Чорна хмара
Та коників вкрила,
Ой то ж не хмара –
То з коней пара [8, с. 487].

Дописувачі П.Чубинського відзначали, що “в деяких місцях є звичай: на Водохреще починають вчити коней та молодих волів. У такому випадку їздять на коні верхи до того час, поки вона не спріє, а тоді окроплюють його святою водою” [14, с. 9]. Характерно, що в різних місцевостях навчання коней розпочиналося в різний час, але в межах новорічних свят, тобто, в час календарного оновлення.

Змагання січових вершників відбувалися саме в ці дні. За існуючими свідченнями, вміння приручати дикого коня – необхідний елемент підготовки запорожця, тому скачки могли входити до ритуалу масового посвячення. Вміння “реп'яхом” сидіти на коні було обов'язковим для запорожця (А.Скальковський зазначає, що молодиків обов'язково цьому навчали [28, с. 192]). За народними переказами, перед тим, як прийняти хлопця на Січ обов'язково перевіряли його вміння триматися на коні, причому незвичайним чином: “У нас, було, приймають на Січ ..., піймають дикого лошака і велють сидать без сідла, без уздечки, лицем до хвоста. Хто проскоче степ і вернеться здоровим, той і козак!” [29, с. 40–41]. В.Балушок висловив думку про те, що юнацькі ініціації давніх слов'ян, очевидно, приурочувалися до новорічних свят, що в космічній традиції виступає “космічною ініціацією. В такий спосіб здійснювалася синхронізація і включення в єдину систему ритуалів окремих циклів – календарного і життєвого, а також обрядів общинної соціалізації” [30, с. 189]. Відгук таких юнацьких ініціацій, які відбувалися в новорічні дні і на Січі, – у кінних змаганнях після новорічної ради та перед водосвяттям.

Записи з різних слов'янських земель свідчать, що кінь часто з'являється і у ритуалі вигнання куті. В українському Поліссі наприкінці “поганих днів” “коляда на білих конях виїжджає” [31, с. 181]. Афанасєв засвідчив поширеність уявлень про те, що Зима та Осінь “приїздять” на “кобилах” [32, т.3, с. 332]. Він наводить приклад колядки, у якій є рядки: “Ехала Коляда в малеваном возочку, на вороненьком конечку” [32, т.3, с. 357]. В деяких регіонах, “проганяючи кутю”, вершники переслідували її і за межами села. Подібним чином проганяли святки у південних російських селах, що географічно наближені до Запорозжя: в день Хрещення вершники з сильним шумом скакали по вулицях сіл та били багогами по всіх заборах та воротах [12, т.1, с. 395]. У сербів на другий чи третій день по Різдву молоді хлопці сіддали коней, щоб провести обряд виїає Божиїа (вигнання Різдва): вони скакали щодуху через село з кінця в кінець або возили старих та малих в запряжених возах [33, с. 153].

Один із семантичних шарів цієї дії - відновлення власного простору, його очищення від нечисті та представників іншого світу (кутя була обрядовою їжею не лише на святки, але й в ритуалі поховання), щорічна перемога над нечистю та остаточне новорічне структурування простору. Поведінка вершників, що, за описом І.Манжури, прямували із села у степ, мала амбівалентну семантику: вони могли символізувати “кутю”, “коляду” – сили іншого світу, хаосу, що віддаляються, а звідси і роль коня як медіатора, перевізника в інший світ, що вмотивовує необхідність його обрядового очищення богоявленською водою. З іншого боку, вершники проганяли нечисть та ритуально очищували від неї світ.

М.Корж згадував, що під час богоявленської процесії багато хто з козаків був верхи, вершники ж на “лепсько убраних” конях везли курінні та січові знамена [3, с. 239]. І.Манжура спостерігав в останній чверті 19 ст. таке :”Вершники наближалися до річки ... Тут всі спішуються та вишиковуються у декілька рядів вздовж лінії ополонки, тримаючи коней за повід. При першому зануренні хреста у воду ті, що стоять у першій лаві, допускають своїх коней до водопою і, напоївши, поступаються місцем наступним” [8, с. 287].

Обрядова присутність коня під час Водохрестя була пов'язана і з тим, що “кінь”, “кобила” - загальнослов'янські маски, “герої” різдвяного ряження [17, с. 224–225; 34, с.187, 188; 35, с. 198–200]. В деяких місцевостях України поряд з “козою” водили “коня” [36, с.187; 37, с.184], тому так само, як ті, хто одягав маски, тварини, чії маски одягали, вимагали очищення. В. Ястребов зафіксував традицію на Хрещення “купатися (виділено в тесті) в ополонці (занурюються три рази) для лікування від хвороб; те саме роблять ті парубки, що представляли козу)* Причина – подібність козла з чортом. (Прим. Ред.)” [25, с. 26].

Таким чином напування коней під час Водохрестя має давню амбівалентну семантику: вони п'ють воду до повного її освячення, і тим самим “допомагають” її святити (за повір'ям, з морди коня тече цілюща

**«ХРЕЩЕННЯ НА ЗАПОРОЖЖІ, АБО ЯК ЗАПОРОЖЦІ КУТЮ ПРОГАНЯЛИ»
(на матеріалі фольклору Нижньої Наддніпряниці)**

вода), виганяють з неї злу силу. З іншого боку, це – ритуальне очищення після переслідування нечисті та участі у новорічному хаосі. Ця амбівалентність дії пов'язана і з попередньою ритуальною двоїстістю: кінь в ритуалі одночасно “відвозить” коляду та переслідує її, він прислугується нечисті (як медіатор між світами) і сприяє очищенню від неї світу одночасно.

За всіма свідченнями, серед яких значну роль посідають фольклорні джерела (усне оповідання, перекази, малі фольклорні форми), новорічна обрядовість Запорозжя, як і на всіх українських землях, починалася напередодні Різдва, досягала апогею першого січня, коли проводився перерозподіл території та обрання нової старшини (семіотичне структурування космосу та соціуму), і лише після Хрещення – остаточного розмежування “свого” та “чужого” світів – козаки покидали Січ та поверталися до своїх повсякденних турбот.

Побутування на Нижній Наддніпряниці етіологічних легенд про боротьбу Христа з Нечистим, крадіжку грому, переказів про козацькі звичаї та обряди є результатом подовженого функціонування в регіоні архаїчних шарів новорічної обрядовості та її специфічної трансформації в чоловічій спільноті. Унікальність життя, побуту та деяких ритуальних елементів в середовищі запорозжців значною мірою зумовили регіональні особливості фольклору Нижньої Наддніпряниці, функціонування окремих мотивів та концептів, що не зустрічаються в інших регіонах або мають іншу семантику.

Вивчення багатоаспектного (генетичного, семантичного) зв'язку нижньонаддніпрянського фольклору та ритуалів Запорозжя є складовою дослідження на конкретному матеріалі проблеми “Фольклор та ритуал”, що водночас сприяє осмисленню специфіки духовної культури одного з малодосліджених українських регіонів.

Джерела та література

1. Попович М. Нариси історії культури України. – К.: АртЕк. 1998.
2. Балушок Василь. Головний ритуал Січі // Слово і час. – 1998. – №1. – С.85–88.
3. Стороженко О. Спомини про Микиту Леонтійовича Коржа // Олекса Стороженко. Твори в 2 томах. – Т. 1. – К., 1957. – С.233–264.
4. Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. – К., 1878.
5. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. – К.: “Оберіг”, 1993.
6. Легенди та перекази / Упор. та прим. А.Л. Іоаніді. Вст. ст. О.І.Дея. – К.: “Наукова думка”, 1985. – 400 с.
7. Січова скарбниця. Легенди та перекази Нижньої Наддніпряниці. Упорядкування В.Чабаненка. – Запоріжжя: ЗДУ, 1999.
8. Манжура И. Крещенские скачки в Екатеринославской губернии // «Киевская старина». – 1891. – Т. IX. – С. 486–490.
9. Яворницький Д.І. Історія запорозьких козаків. У трьох томах. – Т.1. – К.: “Наукова думка”, 1990.
10. Українські прислів'я, приказки і таке інше. Збірники О.В.Марковича та інших. Уклад М. Номис / Упорядкування, примітки та вступна стаття М.М. Пазяка. – К.: “Либідь”, 1993.
11. Яворницький Д.І. Запорозжє в остатках старини и преданиях народа. – Ч. 1, 2. / Упор. М.М. Олійник-Шубравської. – К.: “Веселка”, 1995.
12. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И.Толстого. – Т. 1, 2. – М.: “Международные отношения”, 1999.
13. Максимович Михайло. Дні та місяці українського селянина. – К.: “Обереги”, 2002.
14. Чубинський П.П. Календарь народных обычаев и обрядов. – К.: “Музична Україна”, 1993. .
15. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. – К.: “Обереги”, 1992.
16. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У з кн., 6 т.. – К.: “Обереги”. – Т.1, кн. 1. Зимовий цикл.
17. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. Отв. ред. С.А.Токарев. – М.: “Наука” 1973.
18. Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Рождественские обряды.// А.А.Потебня. Собрание трудов. – Т.2. : Символ и миф в народной культуре. – М.: “Лабиринт”, 2000. – С. 92–328.
19. Новицький Я. С берегов Днепра // Сборник статей Екатеринославского Научного общества по изучению края. – Екатеринослав, 1905 .
20. Днепровские пороги. Составил инженер А.С.Иловайский – К., 1911. – С. 30-31.
21. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: “Наука”, 1976.
22. Новицький Я.П. Духовный мир в представлениях малорусского народа // Летопись Екатеринославской уездной архивной комиссии. – Вып 8. – Екатеринослав, 1912.
23. Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. И.И.Манжура // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Т.2 . – Харьков, 1890.
24. Эварницкий Д. И. По следам запорожцев. – СПб, 1898.
25. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисоветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии В.Н.Ястребовым. – Одесса, 1896.
26. Мудре слово. Прислів'я та приказки у говірках Нижньої Наддніпряниці. Зібрав і упорядкував Віктор Чабаненко. – Запоріжжя, 1992.

27. Эварницкий Д.И. Очерки по истории запорожских козаков и Новороссийского края. – С-Пб, 1889.
28. Скальковский А.О. Історія Нової Січі або останнього коша Запорозького. – Дніпропетровськ: “Січ”, 1994.
29. Новицкий Я.П. Народная память о Запорожье. Предания и рассказы, собранные в Екатеринославщине. 1875-1905 г./ Репринтное издание. – Рига: Сприндлитис, 1990.
30. Балужок Василь. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. – Львів - Нью-Йорк: Вид-во М.П.Коць, 1998.
31. Славянский и балканский фольклор. – Вып..6. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. Отв. ред. Н.И. Толстой. – М.: “Наука”, 1986.
32. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственными народами. В 3 томах. – Т.3. – М.: “Современный писатель”, 1995.
33. Босић М. Годишњи обичаји Срба у Војводини. – Нови Сад, 1996.
34. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Вып. 4. Исторические корни и развитие обычаев. Отв. ред. С.В.Токарев. – М.: “Наука”, 1983.
35. Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XIV-XIX в. Очерки по истории народных верований. – М.: “Наука”, 1957.
36. Милорадович В.П. Житце-бытьё лубенского крестьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Упорядкування, прим. та біогр. нариси А.П.Пономарьова, Т.В.Косьміної, О.О.Боряк; вст. ст. і іл. В.І.Гордієнко – К.: “Либідь”, 1991. – С. 170–341.
37. Грушевський М. Історія української літератури. В 5-ти т., 9 кн. – Т.1. – К.: “Либідь”, 1993.

Сорокін С.В.

КОНЦЕПТ АБСЕНТИВНОСТІ В СЕМАНТИЧНІЙ СТРУКТУРІ ТУРЕЦЬКОГО АБСЕНТИВ-ПЕРФЕКТА

Метою статті є дослідження абсентив-перфекта, що являє собою один з формальних засобів, за посередництвом яких позначаються темпоральні, аспектуальні та модальні характеристики дії-предмета висловлювання. Абсентив-перфект належить до системи вищо-часових форм турецької мови й розглядається як синкретичний засіб реалізації темпоральних та аспектуальних функцій, входячи, таким чином, до функціонального поля аспектуальності, темпоральності та модальності, частиною інтегрального дослідження [1; 2] якого і є дана розвідка.

Наледве можна сказати, що вітчизняні чи закордонні тюркологи присвячували аналізу функціонально-семантичних полів турецької мови хоча б скільки-небудь серйозну увагу (принаймні, відшукати статті, розвідки, монографії, в яких на серйозному науковому рівні розглядалася б дана проблема, нам не пощастило). Загалом дослідження функціонально-комунікативних характеристик тих чи інших граматичних форм турецької мови (на відміну від аспекту структурного) ще й досі не привернуло до себе належної уваги дослідників-тюркологів, у зв'язку з чим ми можемо з повним правом констатувати: функціональні дослідження явищ і фактів турецької, так само як і інших тюркських мов, являють собою одну з *найактуальніших* і найбільш значущих проблем на сучасному етапі розвитку тюркологічної науки. *Головним завданням* таких досліджень є створення функціональних (комунікативних, ситуативних) граматик, які сприятимуть кращому опануванню й використанню тюркських мов як повноцінного засобу міжособистісної та міжкультурної комунікації, у чому, зрештою, і полягає функція будь-якої мови.

Дослідження функціонально-семантичних полів базується на двоспрямованому функціональному методі, основні принципи якого були сформульовані О.В.Бондарком [3, с. 6–20]. Вихідним положенням функціонального дослідження є принцип функціональної асиметрії мови (за С.О.Карцевським, “принцип асиметричного дуалізму мовного знака”), а в основі такого дослідження лежить висловлена ще В. фон Гумбольдтом і розвинена вже сучасним мовознавством ідея про відмінності в способах концептуалізації явищ навколишнього світу представниками різних етносів, про істотну роль культурного компонента в будь-якому висловлюванні, продукованому представниками різних народів. Таким чином, пропонуване дослідження інтегрує в межах функціонального методу лінгвокогнітивний, лінгвокультурологічний та етнопсихолінгвістичний підходи [4]. Визначення функціональної специфіки мовних явищ та фактів, зокрема й сутнісних характеристик функціонального поля темпоральності, аспектуальності, та модальності, є істотним з погляду дослідження та опису мовної (концептуальної) картини світу носіїв турецької мови. Істотним для функціонального дослідження є й так звані “чинник людини в мові”, на якому ґрунтується антропоцентричний підхід до вивчення мовних явищ з метою виявлення специфіки їхнього функціонування в процесі комунікації [5].

Абсентивний перфект слугує засобом локалізації висловлювання в минулому відтинку часу. При цьому минула дія може мати, а може й не мати зв'язку з моментом мовлення, точніше такий зв'язок залишається нерелевантним для мовця, наприклад: *Arkadaşınız birkaç sene önce Ankara'ya taşınmış* – “Кажуть, ваш друг декілька років тому переїхав до Анкари” (для комунікантів неважливо, живе він там зараз, чи ні). Загалом можна сказати, що турецькій мові не властива категорія акціонального перфекта, тому перфектних засобів актуалізації минулої дії в ній немає. Натомість, така актуалізація інколи може відбуватися за посередництвом теперішніх часових форм (аориста, презенса) або контекстуально.

Як засіб локалізації дії в минулому абсентив-перфект є корелятивний претеритові. Відмінність між цими двома формами пролягає на функціональному рівні: абсентив-перфект завжди позначає дію, свідком