

твори Романа Гром'яка та Галини Гордасевич. Автори використовували різноманітні засоби для самопредставлення, ставлячи читача в позицію «поряд» із автором. Також наголошуємо на несамототожності Я – емпіричного автора та Я – автора, вплетеного в канву описаних подій.

Література

1. Гром'як Р. Вертеп, або я став народним депутатом СРСР і що з того вийшло... : (Спогад-роздум) / Роман Гром'як. – Тернопіль : Збруч, 1992. – 335 с.
2. Гром'як Р. Вертеп-2, або у хащах влади : (Спогад-роздум) / Роман Гром'як. – Тернопіль : Збруч, 1995. – 286 с.
3. Гордасевич Г.Л. Любе дзеркальце, скажи... / Галина Гордасевич // Сайт Видавничо-благодійного фонду імені Галини Гордасевич (ВБФ ГГ) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://fondhg.io.ua/s287488/lyube_dzermalce_skaji..._galina_gordasevich
4. Гордасевич Г.Л. Твори / Галина Гордасевич. – Львів : Каменяр, 2006. – (Серія «Спадщина»). – Т. 2. Проза / [упоряд. Б. Гордасевич]. – 326 с. : іл.
5. Маслюченко Г. О. Художні мемуари та автобіографічна повість в українській літературі 90-х років ХХ століття / Г. О. Маслюченко // Автореф. дис. ... кандидата філологічних наук. – Дніпропетровськ, 2004. – 22 с.

УДК 299.18+398.3

Віктор Кирій

Маланкування – рефлексія культу підземних богів-володарів – Мокоші та Волоса

На основі структурного аналізу та порівняльного аналізу фольклорних джерел поглиблено обґрунтовується гіпотеза Олександра Курочкіна про язичницьке теофорне походження фольклорних образів Маланки і Васильчика, які уособлюють Мокош та Волоса.

Ключові слова: генеалогія богів, теофорні епітети, зооморфні символи, маланкування, Маланка, Васильчик, Велесильчик, Мокош, Волос.

Malignation – the reflexion of the culture of the early gods-volodares – Mokosh and Volos

By the method of structural analysis and comparative analysis of folklore sources, the hypothesis of Alexander Kurochkin on the pagan theophoric origin of the folklore images of Malanka and Vasilchik, which personify Mokosh and Volos, is further substantiated.

Key words: *genealogy of gods, theophoric epithets, zoomorphic symbols, malancourt, Malanka, Vasilchik, Velesilchik, Mokosh, Volos.*

Обряд маланкування був частково дослідженим етнологами лише наприкінці ХХ ст. Як пише львівський дослідник Юрій Диба: «У двадцятих роках минулого століття О. Білецький характеризував новорічний український обряд «Маланка» безформним уламком, сенс якого залишається незрозумілим для його хранителів і не цілком ясний для науковців» [1, с. 221].

Наскільки мені відомо, першим спробував науково інтерпретувати відповідний обряд український етнолог Олександр Курочкін.

Описуючи обряд маланкування, О. Курочкін зауважує про його основних персонажів – Василя та Маланку: «Гіпотетичними прототипами цих карнавальних постатей можна вважати Макош (Мокош) і Велеса з язичницького пантеону давніх русичів. Підстави для таких висновків дало зіставлення обрядових функцій і стійких семантичних ознак, властивих зближуваним міфологічним та фольклорним персонажам» [2, с. 70]. При цьому автор посилається на свою доповідь «Макош-Маланка...» [3, с. 165 – 176].

Зі всією сумою аргументів Олександра Курочкіна, якими він обґрунтовує власну гіпотезу, я не ознайомлений, позаяк його згадана доповідь на міжнародному з'їзді славистів у Братиславі 1993 р., не опублікована в Інтернеті. Юрій Диба, який посилається на цю доповідь [1, с. 221], із гіпотезою Курочкіна категорично не погоджується, вважаючи її непереконливою: «Саме за карнавальною та трагедійною феєрією обряду... губляться головні герої

новорічних пісень *Маланка та Василь та їх історичні, а не міфологічні прототипи. Очевидно, що ця фольклорна пара не має прямого зв'язку з християнськими святими IV ст., як доволі важко її ототожнити з персонажами язичницького слов'яно-руського пантеону» [1, с. 221].*

При цьому Ю. Диба вважає, що фольклорний образ Маланки виник на основі історичного образу Малуші – матері князя Володимира Великого, а образ *Васильчика* – на основі історичного образу самого Володимира Великого (ймення у хрещенні: Василій).

Позаяк О. Курочкін сам називає свою версію «гіпотезою» і оскільки Ю. Диба вніс у тему елемент дискусії, спробуємо викласти власне бачення проблеми. Це тим більш доцільно, що моє обґрунтування відповідності Маланки до мітообразу Мокоші повинне бути у значній мірі оригінальним, позаяк воно виходитиме із власних напрацювань.

Іноді у щедрівках *Васильчик* постає як син Маланки (на основі цього Ю. Диба і проводить паралель між цими образами та Володимиром Великим і Малушею). Проте значно частіше *Васильчик* розглядається як наречений Маланки, з чим концепцію Ю. Диби неможливо узгодити. Якщо ж розглядатимемо Маланку та Васильчика як фольклорні форми язичницьких мітообразів Мокоші та Волоса, тоді відповідність буде повною, позаяк у низці етнокультур, споріднених із давньоруською, бог-володар підземного світу розглядається не лише як партнер богині-володарки підземного світу, але й її син. Зокрема, у поширеному в різних етнокультурах міфі про позбавлення верховної влади свого батька (бога-володаря неба) богом вітру – володарем підземного царства. У варіанті цього міфу, характерному переважно для культур Старого Світу, бог вітру насильно відділив бога Небо (свого батька) від богині Землі (своєї матері) і породив разом із Землею всіх живих істот (за винятком основних богів) – [4, с. 214; 5, с. 123; 6, с. 139 – 140].

Таким чином Мокош доводилася Волосові не лише партнеркою, але ще й матір'ю. Зокрема, така генеалогія є

характерною для спорідненої із давньоруською фракійської культури [7: XX (с. 72 – 73); 8: II, 15, 16, (с. 58 – 59)].

У тому ж, що Маланка уособлює собою богиню землі («Землю-Матір») тобто Мокош, переконує звичай намазувати обличчя виконавця образу Маланки сажею, який дослідники фіксують на Поділлі [9, с. 49]. Втім, частіше сажею вимащувалися усі учасники дійства, а не лише «Маланка»: *«Меланка” має свій «почет», сама не ходить! Почет не абиякий: орач з чепігами від плуга, сівач з сівнею через плечі, “дід” з гарапником... Все це – в кожухах догори вовною... замащене сажею...»* [10, с. 264].

Такий ритуал змащення облич сажею кореспондується зі символікою підземного світу у вигляді чорного кольору, зокрема, характерною для слов'ян [11, с. 513 – 514]. Обряд маланкування проводився завжди після заходу сонця *«у той час, коли за повір'ями владарює усяка нечиста сила»* [2, с. 71].

Вбирання у кожухи догори вовною кореспондується із образом Волоса. Нагадаємо, що від східно-прикарпатської назви одягу, схожого на вивернутий кожух (*чуга*) походить назва Чугайстра, який є фольклорним образом Волоса [10, с. 264].

Серед учасників театрального ритуалу Волоса насамперед уособлює «дід». Нагадаємо, що серед численних епітетів слов'янського бога-володаря підземного світу є й такі: *Дід Лисий, Дід, Дід-Лад*. При цьому останній із них (застосовний переважно до Ярила) вказує на еротичний аспект мітообразу, перший – на аспект фалічний, а епітет *Дід* – у даному випадку, очевидно, вживається у значенні: *«Першопредок»* (як і епітет-теонім *«Под»*), що кореспондується із «універсальним міфом» про бога вітру, який у парі із Землею породив усіх живих істот. Нагадаємо також, що злаковий атрибут Волоса має три основні назви: *«дідух»; «дідова борода»; «Волосова борода»*.

При цьому зазначений в останній цитаті гарапник маланкового *«діда»* має фалічний підтекст. Нагадаємо уривок зі щедрівки, яку співають під час маланкування: *«Ходить Ілля на Василя // носить пугу житяную, // де*

замахне – жито росте. // Роди боже, жито, пшеницю...» [12, с. 110].

Іноді пугу «діда» застосовують й інші учасники дійства: *«озброївшись довгою пугою, пригощають одні інших ударами»* [9, с. 50 – 51]. Як про це вже було сказано у II Частині цієї праці, віддалена паралель до цього обрядового елемента простежується у давньоримській традиції етруського походження – у Луперкаліях. Тут оголені юнаки («луперки») бігли навколо Палатинського пагорба і били зустрічних жінок смужками свіжозідраної шкіри жертвеного цапа, як пояснюють фахівці, для того, щоб зробити жінок більш плодючими [13, с. 113]. Цап тут уособлює бога-володаря підземного світу.

Під час маланкування також іноді водили «цапа»: *«Змій-дід... убраний у буйволу шкіру і оперезаний гадюками, водив з собов тура або цапа, мав велику косу у руці і три гробарі з рускалями за поплічників»* [14, с. 219].

Як це добре помітно, маланковий «Змій-дід» тут поєднує характерну символіку та атрибутику бога-володаря підземного світу. Це шкура бика, гадюки, тур та цап, а також – коса (атрибут смерті), отож, не дивно, що його почет – гробарі.

У традиції маланкування «цапа» «водили» не часто, значно частіше – «козу» (яка колись уособлювала Мокош) і «ведмедя» (визнаний у науці зооморфний символ Волоса) – [12, с. 104 – 105; Яцимирський, с. 51; 52]. І все ж, під час маланкування іноді давня символіка цапа – зринала: *«...пихатій дівчині заводили в дім живого цапа»* [2, с. 72]. У цьому виявляв себе натяк (або ж магічний елемент) на те, що «пихата» дівчина має невдовзі віддатися (опинитися у ролі «кози» (Маланки)).

Подібну роль виконувало більш широко відоме знімання «на Маланки» воріт, або хвірток у господах дівчат, які чимось не догодили «маланкарям» – хвіртка та брама – індоєвропейський символ дівочого гімену, зокрема, відображений у християнстві, де існує пісенний епітет Богородиці *«Непрохідні ворота»*, тотожний за семантикою до іншого – *Приснодіва*.

Подібні дії були немислимі в інші дні року, у даному ж випадку вони виправдовувалися еротичним підтекстом «маланкування». Насамперед цей підтекст виявляє себе у таких елементах дійства як боротьба та танець «діда» з «Маланкою»: *«Увійшовши до хати, «дід» звертається до господарів: «Дозвольте погуляти з мою Маланкою»... музика грає і «дід» енергійно танцює з Маланкою»* [9, с. 50].

Сам вислів: *«погуляти з мою Маланкою»* вказує на еротичний підтекст, позаяк дієслово *«погуляти»* часто вживається як евфемізм. На Хотинщині також *«"Маланка" ходить у парі з "дідом"»* [9, с. 52].

Як правило, маланкові «діди» мали на спині горб, виготовлений із ущільненої соломи [2, с. 74]. Порівняймо це із українськими народними уявленнями про те, що горб може вирости на спині людини, яка потрапила у вихор [15, с. 521]. При цьому вихор є атрибутом фольклорних Лісовика [16, с. 105] та Польовика [17, с. 78 – 79]. А відповідно – і Стрибога – бога вітрів [18, с. 12], чийм заміником є фольклорний Польовик, та Волоса – бога покровителя тварин, якого у фольклорі уособлює Лісовик. Із наведених паралелей є помітним, що *Волос* та *Стрибог* (як і *Ярило* та *Род*) – функціональні теофорні епітети давньоруського фалічного бога-володаря підземного світу.

У дівочому маланкуванні такий персонаж як «дід» – відсутній. Тут його замінює *«Васильчик // Волосилчик»* (інший партнер Маланки, який також уособлює Волоса).

Елемент обрядової боротьби етнологи переважно характеризують подібним чином: *«...падіння, боротьба й качання по землі у міфологічній свідомості асоціюються з магією родючості та культом предків»* [2, с. 73]. Позаяк «ведмідь» у маланкуванні уособлював Волоса: *«Особливо часто доводилось боротися "ведмедем"»* [2, с. 73].

Те, що в обряді маланкування Волос та Мокош виступають паралельно у своїх антропоморфних та зооморфних формах також вагомо свідчить на користь відповідної інтерпретації, адже такий паралелізм часто простежується у різних варіантах язичницьких релігій.

Еротичний підтекст несе у собі й маланковий обряд із плугом: *«Буває, що хлопці вносять до хати і самі чепіги, показуючи, нібито орють ниву, й приспівуючи, сіють хлібні зерна»* [19, с. 144].

Як давно помітили етнологи, орання землі плугом у народній свідомості асоціюється *«із коїтусом»* [11, с. 142]. Фалічна символіка плуга використовувалася у слов'янських етносів у народній магії [11, с. 144]. Отож, «плужний обряд», застосовний під час маланкування, також може мати стосунок до культу Ярила. Не випадково ж перебраним в орача найчастіше виступає *Васильчик*: *«Василь (Чильчик) був перебраний за ратая (оратаря), с чепигами»* [14, с. 219].

Отож, згадки про Св. Юра (який ототожнюється з Ярилом), наявні у щедрівках, виглядають тут цілком закономірними. Наприклад: *«В святого Юра з буйного тура... // А як затрубив свят Юрій яра // Всю кригу розбив, все древо розвив»*. [20, с. 616].

Також у щедрівках партнером Маланки іноді виступає Місяць (астральний символ Волоса). Такий варіант обрядової пісні також знаходимо у збірнику Юрія Федьковича. [20, с. 662]. Причому Місяць тут прямим чином ототожнюється із Ярилом:

*Ти Місяцю, Яре-Яре,
Красна Маланка с тобов в парі ;
Бо ваша пара паровита,
У васильки оповита.
Ти Місяцю-срібнорожце,
Тобі є раді сніпки в стозі,
Снопі в стозі, воли у возі,
Веселі гості у дорозі.
Ти Місяцю, Царю, царю,
Красна Маланка с тобов в парі.*

Особливо часто у щедрівках повторюється тема полювання на тура та тема вітру, які також пов'язані із культом підземного бога-володаря. Наприклад [20, с. 663; 666]:

*О, сестричко Маланочко,
Пусти в стрільці на годиночку!*

*На годину, ба й на другу,
 Бити тура с темного луга!
 Ти Місяцю-брате, брате,
 Не лишай мене саму в хаті...
 Ти Місяцю срібнорогий,
 Не йди від мене молодої!
 За ворота вітер віє,
 С чола мені зорю звіяв...
 Ти Місяцю, ти Королю,
 Не гони тури по діброві.
 Бо в мене тури ярі, ярі,
 А Маланочка моя пара!*

В окремих випадках у щедрівках йдеться про зв'язок чорного тура зі Змієм [14, с. 227].

*А ми до раю з гаю ідемо,
 Чорного тура з собов ведемо.
 Бо чорні тури – Змиеві слуги...*

Іноді у щедрівках Маланка постає у вигляді лебідки [20, с. 669], що пов'язує цей фольклорний образ із билинною Мар'єю-Лебідкою Білою, яка також уособлює Мокош:

*Наш Васильчик воли пасе,
 Аж пливе лебідь долів водою,
 бму косця за головою.*

Особливо цікавою виглядає щедрівка «Гой ви, тури» [14, с. 227], записана Юрієм Федьковичем на Буковинській Гуцульщині у 70-х рр. XIX ст.

*Гой а учера, та дуже рано,
 В золоті труби славно заграно;
 Ой гоня тура с темного луга
Велесилчика вірнії слуги.
 Гой ти Місяцю, гой ти Королю,
 Не гони тури та по діброві!
 Бо в мене тури та дорогії,
 Все по чотири та золотії.
 Поганий царю з русла ти моря,
 В неділю рано тебе побору,
 А в твоїх кривих руки умію,*

А своїм славом всю землю вкрию.

Маланкового *Васильчика* тут названо «*Велесильчиком*», що є прямим незаперечним свідченням на користь ідентифікації *Васильчика* як однієї із фольклорних форм *Волоса* (*Велеса*).

Інший унікальний аспект даної щедрівки криється у її сюжеті. Тут описане ритуальне полювання на турів, яке влаштував Місяць-Король (уособлення *Волоса*) разом зі своїми слугами. Останні, очевидно, уособлюють жерців *Волоса*, які провадять таврокатапсію. Характерно, що тури з «*темного луга*» Місяць гонить «*по діброві*» (дубовим гаєм, можливо, священним). Порівняймо це із описом Платоном таврокатапсії, яку нібито провадили царі Атлантиди: «*У гаю при святилищі Посейдона, на волі розгулювали бики, і ось, десять царів розпочинали ловитву... бика, якого вдалося зловити, підводили до стели і заколювали над її вершиною*» [21: 119, d – e]. Очевидно, тут Платон описує ритуал, який практикував один із народів Балкан чи Малої Азії в античну добу.

Розповідь у щедрівці «*Гой ви, тури*», очевидно, ведеться від імені Маланки, позаяк лише вона може розглядати диких турів як свою власність («*Бо в мене тури та дорогії, // Все по чотири та золотії*»), адже богиня підземного світу наділена функцією «*володарки звірів*». Втім останнє чітко простежується лише у матріархальних культурах. Однак, певні матріархальні елементи у галицько-руській традиції простежити не важко.

Але унікальність сюжету щедрівки «*Гой ви тури*» насамперед лежить у площині її фіналу: «*Поганий царю з русла ти моря, // В неділю рано тебе поборю...*».

Тут Маланка звертається до бога-володаря прісної («*з русла*») та морської води. Інакше кажучи – до бога-зміборця (у давньоруській релігії це Перун, у давньоруському фольклорі – Михайло Потік/Потик). Тут варто пригадати билину про одруження Михайла Потока із Мар'єю-Лебідкою Білою, що для нього мало не закінчилося смертю, позаяк його дружина виявилася втіленою формою (чи «донькою») богині-володарки підземного світу, яка

загрожує його життю у вигляді гадюки («змії підколодної»), і яку він перемагає ковальськими лещатами [22, с. 403].

А тепер пригадаймо, що в окремих випадках вершник-змієборець на кельтських пам'ятках, відомих як «Колони Юпітера» перемагає хтонічну богиню.

Як богиня-мати Маланка виявляє себе у щедрівці, де її названо донькою предка усіх богів [14, с. 227].

*Гой то не зоря, то Маланочка,
Прабога чадо, Прабога дочка.*

Насамкінець зауважимо цілком очевидну для всіх етнологів деталь, яку, ймовірно, помітив кожен, хто вивчав відповідне питання: у щедрівках образ Маланки супроводжується атрибутикою прядіння (одна із найбільш характерних рис Мокоші, яка насамперед простежується на її фольклорній рефлексії, відомій переважно під назвою: «П'ятниця»). Зокрема, під час маланкування юнак, перевдягнений у Маланку, носив у руках кужіль та веретено: «У неї [Маланки] в руках різні атрибути "бабського діла" – кужіль і веретено, віник.» [2, с. 72]. Про атрибут у руках «Маланки» у вигляді кужеля згадують й інші автори [14, с. 51].

Висновки: Фольклорні образи Маланки та *кози* виявляють системні відповідності мітообразу богині-володарки підземного світу, давньоруським етнокультурним варіантом якої є Мокоша. Фольклорні образи її партнера (*Васильчик // Велесилчик; «дід»; цап, тур, ведмідь*) виявляють системні відповідності мітообразу бога-володаря підземного світу, давньоруським етнокультурним варіантом якого є Ярило-Стрибог-Волос.

Література

- 1 – Диба Ю. Образ матері святого князя Володимира Малуші в українській обрядовій поезії // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Наук. збірн. – Луцьк: 2013. – Вип. 47: Матер. 47 Всеукр. наук. істор.-краєзнавч. конф. – С. 212 – 227.
- 2 – Курочкін О. Українські "маланкарі" – східна гілка карпато-балканської карнавальної традиції. // Наук. зап. НАУКМА. Теорія та історія культури. – 2000. – Т. 18. – с. 70 – 75.

- 3 – *Курочкін О. В.* Макош-Маланка (До проблеми реконструкції міфологічного та фольклорного образу) // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. – К., 1993. – с. 165 – 176.
- 4 – *Гуляєв В. И.* Шумер, Вавилон, Ассирия, 5000 лет истории, М. Алтейя, 2005. – 440 с.
- 5 – *Баглай В.* Империя ацтеков. Таинственные ритуалы древних, М. Вече, 2005. – 335 с.
- 6 – *Циркин Ю. Б.* Мифы Финикии и Угарта. М. АСТ, Астрель, 2003. – 478 с.
- 7 – *Афинагор.* Прошение о христианах. // Сочинения древних христианских апологетов. СПб. Алтейя. 1999. с. 53 – 92.
- 8 – *Климент Александрийский.* Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / Пер. А. Ю. Братухина. СПб., из. О. Абышко, 2006. – 288 с.
- 9 – *Яцимирский Б. М.* «Маланка» как вид святочного обрядового ряжения // Этнографическое обозрение. – 1914– №1 – 2. с. 46 – 77.
- 10 – *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. У 2 т. Мюнхен. Українське видавництво, 1958. т. 2. – 289 с.
- 11 – *Толстой Н. И.* (общ. ред.). Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. Том 5: С-Я. М.: Междунар. отношения, 2012. – 736 с.
- 12 – *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. У 2 т. Мюнхен. Українське видавництво, 1958. т. 1. – 308 с.
- 13 – *Культура древнего Рима* ч. I, М., Наука, 1985. – 429 с.
- 14 – *Кожолянко Г.* Буковинська: Маланка минуле і сучасне. // Галичина. Всеукраїнський науковий культурно-просвітній краєзнавчий часопис. № 11. 2005 р. Івано-Франківськ. с. 219 – 228.
- 15 – *Толстой Н. И.* (общ. ред.). Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. Том 1: А-Г. М.: Междунар. отношения, 1995. – 577 с.
- 16 – *Толстой Н. И.* (общ. ред.). Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. Том 3: К-П. М.: Междунар. отношения, 2004. – 697 с.
- 17 – *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб, 1903. – 526 с.
- 18 – Историческая песнь о походе на половцовъ удельного князя Новгорода-Северского Игоря Святославича, писання старинным русским языком во исходе XII столетия. М., 1800. – 46 с.
- 19 – Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. М., 1878. Ч. 2. 841 с.
- 20 – Писання Осипа Юрія Федьковича. Перше повне і критичне видання. – Львів, 1902. – Т. 1. Поезії Осипа Юрія Федьковича.

Перше повне видання з першодруків і автографів зібрав, упорядкував і пояснення додав Др. Іван Франко. – 657 с.

21 – Платон. Сочинения в 4 т. т. 3, ч. 1, М., Мысль. 1971. – 656 с.

22 – Рибаків Б. А. Язычество Древней Руси. – М., Наука, 1987. – 783 с.

Оксана Косінова, канд. філол. н.
Відкритий міжнародний
університет розвитку
людини «Україна»

Музичні перехрестя поеми «Скорбна Мати» Павла Тичини

У статті розглядаються синтетичні особливості творчого доробку Павла Тичини – поета, художника, хорового диригента, композитора, науковця, громадського діяча. У центрі матеріалу – музично-жанрова різноманітність поезій автора, а саме: твір «Скорбна Мати», написаний під враженням крутянських подій. При створенні цієї поезії автор використовує рідкісну музичну форму «Stabat Mater». Увага акцентується на тому, що поема є не лише виявом екфразису, а свідомим використанням П. Тичиною музичної форми Stabat Mater, аналоги якого можна знайти у творчості різних композиторів, представників бароко, класицизму та романтизму. Застосування принципів музичної композиції у здійсненні синтезу поезії та музики у вигляді різноманітних музичних форм та жанрів ще раз підтверджує природу музичності творчості П. Тичини.

Ключові слова: поезія, література, музичний жанр, композитор, Stabat Mater.

Kosinova Oksana Musical crossroads of the poet «Grieving Mother» by Pavlo Tychna

The article is focused on the synthetic features of the creative work of Pavlo Tychna - a poet, an artist, a choir conductor, a composer, a scientist, a public figure. In the center of the material is the musical and genre variety of poetry of the author, namely, the work «Grieving Mother», written under the impression of the twilight events. When creating this poetry, the author uses the rare musical form «Stabat Mater». The emphasis is on the fact that the poem is not only a