

Саме комунікативна спрямованість мовлення оповідача відрізняє «я-оповідання» такого типу від «я-оповідань», побудованих на основі внутрішнього монологу, в яких основним адресатом мовлення є сам наратор.

Таким чином, проблема розмежування невластиве-прямого монологу справді існує, і як бачимо виникає вона в роботі на текстах, в яких фігурує активний розповідач. Однак її можна вирішити, варто тільки уважніше вчитуватись в текст.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Андриевская А. А. Несобственно-прямая речь в художественной прозе Луи Арагона. – К., 1967.
2. Гірняк М. Диверсифікація авторської свідомості в інтелектуальній прозі В. Домонтовича / Дис. на зд. наук. ст. канд. філол. наук. – Львів, 2005.
3. Дем'янюк М. Еволюційні процеси в українській прозі кін. XIX – поч. XX ст. Форми та функції внутрішнього монологічного мовлення: Автореферат дисертації на здобуття вченого ступеня кандидата філологічних наук. – Дніпропетровськ, 2000.
4. Женетт Ж. Повествовательный дискурс // Женетт Ж. Фигуры. – М., 1998.
5. Квітка-Основа Яненко Гр. Вибрані твори. – К., 1983.
6. Кузько Е. Я. Проблемы языка современной художественной литературы. НПП в литературе ГДР. – Львов, 1980.
7. Легкий М. Форми художнього викладу в малій прозі Івана Франка / Відп. ред. Л. П. Бондар. – Львів, 1999.
8. Літературознавчий словник-довідник / За ред. Р. Гром'яка та Ю. Коваліва. – К., 1997.
9. Марко Вовчок. Оповідання. Казки. Повісті. Роман. – К., 1983.
10. Соколова Л. А. Несобственно-авторская (несобственно-прямая) речь как стилистическая категория. – Томск, 1968.
11. Франко І. Збір. тв.: У 50 т. – Т. 15. – К., 1978.
12. Фуко М. Археологія знання. – К., 2003.
13. Шевченко Т. Тв.: У 5 т. – Т. 1. – К., 1970.
14. Шмид В. Нарратология. – М., 2003.

Оксана ЛАБАЩУК, доцент (Тернопіль)

НАРАТИВИ МАТЕРИНСЬКОЇ СУБКУЛЬТУРИ В СВІТЛІ КОНЦЕПЦІЇ АРХЕТИПІВ К.-Г. ЮНГА

Такі речі не можуть бути видумані; вони повинні знову вирости із темних глибин забуття, якщо вони існують для того, щоб виразити найвищі передчуття свідомості і найглибші інтуїції духу, і таким чином, сприяти злиттю унікальності свідомості у тому вигляді, в якому воно існує сьогодні, з найдавнішими пластами життя»

К.-Г. Юнг із коментарю до китайської книги «Тамниця Золотої Квітки» [18, с.27]

Перегляд усталених візій традиційного для філологічної науки поняття «фольклор», залучення до наукового обігу корпусу текстів, що досі перебували на периферії

уваги фольклористів, вимагає від дослідника ще раз звернутись до питання методології наукового дослідження. Тоталітарне суспільство декларувало і домогалося від усіх єдиної «правильної» точки зору. Зараз цей підхід змінює інший — багатоканальний і багатофокусний погляд, коли різні методологічні підходи можуть співіснувати і бути своєрідним творчим імпульсом до розвитку один одного. Наслідком цього стає певна мозаїчність у методології гуманітарних досліджень.

Вибираючи для своїх студій такий складний і практично недосліджений об'єкт як наративи материнської субкультури, тобто розповіді матерів про їх індивідуальний досвід очікування, народження, плекання дитини, про особливий зв'язок, що існує між матір'ю і дитиною усе життя, ми свідомі того, що традиційні способи інтерпретації фольклорного тексту не в змозі вирішити дослідницькі завдання. Перспективним у цьому плані нам бачиться використання підходу, започаткованого К.-Г. Юнгом та його школою.

Спостереження за процесами, які відбуваються в сучасному українському літературознавстві засвідчують, що плідними для гуманітарних наук можуть виявитись роботи, написані з урахуванням провідних психологічних концепцій минулого століття. Маємо на увазі, зокрема, останні роботи Н. Зборовської, які засвідчують плідність прочитання літературного твору крізь призму психоаналітичної теорії [8; 9; 10].

На відміну від літературознавства, яке має справу з індивідуальним творчим процесом, фольклористика завжди була орієнтована на колективний творчий процес, на масову творчість. Безумовно, ставилась і проблема індивідуального виконавства, але вона розглядалась передусім на прикладі найбільш естетично довершених жанрів: дум, історичних пісень, казок¹. Можливо, орієнтація на масові, суспільні прояви народної творчості, з одного боку, а з другого — пріоритет громадського над особистим, декларована тоталітарною системою, призвела до того, що окремі пласти народної культури, які відображають факти індивідуального, сімейного, особистого досвіду, досі не стали об'єктом дослідження науковців².

Уваже спостереження над сучасною фольклорною традицією засвідчує перенесення уваги у обрядовому житті людини з календарного циклу, пов'язаного із традиційним землеробським календарем, на індивідуальний життєвий цикл. Наш сучасник усе менше пов'язує своє життя із сільськогосподарською працею, а отже усе менше залежить від річного ритму народного календаря. З іншого боку, більшого значення надається святкуванню індивідуально-значимих подій у житті людини: днів народжень, ювілеїв, етапів соціалізації дитини (випускний у дитячому садку, початковій, середній школі тощо). З огляду на це увагу науковців мали б повернути обряди родинно-побутового циклу, які, зберігаючи архаїчну структуру, почасти наповнюються новим змістом, що відображає реалії нашого сьогодення.

¹ Останніми роками дослідники все частіше звертають увагу на проблему індивідуального виконавства у фольклорі. Причому у поле дослідницької уваги потрапляють не лише найталановитіші виконавці, але й менш обдаровані носії фольклорної традиції. Цікавим прикладом такої роботи є монографія О. Брідиної, І. Головахи Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: Тексти та розвідки. — К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2004. — 584 с.

² Характерно, у звіті про наукову експедицію на Луганщину, здійснену науковцями інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології у липні 2003 року, зафіксовано інформацію про побутуванні неказкової прози лише громадського звучання: перекази про Велику Вітчизняну війну, умови життя остарбайтерів, колгоспний побут, походження назв деяких сіл тощо. Див.: Фольклорна експедиція на Луганщину // НТЕ. — 2003. — №5-6. — С.120—122.

Ще на початку ХХ століття усі обряди родинно-побутового циклу були проаналізовані А. ван Геннепом у класичній праці «Les rites de passage» [20]. За концепцією ван Геннепа ритуали родинно-побутового циклу мають спільну структуру, яка складається з трьох частин:

1. Сепарація лімінальної особи.
2. Перехід.
3. Інтеграція у соціум.

Принциповим висновком із згаданої тричленної структури є те, що людина, яка здійснює ритуал переходу є істотою лімінальною (від французького слова *limen* — поріг), тобто вона наближається до надзвичайно напруженої, як семантично, так і емоційно порогової ситуації, яка у традиційній культурі осмислюється як границя між життям і смертю, між тим і цим світом. Одним із найцікавіших ритуалів родинного циклу є народження дитини. Цей ритуал позначений подвійною лімінальністю, оскільки він знаменує не лише прихід немовляти на цей світ, але й отримання жінкою нового статусу — статусу матері [1]. Лімінальність статусу жінки не обмежується лише самим періодом народження дитини, її особливий статус може бути окреслений щонайменше часовим проміжком від початку вагітності до завершення періоду немовляти (приблизно рік після народження, або ж після закінчення грудного вигодовування). Особливий інтерес для дослідника представляє той факт, що народження дитини, навіть у нашому, майже повністю деритуалізованому і деміфологізованому суспільстві, досі сприймається як подія сакральна, яка за аксіологічною шкалою суспільства займає найвищі сходи. І поява на світ тої «сакральної цінності» (за терміном, запропонованим Мірча Еліаде — ієрофанії [7]) і є тим пусковим механізмом, що породжує народну творчість, у тому числі у її словесному, фольклорному варіанті. Оскільки деміфологізація, профанація народин в нашому суспільстві, на щастя, ще не відбулася, тексти, породжені цією перехідною ситуацією, мабуть, можна інтерпретувати як протофольклор, як у семантичному, так і в структурному та прагматичному аспектах. Ось як образно говорить про взаємозв'язок священного і міфологічного визначий знавець архаїчних культур В. Топоров: «Міф є повноцінним, тобто живим, лише тому, що він пов'язаний зі «священним» абсолютною необхідністю його осягнення, оскільки він мислить себе у невід'ємному зв'язку з ним. Але й «священне» живе міфом, і його скриті глибини зорієнтовані на потенційну безкінечність і невичерпність міфотворчості» [16, с. 34] (3). Зі свого боку, священне також «...прагне до втілення і самоствердження, також відчуває потребу в міфі, схоже як полум'я, яке живе лише за умови існування палива, яке безперервно змінює свою субстанцію в сторону сконцентрованості, інтенсивності, особливої енергетичності» [Там само].

Саме висока значимість народження дитини для жінки, з одного боку, а з другого — цілий ряд чинників біологічного характеру, спричиняють проявлення материнського інстинкту — дивної субстанції, яка добре відома як побутовій свідомості, так і художній літературі, але саме ці дивні порухи людської душі так тяжко піддаються науковому аналізу.

Для інтерпретації нашого матеріалу звернімося до детальнішого прочитання робіт К.-Г. Юнга, адже саме він вважав що «Відхід від інстинкту і протиставлення йому себе формують свідомість» [18, с.185]. Одна із основних функцій родильного обряду якраз і полягає у зменшенні ролі індивідуальності, усунення домінування свідомого в структурі людської психіки, підпорядкування його первісним інстинктам.

Розглянемо уважніше, якою К.-Г. Юнг бачить людську душу. На думку Юнга «...душа є найбільш приголомшливим фактом людського життя» [19, с.254]. Юнг доводить, що психічний досвід кожної окремої людини «...існує насправді. Яким є цей досвід

ми можемо зробити висновок лише з висловлювань про нього» [Там само]. Отже висловлювання суб'єкта, його розповідь про пережитий досвід, є цінним джерелом для формування наукового знання про глибинні пласти людської душі.

Структура людської душі бачиться Юнгу наступним чином: 1) свідомість; 2) особисте безсвідоме; 3) колективне безсвідоме. Саме у колективному безсвідомому беруть своє начало найрізноманітніші уявлення однакові не лише для всіх людей, але й такі, що є спільними для людей і для тварин. Ці уявлення, за Юнгом, є основою індивідуальної психіки [18, с.125—126]. Надзвичайно важливим висновком ученого, на нашу думку, є те, що; «... безсвідоме, як сукупність архетипів, є осадом усього, що пережило людство, аж до його найтемніших начал. Але не мертвим осадом, не кинутим полем руїн, а живою системою реакцій і диспозицій, яка невидимим, а тому й найбільш впливовим чином визначає індивідуальне життя» [Там само, с.131]. Юнг підводить нас до висновку, що архетипи — це є не що інше, як форми проявлення інстинктів.

Архетип матері і архетип немовляти займає одне з чільних місць у концепції Юнга. Особливий інтерес для нас викликають його роботи, написані у співпраці з угорським міфологом К. Керенї. Перу Юнга належать психологічні коментарі до студій угорського дослідника. Разом із тим частини, написані Юнгом, і частини, написані Керенї справляють враження цілісної узгодженої концепції. У світлі нашого дослідження нас найбільш цікавитиме робота К. Керенї «Одвічне немовля в одвічні часи». На матеріалі різноманітних міфологічних традицій, передусім античних, Карл Керенї аналізує міфологему божественного немовляти. Це проявляється в міфах про дитинство таких богів як Аполлон, Гермес, Діоніс, Зевс. Автор звертає увагу на ідеалізацію зображення бога-дитини, якому властива надзвичайна сила та фізична досконалість: іще в колісці бог здійснює свої перші подвиги. Порівнюючи різні сюжети, угорський міфолог доводить, що у міфі йдеться зовсім не про дитинство бога, який потім займе своє місце на Олімпі, важлива саме реалізація міфологеми бога-дитини, який народився раніше від усіх часів, і дивним чином пов'язаний із океанською стихією. «В образі Одвічного Немовляти світ розповідає нам про своє власне дитинство, про все те, що схід сонця і народження дитини означають для світу і розповідають про світ [13, с. 60]. Таким чином, дослідник робить висновок: «Матеріалом для формування дитинства і сирітської долі богів-немовлят слугувало не людське життя, а життя космосу. Те, що здається біографічним моментом в міфології, насправді епізод з біографії самого світу, і останній розповідає його у снах, видіннях і... міфології». Бачимо, що К. Кернї та К.-Г. Юнг пов'язують міфологічний комплекс «Божественного дитяти» із ідеєю космогенезу. Божественне немовля — це світ на самих ранніх, самих архаїчних стадіях свого розвитку.

Це висновок парадоксальним чином суголосний ще одній важливій особливості міфологічного мислення: архаїчному типу свідомості властиво ототожнювати процес онтогенезу та філогенезу, ембріогенезу та космогенезу, мікрокосму і макрокосму. Тут варто знову послатися на авторитетне дослідження В. Топорова, який, апелюючи до робіт Ф.Б.Я. Кьойпера, Ф.Д.К. Босха, П. Тейяра де Шардена стверджує існування «...найглибшого паралелізму між космогонією та ембріогонією, відповідно між космологічними та ембріологічними ідеями у різний і доволі багатьох міфопоетичних традиціях» [16, с. 12].

Ототожнення мікрокосму і макрокосму має глибокий сенс для подальшого розвитку культури. У переломні, ритуально відмічені моменти свого життя кожна людина набуває центрального, космічного, божественного статусу. Особливо яскраво це видно у весільному обряді, де молода пара величається князем і княгинєю, а увесь символічний код обряду покликаний підкреслити оту виключність, божественність молодих:

Із суботоньки на неділеньку
Розтворилося небо:
Видно хрести все золотії
І престоли святії,
А кінець престолу мати Христова
Плела віночки стоя:
Усе з шевлієчки та з полієчки,
Та з червоної рожі.
Що з шевлієчки та з полієчки —
То молодцю Петрикові,
А що з роженьки, що з червоної —
То дівці Палазі.
[4, с. 394—395].

Те саме спостерігаємо у величальних колядках, де господар порівнюється із ясным сонечком, господиня — зі світлим місяцем, а їх дітоньки із частими зірочками.

Родильно-хрестильний обряд, у порівнянні з весільним не має такого розгорнутого обрядового дійства, такого багатого пісенного фольклору. Проте, якщо сучасний весільний обряд зазнав значної редукції, у порівнянні із традиційним українським весіллям, то родини, не зважаючи на зникнення з народного побуту бабів-повитух, а отже усього обрядового комплексу, пов'язаного із традиційними родинами, все-таки зберіг той «потаємний нерв ритуалу» [16, с.8], який робить його надзвичайно цікавим і привабливим в очах дослідника.

Як уже було сказано, вагітна жінка у традиційній культурі завжди сприймалась як істота лімінальна, що надзвичайно близько підійшла до границі між життям і смертю [2, с. 160]. Вона наближається до вічного порогу між життям і смертю, а тому її сни набувають особливої знаковості. Одним із цікавих і практично не вивчених жанрових різновидів материнського наративу є розповідь про сновидіння та інтерпретація цих сновидінь. Найбільш поширеними є наративи у яких розповідається про сни вагітних жінок. Подібні тексти знаходимо не лише у сучасному фольклорі — відомі вони ще з часів античності. Цікава римська легенда пов'язана із народженням видатного римського поета Вергілія: «За переказом Светонія, його [Вергілія (О.Л.)] матері під час вагітності наснилося, начебто вона народила лаврову гілку, що, торкнувшись землі, відразу пустила корені і виросла в зріле дерево з безліччю різних плодів і квітів» [5].

Спробуємо проілюструвати викладені положення на прикладі тлумачення окремих традиційний повір'їв, пов'язаних із вагітністю. Серед сучасних текстів найбільш поширеним є тлумачення сновидіння про те, що бачити уві сні живу рибу, або ж ловити рибу означає вагітність. «Як зловила рибу, штучку, то точно уже й у положенне зашла» (Житомирська область); «Паймала рибу — зродиш нешта: штучка — дивачка, а карась — хлопчик» (Гомельська область) «Як женчина поймає рибу — забеременєє: як судак, окунь [родиться] хлопец, як штучка — дівочка» (Київська обл.)» [6, с. 747—748]. «Вона каже: «Мене той сон, — як то каже, — преследовав». Постійно один і той самий сон сниться. Що вот риби плавають, і така чиста вода, і то я, каже, підхожу до води і як я гуляю, і так бачу, що риби отак плавають. І то, каже, часто-часто один і той самий сон. І, каже, дійсно: перед самими родами, якось так, чи подумала, чиста вода, риби, і я, каже, народила дитину» (м. Тернопіль) [AA]¹. Звертає на себе увагу як розповсюдженість цього уявлення, так і його стійкість. Серед табуйованих для вагітної жінки видів робіт, зга-

¹ AA — архів автора.

даємо, також, заборону чистити і вичиняти рибу. Залишається лише відшукати відповідь на запитання, чому саме риба пов'язана із символікою вагітності?

Закономірним кроком для вирішення цього питання є звернення до «Енциклопедії символів, знаків, емблем». Риба є одним із ранньохристиянських символів Ісуса Христа [17, с. 427—428]. Для пояснення цього знову звернемося до уже цитованої нами роботи Карла Керенї. Він пише про одну ранньохристиянську теологічну дискусію, де згадується про матір на ім'я Гера-Пеге-Мірія, яка виношує бога-немовля, а її утроба подібна до моря. «У неї лише одна риба, — додається до сказаного, — та сама, яка також називається її кораблем» [13, с. 61]. На думку К. Керенї «Християнська алегорія риби є вторинним явищем в історії міфологічного символа-риби» [Там само, с. 60].

Інше, не менш живуче уявлення, пов'язане із повір'ям, що вагітній жінці ні в чому не можна відмовляти, бо миші усе поїдять. Ця заборона поширена не лише на території України, але й, щонайменше, в усьому слов'янському світі. Причому у сербів вірять, що відмовити у проханні вагітній жінці — погризе тобі одяг миша або ласка. У інших слов'янських зонах наслідками «неправильної» поведінки буде лише помста мишей [6, с. 217]. У традиційному фольклорі заборона стосувалася насамперед відмови дати якийсь одяг чи їжу. Сучасні тексти значно ширше трактують цю заборону, поширюючи її на будь-яке прохання вагітної: «Та постав вже ти тій вагітній залік, бо маєш там одну пристойну лаху, то що, хочеш, щоб тобі миші її погризли» [AA].

Щоб зрозуміти символіку цих образів, потрібно звернутися до ширшого кола текстів материнської субкультури, де вони зустрічаються. У розповідях жінок, про те, як вони відчули вперше, як дитина у животі зарухалася, виразно звучить мотив, що це схоже на рибку або на мишку: «Це таке враження, ніби рибка отак хвостом: «Плюсь!» [AA]; А в мене було, знаєш, як риба от жива і от, знаєш, не почищена, і так візьмеш, а вона так: «Хлюп!» Тако хвостом. Знаєш? Отако, хлюп, тако перевернеться. Таке от якесь от враження. Ну може так, може так, там дитина та в воді. Та й вона собі там хлюпає, як риба» [AA]. «Ну, це ніби мишка так хвостиком махнула» [AA]; «Ніби мишка, знаєш, тако: «Шелесть!» Пробігла» [AA] «Отак ніби в середині, в мене було таке відчуття, що в середині так ніби хтось ногтиком провів по животу в середині, з середині. Я дуже чекала. І так ніби хтось нігтиком» [AA].

Ширший етнографічний контекст дає ще кілька цікавих прикладів зв'язку концепту материнства із мишами. У Білорусі існувало таке повір'я, якщо господар, йдучи у поле сіяти, або везучи з додому збіжжя, зустріне дорогою вагітну жінку, то той хліб їстимуть миші [6, с. 406]. Відвар миші на воді або на молоці пили годуючи матері для того, щоб у них прибувало молоко [Там само, с. 403].

За однією цікавою реконструкцією основного міфу слов'янського язичництва, що належить В. Іванову та В. Топорову бог-громовержець Перун, що випробувати «справжність» дітей Мокші¹ спопелив їх блискавкою. Істинним сином Перуна виявився лише наймолодший, інші ж діти перетворилися на мишей [11]. Таким чином, у системі міфологічного світогляду миші — одна із іпостасей дітей язичницького бога, а відмовляючи вагітній жінці, людина відмовляє передусім її ще не народженій дитині, за що й отримує покарання від мишей.

¹ Звертає на себе увагу «водяний аспект» слов'янської богині, її зв'язок із низинними заболоченими місцями колодязями тощо. У структурі основного міфу Мокош кодується як істота, що пов'язана із небесними водами: після перемоги Перуна над Велесом і звільнення Мокоші йде дощ [11].

Отже, як бачимо, традиційний культурний код пов'язує таких тварин як миша і риба із ненародженою дитиною, яка знаходиться в утробі матері. Якщо ж поставити це уявлення у контекст ширших міфологічних уявлень, то зазначені тварини є міфологічними корелятами до архетипу бога-немовляти, який породжений первісною стихією води і сам є прародителем усього суцього. Таким чином сучасні тести-розповіді матерів, як виявилось, мають глибокі міфологічні корені, що беруть початок у первісних архетипах людської культури. Зникнення з активного побутування значної частини традиційного фольклору не стирає найглибші, найвагомші сліди культурної пам'яті людства.

Ембріологія не заперечує того факту, що людський зародок, а потім плід в процесі внутрішнього розвитку проходить стадії, які повторюють еволюцію живих організмів від простіших до складніших форм. Наприклад, людський ембріон дихає зябрами, має хвіст, тіло його вкривається м'якими шерстинками, які потім зникають. Якщо вважати незаперечним той факт, що усі «Явища культури, якими б складними вони не були, завжди закорінені в біологічній основі» [21, с. 56], то видається закономірним, що попередні етапи еволюційного розвитку людини знайшли відображення у архетипах. Можемо зробити висновок, що навіть сучасні материнські наративи (розповіді про сновидіння, повір'я, прикмети) відображають окремі фрагменти цих архаїчних уявлень.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Белоусова Е.А. Представления и верования, связанные с рождением ребенка: современная городская культура // Автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата культурологии. — М., 1999.
2. Беременность, беременная женщина // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И.Толстого. — Т.1: А-Г. — Москва: Международные отношения, 1995. — Т.2: Д-К. — Москва: Международные отношения, 1999. Т.1 — 584 с., Т. 2 — 700 с.
3. Бріцина О. Текстологічні аспекти вивчення прозової традиції фольклорного осередку // Бріцина О., Головаха І. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: Тексти та розвідки. — К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2004. — С. 38—57.
4. Весілля. У 2-х кн. — К.: Наукова думка, 1970. — кн. 1. — 454 с.
5. Вергілій Публій Марон // <http://uk.wikipedia.org/wiki>.
6. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. — М.: Издательство «Индрик», 1997. — 912 с.
7. Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андроген; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Пер. З нім., фр., англ.. Г.Кьоран, В. Сахно. — К.: Основи, 2001. — 591 с.
8. Зборовська Н. Моя Леся Українка / Есей. — Тернопіль: Джура, 2002. — 228 с.
9. Зборовська Н. Психологія і літературознавство: Посібник. — К.: Академвидав, 2003. — 392 с.
10. Зборовська Н. Код української літератури: Проект психоісторії новітньої української літератури. Монографія. — К.: Академвидав, 2006. — 504 с.
11. Иванов В., Топоров В. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. — М.: Наука, 1983. — С. 175-197.
12. Кереньи К. Прологомени // Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер с англ. — К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. — С. 11—37.
13. Кереньи К. Предвечный младенец в предвечные времена // Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер с англ. — К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. — С. 38—85.
14. Маєрчик М. Ритуали родинного циклу кризь призму моделі переходу // Студії з інтегральної культурології. Ритуал. — №2. — Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. — С. 18—31.

15. Потебня А. Из записок по теории словесности // Эстетика и поэтика. — Москва: Искусство, 1976. — С. 286—561.
16. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. — М.: Наука, 1988. — С.7—60.
17. Энциклопедия символов, знаков, эмблем (Автор-составитель К. Королев). — М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2003. — 528 с.
18. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени: Пер с нем. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1993. — 336 с.
19. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер с англ.. — К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. — 384 с.
20. Genner A. van. Les rites de passage. — P., 1909.
21. Leach T., Grejmas A.J. Ritual I naracia. — W., 1989 / Цит. за: Гаврилук Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // Студії з інтегральної культурології. Ритуал. — №2. — Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. — С. 32—55.

Юрій ЗАВАДСЬКИЙ, асистент (Тернопіль)

ДО ПРОБЛЕМИ ІСНУВАННЯ «МЕРЕЖЕВОЇ ЛІТЕРАТУРИ» В УКРАЇНІ: ЯВИЩА І ТЕРМІНИ

Перше питання, яке ми ставимо перед собою сьогодні в стосунку віртуального письменства – чи існує в українському літературному просторі таке явище, як «мережева література»? Пошук відповіді дає нам цілком несподівані результати. Випереджаючи виклад проблеми, наголосимо на таких головних аспектах *вживання терміну* «мережева література», що визначають існування/неіснування цього різновиду літератури в Україні:

1) термін «мережева література» був застосований нами в дисертаційному дослідженні [див.: 3] як умовне позначення специфічного літературного явища, суть якого полягає в залежності літературного тексту від його віртуального носія, зміна якого не може не викликати змін у структурі цього тексту;

2) існує невизначеність у широкому застосуванні терміна «мережева література», оскільки з його допомогою позначають як сукупність специфічних друкованих літературних текстів, котрі первинно були опубліковані в мережі, первинно сприймалися у віртуальному середовищі в ситуації повної відкритості спілкування з автором з можливостями коментування, спільного редагування тощо (а), так і загалом увесь масив оцифрованої літератури без огляду на структуру її текстів, особливості сприймання тощо (б).

У результаті пошуку текстів «мережевої літератури», сутність якої коротко описана в першому пункті, ми не віднайшли в українській літературі практично жодного зразка, котрий би відповідав головним її аспектам. Винятком можуть стати хіба що наші власні літературні тексти, на котрих ми не будемо зупинятися [див.: <http://zavadsky.studiamethodologica.com.ua>], та кілька текстів інших авторів, які ми проаналізували в нашій дисертаційній роботі. А власне це гіпертекстові літературні конструкції з усіма відповідними їм супутніми ознаками. Ці тексти нелінійні, вимагають активної діяльності читача на шляху досягнення ес-