

ФОЛЬКЛОРНИЙ КОНТЕНТ «ЗОРИ ГАЛИЦЬКОЇ»

У статті виокремлено та проаналізовано фольклорний контент першої україномовної газети на теренах Західної України «Зоря Галицка» (Львів, 1848–1857). Корпус фольклорних матеріалів, опублікованих на сторінках часопису, поділений на чотири основні типи за жанрово-тематичною ознакою: 1) вкраплення уривків народних пісень в оригінальних художніх творах; 2) наслідування народнопоетичних зразків, переспіви; 3) публікація записів автентичних фольклорних текстів; 4) матеріали інформаційного характеру. Серед авторів літературних текстів, що належать до першого та другого типу публікацій, – Євген Гребінка, Іван Наумович, Микола Устиянович, Григорій Савчинський, а автори аналітичних, дискусійних та інформаційних матеріалів – Олександр Духнович, Гнат Карпинський, Микола Кобринський, Северин Шехович. Окрему увагу звернено на календарно-обрядовий цикл, трансформацію міфологічних уявлень українців під впливом християнської морально-філософської парадигми у загальнослов'янському контексті. Ці трансформаційні процеси аналізуються, зокрема, на основі публікації «Праздники старословенські» та розвідки про русалок Павела Йозефа Шафарика в перекладі з німецької Івана Здерковського. У статті проведено компаративні паралелі з грецькою міфологією та бойківськими народними баладами. Відгомін тогочасних мовних дискусій, опосередковано пов'язаний із популяризацією народнопоетичної спадщини, проектувався на громадську сферу: не тільки як потреба активнішого впровадження народної мови, тривалий час гнобленої, в публічне життя, а й як необхідність розширення лексично-синтаксичного поля, організації вечорниць для молоді з метою її популяризації. Простежено, як актуалізація фольклору та мовне питання корелювало з питанням формування національної самототожності та жертвовної праці для свого народу, а також меценатства задля розвитку рідної культури.

Ключові слова: Зоря Галицка, фольклорний контент, романтизм, мовні дискусії.

Mariana KOMARYTSIA

<https://orcid.org/0000-0003-2951-1237>

Doctor of Philology, Senior Researcher Associate,
Head of the Department of Ukrainian Periodicals Research
of the Research Institute for Press Studies Vasyl Stefanyk
National Scientific Library of Ukraine in Lviv
komar_mar@ukr.net

FOLKLORE CONTENT OF ZORIA HALYTSKA

The article identifies and analyzes the folklore content of the first Ukrainian-language newspaper in Western Ukraine, *Zorya Halytska* (Lviv, 1848–1857). The corpus of folklore materials published in the periodical falls into four major categories based on genres and themes: 1) inclusion of folk song fragments in original works of art; 2) imitation of folk poetic patterns, transfusion; 3) publication of records of authentic folklore texts; 4) informational materials. The authors of literary texts of the first and second types include Yevhen Hrebinka, Ivan Naumovych, Mykola Ustyianovych, and Hryhorii Savchynskyi; while analytical, discussion and informational materials were authored by figures such as Oleksandr Dukhnovych, Hnat Karpynskyi, Mykola Kobrynskyi, and Severyn Shekhovych. Special attention is given to the calendar ritual cycle, the transformation of Ukrainians' mythological ideas under the influence of the Christian moral and philosophical paradigm in the general Slavic context. These processes are analyzed, *inter alia*, on the basis of the report "Old Slavic Holidays" ("Праздники старословенскіи") and a study on mermaids by Pavel Jozef Šafárik translated from German by Ivan Zderkovskyi. The article draws comparative parallels with Greek mythology and Boyko folk ballads. The language debates of the time, which indirectly contributed to the popularization of folk poetry, had reverberations throughout the public sphere: not only as a need for a more active spread of the long-oppressed vernacular in public life, but also as a need for expansion of the lexical and syntactic field, organizing parties for young people in order to promote it. The article demonstrates how the actualization of folklore and the language issue correlated with the matter of the rise of the national identity and sacrificial work for their people, as well as patronage for the development of Ukrainian culture.

Keywords: Zorya Halytska, folklore content, romanticism, language debates.

Постановка проблеми. Домінування канонів романтизму в європейській культурі сприяло пробудженню національної самосвідомості народів, які входили до складу імперій, однак прагнули державної самостійності. Збирання та видання зразків народнопоетичної творчості було потужним аргументом на користь їх історичної самобутності та унікальності культурних традицій. Політичні наслідки «весни народів» 1848 р. сприяли реалізації цих прагнень, одним із проявів яких стала національна преса. Після кількох невдалих спроб у Львові нарешті змогла вийти друком перша україномовна газета «Зоря Галицка», а опубліковані в ній фольклорні матеріали актуалізували окреслений взаємозв'язок між духовною спадщиною народу та його політичними перспективами.

Аналіз досліджень. «Зоря Галицка» традиційно привертала увагу науковців з огляду на унікальність історичного контексту – рішення про початок її видання було ухвалено на засіданні Головної Руської Ради у травні 1848 р. Публікації часопису аналізувалися у численних історичних, політологічних, мовознавчих, літературознавчих, журналістикознавчих тощо дослідженнях. І. Кревецький у статті «Початки преси на Україні» [17] подав історію видання газети в контексті пресовидавничого процесу ХІХ ст. у Львові та відзначив усі зміни її ідеологічного напрямку, а літературний контент газети охарактеризував Остап

Терлецький у розвідці «Галицько-руське письменство 1848–1865 рр. на тлі тогочасних суспільно-політичних змагань галицько-руської інтелігенції» [34]. В академічному 50-томному зібранні творів Івана Франка, «у статтях і розвідках, поезіях і листах “Зоря Галицка” згадується 127 разів» [26]. За твердженням фольклориста Романа Кирчіва, публікації «Зорі Галицкої» засвідчують, що започаткована діячами Руської Трійці «збирацька і дослідницька робота на полі етнографії та фольклористики продовжувалася» [13], а опубліковані в газеті дві казки стали приводом для цікавих біографічних розшуків у розвідці Віри Білоус «Нерозгадана постать. “Ігнатій з Никлович на тлі народознавчого і суспільного життя Галичини (середина ХІХ ст.)» [2]. Однак вперше об'єктом дослідження є різножанрові фольклорні матеріали, оприлюднені на шпальтах газети, що засвідчують історичну тяглість культурних традицій українців Галичини в загальнослов'янському просторі.

Мета статті – виокремити, систематизувати та проаналізувати фольклорний контент «Зорі Галицкої», простежити міфологічні джерела народнопоетичних мотивів та символів і їх еволюцію, провести типологічні паралелі з іншими народнопоетичними та літературними текстами, науково інтерпретувати їх та «вписати» у тогочасний суспільно-політичний контекст.

Виклад основного матеріалу. Кожен національно-визвольний

рух, прямуючи у майбутнє, водночас намагається відчувати міцність свого історичного коріння: у ньому зберігається таємниця національної самобутності, наче закопаний колись опришками у землю скарб, який ми не втрачаємо надії віднайти. Тому переломні хвилі в житті нашого народу були пов'язані з посиленням інтересом до народної творчості, з її глибинним переосмисленням. «Зоря Галицка» (Львів, 1848–1857), перша українська газета в Галичині, намагаючись пробудити до життя приспаний важкими історичними випробуваннями народний дух, приділяла багато уваги дослідженню фольклору. Фольклорні матеріали, опубліковані в «Зорі Галицкій», можна умовно поділити на чотири основні типи: 1) використання уривків народних пісень в оригінальних художніх творах; 2) наслідування народнопоетичних зразків, переспіви; 3) публікація записів автентичних фольклорних текстів; 4) матеріали інформаційного характеру.

Включення уривків народних пісень до оригінальних творів – явище загалом типове у літературі. Композиційна будова драми Івана Наумовича (підп. І. Н. Бужаненько) «Бандурист» нагадує живописне полотно із незакінченими мазками, дивлячись на яке здалека виникає враження цілісної картини. Навмисна обірваність епізодів посилює психологічну напруженість твору, а вкраплення українських народних пісень, зокрема рекрутських, становить важливий сюжетний елемент драми – саме зі спі-

ваної сином Трохимом пісні мати вперше дізнається про можливу біду:

*И вась такожъ не боюся,
тяжки вороженьки,
Пбйду въ жовньери
носити карабинъ тяженькій.
Тутки весь вѣкъ бурлакую,
пбсни борци хлечу,
А тамъ буду ѡсти пити,
тай и пошелечу [23, с. 271].*

Іронічність пісні підкреслює трагізм ситуації, а образ сліпого кобзаря, який у кульмінаційний момент заходить до хати замість місцевого урядника, набуває певної символічності: і як сумний спадок традицій Запорізької Січі, і як живий у піснях дух поневоленого народу. Подібну іронію щодо «заробітків» жовніра знаходимо у бойківській баладі «Коби'сь, мамцю, знала»:

*Так би вам, людойки,
Легойко конати,
Як мені при війську
Гроші шпарувати [14, с. 39].*

У вірші «Братамъ Галичанамъ» традиції козацької доби відгукуються у ритмічному малюнку популярної народної пісні «Ой на горі там женці жнуть» із використанням, як рефрену, слів «не журися» у першій та останній строфах. Слів, що, мабуть, не випадково, майже через півтора століття, теж у переломний історичний момент, дали назву львівському театру-студії:

*Гей кто Русинъ веселися!
Покынь смутокъ,
Отри слезы,-
Не журися!..
[...]
Таковъ гадковъ послѣмса,
И все съ Богомъ зачинаймо.
Нежурѣмса!!! [3, с. 6].*

Цей вірш виступає як своєрідна поетично-психологічна антитеза до Устияновичевої «Думы матери русской» (за підп. Никола зъ Николаіова): мотив глибокого смутку, що пронизує твір («Бодай то русской думочки не знати, Сердца нечути, долю переспати!»), стає своєрідною поетичною ілюстрацією сучасних етнопсихологічних досліджень. Однак саме ідея стражденної любові, що перетворює зовнішній психологічний негатив твору Миколи Устияновича у внутрішній позитив, дозволяє авторові уникнути декларативності, характерної зазвичай для патріотичних творів. Адже пошук розгадки трагічної долі України тривожив не одного подвижника національної культури:

*Невѣсто мила, печальнаа мати,
Ой лиши зъ руска дитинць спѣвати;
Бо руска думка –
сумный крестъ на гробѣ,
А руска мова –
соромъ на подобѣ,
А руске серце –
туга степоваа,
А руска доля –
сирота нѣмаа... [35, с. 42].*

Справді, глибинне розуміння народного характеру, вірувань, традицій і звичаїв – це ті передумови, що у поєднанні з талантом митця творять перлини національного мистецтва. Повість «Страстный четвергъ» М. Устияновича (підп. Соч:ъ) помітно виділялася з-поміж опублікованих у часописі творів прозового жанру. У ній немає узаляженення мистецьких елементів твору від світоглядної чи моральної настанови, персонажі не схематичні, а психологічно мотивовані. Лише у кінці повісті, перед розв'язкою, бачимо елемент дидактизму: Зіньку, знеможену втечею від вогняної помсти лихої й облесної баби Зубані, рятує хлопець, якому вона колись відмовила при сватанні. Тому дівчина уникає зустрічі з ним і від сорому ховається за дерево, але, побачивши кохану в оточенні полум'я, він ризикує життям і рятує її від муки. Зінька божеволіє від пережитого жаху і незабаром помирає. Автор зауважує, що гордість дівчини, що знехтувала любов'ю порядного, чесного і скромного хлопця, а піддалася чарам пристрасності Довбуша, породила багато страждань і гріхів: поневіряння по лісах з опришками без сім'ї та домівки, ганьбу та смерть не тільки власну, а й названого батька, сирітство своєї незаконнонародженої дитини.

Хоча для сучасного читача певні труднощі складає неусталеність тогочасного правопису (так, скажімо, для людини-неспеціаліста може стати відкриттям після прочитання кількох розділів повісті, що

смугливий запальний Алексей – це легендарний Олекса Довбуш), усе ж у цій повісті відчувається щось рідне і близьке українській душі. Розмовну мову, власне гуцульську говірку, використано у численних діалогах між самими опришками та розмовах їх з бабою Зубанею, натомість у авторській мові використано тогочасну писемну. Автор зазначає у підзаголовку до твору – «Повѣсть верховиньска, зъ мѣсцевыхъ поговорокъ» – і базує сюжет на фольклорних джерелах – переказах, легендах, піснях. Та коли народні перекази сформували сюжетно-композиційний комплекс, то пісні використано переважно як епіграфи до окремих розділів твору:

*Бѣднажь моя мамуненьку
година, година,
Залѣзла ми до нѣжечки
ужина, ужина!
Ой пѣйду я мамуненьку
до дячка, до дячка,
Най витягне изъ нѣжечки
бодачка, бодачка [36, с. 14].*

Лише одна, не цитована у повісті, популярна народна пісня про Довбуша стає елементом композиції, а саме – епілогу: відтоді, – говорить автор, – ніхто не бачив Довбуша над Опоровою рікою, а кінець його відомий з народної пісні, яка по сьогоднішній день живе в устах українських селян [35, с. 147]. Багатий на вкраплення народних пісень з Наддніпрянщини роман «Чайковский» Євгена Гребінки (за підп. Е. Гр.), який друкувався

упродовж 1853 р. із підзаголовком «Украинская повѣсть». Очевидно, він мав би викликати інтерес галицького читача не тільки з огляду на опис історичних реалій та побуту України часів Гетьманщини, зокрема життя на Запоріжській Січі, а й з огляду на маловідомі народні тексти, хоч і сам твір опублікований російською мовою.

До жанру фольклорного переспіву можна віднести віршовану оповідку Григорія Савчинського «Дѣдъ» [29] (за підп. Зъ Высы; Г. С...кій): це авторський варіант народної казки про бідного старого жебрака і двох жінок. Обом дідусь сказав: «Що почнеш зранку – роби тимеш до вечора». Але одна жінка була нагороджена за милосердя, а друга – покарана за жадібність: вона спершу прогнала жебрака, але, побачивши щедрі дари вбогої доброї жінки, заопікувалася ним за для користі. У фольклорному й літературному варіантах відмінні деякі сюжетні елементи (форма покарання, обставини подій), а також більш гуманну фольклорну кінцівку замінено трагічнішою: покарана жінка вмирає. Можливо, це зроблено з дидактичною метою або ж автор в основу літературного твору поклав інший варіант згаданого казкового сюжету.

Усна народна та писемна літератури розвивались паралельними потоками, що лише зрідка перетинались, а в середині XIX ст. постала тенденція до їх зближення. Для початку цього процесу характерні вкраплення уривків фольклорних

текстів в оригінальні літературні твори, формально-композиційна стилізація. Очевидно, це зумовлено комплексом «ідеальності» фольклорного зразка: письменник наче б намагався досягнути певного еталона. Такий тип творів характерний для багатьох національних літератур середини XIX ст., більшість із яких можна віднести до романтичного типу. Завдяки максимальній наближеності стилю до народних пісень такі поетичні твори часто ставали народними. Вірш «Ой ты Зоро Галицка!» надрукований у часописі в перший рік її видання, став, як згодом зазначалось, народною піснею. Написаний він «поважною невістою» за підп. К....а зь К..... і відзначається (мабуть, завдяки розвиненому чуттю народного вірша) такою природною пластикою, яка не властива деяким творам навіть знаних у той час поетів. Тексти її віршів «Ой ты Зоро Галицка!» та «Прилетѣла зозуленька...», вміщених поруч, зацікавили свого часу М. Драгоманова і він звертався 1882 р. з листом до «невідомого галичанина», якого просив віднайти в часописі їх оригінали і вписати «також примітки редакції про те, шчо то за стихи, чи зложені ким, чи записані од мужиків (сьому ја не вірѹ); коли сами шчо знаєте про авторство сих пісень, то напишіть» [5, с. 19]. У цьому контексті доречно згадати, як І. Франко критикував за неритмічність та немелодійність вірші Івана Гушалевича, який складав їх, на думку критика, «без іскри власного чуття... з склепаного, ша-

блонового фразеологічного матеріалу» [37, с. 38]. У вірші «Ой ты Зоро Галицка!» відоме з народних пісень звернення дівчини до місяця («Ой місяцю-місяченьку, не світи нікому, тільки мому миленькому, як іде додому») набуває соціально-політичного узагальнення, однак із повним збереженням структури первісної фольклорної форми:

*Ой ты Зоро Галицка!
Не світи нікому,
Тільки нашей рускôй справі,
Якъ пôйде до трону. [25]*

У цьому невеличкому (шестирядковому) вірші простежується також переосмислення євангельської алегорії про духовну сліпоту: Господь, зціливши сліповродженого, сказав фарисеям: «На суд у цей світ прийшов я: щоб ті, які не бачать, бачили, а ті, які бачать, – сліпими стали» [30, с. 127]. Ця ідея в авторки знову ж трансформується у національний контекст

*Хоть такъ ясно засвѣтилась,
не всѣ видать люди,
Ой суть таки межи нами,
що мають полуды [25].*

Подібні паралелі знаходимо у «Зорі Галицкій» не тільки між фольклорними й літературними творами. Рядки з вірша Єв.... Пр.... «До люду руского» (більш відомого під назвою «Нуже! Нуже! Встань русине»):

*Где есть теперь така сила,
щобъ Русина повалила? [9, с. 58]*

мимоволі асоціюються із Франковим:

«І де в світі тая сила, щоб в бігу її спинила» [38, с. 24].

Можна віднайти у «Зорі Галицкій» також «зворотну» форму використання фольклорного джерела: доповнення тексту народної пісні. У замітці яворівського дописувача йдеться про те, що місцеві селяни дізнались із «Вѣстника для русинів Австрійської держави», що українці у Відні організують вечорниці (на гадку редакції, це питоміша для українських селян форма, аніж розваги у корчмі). Автор замітки, зауваживши на початку, що на вечорницях у Яворові молодий учитель і регент міської церкви навчив селян пісень «До люду руского» і «*А щасный руску матерь маю*», зосередив увагу на тексті додатку до відомої жартівливої пісні про комара. «И такъ съдачи въ нашего честного Ивана, выдобули сьмо одну пѣсоньку вже давно отъ людей спѣваемую, но въ году 1846 отъ преставльшого оучителя бывшего въ Нагуевичахъ докладнѣйше выроблену, переспѣвавши ю потѣмъ ... мы вѣчнаа память сотворили покойному рабу, котрый комареви, що зъ дуба впаль, остатну волю дописаль, якъ слѣдує» (із повного тексту «комаревого заповіту» варто зачитувати строфу, найближчу за стилем до фольклорних зразків):

*Поховайте мене въ лѣсъ
Тамъ при зеленѣмъ орѣсъ.
Та насьйте на мя зѣля,*

*Якъ прійде свята недѣля,
Будуть люде зѣля рвати,
Комаронька споминати
[10, с. 103–104].*

Народні вечорниці відроджувались не лише як традиційна форма проведення дозвілля: у час запальної і гострої полеміки довкола мовного питання вони стали об'єктом дискусії між Северином Шеховичем, автором статті «Вечерници народни», та автором статті-відповіді «Уваги надъ статію о вечерницяхъ народныхъ» (підп.: Н. К.). С. Шехович запропонував організувати у львівському Народному домі літературні вечорниці – своєрідне літературне товариство. Народна мова, на його думку, тривалий час існувала в обмеженій сфері, на рівні побуту й народнопоетичної творчості, тому для введення її до загальнонародного вжитку потрібні якісь додаткові заходи – як з метою лексичної та синтаксичної обробки, так і з метою популяризації. Літературно-музичні вечорниці сприяли б підняттю престижу української мови, розширили коло користувачів. На вечорницях передбачалося співати народні та літературні пісні, виставляти уривки опер, виконувати музичні композиції та відроджувати на новому рівні народні танці. А обдаровані молоді митці отримали б змогу читати свої твори, а потім друкувати їх у щотижневому збірнику побіч цікавих історичних і природознавчих відомостей, господарських порад,

світських новин. Сільська молодь, передплачуючи такий часопис, урізноманітнила б своє недільне дозвілля і підняла освітній рівень [40].

Власне причиною полеміки стала не ідея проведення вечорниць (на-впаки, вона була схвалена), а міркування про причини непопулярності української мови як так званої «кімнатної». Автор «Увагъ над статтею...» протиставляє емоційне суспільне тло 1848 та 1851 років і запитує зі здивуванням: «Вернѣмъ сѧ три роки въ задѣ, въ начало народнои жизни, яка не представляе сѧ намъ рѣжница?? яка сила, яка одвага, яка ревнѣсть въ тоє время! а яка оунилѣсть, яке малодушиє, яке равнодушиє теперь! щожъ то здѣлало, же языкъ нашъ такъ три роки въ вмгновенію сталъ сѧ всеобщіемъ, що звукъ рѣднои мови, такъ долго приглумленный загомѣлъ вмгновенію тойже хвилі ѡдѣ одного конца до другого, же нимъ еще загадаю о ей публичности, вже була публичною? – а що тому за причина, ... же нынѣ по тро-хъ лѣтахъ никто неревнуе въ данію примѣра, же нынѣ по тро-хъ лѣтахъ промышляемъ надѣ средствами впровадження ю въ жизнь публичну!» [22, с. 826]. Такі думки спонукають замислитися і сучасного читача щодо небезпеки поступової заміни рішучості й ентузіазму на політичну пасивність. Така закономірність певною мірою природна, подібно, як на зміни в суспільстві відгукується поезія, а тоді аж проза: велика форма передбачає певний час для

осмислення ситуації, – так і душа суспільства після поезії духовних потрясінь мусить прийти до прози буднів і зводити будівлю на закладеному у переломний час фундаменті. Хоча і тут є певна діалектичність, подібна до тієї, про яку говорив Христос: хай світла будуть засвічені, а пояс підперезаний. Патріарх Йосиф Сліпий у статті про Маркіяна Шашкевича наголошував, що початок епохальних подій зазвичай непомітний, закритий серпанком таємничості й лиш стає очевидним для загалу, коли проявляється назовні і видніє «у своїх далекосяжних наслідках» [32, с. 198]. Він порівнює «найбільшу дію людства» – втілення Божого Сина та його воскресіння – із переломними хвилинами у житті одиниць і народів: бо так само невидимо «снувались думи» в душі молодого студента Маркіяна Шашкевича, що згодом переросли в потужний рух національного відродження. Тому ці слова формулюють універсальність погляду на світ і зміни у ньому.

Твердження С. Шеховича, що народна мова стала кострубатою і необробленою від того, що існувала тривалий час лише під стріхою сільської хати, неточне, натомість варто було б відзначити обмеженість функціональних стилів – невиробленість наукової й адміністративної лексики, браку слів на означення абстрактних понять, адже відома мелодійність українських народних пісень, а це невід'ємно пов'язано із мелодійністю мови. Зауважимо, що у замітці «О пѣсняхъ народ-

ныхъ» [24], опублікованій у часописі 1852 р., зазначено, що наші пісні можуть зайняти одне з перших місць поміж піснями інших народів. Тому опонент Шеховича схильний вважати «кострубатою й необробленою» не тогочасну народну, а писемну мову, яка орієнтувалася на староукраїнські лексичні й граматичні форми – часто незрозумілі простим людям у ХІХ ст. Виникала водночас ситуація своєрідної «двомовності» (писемної та усної): коли ми кажемо «вѣдѣхавъ», а пишемо «отѣхалъ» (а таке різночитання не має нічого спільного із етимологічним правописом деяких народів), тож читаний варіант вже не тотожний первісному усному. Відриваючи таким чином писане слово від народного, знеохочуємо простих людей до освіти, мова стає для них непрактичною і чужою, бо природа переступів не любить. Не менш цінною є й думка, що українську мову треба формувати на підставах цілого українського народу, а не його частини, тобто Галичини.

Проблема «суспільної реабілітації» народної мови була тісно пов'язана з питанням ставлення громадськості до фольклору. Автор передмови до публікації української народної казки «Коржбурій попелюхъ» здивований байдужістю людей до цього типу творів, адже саме в них «дух дідів наших так красно розцвів ся» [12, с. 58]. Українські казки потребують уваги й детального вивчення: тут збережені сліди давньої слов'янської віри, а не одна народнопоетична оповідка своєю

внутрішньою красою могла б позмагатися із найкращими творами тогочасної світової літератури. Але, на жаль, багато хто вважає казки пустими небилицями, придуманими для того, щоб лякати дітей. Автором цієї публікації, за твердженням фольклористки Віри Білоус, був Гнат Карпинський, на той час – студент Львівського університету (йому належить також передмова до казки «Кроль Матіяшъ»), що навчався у Самбірській гімназії разом із Федором Заревичем і обстоював народну мову супроти язичія. Не випадково «статті Г. Карпинського є одними з небагатьох у західноукраїнській періодиці, де окремо акцентовано на потребі збору саме казкового фольклору (із середини 50-х рр. з'явилися ще аналогічні зауваги О. Духновича і редакції до перекладів сербських і хорватських казок, звернення письменниці К. Попель)» [2, с. 34]. Ідея цінності народної творчості як втілення національного духу – філософії, моралі, етики – на противагу до трактування фольклору як «культури простих і неосвічених» висловлена також у передмові до публікації сербської казки «Бесѣда звѣривъ» із нової збірки сербського фольклору, укладеної Вілгеміною Караджич – донькою відомого вченого. Оповіді з подібним сюжетом знаходимо і в українському фольклорі. Олександр Духнович (підп.: А. Д.) у згаданій передмові намагається узагальнити проблеми, пов'язані з діяльністю Вука Караджича – мужа «незломного наміру», який усе питоме для

народу зібрав і зі «святою боязню» передав сучасникам і нащадкам [6]. Його наукова й громадська діяльність, як відомо, була вороже сприйнята офіційними урядовими колами Сербії, подібна доля спіткала національно-культурних провідників інших слов'янських народів на підтвердження відомих слів про те, що жоден пророк не має шани у своїй батьківщині. На сторінках «Зорі Галицкої» у 1856 р. побачила світ також хорватська народна казка «Добро тому, кому Богъ кумомъ» [15], опублікована Миколою Кобринським без передмови. У її сюжеті переплетені християнські (апокрифічні) та міфологічні мотиви і йдеться про те, як Господь та св. Петро не мали де заночувати, бо до королівського замку та багатих домівок їх не пустили, тож вони зупинилися в хатині бідного ремісника, жінка якого саме народила хлопчика. Христос став хресним батьком немовлятка і пообіцяв йому в майбутньому королівську корону. Очевидно, в основі казки лежить давніший переказ, у якому під впливом християнської традиції модифіковано сюжетні елементи: хлопець проходить важкі випробування, неодноразово перебуває на межі життя і смерті, однак дивом залишається живим і перемагає.

Інтерес письменників і науковців до фольклору як природне прагнення людини до пізнання своїх витоків у всі епохи був тісно пов'язаний із піднесенням національної ідеї в суспільно-політичному житті, а в ХІХ ст. – як із «весною наро-

дів» 1848 р., так і пануванням канонів романтизму в європейській літературі. Для мистецьких творів цієї доби характерний інтерес до фольклору не лише з метою пошуку в ньому сильних особистостей і драматичних сюжетів. «У країнах Центральної і Південно-Східної Європи домінантою романтизму став національно-визвольний рух, взаємовідносини особистості з національним колективом, мотив “національної туги”, “космічного песимізму”» [19, с. 602].

В Україні романтизм не тільки був фактором пробудження національної самосвідомості, а й потужним аргументом на користь історичної самобутності народу, його культурних традицій, мови та літератури. З одного боку, народнопоетична творчість збиралася, видавалася та зберігалася для нащадків, а з іншого – вона перебувала на своєрідному постаменті непорушності як ідеал, і лише згодом виникли нові форми її художнього та наукового переосмислення. Автор згаданої передмови до казки «Коржбурій попелюхъ» наголошує, що не змінив у казці жодного слова, бо те, що віки пощадили, його рука не посміла зруйнувати. Литовський дослідник Вітаутас Кубілюс зазначав вого часу, що скільки б людство не відрікалося від фольклору – а він знову «стукає в двері літератури» [18, с. 21] і виділяв такі етапи освоєння народнопоетичної творчості писемною літературою: «Чим молодша національна література, тим ближче вона до своїх природних джерел – до фоль-

клору. У міру дозрівання вона все більше віддаляється від фольклору неоднаковими темпами, які залежать від рівня соціально-культурного розвитку. Але всюди у цьому процесі наближення-віддалення можна намітити, нам здається, три основні етапи» [18, с. 23]. Перший етап – це стилізація, характерна для молодшої національної літератури, другий – психологічна інтерпретація фольклорних мотивів, третій – це крок у народну міфологію, яка є не тільки давньою формою мистецтва слова, а й втіленням первісного досвіду, взаємовідносин давньої людини із суспільством, природою, добром і злом, життям і смертю.

Міф як своєрідний ретранслятор ритуалу втрачав з часом первісне культове значення, трансформуючись у процесі розвитку фольклору. Про один із уламків давнього світосприймання йдеться у статті «Пѣснь народна». Вона містить уривок обрядової пісні, записаної на Жовківщині, яку виконували дівчата на стародавньому обряді гагілок – беруться за руки і ходять довкола двох інших, співаючи:

Хор: Ой дивѣ, дивѣ! дивадо!

Ой повѣдайно Кѣзля.

Кѣзля: Ой дивѣ, дивѣ! дивадо!

щожь вамъ маемъ повѣдати?

Хор: Ой дивѣ, дивѣ! дивадо!

Ой якъ то паны скачуть?

Кѣзля: Ой дивѣ, дивѣ! дивадо!

Ой такъ то паны скачуть [27].

При цьому так зване Кізьля пародіює названу особу. Потім співа-

ють про пань, попів, вїтїв, нїмцїв і т. д., наслідуючи їх характерні рухи. Автор статті припускає, що ця пісня може бути грецького походження (адже давні слов'яни підтримували тісні відносини із греками): вона не римована, а такі елементи, як хор, пародіювання й іменування наслідувачів словом «Кізьля», підтверджують, на думку автора, цю версію. Справді, мистецька, особливо музична, традиція у Греції була тісно пов'язана із Паном – покровителем отар і мистецтва. Його аналогом у слов'ян був Велес, тож може саме тому головний персонаж у цитованій пісні – Кізьля. Ще багато народних пісень сьогодні ховаються під стріхами хат наших, невідомі вченому світові, відкриття яких дало б змогу пізнати не одну сторону нашого народного життя, – резюмує автор статті.

Питання міфологічної спадщини українців та інших слов'янських народів порушувалося на сторінках «Зорі Галицької» у ряді публікацій як наукового, так і інформаційного характеру. Особливий інтерес у сучасного дослідника викликають дві статті про так званого Збручанського ідола: факт його знайдення та вивезення польськими археологами до Кракова не залишився поза увагою тогочасної української інтелігенції Галичини. У «Зорі Галицькій» було опубліковано дві статті з цього приводу: «О древномъ словянскомъ кумирѣ Свѣтовидѣ» за підп. М. М. (ймовірно Михайло Малиновський) та «Вѣсточка» Івана Здерковського.

Перша публікація має науково-популярний, друга – інформаційний характер. На початку першої статті подано загальні відомості про походження назви «слов'яни», виникнення і розвиток їх писемності, давні свята, головних богів і духів, бо історія слов'ян, на думку автора, маловідома, представлена «скупой лукаво» чужоземними дослідниками. Власне розгляду цих питань і присвячена стаття: дописувач орієнтувався на пересічного читача і вважав за необхідне пояснити унікальність знахідки для української культури та її історію: «Славяны, принимаючи крещеніе, оуничтожали своихъ кумировъ, именно ввергали ихъ въ рѣку. Такъ пишетъ Несторъ, що Кієвланы бросили Перуна въ Днѣпръ, а Новгородцы въ Волху, жители же нашихъ сторонъ надъ Збручемъ бросили Свѣтовіда въ помануну рѣку, зъ которой теперъ вода вымулила» [21, с. 388]. Справді, із прийняттям християнства почалася боротьба між старим та новим світоглядом, проти вшанування «дерева й металу», проти культових ритуальних жертвоприношень, особливо людських.

Згадки про давні язичницькі жертвоприношення опосередковано збереглися у фольклорі – казках, обрядових (переважно весільних) і баладних піснях. «В процесі розвитку людства, із зникненням кривавих обрядів забувається первісне значення сюжетних елементів. Внаслідок переосмислення вони сприймаються не як відбитки ритуальної дійсності, а як життєві

трагічні випадки» [4, с. 42], – зазначає фольклорист Марина Гримич. Так, скажімо, народні пісні про порятунок козаком коханої дівчини (майже у всіх варіантах цього сюжету дівчина гине) можуть бути поетичною трансформацією стресу, пережитого під час ритуалу. Існує низка пісенних сюжетів, де мати просить врятувати дочку, що потопає, дівчина – милого. Закон ритуалу домінував над людськими почуттями, накладаючи на них табу, тому в міфі – своєрідному ретрансляторі ритуалу – не міг бути відбитий емоційно-моральний аспект жертвоприношення. Навпаки, високо цінувалася самопожертва. Підтвердження цієї думки знаходимо в опублікованій в «Зорі Галицької» статті «Смерть жертвоносна невольниць рускої: За поганськихъ временъ». Арабський купець Ібн-Фадлан залишив опис обряду поховання багатого слов'янського вельможі, разом з яким поховали, вбивши за добровільною згодою, одну з його невольниць. Редакція не подала імені упорядника публікації, лише зазначила у передмові, що докладний опис цього давнього сумного і жорстокого обряду має на меті виразити читачеві більше благодать християнства, яке знищило ланцюги невігластва і жорстокості [33].

У контексті розмови про знайдення Збручанського Світовіда І. Здерковський у згаданій замітці «Вѣсточка» справедливо дорікає краківським ученим не тільки за таємне вивезення цієї знахідки, а й за

поверхове трактування зображень на ній. Бо коли М. Малиновський обмежується зауваженням: «Намъ жаль, що коли его черезъ Львѡвъ до Кракова таскали, навѣтъ намъ на него не дали подивитись» [21, с. 388], то І. Здерковський вводить цей факт у контекст тогочасних українсько-польських взаємин. Дійсно дивно, чому товариство вчених з Кракова такий важливий факт як знайдення чотирилицього ідола перед вивезенням замовчувало, коли навіть іноземні часописи про нього писали, а після перевезення до Кракова відразу заговорили про його величезну історичну вартість. Очевидно, вчені боялись, що Русь, оперта на щит першоісторичного права, може заборонити вивіз Світовида. Принагідно згадано факти присвоєння польськими поетами плодів нашої народної словесності, власне практику перекладу польською мовою українських народних пісень і включення їх до фольклорних видань як польських (на такі випадки звернув увагу письменник і вчений Я. П. Коубек, рецензуючи збірник Ігнатія [Жеготи] Паулі). Аналогічні факти наводить Є... Л... у замітці «Зъ Галича» [8]: польські поети збирають красу руську, її творіння – пісні, казки, приказки і, перекладаючи, публікують як польські, щоб у такий спосіб «все непольське» викоринити. Тож не меншу вартість, аніж сам ідол, становлять усні перекази, і саме вони є ключем до тлумачення зображень на Світовиді, на думку І. Здерковського. Подільська міс-

цевість, де знайдено Світовида, – місце народження та дитинства вченого, тож від місцевих селян він зібрав значно багатші відомості про подільський Олімп, аніж краківські дослідники: розповідь про медоборського кумира треба було шукати в селянській хаті, а не у двірських зайд і лакеїв [11].

Справді, у селянських хатах збереглися легенди, казки та пісні не тільки про Світовида, а й про інших міфологічних істот. Розвідка Павела Йозефа Шафарика «О русалкахъ» (з німецького часопису «Ost und West» 1832 р.), опублікована в «Зорі Галицкій» у перекладі священника з Коломиї Івана Здерковського, базується переважно на українських та білоруських фольклорних джерелах. Тут знаходимо цінні описи уявного вигляду русалок, їх звичок, способів вберегтися від них, а також самого обряду русалій, зокрема способів ворожіння. Автор проводить цікаві паралелі з аналогічними міфічними істотами інших народів: античними німфами, німецькими ніксами, англійськими ляклядами, французькими ондінами, зазначаючи водночас, що згадки про русалок на теренах України сягають XII ст. Шафарик виводить слова «русалка» і «русалії» зі старослов'янського кореня руса (ріка), який зберігся, на його думку, лише в українців та росіян, хоча існує версія, що це слово запозичене з грецької мови [39]. У сучасних дослідженнях опис давніх вірувань корелює зі спробами з'ясувати інтелектуальні та духовно-емоційні взаємини людей та міфічних

істот: «Осмилення образу русалки в українському календарно-обрядовому фольклорі спонукало нас до висновку про те, що він: полісемантичний та поліфункціональний; є лімінальним знаком між космосом та хаосом, між культурою і природою, між соціальним і біологічним у самій людині; є регулятором моральної поведінки людини; є образом дівчини-жертви, яка проходить обряд ініціації. [31, с. 149].

Велика стаття у «Зорі Галицкій» про українську міфологію «Праздники старословенські» є однією із небагатьох спроб охопити весь календарний цикл давніх свят, зокрема у їх зв'язку із пізнішими, християнськими. Заслуговує на увагу універсальне визначення поняття «свята»: «Свято или праздник то для человека день, въ которомъ онъ, сознавая свое достоинство, съ божествомъ его соединяющее, изъявляетъ чувство тое торжественно словомъ й дѣломъ» [28, с. 2]. Через паралель між поганськими і християнськими святами, виділено в них спільне та відмінне. Подібно як неосвічена людина святкує у дивній для освіченої формі, так і навпаки – для християнина язичницькі форми святкування можуть видатись дивними і незрозумілими. Однак, розмежовуючи їх, можна знайти спільні моменти (прагнення духовного єднання з вищим світом, молитви, святкові співи і жертвоприношення, звільнення від щоденної роботи). Йдеться і про історичну зміну форм святкування: у слов'ян-язичників колективні

розваги з танцями і співами були основною частиною свята, а після введення християнства вони, на думку автора статті, зникли зовсім або ж перетворились у домашні. Із цим твердженням важко погодитись, адже багато зимових і весняних свят (Різдво, Великдень, Різдво Івана Предтечі), набувши нового духовного змісту, зберегли давнє естетичне начало, значно уморальнивши форму забав.

Слово «коляда», зазначено у статті «Праздники старословенські», не латинського, а власне слов'янського походження: «Многи производили несправедливо слово тое отъ латинского: Kalendae, первого дня въ мѣсяцъ... Намъ теперь тяжело рѣшати, что именно разумити подъ словомъ коляда, то лишь знаемъ достоверно, что слово сіе есть старинное й чисто словенское, а доказательствомъ того найочевиднѣйшемъ сама по-всюдашня извѣстность того свѣчая у Словенъ отъ вѣковъ найдавнѣйшихъ» [28, с. 2]. Серед наведених автором версій тлумачення цього слова – від слів «колесо» або ж коло сонця (рік), святкового танцю «коло» та ін. Очевидно, що дослідник керувався не так мовознавчими, як політичними чинниками: у період національного самоутвердження українців та інших слов'янських народів у межах Австро-Угорщини важливо було довести історичну окремішність мови, літератури й культурних традицій українців. Адже «Етимологічний словник української мови», навпаки, відкидає всі версії слов'янського

походження слова і вважає його давнім запозиченням із латинської мови, спорідненим зі словами «календар», «колокіл» [7]. Автор статті у «Зорі Галицкій» пов'язує новорічні свята із культом Світовиди (Світовита), тобто переможного сонця. Світовид – це син прабога і прабогині, Пра-діда й Золотої баби. Міфічним антиподом Золотої баби була так звана Інжі-баба – символ зими і смерті. У народних казках Карпатського регіону Інжі- (Інджі) баба – традиційний негативний персонаж, аналог Баби-яги. Ймовірно, це паралельні форми, які утворилися зі спільного джерела. У казках донька залізноголової або ж залізнозубої Інджі-баби виявляється саме тією найчарівнішою у світі дівчиною, у пошуках якої мандрує юнак, а знайшовши, закохується і з допомогою дівчини перемагає її злу матір. На думку автора розвідки, Інджі-баба, зима, вважалася матір'ю весни. Тому згаданий цикл народних казок міг мати міфологічне походження і бути колись розповіддю про лицаря, що визволив весну.

Дослідник будує свої міфологічні студії за календарним принципом, а не «пантеонним»: це дає можливість простежити, як мистецькі елементи давніх язичницьких свят впліталися у нові, християнські. Язичницькі традиції колядувати й обмінюватися дарами, бити вербовою гілкою, пекти баби (паски), святити воду збереглися у християнстві, набувши нового внутрішнього змісту. Проблема дослідження взаємозв'язку язичницьких і

християнських елементів заторкнута не лише у цій студії. Микола Кобринський у хронікальній замітці «Львѡвъ» рубрики «Внутренняя извѣстія» (за підп. Никола Гуцул) розглядав питання міфологічної спадщини українського народу не лише під кутом зору давньої пам'ятки, а вбачав у міфі зародок історії людства, перше недосконале відображення людського духа, фарби, якими народ накреслив своє внутрішнє і зовнішнє життя. Тому, на думку автора, треба було б русинам із поодиноких вірувань скласти «баснословіє» наших батьків. Чимало пізніших дослідників намагалися здійснити це завдання, однак міфологічна спадщина українського народу не збереглася цілісно як римська чи грецька (у самій «Зорі Галицкій» писалося, що не знайшлося у нас свого Гомера, який би з давніх язичницьких оповідей склав українську Іліаду та Одиссею). Складність полягає у необхідності декодування багатьох текстів, іноді – своєрідному сепаруванні їх із фольклорних джерел із врахуванням пізніших нашарувань, зокрема породжених християнською традицією. Народний дух намагався знайти гармонію між давньою естетичною традицією та новою філософією: «Изъ горъ коломыйскихъ Вѣра Христова широко й глубоко лучи свои божественни розсѣла, въ внутри народа русского вселила ся; а прецінь вѣрованья поганскія гейбы погасающа грань съ подъ пепела прошибають нѣкогда грудь его» [16, с. 410].

Давні міфологічні уявлення, що живуть в українському фольклорі, засвідчують спадкоємність мистецьких традицій нашого народу, образності мислення та естетичних уподобань. Водночас деякі фольклорні традиції у середині XIX ст. почали оживати у нових суспільних формах. Так, у замітці постійної рубрики «Край родимый» знаходимо розповідь про світську «прем'єру» коломийки – давнього гуцульського народного танцю. На першому руському балу, що відбувся 1849 р., вперше було виконано цей танець, що є наче б міні-портретом стосунків хлопця та вибраної ним дівчини, а не простою послідовністю танцювальних рухів. «И не диво, бо мало котрый зъ товаришескихъ танцевъ съ такою правдою й нѣжностею представляе образъ любви, як коломыйка» [1], – зазначає автор замітки. Коломийка, яка тривалий час вважалася протонародним танцем, була оброблена п. Антонієм Шеном, найкращим учителем танців «нашої столиці» (очевидно, Львова): доробивши до неї деякі фігури, він зробив коломийку товариським (тобто бальним) танцем, що за технічним і естетичним рівнем не поступається іншим. Автор зауважив також, що така звістка «не буде не пожаданою» для молоді напередодні свят.

Молодь пізнавала багату фольклорну спадщину рідного народу не тільки через світські розваги. Студенти, молоді священники записували пісні, казки та легенди у рідних околицях. Редакція нео-

дноразово містила заклики збирати «у своєму закутку» квіти з ниви народної творчості та надсилати їх для видання фольклорних записів та укладання словника руської народної мови. Зокрема, у згаданій замітці «О пѣсняхъ народныхъ» йшлося про підготовку до видання збірника українських народних пісень, подібного до тих, що їх видали інші слов'янські народи: «Подаючи сіє извѣстію, задержуем собѣ о томъ предметѣ позднѣе больше поговорити – тепер просимъ нашихъ родимцевъ о надсиланіє пѣсней народовъ, по коегождо возможности до заведеніа Ставропигіаньского или до Редакціи Зори Галицкой». Адже, за словами Миколи Кобринського, в Галичині немає меценатів, які б опікувались нашою наукою, тому основа розвитку нашої національної культури – у священниках і юній, міцній духом, молоді.

Висновки: «Зоря Галицка», поставши на зламі різних історичних епох, висвітлювала не тільки культурно-мистецькі, а й історичні витoki нашого народу, багато статей на сторінках часопису було присвячено питанням історичного минулого України, пошуку причин державного занепаду країни. Подібно як руські князі йшли з чужим військом воювати проти рідного брата, так деякі політичні діячі йшли пізніше з чужою мовою та культурою воювати проти рідної. Тож не втрачають актуальності слова зі статті «О змѣнѣ народности»,

опублікованої у часописі 1849 р.,: справжня честь – не встидатися своєї нації, а «явно й великодушно» до неї признаватися, бо невелика річ признаватися до чужої слави, але чесно є до слави свого народу причинитися [20, с. 481]. Таким чином, тематичний діапазон фольклорного контенту газети виходить далеко поза межі культурології, охоплюючи історичну та політичну сфери, тісно пов'язаний із загальнослов'янським процесом національного відродження і не втрачає актуальності для подальших досліджень.

Список використаних джерел

1. Б. Л. Край родимый. "Зоря Галицка". 1851. Ч. 100. С. 845.
2. Білоус В. Нерозгадана постать. «Ігнатій з Никлович» на тлі народознавчого і суспільного життя Галичини (середина ХІХ ст.). *Міфологія і фольклор*. 2015. № 3/4. С. 34.
3. Братамъ Галичанамъ. "Зоря Галицка". 1848. Ч. 1. С. 6.
4. Гримич М. В. Слідами архаїчного ритуалу в пісенних сюжетах про перевтілення утоплениць. "Народна творчість та етнографія". 1990. № 5. С. 40-44.
5. Драгоманов М. Листи до Ів. Франка і інших. 1881–1886, видав Іван Франко. Львів, 1906. 264 с.
6. [Духнович О.] Бєсьда звєривъ. "Зоря Галицка". 1855. Ч. 3. С. 34-36. Підпис: А. Д.
7. *Етимологічний словник української мови*. Київ, 1985. Т. 2. С. 526-527.
8. Є... Л... Зъ Галича. "Зоря Галицка". 1852. Ч. 19. С. 154.
9. Єв.... Пр.... До люду руского. "Зоря Галицка". 1848. Ч. 9. С. 58.
10. Зъ Яворова. "Зоря Галицка". 1851. Ч. 12. С. 102-104.
11. Здерковскій І. Кр. Вѣсточка. "Зоря Галицка". 1852. Ч. 19. С. 153-155. Підпис: *Иванъ Кр. Здерковс...*
12. [Карпинський Г.]. Коржбурій попелюхъ. Казка народна. *Зоря Галицкая*. 1956. Ч. 8. С. 58-59; Ч. 9 С. 67-69.
13. Кирчів Р. Роль «Просвіти» у розвитку українського народознавства. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2010. Вип. 19. С. 189-195.
14. Коби'сь, мамцю, знала. *Ой зацвіла черемшина. Народні пісні з голосу Ганни Ільницької / Запис текстів, упорядкув., вступ. стаття М. Ільницького; запис і характеристика мелодій І. Майчика*. Київ: Музична Україна, 1981. 62 с.
15. [Кобринський М.] Добро тому, кому Богъ кумомъ. Народна повість изъ хорватского. "Зоря Галицка". 1856. Ч. 11. С. 83-84; Ч. 12. С. 92-94; Ч. 13. С. 98-101; Ч. 14. С. 106-109; Ч. 15. С. 114-116; Ч. 16. С. 121-123. Підпис: *Никола Гуцуль*.
16. [Кобринский М.] Львѡвъ. "Зоря Галицка". 1852. Ч. 39. С. 409-411. Підпис: *Никола Гуцуль*.
17. Кревецький І. Початки преси на Україні. 1776–1850. *Записки Наукового товариства імени Шевченка. Праці історично-філософичної секції*. Львів: Накладом Товариства, 1926. Т. CXLIV-CXLV. С. 185-208.
18. Кубиліус В. Формирование национальной литературы – подражание или художественная трансформация? *Вопросы литературы*. 1976. № 8. С. 21-56.
19. *Літературознавчий словник-довідник*. Київ: Академія, 2007. 752 с.
20. [Лозинський Й.] О змѣнѣ народности. Переложилъ съ нѣмецкого Юсифъ Лѣвицкій. "Зоря Галицка". 1849. Ч. 79. 469-472; Ч. 81. С. 482-484.
21. [Малиновський М.] О древномъ словянскомъ кумирѣ свѣтовидѣ. "Зоря Галицка". 1951. Ч. 46. С. 378-380; Ч. 47. С. 387-388. Підпис: *М. М.*
22. Н. К. Уваги надъ статію о вечерницяхъ народныхъ. "Зоря Галицка". 1851. Ч. 95. С. 802-804; Ч. 96. С. 812; Ч. 97. С. 819-820; Ч. 98. С. 826-828.
23. [Наумович І.] Бандурист. "Зоря Галицка". 1850. Ч. 45. С. 270-271; Ч. 39. С. 234-236; 49. С. 296. Підпис: *І. Н. Бужаненько*.

24. О пѣсняхъ народныхъ. "Зоря Галицка". 1852. Ч. 20. С. 161-162.
25. П....а зъ К..... Ой ты Зоро Галицка! "Зоря Галицка". 1848. Ч. 8. С. 34.
26. Передирій В. А. До історії дослідження газети "Зоря Галицка". Огляд бібліографії (1848–1857 рр.). *Українська періодика: історія і сучасність*. Львів, 1999. С. 212-222.
27. Пѣснь народна. Зъ Жолкѣвского. "Зоря Галицка". 1952. Ч. 16. С. 126-127.
28. Праздники старословенскіи. "Зоря Галицка". 1854. Ч. 1. С. 2-5; Ч. 15. С. 170-177; Ч. 16. С. 194-195; Ч. 17. С. 206-207.
29. [Савчинський Г.] Дѣдъ. "Зоря Галицка". 1848. Ч. 20. С. 83-84; Ч. 22. С. 92. Підпис: Зъ *Высны; Г. С...кій*
30. *Святе Письмо Старого та Нового Завіту*. Новий Завіт. Євангелія Г.Н.І.Христа від Йоана. 9. 40. Рим, 1991. 1070+324 с.
31. Сивачук Н. Образ русалки в контексті фольклорної семіосфери українців. *Філологічний часопис*. Умань, 2016. Вип. 1. С. 142-150.
32. Сліпий Й., митр. «Твердне криця душ наших». Маркіянові думи. *Золочівщина: її минуле і сучасне*, упоряд. В. Болюбаш. Нью-Йорк; Торонто; Канберра, 1982. С. 198-205.
33. Смерть жертвоносна невѣльниць руской: За поганьскихъ временъ. "Зоря Галицка". 1857. Ч. 4. С. 25-27.
34. Терлецький О. *Галицько-руське письменство 1848–1865 рр. на тлі тогочасних суспільно-політичних змагань галицько-руської інтелігенції*. Львів: Видане редакції Літературно-Наукового Вістника, 1903. 175 с.
35. Устиянович М. Думи матери руской. "Зоря Галицка". 1848. Ч. 10. С. 42-43. Підпис: *Соч:ъ*
36. [Устиянович М.] Страстный четвергъ: Повѣсть верховиньска, зъ мѣстцевыхъ поговорокъ. "Зоря Галицка". 1852. Ч. 1. С. 3-8; 1852. Ч. 2. С. 14-16; Ч. 3. С. 22-24; Ч. 4. С. 29-32; Ч. 5. С. 38-40; Ч. 6. С. 44-49; Ч. 7. С. 54-56; Ч. 8. С. 61-63; Ч. 10. С. 77-80; Ч. 12. С. 97-100; Ч. 13. С. 107-108; Ч. 14. С. 114-116; Ч. 15. С. 122-124; Ч. 16. С. 129-132; Ч. 17. С. 138-140; Ч. 18. С. 146-147. Підпис: *Соч:ъ*.
37. Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т. Київ: Наукова думка, 1976. Т. 1. 502 с.
38. Франко І. Зібрання творів: у 50-ти т. Київ: Наукова думка, 1982. Т. 35. 511 с.
39. Шафарик П. Й. О русалкахъ. Перевѣдъ Ивана Кр. Здерковского. "Зоря Галицка". 1851. Ч. 99. С. 833-836; Ч. 100. С. 845-848.
40. Шехович С. Вечерници народни. "Зоря Галицка". 1851. Ч. 51. С. 419-420; Ч. 52. С. 427-428.

References

1. B. L. Krai rodymyi. "Zoria Halytska". 1851. no. 100. s. 845.
2. Bilous V. Nerozhadana postat'. «Ihnatiy z Nyklovych» na tli narodoznavchoho i suspilnoho zhyttia Halychyny (seredyna XIX st.). "Mifolohiia i folklor". 2015. no. 3/4. s. 34.
3. Bratiam Halychanam. "Zoria Halytska". 1851. no. 1. s. 6.
4. Hrymych M. Slidamy arkhainchoho rytualu v pisennykh siuzhetakh pro perevtillennia utoplenyts. "Narodna tvorichist ta etnohrafii" 1990. no. 5. s. 42.
5. Drahomanov M. Lysty do Iv. Franka i ynshykh. 1881–1886 / Vydav Ivan Franko. Lviv 1906.
6. [Dukhnovych O.]. Besida zviriv. "Zoria Halytska". 1855. no. 3. s. 34-36. Pidpys: *A. D.*
7. Etymolohichniy slovnyk ukrainskoi movy. Kyiv, 1985. T. 2. s. 526-527.
8. Ye... L... Z Halycha. "Zoria Halytskaya" 1852. no. 19. s. 154.
9. Yev.... Pr.... Do liudu ruskoho. "Zoria Halytskaya" 1848. no. 9. s. 58.
10. Z Yavorova. "Zoria Halytskaya". 1851. no. 12. s. 102-104.
11. Zderkovskiy I. Vistochka. "Zoria Halytskaya". 1852. no. 19. s. 153-155. Pidpys: *Ivan Kr. Zderkovs...*
12. [Karpynskiy, H. Korzhburiy popeliukh. Kazka narodna. "Zoria Halytskaya". 1856. no. 8. s. 58-59; no. 9. s. 67-69.
13. Kyrchiv, R. Rol «Prosvity» u rozvytku ukrainskoho narodoznavstva. *Ukraina: kulturna spadshchyna, natsionalna svidomist, derzhavnist*. Lviv: Instytut ukrainoznavstva im. I. Krypiakevycha NAN Ukrainy, 2010. Vyp. 19. S. 189-195.
14. Kobys, mamtsiu, znala. *Oi zatsvila chermshyna. Narodni pisni z holosu Hanny Ilnytskoi /*

Zapys tekstiv, uporiadkuv., vstup. stattia M. Ilnytskoho; zapys i kharakterystyka melodii I. Maichyuka. Kyiv: Muzychna Ukraina, 1981. 62 s.

15. [Kobrynskyi M.]. Dobro tomu, komu Boh kumom, "Zoria Halytska". 1856. no. 11 s. 83-84; no. 12. s. 92-94; no. 13, s. 98-101; no. 14. s. 106-109; no. 15. s. 114-116; no. 16. s. 121-123. Pidpys: *Nykola Hutsul*.

16. [Kobrynskyi M.]. Lviv. "Zoria Halytska". 1852. no. 39. s. 409-411. Pidpys: *Nykola Hutsul*.

17. Krevetskyi I. Pochatky presy na Ukraini. 1776–1850. *Zapysky Naukovoho tovarystva imeny Shevchenka. Pratsi istorychno-filosofichnoi sekti*. Lviv: Nakladom Tovarystva. 1926. T. CXLIV-CXLV, s. 185-208.

18. Kubylius, V. Formirovanie natsyonalnoi literatury – podrazhanie ili khudozhestvennaya transformatsia? "Voprosy literatury". 1976. no. 8. s. 21-56.

19. Literaturoznachnyi slovnyk-dovidnyk. Kyiv: Akademiya, 2007. 752 s.

20. [Lozynskyi Y.]. O zmini narodnosti [About change of nationality]. perelozhyl s nimetskoho losyf Levyskii, "Zoria Halytska". 1849. no. 79. s. 469-472; no. 81, s. 482-484.

21. [Malynovskyi M.]. O drevnom slovianskom kumyri Svitovydi. "Zoria Halytska". 1851. no. 46. s. 378-380; no. 47. s. 388. Pidpys: *M. M.*

22. N. K. Uvahy nad statiyu o vechernytsiakh narodnykh. "Zoria Halytska". 1851. no. 95. s. 802-804; no. 96. s. 812; no. 97. s. 819-820; no. 98. s. 826-828.

23. [Naumovych I.]. Banduryst. "Zoria Halytska". 1850. no. 39. s. 234-236; no. 45. s. 270-271; no. 49. s. 296. Pidpys: *I. N. Buzhanenko*.

24. O pisniakh narodnykh. "Zoria Halytska". 1852. no. 20. s. 161-162.

25. P....a z K.... Oi ty Zoro Halytskaia! "Zoria Halytska". 1848. Ч. 8. S. 34.

26. Peredyrii V. Do istorii doslidzhennia hazety «Zoria Halytska»: ohliad bibliohrafii (1848—1857 rr.). *Ukrainska periodyka: istoriia i suchasnist* Lviv, 1999. s. 212-222.

27. Pism narodna. "Zoria Halytska". 1852. no. 16. s. 126-127.

28. Prazdnyky staroslovenski. "Zoria Halytska". 1854. no. 1. s. 2-5; no. 15. S. 170-177; no. 16. s. 194-195; no. 17. s. 206-207.

29. [Savchynskyi H.]. Did. "Zoria Halytska". 1848. no. 20. s. 83-84; no. 22, S. 92. Pidpys: *Z Vyspy; H. S...kii*.

30. Sviate Pysmo Staroho ta Novoho Zavitu. Novyi Zavit. Yevanheliia H.N.I.Khrysta vid Yoana. 9. 40. Rym, 1991. 1070+324 s.

31. Syvachuk, N. Obraz rusalky v konteksti folklornoj semiosfery ukrainsiv. *Filolohichniy chasopys*. Uman', 2016. Vyp. 1. S. 142-150.

32. Slipyi Y., mytr. «Tverdne krytsia dush nashykh». Markiianovi dumy. *Zolochivshchyna: yiji mynule i suchasne / Uporiad*. V. Boliubash. Niu-York; Toronto; Kanberra, 1982. s. 198-205.

33. Smert' zhertvonosna nevilnytsi ruskoy. Za pohanskykh vremen. "Zoria Halytska". 1857. no. 4. s. 25-27.

34. Terletskyi O. Halytsko-ruske pysmenstvo 1848–1865 rr. na tli tohochasnykh suspilno-politychnykh zmahan halytsko-ruskoi intelihentsii. Lviv: Vydanie redaktsii Literaturno-Naukovoho Vistnyka, 1903. 175 s.

35. Ustyianovych M. Dumy materi ruskoyi. "Zoria Halytska". 1848. no. 10, s. 42-43. Pidpys: *Soch:ъ*

36. [Ustyianovych M.] Strasnyi chetverh. Povist verkhovynska, z mistsevych pohovokok. "Zoria Halytska". 1852. no. 1. s. 3-8; no. 2. s. 14-16; no. 3. s. 22-24; no. 4. s. 29-32; no. 5. s. 38-40; no. 6. s. 44-49; no. 7. s. 54-56; no. 8. s. 61-63; no. 10. s. 77-80; no. 12. s. 97-100; no. 13. s. 107-108; no. 14. s. 114-116; no. 15, s. 122-124; no. 16. s. 129-132; no. 17. s. 138-140; no. 18. s. 146-147. Pidpys: *Soch:ъ*.

37. Franko I. Zibrannia tvoriv: U 50-ty t. Kyiv: Naukova dumka, 1976. T. 1. 502 s.

38. Franko I. Zibrannia tvoriv: U 50-ty t. Kyiv: Naukova dumka, 1982. T. 35. 511 s.

39. Shafaryk P. J. O rusalkakh / Perevod Ivana Kr. Zderkovskoho. "Zoria Halytska" 1851. no. 99. s. 833-836; no. 100. s. 845-848.

40. Shekhovych S. Vechernytsi narodni. Zoria Halytska". 1851. s. 419-420; no. 52. s. 427-428.