

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»  
Факультет гуманітарних наук  
Кафедра літературознавства імені Володимира Моренця

## **Магістерська робота**

освітньо-науковий ступінь – магістр

на тему:  
**«“ДІДО ИВАНЧІК” ПЕТРА ШЕКЕРИКА-ДОНИКІВА:  
МІФОРИТУАЛЬНИЙ СУБСТРАТ І ТЕЛЕОЛОГІЯ ТЕКСТУ»**

Виконала: студентка 2-го року навчання  
спеціальності - 035.01 Філологія (українська  
мова та література);  
освітньо-наукової програми:  
*Теорія, історія літератури  
та компаративістика*

**Одноліткова Олександра Андріївна**

Керівник: Кісельова Л.О.  
кандидат філологічних наук, доцент

Рецензент: Лаюк М. М.,  
кандидат філологічних наук,  
старший викладач

Магістерська робота захищена  
з оцінкою « \_\_\_\_\_ »  
Секретар ЕК \_\_\_\_\_  
« \_\_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2025 р.

**Київ – 2025**

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	<b>3</b>
<b>Розділ 1. Історія створення та рецепції роману «Дідо Иванчік»</b> .....	<b>6</b>
1.1. Дідо Иванчік у контексті етнографічних зацікавлень автора.....	6
1.2. Варіанти та редакції роману. Питання автентичності тексту.....	12
1.3 Мова роману: інгібітор чи стимул рецепції?.....	24
<b>Висновки до розділу 1</b> .....	<b>29</b>
<b>Розділ 2. Міфологічні та ритуальні маркери тексту</b> .....	<b>31</b>
2.1 Назва роману.....	31
2.2 Засоби відтворення гуцульського міфосвіту.....	35
2.2.1 Пареміологія.....	35
2.2.2 Характерологія.....	39
2.2.3 Світосприйняття.....	44
2.3 Протистояння «свого» і «чужого».....	47
2.4 Формальний та функціональний аналіз ритуальних дій.....	51
<b>Висновки до розділу 2</b> .....	<b>56</b>
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	<b>58</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b> .....	<b>61</b>

## ВСТУП

Роман «Дідо Иванчік» Петра Шекерика-Дониківа — унікальний художній текст, нерозривно поєднаний з етнографією, міфопоетикою та ритуальною традицією гуцульського світу. Цей твір дає можливість глибинного занурення в світоглядну й релігійно-міфологічну модель життя гуцулів. У межах сучасної гуманітаристики, де активно переосмислюються поняття «культурної пам'яті», «автентичності», «сакрального» і «наративу», роман Петра Шекерика-Дониківа набуває особливої ваги як текст, що репрезентує цілісну міфообрядову картину світу. Він зображує не лише життя окремої спільноти, а й способи її світовідчуття, механізми інтерпретації дійсності та передачі знання від покоління до покоління.

**Актуальність теми** дослідження зумовлена необхідністю цілісного осмислення ритуально-міфологічного пласту роману, що досі залишався на периферії літературознавчої уваги. Хоч твір і привертає зацікавлення фольклористів, етнологів, діалектологів, питання про міфоритуальний субстрат роману та його телеологічну структуру досі не були предметом системного наукового аналізу. Окремі аспекти ритуального чи мовного компонента досліджувалися в контексті фольклорної поетики чи етнографії, однак немає комплексної роботи, яка б розглядала «Дідо Иванчіка» як текст із чітко вибудованою обрядовою логікою, міфологічною мотивацією і світоглядною телеологією. Саме тому актуальним є звернення до цього тексту в межах філологічного аналізу, який поєднує літературознавчий, фольклористичний і культурологічний підходи.

**Метою роботи** є виявлення міфоритуального субстрату в романі Петра Шекерика-Дониківа «Дідо Иванчік» і з'ясування його ролі у формуванні телеологічної структури тексту.

**Завдання дослідження:**

- 1) простежити вплив етнографічних зацікавлень автора на формування сюжетної й мовної тканини твору;
- 2) проаналізувати варіанти і редакції роману в контексті питання автентичності;
- 3) з'ясувати функцію гуцульської говірки як художнього засобу й інструмента рецепції;
- 4) розкрити міфологічні коди в назві твору, пареміях, характерах персонажів і світоглядних уявленнях;
- 5) визначити ритуальні елементи тексту та дослідити їхню формальну структуру й функціональне навантаження;
- 6) окреслити телеологічний горизонт роману — його глибинний сенс і культурну місію.

**Об'єктом дослідження** є роман «Дідо Иванчік» Петра Шекерика-Дониківа.

**Предмет дослідження** — міфологічні, ритуальні, мовні й світоглядні маркери тексту, котрі формують його структуру і сенсове навантаження.

**Методологія дослідження** базується на поєднанні структурно-семантичного, лінгвостилістичного, ритуально-міфологічного й герменевтичного методів.

**Наукова новизна** роботи полягає в тому, що роман «Дідо Иванчік» уперше розглядається як цілісний міфоритуальний текст, в якому ритуал виконує не лише сюжетну або побутову, а телеологічну функцію — структурує час, регулює соціальні взаємини й формує уявлення про порядок світу. У дослідженні також запропоновано нове тлумачення гуцульської говірки як носія сакрального значення, що не інгібує, а активізує рецепцію.

**Практичне значення** дослідження полягає в можливості застосування його результатів у літературознавчій, етнолінгвістичній, фольклористичній і культурологічній практиці. Матеріали роботи можуть бути використані в освітніх курсах з історії української літератури, діалектології, фольклористики,

а також у міждисциплінарних дослідженнях, присвячених традиційній культурі гуцулів.

**Структура роботи** зумовлена метою і завданнями дослідження та складається зі вступу, двох основних розділів, поділених на підрозділи, висновків і списку використаної літератури (51 позиція).

## **Розділ 1. Історія створення та рецепції роману «Дідо Иванчік»**

### **1.1. Дідо Иванчік у контексті етнографічних зацікавлень автора**

Етнографія відіграє ключову роль у збереженні та вивченні культурної спадщини народів, оскільки дозволяє зафіксувати та передати наступним поколінням традиції, світогляд, звичаї та мову певної спільноти. Вона є важливим інструментом осмислення національної ідентичності, адже через дослідження фольклору, ритуалів і повсякденного життя можна глибше зрозуміти ментальність та дослідити соціальні структури спільнот минулого. Особливо це актуально для етнографічно самобутніх регіонів, таких як Гуцульщина, де традиційна культура зберегла архаїчні елементи, що сягають глибокої давнини. Саме тому дослідження етнографії цього регіону стало важливим завданням багатьох фахівців, серед яких і Петро Шекерик-Доників.

Слід зазначити, що Петро Шекерик-Доників розпочинав свою культурологічну діяльність саме з етнографічних досліджень. До записування коломийок, колядок, казок, оповідань, описів громадського та сімейного побуту й т. ін., його приохотив етнограф, фольклорист та легендарний педагог, який з'явився на Гуцульщині на межі XIX–XX століть, Лука Васильович Гарматій. Саме йому можна завдячувати відновленням роботи закинutoї школи в с. Голови. Селяни були переконані, що в її стінах оселилася нечиста сила, і боялися відпускати туди дітей. Щоб розвіяти ці забобони, Лука Гарматій вирішив діяти нестандартно: під час урочистого відкриття він дістав традиційні гуцульські пістолі й зробив кілька пострілів у повітря. Так він символічно «очистив» приміщення та переконав громаду, що жодна зла сила не загрожує учням; а також підкреслив важливість події, привернув увагу до неї, ну і, звісно, справив враження видовищним жестом. Не зважаючи на стрілянину (а може саме завдяки їй), до Луки Гарматія шанобливо ставилися всі колеги й школярі. Його рішучість та харизма допомогли відновити навчальний процес, а серед перших учнів був

майбутній письменник й етнограф; хлопчик, який народився та виріс в Головах, Петро Шекерик-Доників [44, с. 5–6].

Після завершення чотирирічного навчання Лука Гарматій подарував своєму улюбленому учневі, Петру Шекерику-Доникову, дещо особливе, а саме — примірник «Кобзаря». Згодом Лука Васильович сприяв знайомству юнака з видатними українськими інтелектуалами, серед яких були Іван Франко, Володимир Гнатюк, Гнат Хоткевич, Михайло Коцюбинський та Володимир Шухевич. Надалі Шекерик-Доників активно співпрацював із ними, допомагаючи збирати та опрацьовувати фольклорно-етнографічні матеріали. Його записи стали частиною фундаментальних наукових праць: деякі тексти були опубліковані Володимиром Гнатюком у збірнику «Народні оповідання про опришків» [24, с. 123], інші — у окремих томах «Гуцульщини» Володимира Шухевича [45, с. 477]. Крім того, саме Шекерик-Доників став одним із основних інформаторів Михайла Коцюбинського, який використовував його етнографічні записи для написання повісті «Годованці».

Петро Шекерик-Доників вирізнявся серед етнографів своєю відкритістю до тем, які раніше не знаходили відображення у фольклорних записах. Він став одним із перших дослідників, хто почав документувати відверті розповіді про інтимні традиції в гуцульських громадах, включаючи сороміцькі пісні, анекдоти та оповідання. У своїх спогадах «Молодече життя в горах», він «з великою достовірністю, правдивістю, з хистом змальовує статеві стосунки на селі» [11]. Автор не лише передавав ці оповіді з позиції зовнішнього спостерігача, а й наводив власні спогади та розповіді своїх родичів, показуючи, що перші уявлення про статеве життя діти в гуцульському середовищі отримували ще змалку [45, с. 482].

Одним із найцінніших етнографічних доробків Петра Шекерика-Дониківа є праця «Рік у віруваннях гуцулів», яка ґрунтовно описує традиції, вірування та світогляд гуцулів. Вона була складена на основі матеріалів, зібраних автором упродовж багатьох років, та частково опублікована в 10–30 роках ХХ століття у тогочасній періодиці, наукових збірниках НТШ та в «Календарях гуцульських» за

1935, 1937, 1939 роки. Значення цієї книги виходить далеко за межі суто фольклорного чи етнографічного матеріалу, адже в ній автор не лише документує звичаєво-релігійну систему гуцулів, а й пояснює її внутрішню логіку, взаємозв'язок з природою, соціальними структурами та історичною пам'яттю народу.

У ширшому контексті української етнографії «Рік у віруваннях гуцулів» є унікальним джерелом, що доповнює фундаментальні дослідження Володимира Гнатюка, Володимира Шухевича, Федора Вовка та інших дослідників. Більшість етнографічних праць того часу нерідко подавали матеріал із позиції зовнішнього спостерігача. Однак Шекерик-Доників, як носій гуцульської культури, осмислює його зсередини. Завдяки цьому його робота не лише зберігає живий голос традиції, а й дозволяє глибше зрозуміти, як самі гуцули інтерпретували свої вірування, обряди та повсякденне життя. Це робить книгу своєрідним свідченням духовного світу гуцульської громади початку ХХ століття.

Важливо зауважити, що всі статті в збірці написані гуцульським діалектом, і використання живої народної мови підсилює автентичність тексту. Діалект стає не просто переконливою формою викладу, а яскравим виразником гуцульської культури, бо відбиває уявлення, вірування та звичаї цієї етнографічної групи; а неперекладні лексеми часто апелюють до забутих чи втрачених архаїчних значень. Описуючи традиції, Шекерик-Доників, доповнює їх безпосередніми розповідями та переказами самих гуцулів, що робить виклад живим і виразним.

Книга структурована відповідно до календарного циклу. Автор детально описує, як гуцули поділяли час на сезони, місяці, тижні та дні, а також подає народні спостереження за природними явищами — прикмети та прогнози погоди. Окремий розділ присвячений головним гуцульським «с'єткам», зокрема Різду, Великодню, Юрієвому дню, Івана Купала, Покрові тощо. Окрім опису самих святкувань, автор розкриває супутні ритуали, магичні практики та обрядові заклинання. Значну увагу також приділено віруванням, які пов'язані з природними стихіями, а саме: із сонцем, місяцем, водою, лісами та горами. Гуцули вважали, що природа наділена власною волею та характером і для

збереження гармонії з нею необхідно дотримуватися певних обрядів та застережень.

Протягом життя Петро Шекерик-Доників створив чимало текстів, присвячених гуцульській тематиці, які публікувалися в періодичних виданнях і щорічному «Календарі Гуцульському», який Шекерик-Доників видавав за сприяння товариства «Приятелів Гуцульщини». Одним із найвідоміших його творів є оповідання «На дні озера» [47], яке згодом було видане окремою книгою. Під різними псевдо (Тур, Ярема, Гуцул, Радикал та Січовик [45, с. 479]), він активно висвітлював соціально-економічні, політичні та культурні питання, що стосувалися гуцульського краю. Окрему увагу приділяв історії опришківського руху, про що свідчать його знакові тексти: «Іван Бойчук», «В касарнях», «Силуваним оком не надивитися», «Святий вечір», «Зведениця» та інші.

Так етнограф ставав письменником: гострі сюжети та яскраві характери поставали на тлі автентичного гуцульського етосу, народних звичаїв, паремій, ритуалів та магічного фольклору. Розраховані на широке читацьке коло, такі тексти стали літературними візитівками Гуцульщини; етнографічні матеріали календаря гуцульського набули художнього осмислення.

Одним із найважливіших художньо-етнографічних доробків Шекерика-Дониківа став масштабний твір «Дідо Иванчік», який майже 60 років вважався загубленим. Теми, розкриті в книзі «Рік у віруваннях гуцулів», знайшли своє художнє відображення в цьому тексті, де автор майстерно переплітав етнографічний матеріал із сюжетною канвою. Якщо збірка статей є радше систематизованим дослідженням, то роман у літературній формі оживлює цілий світ гуцульського етосу з його «старовіцькими» підвалинами, з драматичним протистоянням «свого» й «чужого» та яскравою характерологією. У «Дідові Иванчіку» народні традиції постають не як застигли описи, а як жива частина буденного життя персонажів, що визначає їхню поведінку, світосприйняття й систему цінностей. Наведемо приклад.

Із праці «Рік у віруваннях гуцулів» нам відомо, що в традиційних віруваннях гуцулів Сонце відігравало важливу роль як життєдайна сила, яка

впливала на зміни в природі, врожайність і добробут громади. В етнографічних студіях Петро Шекерик-Доників зазначав, що гуцули сприймали Сонце як живу істоту, наділену свідомістю та волею. Особливо це проявлялося в зимовий період, коли після Різдва, згідно з народними уявленнями, «сонце убераетци у силу» та «зачінаєт [...] тепло перемогати на студінь» [48, с. 27].

Таке світосприйняття знаходить художнє втілення в романі, зокрема, у сцені, де дідо Иванчік дає настанови своєму онукові: «Сонце — то наш Бог. [...] Мусимо си поклонети йиму й шенувати йиго. Сонце ни можна зниважети. По заході сонця ни можна у хаті замітати, аби ни вимести сліди сонця. Також не можна сміття вимітати поза поріг із хати, щоб не вимести сонце з неї. Надворі не можна викидати сміття під сонце, щоб його не запилюжити. Не можна вилити помий під сонце. Не можна навіть плювати в той бік, звідки сонце сходить, бо то гріх. Не можна голим оком дивитися на сонце, бо воно за це спалило б зір християнинові» [44, с. 32]. Варто звернути увагу на останнє слово цієї цитати, бо воно вказує на провідну ідею твору: поєднання «поганських» та християнських елементів у гуцульському світогляді та обрядовості є органічним, бо зумовлене сталістю народних уявлень про добро і зло; церковна формула «Сонце правди — Христос Бог наш» не заперечує стару віру, а накладається на неї.

Інше важливе вірування гуцулів стосувалося води. Гуцули вірили, що після заходу Сонця вона стає «ничіста», оскільки «над водов запановуєт ничіста сила — злий дух ночі» [48, с. 11]. У збірці текстів «Рік у віруваннях гуцулів» зазначено, що після заходу Сонця не можна приносити воду до хати, особливо для купання дітей, адже «від такого купелю, можетци дитину ничьниця осахнути, шо уно и на волосок би ни уснуло» [48, с. 12]. Подібні уявлення зустрічаються і в «Дідові Иванчіку», де дідо пояснює: «По заході сонця [...] володієт над водов ничіста сила, тимунь ни можна по заході сонця надворі пити воду, ані її в хату брати. Це может робити хіба лиш тот, шо знаєт обчістити воду від ничістої сили. По заході сонця ни можна брати знадвіря дитині воду на купіль, бо можетси шош ничісте дитини окаснути. У вечер ни можна митіль з голови висипати надвір, бо можетси таке шош опелюскати у голов, шо ни злічіли

би вид того и найголовніші примивники. [...] По ночях навіть варко ходити, бо старі люде приказували, що “нічь своє право маєт”» [44, с. 34].

Для того щоб нейтралізувати нечисту силу, яка могла опанувати воду після заходу Сонця, існував спеціальний обряд очищення. З книги «Рік у віруваннях гуцулів» дізнаємося, що вода, принесена в хату звечора, потребувала благословення, яке мало повернути їй чистоту й захистити родину від можливих небезпек: «Тот, що несет у коновці воду в хату, переступаючи хатний поріг, кажет: “Благословіт воду”. У хаті йиму відповідают: “Уже переблагословленна”, — мечют вугов грани из печі у коновку из водов, говорічі: “Най її Бог благословит — праведне Сонечько”» [48, с. 11].

Важливу роль у цьому обряді відігравав вогонь, оскільки він вважався найпотужнішим засобом очищення. Якщо в хаті не було когось, хто міг відповісти на благословення, то людина, що приносила воду, сама промовляла слова захисту та кидала вуглинку з печі у коновку, бо «вогонь чістит воду від ничістої сили [...] чістит уночі воду так, ек удень сонце» [48, с. 11].

Цей ритуал очищення демонструє тісний зв'язок гуцулів із традицією сакралізації природних елементів: вода і вогонь сприймалися як могутні, але водночас потребували взаємодії між собою, щоб залишатися безпечними для людини. Він також засвідчує, наскільки важливими були звичаї, що передавалися з покоління в покоління, закріплюючи систему вірувань гуцульської громади.

З огляду на часте переплетіння тем у романі та в збірнику статей, твір «Дідо Иванчік» можна вважати не звичайним художнім текстом, а своєрідною етнографічною реконструкцією гуцульського життя у формі літературного твору. Петро Шекерик-Доників не вигадує окремий світ, а ретельно відтворює традиційні уявлення, міфологію, ритуали та звичаї гуцулів. Було би ефективно читати роман одночасно із книгою «Рік у віруваннях гуцулів». Описані у цій збірці статей вірування, ритуали та традиції, систематизовані й докладно описані, у «Дідо Иванчіку» є частиною повсякденного життя персонажів і марковані своєрідними рисами їхніх характерів та поведінки. Тут вони постають

у своїй природній формі. Якщо читати ці тексти паралельно, можна простежити, як етнографічні описи перетворюються на художній наратив, де кожен звичай чи обряд не просто згадується, а стає рушійною силою сюжету та ключем до розуміння традиції у її живому сприйнятті.

«Дідо Иванчік» є унікальним явищем в українській літературі саме тому, що поєднує риси художньої прози з етнографічною достовірністю. У тексті відсутній зовнішній спостерігач — автор не пояснює читачеві особливості гуцульських традицій, а подає їх як органічну частину життя персонажів. Це робить роман схожим на усну народну оповідь, де етнографічний матеріал є не фоном, а самою суттю оповіді. Тож не дивно, що сьогодні цей текст дедалі частіше привертає увагу дослідників: він є не лише джерелом знання про традиційну культуру, а й літературним документом, що репрезентує цілісний міфообрядовий світ у русі та живому розмаїтті.

## **1.2. Варіанти та редакції роману. Питання автентичності тексту.**

Розгляд різних видань роману «Дідо Иванчік» Петра Шекерика-Дониківа дозволяє дослідити, як змінюється уявлення про автентичність тексту залежно від способу його подання. У цьому контексті особливу увагу привертає співвідношення оригінального гуцульського тексту з його перекладом літературною українською мовою, оскільки автентичність роману пов'язана не лише з точністю відтворення змісту, а й зі збереженням мовної тканини, а також із ритуально-міфологічним субстратом твору.

Питання автентичності постає і в іншому вимірі — в контексті обрамлення тексту передмовами та післямовами в різних редакціях. Ці супровідні тексти формують додатковий наратив довкола роману, пропонуючи читачеві певні інтерпретаційні рамки до чи після знайомства з текстом. Від передмов та післямов залежить не лише сприйняття «Дідо Иванчіка» як художнього тексту, а й розуміння його як автентичного свідчення зниклого культурного світу.

Першу редакцію роману «Дідо Иванчік», здійснену видавництвом «Гуцульщина» у 2007 році, цілком справедливо можна назвати особливою, адже це видання стало результатом багаторічних зусиль із розшифрування та відновлення тексту, що понад пів століття вважався втраченим. Рукопис, який Петро Шекерик-Доників закінчив незадовго до арешту, дивом зберігся завдяки його дружині Парасці, а пізніше — падчерці Анні, яка викопала його зі схованки та передала для публікації за сприятливих обставин [43]. Значна частина матеріалу була пошкоджена, рукописний текст подекуди погано піддавався розшифруванню, а деякі розділи вважалися втраченими.

Перше видання подає оригінальний гуцульський текст без літературного перекладу чи істотного редагування. Основний текст супроводжують передмови Дмитра Ватаманюка («Старовітчина») і Василя Зеленчука («Літературний шедевр Гуцульщини»), а також післямова Петра Арсенича («Народознавець і громадський діяч Гуцульщини»), які формують навколо тексту особливий інтерпретаційний простір.

Дмитро Ватаманюк, як представник Всеукраїнського товариства «Гуцульщина», наголошує на етнокультурній значущості твору. Він підкреслює, що протягом тривалого часу про Гуцульщину писали тільки «щирі приятелі» її мешканців, натомість Шекерик-Доників був першим серед самих гуцулів, хто взявся за роль «літописця», і це надає його текстові особливої легітимності [45, с. 3]. Такий підхід створює ефект історичної вагомості й посилює авторитет самого тексту — не як об'єкта фольклорного зацікавлення, а як самостійного носія етнологічних знань.

Окремий емоційний пласт у цій передмові займає розповідь про долю рукопису. Д. Ватаманюк наголошує на драматичних обставинах, пов'язаних із переслідуванням письменника, і на героїзмі його дружини Параски та падчерки Анни, завдяки яким рукопис зберігся. Цей епізод набуває символічного звучання: «Дідо Иванчік» постає не лише як літературна пам'ятка, а як духовний спадок, якому судилося повернутися до читача лише у «кращі часи» [45, с. 3].

Самий акт повернення тексту — вручення його товариству «Гуцульщина» — подається майже як ритуал відновлення культурної пам'яті.

Таким чином, передмова Д. Ватаманюка робить роман предметом культурної гордості, аби читач, який вступає з ним у взаємодію, знав, що це не просто художній текст, а історичне свідчення, яке пережило випробування часом і репресіями. Такі акценти дозволяють трактувати роман як частину української історії. Слова: «віддаємо данину світлій пам'яті автору» і «вручаємо тобі, дорогий читачу, [...] книгу, яка правдиво і багатогранно розкриває гуцульський світ» [45, с. 3], — перетворюють читача на спостерігача культурної реконструкції, якому довірено не лише прочитати роман, а й бути свідком відродження цілої епохи.

Наступна передмова Василя Зеленчука продовжує й доповнює закладену Дмитром Ватаманюком рамку сприйняття твору як культурного надбання. Окрім того В. Зеленчук, як філолог і краєзнавець, приділяє велику увагу питанню мови. Він окреслює її не лише як засіб зображення, а як культурний код. Принагідно автор згадує оцінку Володимира Гнатюка, який визнавав записи Шекерика-Дониківа «найчистішим зразком гуцульського діалекту», оскільки автор відтворював мовлення зсередини, не спотворюючи його спробами літературного уніфікування: «Правда, д. Шекерик-Доників також не фільольог, але він як уроджений гуцул, який жиє постійно в родиннім селі, віддає його так гарно, що більше не можна від нього жадати» [45, с. 4].

Ще одна важлива ідея передмови — це бачення роману як хронотопу переходу між епохами. Завдяки цьому, дідо Иванчік постає свідком і навіть жертвою зміни культурної парадигми. Такий підхід дозволяє трактувати роман як трагічну оповідь про зникнення традиційного гуцульського світу, у якому дідо, зі своїми ритуалами та молитвами до Бога-Сонця, зостається сам, бо всі ці стародавні традиції подекуди сприймаються навіть його рідними як прояви дивацтва. Дідо Иванчік стає уособленням старого світу, що відходить у небуття разом із носіями традицій, і ця самотність набуває екзистенційного звучання — вона є не лише особистою, а й історичною.

Таким чином, передмова В. Зеленчука не тільки знайомить читача з автором та історією рукопису — вона формує цілісну концепцію прочитання твору як великої притчі про збереження духовної спадщини. В. Зеленчук звертається не лише до інтелекту, а й до емоцій читача, налаштовуючи його на вдумливе і вдячне прочитання роману як документа епохи, духовного спадку й енциклопедії цілого світу, що зникає.

Післямова, написана Петром Арсеничем, доповнює обрамлення роману біографічним наративом, показуючи життя Шекерика-Дониківа як втілення тієї самої традиції, яку він зафіксував у тексті. Якщо у передмовах роман постає як символ культурної тягlosti, то післямова занурює читача в контекст життя самого автора, показуючи, якою мірою його біографія є важливою для розуміння тексту. Арсенич подає багатий фактичний матеріал про життя Петра Шекерика-Дониківа: відомості про дитячі роки, навчання, творчість, політичну діяльність, участь у національно-визвольному русі та культурних ініціативах, а також репресії і трагічний фінал.

Так післямова підсилює сприйняття роману саме як автентичного документа епохи. «Дідо Иванчік» постає вже не тільки як текст, але як результат життєвого досвіду людини, котра перебувала в центрі політичних, культурних та етнографічних подій своєї доби. Фотографії Шекерика-Дониківа та його родичів, якими насичена післямова, додають елемент персоналізації, допомагаючи читачеві уявити реальну людину за текстом. Післямова П. Арсенича також розкриває зв'язки автора роману з такими фігурами, як Володимир Гнатюк, Гнат Хоткевич та Михайло Коцюбинський. Це зміцнює уявлення про Шекерика-Дониківа не лише як про «місцевого» діяча, а як про представника загальноукраїнського культурного процесу.

Отже, перше видання роману «Дідо Иванчік» зберігає мовну й змістову автентичність оригінального тексту, а також завдяки передмовам і післямові, створює навколо твору додатковий контекст, що поглиблює його сприйняття. Супровідні тексти допомагають уважному читачеві поступово побачити в романі

цілісну спробу зафіксувати і передати світ, побудований на ритуалі та міфі, заради збереження його природної сили та культурної самобутності.

Друге видання роману «Дідо Иванчік», опубліковане видавництвом «Folio» у 2019 році, також пропонує оригінальний текст гуцульською говіркою без паралельного перекладу, редагування чи приміток. У цій книзі важливу роль відіграє післямова Володимира Павліва «Повернення в гуцульську країну чарів». Цей текст має яскраво виражений особистісний характер: автор обирає емоційно забарвлену, суб'єктивну перспективу, подаючи роман не стільки через аналітичне осмислення, скільки через власний читацький досвід: «Дочитавши книгу до кінця, я відчув те рідкісне і таке приємне відчуття недоситу. Мені не хотілося прощатися з тим захопливим і прекрасним світом, у якому жив Иванчік Лупайлюк» [46, с. 480]. Такий підхід, з одного боку, дозволяє актуалізувати емоційне сприйняття роману, а з іншого — створює певну інтерпретаційну рамку, яка може впливати на розуміння твору як автентичного свідчення традиційної культури.

Можна припустити, що Володимир Павлів обрав саме такий особистісний тон через те, що працював із другим виданням роману, тоді як перше видання вже містило дві вичерпні передмови та змістовну післямову. Повторювати їхню аналітичну модель у новій редакції, імовірно, не здавалося доречним, тож В. Павлів обрав шлях живого свідчення про власне відкриття «Дідо Иванчіка». Можливо, автор передмови навіть дещо перебирає з емоційністю, однак це легко зрозуміти, адже видно, що текст написаний на хвилі щирого захоплення романом, і ця надмірність радше викликає симпатію, ніж зауваження. Загалом, така суб'єктивна оптика виглядає цілком доречною в жанрі післямови, де важливо додати щось нове до сприйняття книги читачами.

Окремо варто відзначити, що В. Павлів акцентує на унікальності письменницького стилю Петра Шекерика-Дониківа, зокрема на здатності створювати майстерні описи, додавати драматургічної гостросюжетності та гармонійно поєднувати серйозність і гумор. Він також підкреслює, що м'яка іронія, самоіронія й народний гумор, притаманні ідіостилю письменника, є

органічними складниками гуцульської культури, без яких неможливо повноцінно зрозуміти текст.

Фінал післямови надає їй додаткової глибини, виводячи проблему автентичності за межі аналізу самого твору. В. Павлів вважає, що «спроби поновити правдиві описи цього загадкового і чарівного краю у пострадянський період [...] виглядають недостатньо переконливо» [46, с. 483], — тож він порушує питання відповідальності сучасного суспільства за збереження й продовження гуцульської культурної традиції, натякаючи на ризики спотворення автентичного образу Гуцульщини в сучасній літературі й медіа. Такий акцент перегукується з інтенцією самого роману, який через фіксацію традиційного світу прагне протистояти його розпаду й забуттю.

Отже, друге видання роману «Дідо Иванчік» забезпечує мовну автентичність тексту й водночас, через післямову Володимира Павліва, пропонує сучасну емоційно-залучену інтерпретацію, яка має на меті збереження цілісного, ритуально обумовленого світу традиційної культури гуцулів.

Третя редакція роману «Дідо Иванчік», опублікована видавництвом «Discursus» у 2020 році, містить розділи, відсутні в перших двох друкованих версіях роману. Дослідник Василь Зеленчук випадково натрапив на них в одному з наукових збірників «Українознавчих студій» Прикарпатського університету. Спершу він сумнівався в їхній автентичності, однак після детального аналізу дійшов висновку, що текст є оригінальним. Як пізніше виявилось, падчерка Шекерика-Дониківа передала до видавництва «Гуцульщина» неповний рукопис. Окремі частини твору (а саме розділи 7–10 із третьої частини роману) вона позичила своїй сусідці Марії Григорчук (Ленюк), яка використала ці матеріали для написання дипломної роботи [14, с. 9]. Таким чином, уривки, які тривалий час вважали втраченими, вдалося відновити, і вони стали доступними для подальшого дослідження.

Передмова Василя Герасим'юка до третьої редакції роману, під назвою «Гуцульська сага», займає особливе місце в інтерпретації роману в сучасному культурному просторі. На відміну від передмов у попередніх виданнях,

Герасим'юк зосереджується не так на історії рукопису, постаті автора чи етнокультурній значущості твору, як на глибинному зв'язку тексту з самим гуцульським світом — його мовою, мисленням, релігійністю і духовною атмосферою. Здається, ніби він намагається занурити читача у самий дух гуцульської культури — у той світ, де, «слова значили те, що насправді значили» [44, с. 10] і де мова була невід'ємною частиною буття.

Візуальність — це один із головних прийомів у тексті Герасим'юка, який ніби показує читачам перші кадри фільму: «Перед очима дві світлини: двадцятилітній одухотворений юнак і п'ятдесятилітній похнюплений чоловік. Одна особа. Особистість. Петро Шекерик-Доників» [44, с. 5]. Автор фактично будує свою розповідь як розгортання цього великого кадру: він рухає уявну камеру від юного Шекерика-Дониківа, через його життєвий шлях, до похмурої фігури старшого чоловіка, що ніби вже знає про свою печальну долю. Така поетична образність додає передмові дуже особливого, майже кінематографічного відчуття — ніби ми не тільки читаємо про Шекерика-Дониківа, а бачимо його шлях очима самого Герасим'юка.

Водночас Василь Герасим'юк вмонтовує життя автора роману у велике полотно доби. Згадуючи Стефаника та Черемшину, він доводить, що гуцул із села Голови — не маргінал, не провінціал, а частина великої української літературної ідентичності. І водночас — унікальна частина, бо Шекерик-Доників був першим, хто написав гуцульською говіркою цілий роман.

У передмові також наголошується на тому, що мова роману — це не просто засіб комунікації, а сама суть гуцульського світу. Слово в цьому тексті — живе, воно має вагу і реальну силу. Якщо дідो проклинає когось — це небезпечно і страшно. Якщо благословляє — це захист і допомога.

На презентації третього видання роману, яка відбулася у межах літературної програми X міжнародного фестивалю «Книжковий Арсенал» у Києві, Василь Герасим'юк поділився своїми враженнями від книги: «Коли я прочитав роман, я подумав, що тут така енергетика, попри весь неприступний діалект, слова просто наладовані енергією, це обов'язково мусить сколихнути як

мінімум наш край. [...] Роман написаний мовою, яку знали потоки, зорі над ними, скали, і ми цю мову втратили. Йдеться про прямий життєвий контакт з цією мовою» [27].

Відчуття, що слово в «Дідо Иванчіку» ще має магічну і сакральну силу, дуже важливе і для роману, і для його сприйняття як автентичного документу культури. Тому акцент на слові в цій передмові — це підкреслення того, що автентичність роману полягає не в самому діалекті чи етнографічних описах, а у справжності, незамуленості самих понять, означуваних словом. І це поглиблює сприйняття роману.

Автор передмови проводить паралелі між гуцульським світом і ширшими універсальними темами. Наприклад, Герасим'юк пише, що «до сонця на нашій планеті молилися з найдавніших-давен» [44, с. 10]. Він порівнює молитви до Сонця в романі з давньогрецькими молитвами до світила; згадує Сократа, Мірчу Еліаде, Сімону Вейль. Таким чином, роман «Дідо Иванчік» постає не лише як свідчення локальної культури, але також як частина великої історії людської духовності.

Важливо також, що В. Герасим'юк вкладає в свою передмову дрібку емоційності та гумору. Він говорить про все, що стосується Гуцульщини, з великою любов'ю: «Це село було особливе, хоч у Карпатах інших сіл, мабуть, не буває» [44, с. 6]. Герасим'юк також згадує своє дитинство, проведене в селі Прокурава, і власного діда, порівнюючи його з дідом Иванчіком: «Малим хлопчиком я теж чи не щодня бігав до діда» [44, с. 13]. Ця автобіографічність робить передмову емоційною, але не суб'єктивною: навпаки, вона створює ефект живої пам'яті, якої, зазвичай, так бракує текстам про традиційну культуру. Особиста перспектива також підсилює довіру до передмови: читачеві стає зрозуміло, що йдеться не про формальну оцінку твору, а про живу історію, у якій «Дідо Иванчік» є одним із останніх вцілілих голосів.

Отже, передмова Василя Герасим'юка до третього видання роману «Дідо Иванчік» постає як щемлива, особистісно забарвлена розповідь, що виходить далеко за межі літературного коментаря. Через візуальність, культурні

паралелі, автобіографічні фрагменти та філософське осмислення автор досягає глибшого розуміння тексту, формуючи навколо нього цілісний емоційно-культурний простір. Завдяки цьому «Дідо Иванчік» сприймається не просто як етнографічна пам'ятка чи спроба написати роман гуцульською говіркою, а як автентичний документ духовного світу, у якому мова, пам'ять і особистий досвід стають засобами збереження цілої культури. Герасим'юк не подає нам холодного аналізу — натомість він дарує читачеві відчуття присутності у живому гуцульському світі, в якому слово ще має силу, а пам'ять — вагу.

Центральне місце, відведене мові як носію автентичного світосприйняття, логічно підводить нас до наступного важливого аспекту третього видання — перекладу роману літературною українською. Адже поруч із оригінальним гуцульським текстом читач отримує ще і його інтерпретацію літературною мовою. Це відкриває «Дідо Иванчіка» новій аудиторії, але водночас ставить питання: наскільки повно цей переклад передав світоглядну глибину, мовну енергію та сакральний підтекст оригіналу? Адже гуцульська говірка в романі є не стильовою прикрасою, а невід'ємною частиною мислення, культурного коду й магічного світовідчуття.

Переклад «Дідо Иванчіка» літературною українською мовою здійснив поет, прозаїк, перекладач і, що важливіше в нашому контексті, уродженець гуцульського краю, Іван Андрус'як. Під час роботи над перекладом, Андрус'як наголошував: «Я намагаюся зробити цей дивовижний текст максимально доступним для сприймання кожної людини, яка читає українською, — і водночас якнайповніше зберегти його мовностилістичний колорит, без якого твір чимало втратив би» [4].

Отже, Іван Андрус'як чітко формулює свою перекладацьку стратегію як спробу поєднати мовну доступність із максимальною вірністю оригіналу. На нашу думку, саме прагнення зберегти цей баланс визначило ключові рішення перекладача. Одним з таких рішень є паралельна подача: оригінальний гуцульський текст розміщено на лівій сторінці, переклад — на правій. На перший погляд, цей вибір здається доволі вдалим, оскільки, по-перше, таке розташування

текстів дозволяє уникнути дилеми: читач не мусить обирати між оригіналом і перекладом — він отримує обидва тексти водночас. По-друге, такий формат дозволяє читачеві рухатися індивідуально обраним маршрутом: хтось читає переклад і час від часу звіряється з оригіналом; хтось, навпаки, читає гуцульський текст і використовує переклад лише як підказку. По-третє, ця форма зберігає прозорість: переклад не підмінює оригінал, не претендує на остаточність, а радше пропонує себе як супровід, допомогу, посередництво. У випадку з текстом, де кожне слово має вагу, а синтаксис часто є носієм емоційної чи ритуальної напруги, така прозорість — етична норма.

Однак, попри свої переваги, паралельна подача має і певні недоліки. Наприклад, такий формат може відбити у читача бажання повноцінно зануритися в ритм, мелодику, символіку гуцульського тексту. Коли переклад починає сприйматися як основний орієнтир, текст ризикує перетворитися на культурно-етнографічну мапу, а не на міфопоетичне переживання. Це особливо небезпечно для ритуальних або сакральних фрагментів, які втрачають емоційне забарвлення й напругу, коли подаються у формі доступного тлумачення.

Окрім того, паралельне читання текстів на двох сторінках вимагає значної концентрації. Така подача може уповільнити темп читання і навіть сприйматися як перешкода. Замість занурення в суцільний наратив, читач змушений постійно перемикатися між оригіналом і перекладом, між художнім переживанням і раціональним розумінням. Це розщеплює досвід читання, роблячи його менш інтуїтивним, менш цілісним. Особливо це відчутно там, де мова роману виконує не лише описову, а й обрядову функцію — у фрагментах із примівками, молитвами, прокльонами, де важлива не тільки семантика, а й звукова тканина вислову. У такому випадку інтерпретація починає витісняти переживання, а значення — заміщувати дію, що суперечить природі ритуального слова.

Неможливо не згадати про те, що переклад робить книгу вдвічі більшою (третє видання містить більше восьмисот сторінок). Фізична вага книги добре відповідає символічній вазі тексту. Якщо попередні видання давали легший доступ до тексту, то третя редакція роману ніби наближає читача до ритуалу,

оскільки таку книгу важко читати деінде, вона вимагає столу, світла, часу — особливих умов для сприйняття. Тобто така двостороння подача перетворює читання не на побутовий досвід, а на особливу культурну подію. Великий формат додає читанню глибини, але одночасно обмежує його доступність для широкого кола читачів, особливо для тих, хто звик до мобільних форматів. Також через вартість (яка зростає з розміром) книга може стати менш доступною для широкої аудиторії. Таким чином, можна припустити, що прагнення зробити роман доступнішим широкому читачеві парадоксально обертається певним ускладненням. Фізичні параметри книжки можуть зменшити ймовірність масового прочитання поза межами вузького кола зацікавлених осіб.

Попри всі потенційні недоліки паралельного формату, у перекладі Івана Андрусяка помітна щира й послідовна спроба зробити текст максимально доступним для сучасного читача, не зруйнувавши мовного й культурного колориту роману. Один із ключових прийомів — збереження в перекладі значної кількості гуцульських слів, які подаються з наголосами й часто супроводжуються детальними примітками. Важливо, що примітки у книзі виходять за межі простого словникового пояснення — багато з них включають етнографічні довідки, згадують контекст вживання, народні уявлення чи походження терміна. Завдяки цьому зберігається глибина тексту, а переклад стає інструментом залучення читача до незвіданого простору і джерелом додаткових знань про культуру гуцулів.

Окрім того, важливо зазначити, що Іван Андрусяк не перекладає й не пояснює деякі гуцульські слова — навіть у примітках. Такий підхід не є частиною перекладацької стратегії: він свідомо залишає в тексті непояснене, зберігаючи таким чином міфологічну ауру оригіналу. Неперекладені слова — це простір для інтуїтивного відчуття, для резонансу з глибинним шаром культури, який не підлягає раціональному тлумаченню. Саме в цьому проявляється повага перекладача до ритуальної природи тексту: часткова непоясненість дозволяє зберегти образну силу тексту й відчуття присутності чогось стародавнього, не до кінця збагненого.

На нашу думку, переклад Андрусика — це інтелігентне посередництво між текстом і читачем. Він прагне не підмінити голос «Дідо Иванчіка», а допомогти його почути. Перекладач намагається зберегти магію мови й відкрити читачам дорогу до розуміння. Водночас, сам факт перекладу, попри всю обережність і майстерність, з якою він створений, залишається неоднозначним. Як зазначає Вальтер Беньямін у есеї «Завдання перекладача», «усякі спроби досягнути мистецький твір чи мистецьку форму, озираючись на того, хто їх сприймає, — неплідні» [1, с. 23]. Він також пише, що «у всіх мовах та в їхніх утвореннях [...] існує непередаване» [1, с. 34] — щось, що можна лише відчувати, але не можна до кінця передати словами й тим паче не можна перекласти. У контексті досліджуваного роману, гуцульський діалект функціонує як носій первісної мови — такої, що наближається до «чистої мови» [1, с. 34] Беньяміна. Переклад, яким би делікатним він не був, не здатен повністю зберегти цю первісну глибину, оскільки та енергетична сила, яка і є головним носієм автентичності, неминуче втрачається. Тож, з огляду на всі зазначені вище недоліки, ми вважаємо переклад роману усе ж недоцільним. Його поява є зрозумілим компромісом у видавничій і культурній стратегії, однак у контексті теми міфоритуального субстрату та телеології тексту, переклад порушує саму основу цього досвіду: він пояснює те, що мало б бути пережите.

Узагальнюючи, можна сказати, що кожна з трьох редакцій роману «Дідо Иванчік» по-своєму формує уявлення про автентичність тексту. Перше й друге видання зберігають оригінальний гуцульський текст без перекладу, дозволяючи читачеві зануритися в мову як у носій ритуального й міфологічного світосприйняття. Супровідні тексти першого видання надають роману значення культурного документа, другого — акцентують на особистому читацькому переживанні. Третя редакція, попри високу якість перекладу та насичену передмову, ставить автентичність роману під питання. На нашу думку введення перекладу як інструменту доступності є не надто вдалою ідеєю, оскільки текст, побудований на міфоритуальному субстраті, вимагає не тлумачення, а включення в ритуал.

### 1.3 Мова роману: інгібітор чи стимул рецепції?

Мова художнього твору є одним із найважливіших чинників, що визначають його сприйняття читачами. Вона не лише забезпечує зв'язок між автором і читачем, але й безпосередньо впливає на естетичне сприйняття тексту, тому що саме завдяки мові реалізується художній задум автора, створюється специфічна атмосфера та розкривається культурно-світоглядний контекст. Мова є тим інструментом, за допомогою якого автор надає тексту характеру, емоційної напруги та глибини, що дозволяє читачеві зануритися в унікальний світ твору.

У випадку роману Петра Шекерика-Дониківа «Дідо Иванчік», мовний аспект набуває особливої ваги, адже текст написаний із використанням гуцульського діалекту, що суттєво визначає автентичність і місце твору в контексті української літератури. Використання саме гуцульського говору є частиною задуму автора, спрямованого на збереження та передачу неповторної мовної і культурної специфіки гуцульського регіону.

А втім, варто зазначити, що роман міг би й не бути написаний гуцульським діалектом. На вибір мови вплинула інтелектуальна співпраця Петра Шекерика-Дониківа з польським письменником, філософом і перекладачем, який більшу частину життя провів на Гуцульщині, Станіславом Вінцензом. С. Вінценз підкреслював, що «відмовив його (П. Шекерика-Дониківа) від банального журналістського жаргону, який він опанував упродовж років, на користь автохтонної музики та ритму єдиного в своєму роді, настільки докорінно українського наріччя» [25, с. 226].

Однак вибір Шекерика-Дониківа мав не лише художнє значення. Як зазначає науковиця Валентина Грещук, у мові роману «Дідо Иванчік» надзвичайно точно і повно репрезентовано верховинський різновид східнокарпатського, або гуцульського, діалекту; причому це «однаковою мірою стосується як мови персонажів, так і авторської мови» [8, с. 6]. Тож гуцульський говір у романі постає не як елемент стилізації, а як самодостатня художня

система, «зі своїм характерним словником, граматичними особливостями та засобами образності» [8, с. 13]. Тож гуцульська говірка у романі постає як повноцінна художня мова, що забезпечує стильову цілісність тексту.

Водночас Валентина Грещук слушно зауважує, що така мовна система, попри свою цілісність і багатство, «суттєво обмежує» сприйняття тексту широкими читацькими колами — повноцінно осягнути її художню значущість можуть лише носії або знавці гуцульського говору. Таким чином, на думку дослідниці, гуцульська мова в романі водночас постає і стимулом, і бар'єром рецепції — вона зберігає автентичність, але вимагає від читача особливого зусилля і попередньої обізнаності.

Однак сприйняття діалекту як літературного інструмента змінюється з часом, а отже, й позиція щодо його впливу на рецепцію тексту потребує переосмислення. Автореферат Валентини Грещук, у якому зазначено, що гуцульський діалект у романі «Дідо Иванчик» може бути як стимулом, так і інгібітором, датується 2009 роком — і відображає загальні настанови свого часу. Натомість у більш сучасних дослідженнях акцент поступово зміщується: діалект дедалі частіше трактується не як перешкода, а як ресурс. У цьому контексті показово є стаття Віталії Маринець, яка датована 2023 роком і в якій вона досліджує діалектизми у мові фольклору як символи мислення і буття гуцулів. Ця наукова робота демонструє нову парадигму — сприйняття діалекту як способу збереження і передачі автентичного світогляду, а отже, і як стимулу рецепції.

Дослідниця переконливо доводить, що діалектизми — це не просто мовна окраса чи лексична архаїка, а повноцінні носії етнічної ментальності та способу світосприйняття. У своїй статті вона зазначає, що «у контексті гуцульського фольклору, діалектизми є символами не лише мови, а й ментальності та ідентичності цього етносу. Вони відображають специфіку гуцульського способу мислення і сприяють збереженню та передачі культурних цінностей і традицій» [22, с. 43].

Подібний підхід цілком корелює з мовною стратегією Петра Шекерика-Дониківа: використовуючи гуцульську говірку як повноцінну художню систему, автор не тільки документує елементи культури, а й запрошує читача до занурення в цілісну мовну картину світу. Як слушно зазначає в своїй науковій праці дослідниця Олександра Салій: «Гуцульщина — це не просто матеріал, це сакральний простір, що впливає на формування духовного світу» [31, с. 73]. Зважаючи на це, гуцульська говірка в романі постає не як засіб передачі місцевого колориту, а як ключ до входження у сакралізований світ твору. Саме це робить мову не бар'єром, а стимулом до глибшого прочитання і співпереживання.

Схожі міркування простежується й у статті науковиці Аделі Григоруц, яка датована 2024 роком, де гуцульський фольклор розглядається як вираження цілісної міфопоетичної картини світу. Авторка пише, що «у гуцульському фольклорі Верховинщини донині оприявлене поклоніння слову та віра в його сакральну силу» [31, с. 69]. Тобто мова фольклорних творів верховинців функціонує не лише як засіб комунікації, а й як інструмент сакралізації дійсності, у якому слово набуває магічної сили. З огляду на це, саме гуцульський діалект, на відміну від уніфікованої літературної мови, забезпечує глибше занурення в специфіку світогляду персонажів роману.

Таким чином, гуцульська говірка в романі «Дідо Иванчік» виконує подвійну функцію: з одного боку, вона документує живу культурну традицію, з іншого — активізує рецепцію тексту через свій зв'язок з архаїчною моделлю світу. Отже, гуцульський діалект у романі постає не як мовна складність, а як засіб розуміння глибинних пластів змісту. На наш погляд, він не лише не заважає сприйняттю, а навпаки — активізує його, перетворюючи читача з пасивного споживача тексту на співучасника культурного і ритуального досвіду.

Глибшому зануренню в текст сприяє вкорінене у фольклорно-етнографічний контекст лексичне багатство, зокрема предметна лексика. Цікаво, що в цьому арсеналі багато назв побутових речей, зокрема глиняних або дерев'яних посудин, котрі набувають варіативності залежно від свого

функціонального призначення. Така мовна гнучкість відображає глибину та архаїчну закоріненість побутової культури гуцулів, а також активізує рецепцію тексту, бо вводить читача у тонко структурований світ значень, де кожна річ промовляє своєю назвою. Це демонструє дивовижну багатозначність концепту; загальне поняття постійно варіюється, ситуативне або функціональне призначення речі змінює її назву.

Однією з найчастіше згадуваних у романі посудин є «берівка». У примітках перекладач пояснює, що це «дерев'яна посудина» [44, с. 149], проте контекст вживання значно конкретизує її функціональне призначення. У більшості випадків берівка в романі пов'язана з розпиванням горілки, наприклад, з берівки горілкою поїли березу й колядників. Ця посудина також згадується в співанках, що супроводжують застілля чи святкові події: «Скакав баран через паркан, на нім біла вовна, / Напиймося горілочки, бо берівка повна» [44, с. 377]; «Ой золота берівочка, золоті обручі, / Та пилася горілочка, у пропої йдучи [44, с. 437]». Таким чином, стає зрозуміло, що берівка — це не просто посудина, а мовна одиниця, що маркує соціально обумовлену дію — спільне пиття як елемент обрядової або святкової практики.

Іншим прикладом функціонально забарвленої лексики є «коновка» (або її зменшена форма — коновчина). Це, як пояснює перекладач, — «дерев'яна посудина з накривкою» [44, с. 103], яка в романі стабільно пов'язана з водою. Саме в коновку Дідо Иванчік набирає ритуальну воду з дев'яти джерел, з коновками ходить Шумеева служниця по воду, і саме в коновці відбувається ритуал відгашення води. У цьому ж ряду з'являється слово «гарчик» — «дерев'яний глечик» [44, с. 103], що теж слугує для зберігання води. Таким чином, назви посудин формуються і закріплюються у свідомості читача через функцію, яку вони виконують у культурному просторі твору: коновка — це посудина для води, берівка — для горілки. Така мовна специфіка підкреслює глибоку структурованість гуцульського побуту й демонструє, як мова віддзеркалює повсякденну логіку речей.

Цікаву функціональну маркованість мають і менш очевидні предмети побуту, такі як «кушка» та «дійниця». У романі кушка позначає «дерев'яний кухоль, у якому косарі тримають гострильний брус» [44, с. 175]. Це специфічне функціональне навантаження переноситься і в мовне означення: не будь-який кухоль, а саме той, що служить косареві під час праці. Подібно, дійниця — це не просто дерев'яна посудина «з ручкою збоку» [49, с. 49], а саме та, в яку доять корову. Вона маркує дію як основний сенс своєї назви.

Ще одним прикладом функціонально маркованої назви є слово «бодні». У примітках перекладач подає узагальнене тлумачення — «діжки» [44, с. 113], однак «Тлумачний словник-довідник гуцульської говірки» уточнює, що бодні — це діжки, призначені «для зберігання соленого сала, копченого м'яса, муки, для квашеної капусти, огірків» [49, с. 16]. Ця деталізація знову засвідчує, що гуцульська мова ретельно розрізняє не просто форму та матеріал, а й призначення речей, а отже, і контекст людського досвіду, пов'язаного з ними. Такі слова слугують своєрідними маркерами усталеного побуту та господарської культури, які безпосередньо вплітаються в художній простір твору, стимулюючи уважне, «включене» читання.

Підсумовуючи, варто визнати, що гуцульський діалект у романі «Дідо Іванчік» справді виконує подвійну функцію: з одного боку, він може ускладнювати рецепцію для читача, не обізнаного з лексикою і синтаксисом говірки, — заперечувати це було б нерозумно. Однак, з іншого боку, діалект не є нездоланною перешкодою — навпаки, він може стати продуктивним і пізнавальним стимулом до прочитання, відкриваючи багатий культурний та світоглядний контекст.

Очевидно також, що використання гуцульського діалекту в творі не обмежується стилістичним колоритом: воно вкорінене в концепцію цілісного художнього світу, де кожне слово несе значення, пов'язане з функцією, ритуалом, побутом і віруваннями. Особливо яскраво це проявляється в лексемах предметного ряду, таких як «берівка», «коновка», «дійниця» чи «бодні». Саме

через подібні мовні одиниці читач залучається до пізнання сакралізованої реальності твору.

Отже, на нашу думку, на перший погляд складна для сприйняття мова роману не відштовхує, а навпаки — втягує читача у світ тексту, відкриваючи нові горизонти розуміння культури, побуту, ментальності гуцулів. Діалект у «Дідові Иванчіку» — це не лише засіб вираження, а й ключ до рецепції: той, хто цей ключ приймає, здобуває глибший досвід читання.

### **Висновки до розділу 1.**

Перший розділ дипломної роботи було присвячено аналізу роману «Дідо Иванчік» Петра Шекерика-Дониківа крізь призму історії його створення, редакційних варіантів і мовної специфіки, що дозволило закласти ґрунт для подальшого вивчення міфоритуального субстрату й телеології тексту.

У підрозділі 1.1. зосереджено увагу на тісному зв'язку роману з етнографічними зацікавленнями автора. Залучення матеріалу з праці «Рік у віруваннях гуцулів» дозволило окреслити, що Шекерик-Доників не просто використав етнографічну реальність як тло для оповіді, а художньо трансформував її у світоглядну й ритуальну структуру тексту. Роман несе функцію своєрідної етнографічної реконструкції гуцульського світу — не зафіксованої ззовні, а осмисленої зсередини, мовою культури, до якої належав сам автор.

У підрозділі 1.2. здійснено порівняльний аналіз трьох редакцій роману. Особливу увагу приділено питанню автентичності. Також був досліджений вплив передмов, післямов і перекладу на рецепцію тексту. Встановлено, що різні редакційні підходи по-різному впливають на сприйняття твору — від посилення його документальної ваги до пом'якшення діалектної складності для широкого читача. При цьому переклад, хоч і відкриває доступ до тексту, одночасно

послаблює ритуально-сакральний пласт, який особливо важливий у контексті теми дипломного дослідження.

Підрозділ 1.3. був присвячений аналізу мови роману — зокрема гуцульського діалекту — як інгібітора або стимулу рецепції. Визнано, що гуцульська говірка може бути частково бар'єром для читача, однак водночас вона функціонує як носій культури, виразник ментальності й сакралізованого світогляду. Детальний аналіз предметної лексики, зокрема назв посуду, засвідчив, що лексичний ресурс роману — це не лише елемент стилізації, а глибоко структурована система значень. Таким чином, гуцульський діалект не заважає розумінню тексту, а навпаки — поглиблює його сприйняття, а також дає читачу можливість бути активним учасником міфоритуального досвіду.

Отже, перший розділ окреслює головні засадничі параметри роману «Дідо Іванчик» як тексту, в якому етнографія, мова і ритуал є не лише змістовими рівнями, а й засобами побудови телеологічного й міфопоетичного простору твору. Це дозволяє перейти до наступного етапу аналізу — вивчення міфоритуальних маркерів тексту в Розділі 2.

## Розділ 2. Міфологічні та ритуальні маркери тексту

### 2.1 Назва роману

Назва літературного твору завжди є першим смисловим сигналом, який активізує читацьке сприйняття і задає рамку інтерпретації. У випадку роману Петра Шекерика-Дониківа це особливо важливо, адже «Дідо Иванчік» — це не просто ім'я головного героя, а багатозначна формула, у якій закладено соціально-культурний, емоційний і навіть космогонічний підтексти. Назва твору виконує ідентифікаційну та світоглядну функцію, формуючи у читача уявлення про зміст тексту ще до його прочитання.

Слово «дідо» в українській традиційній культурі має глибоке символічне навантаження. Окрім буквального значення — «старий чоловік» чи «батько матері або батька» [49, с. 16] — воно також використовується для позначення «дідуха» [49, с. 16] — традиційного снопа, якого ставили у кутку хати перед різдвом [38]. «Дідух вважається [...] солярним божеством нового врожаю» [13, с. 155] та «символічним репрезентатором родоводу» [34, с. 3]. Оскільки здавна український народ шанував своїх предків, «у кожній родині поіменно знали й відповідно шанували до сьомого коліна всіх попередників» [34, с. 3]. У традиційних уявленнях предки не зникали з життя родини після смерті, а залишалися її невидимими охоронцями. Їм приписували здатність впливати на добробут господарства: забезпечувати врожай, захищати поля від стихійних лих і зберігати лад у родині. Задля підтримки цього зв'язку кілька разів на рік улаштовували особливі трапези — родинні вечері, на які символічно «запрошували» душі померлих. Для таких вечерь готували спеціальні страви, зокрема кутю, яка мала сакральне значення і розглядалася як частування для духів.

У книзі «Рік у віруваннях гуцулів» Шекерик-Доників пише, що «у давнині старі діди випросили у Бога три дні на року, три суботі, у які си поминає и молитци за померші душі, а душі молетци из того світа тогди так само за нас»

[48, с. 35]. Тож слово «дідо» в українській традиції виходить далеко за межі буденного побутового вжитку. Воно є багаторівневим символом, що поєднує родову пам'ять, культ предків, солярну міфологію й елементи релігійної обрядовості. У контексті роману «Дідо Иванчік» це слово виконує не лише номінативну функцію, а й відкриває доступ до архаїчного пласту світогляду, в якому головний герой постає уособленням родового захисту, сакральної сили й тяглості поколінь.

Зменшена форма імені Иванчік водночас виконує кілька функцій. По-перше, вона створює емоційно теплий, майже родинний ефект — ім'я звучить пестливо, що одразу налаштовує читача на довірливий тон. По-друге, в українській традиції зменшені імена часто застосовуються не лише до дітей, а й до людей, до яких відчувають пошану чи любов, навіть якщо вони — старші. Отже, слово Иванчік робить головного героя ближчим, знімаючи дистанцію між персонажем і читачем.

В українській традиції існує давня практика давати дитині ім'я на честь святого, пам'ять якого вшановували в день її народження. В романі не написано, коли народився дідо Иванчік, однак Шекерик-Доників вказує, що це було влітку, тож цілком імовірно, що Иванчік Лупайлюк народився на свято Івана Купала. Це свято є потужним обрядовим комплексом із дохристиянським корінням, що символізує повноту літа, родючість, очищення і зв'язок зі стихіями води й вогню [39, с. 8]. Якщо припустити, що Иванчік народився саме на Купала, це додатково підсилює його зв'язок із міфопоетичним світобаченням: герой у такому випадку постає дитям природи, носієм сакрального знання, посередником між світом людей і духовними силами.

У символічному вимірі самого дідо Иванчіка можна трактувати як солярного персонажа перш за все через те, що він носить ім'я, співзвучне з днем літнього сонцестояння (Івана Купала), коли Сонце досягає найвищої сили. Відтак можна припустити, що Дідо Иванчік як персонаж виконує функцію носія сонячної сили: він оберігає й гріє, як Сонце; слово його могутнє, а обряди мають життєдайну силу. Цікаво, що «праукраїнці вважали Сонце не прямим предком, а

прадідом, Дідом, і називали себе не дітьми, а онуками Сонця (Дажбога)» [13, с. 156]. У цьому контексті дідо Иванчік постає не просто носієм досвіду, а джерелом життєвої енергії та захисту для громади. Його мовлення, ритуали, знання — це світло, яке він поширює навколо себе.

Також всі події, персонажі й оповіді в романі так чи інакше стосуються Діда, так само як всі планети обертаються навколо сонця. Иванчік Лупайлюк є не тільки головною дійовою особою, а й точкою моральної, ритуальної й світоглядної опори. Простір роману структурується навколо нього: до нього йдуть за порадою, його слово має вирішальне значення, а його досвід визначає хід подій. Усе в романі рухається в напрямку до Діда — буквально й метафорично. Це не лише художній прийом, а вияв телеологічного устрою тексту, в якому центрованість довкола сакральної фігури є виявом архаїчного світобачення.

За Мірчею Еліаде, люди в багатьох культурах намагалися віднайти сакральний центр світу й оселитися довкола нього. На нашу думку, дідо Иванчік — це і є втілення такого сакрального центру. Він — не лише головний герой, а й життєдайний осередок твору. До нього звертаються, навколо нього гуртуються, він зберігає зв'язок поколінь і ритуальну пам'ять. Можна сказати, що у тексті він виконує функцію *axis mundi* [9, с. 21] — духовного стрижня світу роману, з яким пов'язані небо, земля і підземний світ.

Варто також звернути увагу на власну позицію автора: адже Шекерик-Доників написав роман, надихаючись образом свого діда по матері, Івана Микитейчука (1820/1830–1905/1910) [14, с. 15]. Водночас йому вдалося створити узагальнений міфологічний та сакральний образ діда-захисника, діда-наставника, який є опертям традиції, частиною світоглядного ґрунту гуцульської культури. Оскільки головний герой твору — дідо Иванчік — є художнім утіленням діда автора, неможливо не подумати про те, що сам Шекерик-Доників — це втілення онука, принаймні в культурному сенсі: він фіксує, переосмислює і продовжує його знання, мову, ритуали.

Однак роман не замикається на особистісній історії автора. Завдяки художній формі, читач також включається в цю лінію спадкоємності: він стає ще одним «онуком» дідо Иванчіка, який слухає, спостерігає і вчиться. У зв'язку з цим текст починає виконувати ритуальну функцію передачі живого знання. Така модель читання, за якої автор, герой і читач утворюють ритуальне родове коло, ще раз підтверджує, що назва «Дідо Иванчік» не є простою — вона маркує початок ініціаційного процесу, у який залучається кожен, хто відкриває цей текст.

Отже, назва «Дідо Иванчік» не лише репрезентує головного героя, а й формує певні очікування у читача ще до безпосереднього ознайомлення з текстом. Її інтонаційна простота, пестливо-зменшена форма, притаманна усному мовленню, одразу орієнтує на оповідь, укорінену в традиції. Вона відкриває двері в культурний простір гуцульського села, де головну роль відіграє фігура старшого, мудрого, ритуально обізнаного чоловіка. Такий тип назви однозначно сигналізує про етнографічну й фольклорну природу тексту, спонукаючи читача готуватися до зустрічі з побутовими реаліями, говіркою, обрядами, віруваннями.

Однак на цьому функція назви не вичерпується. Слова «дідо» — як вже зазначалося вище — підказує, що в центрі тексту постає архетипічна постать, у якій поєднуються зв'язок поколінь, космологічна роль, ритуальна влада та знання. Звідси й символічна ініціаційна рамка: читач готовий сприймати текст як міфопростір, у якому кожен елемент має глибинне значення.

Разом з тим, назва викликає відчуття близькості, довіри, людяності, а головний герой постає не лише як носій знання, а й як персонаж, з яким можна себе співвіднести або якого можна сприйняти як власного діда — символ духовної опори у складному світі. Така назва формує емоційно залучене сприйняття, що стає фундаментом для співпереживання та включення в культурний діалог.

Стилістично назва задає тональність усьому тексту: мова гуцульської говірки, ритміка речень, гумор, ритуальні формули — все підпорядковано голосу дідо Иванчіка. Читач очікує не авторитарного наратора, а розмову з живою

людиною, яка багато знає й бачила. І ці очікування в романі справджуються — оповідь набуває рис вербального передавання, що наближає твір до жанру етнографічного роману-оповіді, хроніки чи навіть духовного заповіту.

Отже, назва роману є першою точкою дотику між читачем і текстом, яка ініціює шлях у сакральний, етнографічний, екзистенційний і космологічний простір твору. Вона містить у собі не лише ім'я персонажа, а цілу систему координат, у якій буде розгортатися розповідь. Через цю назву ми одразу потрапляємо до центру — до Діда, і саме звідти починається роман.

## **2.2 Засоби відтворення гуцульського міфосвіту**

### **2.2.1 Пареміологія**

У структурі роману «Дідо Иванчік» міфопоетичний простір гуцульського світу вибудовується не лише через сюжетні події або побутові описи, а передусім через глибоко вкорінені культурні коди, що втілюються у мові, характері та світогляді персонажів. Ці три складники — вербальний (паремії), психологічний (характери) та онтологічний (світосприйняття) — є базовими каналами, через які відтворюються унікальна ментальність і символічний лад гуцульської культури. Саме сукупна дія цих трьох вимірів створює повноцінний міфосвіт гуцульської культури; художній текст стає і способом відображення життя, і засобом його сакралізації, передачі колективної пам'яті та ритуальної істини.

Почнемо з дослідження паремій як ключових засобів відтворення міфопоетичного світу гуцульської культури в романі «Дідо Иванчік». У цій кваліфікаційній роботі під пареміями ми розуміємо «короткі народні висловлення просвітницького змісту, етикетного призначення чи дискурсивного характеру, побудовані як змістовно або синтаксично завершені речення, що стисло виражають істину чи певне життєве правило, відповідну комунікативну ситуацію, буквально чи метафорично, репрезентуючи національний характер,

світогляд, культуру народу чи його менталітет, відповідні традиції і символи» [16, с. 109].

Наукове тлумачення паремії не є однозначним, «немає єдиної думки щодо того, що саме можна віднести до терміна “паремії”» [15]. Найчастіше до паремій відносять прислів'я та приказки — вони складають основну масу пареміологічного фонду (до трьох чвертей [30, с. 460]), але також до них належать «примовки, загадки, прикмети, “ділові” вислови, повір'я, “віщі” сни, ворожби, задачі, головоломки, скоромовки, пустомовки, замовляння, небилиці, нісенітниці, одномоментні анекдоти, казкові формули тощо» [30, с. 460].

Не випадково паремії привертають увагу дослідників із різних гуманітарних галузей: «мовознавці звертають увагу [...] на їх особливі синтаксичні конструкції, комунікативні формули, образність відповідних паремійних висловлень, літературознавці інтерпретують їх як відповідні метафоричні висловлення, що стисло моделюють глибокі думки повчального характеру, фольклористи — як зразки усної народної творчості, етнографи — як спосіб індивідуалізації певної культури, психологи — як засоби впливу на внутрішній світ мовця, спосіб вираження емоцій та ін...» [16, с. 105]. Зрештою, саме в паремійному фонді виразно фіксується «ментальність та мовомислення» народу [16, с. 104].

У романі «Дідо Иванчік» паремії не лише відтворюють мовну стихію гуцульського середовища, а й виконують сакрально-ритуальну функцію, укорінюючи текст у традиційній картині світу, де слово — це не просто засіб комунікації, а форма об'явлення істини. На підтвердження цієї думки пропонуємо такий вислів з роману: «Ліпше бути в хаті найпушшим газдов, йик у громаді чужим віником» [44, с. 466]. Ця паремія репрезентує цілий світоглядний комплекс, пов'язаний із сакралізованим простором оселі, укоріненої в гуцульській традиції.

«Оселя для гуцула — це не просто будинок для проживання, а певною мірою священне місце, яке супроводжувало людину ціле життя — від народження до кінця. Від початку будівництва та після побудови гуцульська

хата — місце релігійно-обрядових, магічних, побутових дійств» [7, с. 199]. У цьому контексті паремійна одиниця «бути в хаті» має набагато глибший зміст: ідеться про приналежність гуцула до роду, участь у ритуальній спадковості, перебування у центрі сакрального світу — там, де зосереджена життєва сила.

Віник у традиційному українському (зокрема гуцульському) уявленні — це предмет із символічним значенням: його використовують для очищення, змітання скверни, а також він є засобом межування й охорони. Не дарма й донині в Верховині використовують «віник, який при наближенні грози викидають з порогу, аби “віник град замітав”» [19, с. 164]. «Щоб швидше прийшли гості, гуцулки іноді замітають хату від порогу». У дворі також замітають, щоб «добро йшло до хати» [19, с. 164]. На Гуцульщині також розповсюджена заборона замітати у хаті, де лежить небіжчик. Вважається, що таким чином «небіжчика передчасно “вимітають” з хати — він, відповідно, може “образитися” й помститися нечемним родичам» [19, с. 166–168]. Гуцули також вважають що «у хаті повинен бути лише один віник, “бо один господар повинен бути дома”; якщо буде два віника — раз да помре, а його жінка вийде заміж вдруге, тобто з’явиться другий хазяїн» [19, с. 168].

Паремія, таким чином, виступає глибокою формулою традиційного світобачення, у якому оселя — це сакральний центр буття, а віник — знак ритуального впливу, межі та належності. Бути «в хаті», навіть у скромній ролі, означає бути в центрі свого роду, захищеним від зовнішніх сил, включеним у коло ритуальної тяглості. Натомість бути «чужим віником» у громаді — це загроза втрати ідентичності, символічне вигнання з сакрального кола. Віник, що не належить до хати, є небезпечним, чужим, потенційно ворожим об’єктом — як у віруваннях про «вимітання» духу небіжчика.

У межах тексту роману така паремія виконує не лише ілюстративну, а й онтологічну функцію — вона є мікромоделлю телеології всього наративу. В романі всі сюжетні лінії повертаються до дідо Иванчіка, як у гуцулів усе повертається до хати. Подібні вислови вбудовуються в тканину оповіді як мовні опори міфологічного мислення, де кожне слово є знаком життєвого порядку.

Таким чином, паремія «Ліпше бути в хаті найпушшим газдов, йик у громаді чужим віником» не лише відображає життєву філософію гуцулів, а й фіксує сакральну структуру їхнього світу — структуру, в якій надзвичайно важливою є належність до дому.

Наведемо інший приклад. Паремія «Лиш пусти котюгу під стів, то уна видразу вилізет тобі й на стів» [44, с. 320] у гуцульському контексті також набуває символічного виміру. По своїй суті вона моделює ситуацію порушення межі — як буквальної, так і моральної. Здавна свиня вважалася «нечистою твариною, на якій їздять дияволи або перекидаються в неї», тож «у народній символіці свиня стала символом нерозбірливості, а то й нерозуму» [20, с. 42-43]. «Стіл в традиційній уяві виступав символом єдності, магічним святилищем, церковним престолом, уособлював повагу та гостинність [42, с. 381]». Таким чином, ця паремія позначає зневаження ієрархії, посягання на щось, що належить до вищого рівня буття.

Цей вислів також виражає глибоку традиційну пересторогу: відкривши двері безладові чи аморальному вчинку, неможливо зупинити його наслідки — це проникне в саму серцевину життєвого устрою. З погляду міфопоетичного світобачення, це паремія про перетин сакральної межі, про те, як хаос може розлитися у світ космосу, якщо його не зупинити вчасно. У системі цінностей, закладеній у тексті роману, порядок є не просто соціальною нормою, а умовою збереження світу. Тож така паремія — це вербальний ритуал контролю, який не дозволяє допустити порушення структури сакрального простору, вказуючи на потенційну небезпеку.

Ще одну грань гуцульського міфосвіту в романі відкриває паремія «Без баламути світ ни збути, а без смерти ни вмерти» [44, с. 457]. Гуцули, які вірили, що співіснують з різноманітними демонічними істотами, мали доволі гнучкі погляди на добро та зло. Вони вважали, що ці протилежні сили не завжди перебувають в опозиції, а радше співіснують як взаємодоповнювальні елементи. Наприклад, гуцули вірили в існування домашніх духів помічників та духів-збагачувачів, які жили в хатах разом із людьми [18, с. 92]. У цьому полягає

архаїчне міфопоетичне мислення, близьке до принципу інь і ян чи до космогонічної боротьби світла й темряви, — боротьби, що забезпечує тривання світу. Таким чином, «баламут» в цій паремії — це своєрідний трикстер, що в традиційній культурі є не лише порушником правил, а й їхнім випробувачем і оновлювачем. Як слушно зазначає дослідниця Олександра Салій, добро і зло «дуже часто розглядають в антиномічній парі як такі, що, з одного боку, є взаємовиключним, а з іншого — передбачуваним» [31, с. 77], — тобто одне не може існувати без іншого, і саме в цій напрузі виникає гармонія.

У романі ця паремія також підкреслює прийняття непередбачуваного, неминучого й циклічного — того, що виходить за межі людського контролю, але є складовою телеологічного порядку. Через таку афористичну формулу автор передає глибоке розуміння сутності світу, у якому баланс утримується не через усунення деструктивного, а через його прийняття як частини вищого задуму.

Отже, у романі «Дідо Иванчік» паремії функціонують як глибокі формули світогляду, що розкривають ключові концепти гуцульського міфопоетичного простору: сакральність дому й роду, ритуальне значення предметів, повага до меж та ієрархії, визнання хаосу як необхідного елемента світобудови. Через афористичну стислість і образність паремії вербалізують цінності, страхи та вірування спільноти, моделюючи телеологічну структуру наративу, де кожне слово виконує функцію ініціативної формули для читача, залученого до світу традиційного знання.

### 2.2.2 Характерологія

Вивчення характеру етнографічної спільноти як прояву її глибинного культурного коду є важливою складовою дослідження міфопоетичного світу гуцульського тексту. Характерологічний підхід дозволяє осмислити, як особливості ментальності, сформовані природними, історичними й соціальними умовами, втілюються в художніх типажах та наративних структурах. Гуцули —

це не лише етнографічна група, а носії цілісного світогляду, який витворив власні уявлення про гідність, працю, свободу, справедливість і взаємодію з природою.

Як зазначає науковиця Тетяна Бикова, гуцули «увібрали в себе всі етнічно-психологічні складники національного характеру українців загалом» [3, с. 421], але водночас мають і свої індивідуальні риси, «які вирізняли їх етнографічну групу на фоні інших представників української нації» [3, с. 422]. На думку дослідника Володимира Шухевича, вони відзначаються гостинністю, побожністю, честолюбством, працьовитістю, вірністю, щирістю, вразливістю на зневагу й кривду, заподіяну їм, і, як результат, певною сварливістю; пошаною до церковних та інших свят, які мають велике значення в їхньому газдівстві [50, с. 25–53].

Дослідниця Олена Хрущ підкреслює, що «ментальність горян [...] у значній мірі формувалась під впливом географічного розташування та природних умов» [41, с. 37], а боротьба з силами природи формувала «почуття незалежності й власної гідності» [41, с. 38].

Улас Самчук писав, що типовий представник цієї етнографічної групи також «гордий і амбітний. [...] Навіть незначна дрібниця може зробити двох гуцулів смертельними ворогами. [...] Але все-таки гуцул не є злий. Закличе, привітає щирим словом, накормить, напоїть. Полюбить — вірний до смерті. В біді не видасть товариша й ніколи не зрадить» [33, с.12].

Про свої враження від Гуцульщини та гуцулів писав і Гнат Хоткевич: «Гуцули припали мені до душі тим, що в них чути голос життєвої сили, вони носять у собі якийсь особливий внутрішній спокій, якого ми не знаємо [40, с. 59]». Його також вражала колоритність та смислова насиченість гуцульського говору [28, с. 8].

Однією з провідних рис гуцульського характеру, що виразно проступає у художній тканині роману, є стриманість у самовираженні, яка водночас виступає маркером гідності, внутрішньої сили й соціальної зрілості. Ця риса проявляється насамперед у манері мовлення персонажів, зокрема у сценах напруженої взаємодії між героями, коли за зовнішньою ввічливістю прихована глибока

емоційна напруга. Так, у фрагменті, де дідो Иванчік зустрічається зі своїми ворогами Шкиндею та Довгим, діалог збудовано на формально чемних формулах вітання: «Гаразд, йик ти дужий, Дмитрику?», «Миром, йик ти, тезочку?» [44, с. 346] — відповідає на репліки опонентів дідо Иванчік, підтримуючи стриманий тон навіть попри недоброзичливу атмосферу.

Авторська ремарка «зачели мижи собов балачку так чемно, шо хто би був ни знав, шо в них кєпит оден на одного всередині, то би був гадав, шо вни є низнати йикі великі товариші. А на правду — то Шкиндя з Довгим так нинавиділи Иванчіка, шо йикби були могли, то би були з него таки живцем кєшки мотали» [44, с. 346] підкреслює, що така мовна поведінка є не просто конвенційною ввічливістю, а способом збереження обличчя і дистанції в межах гуцульської етичної норми. Стриманість тут виступає як механізм контролю емоцій, а отже — проявом внутрішньої сили й культури, що унеможлиблює відкриту конфронтацію. Саме така ритуалізована манера мовлення, в якій кожна фраза зважена, виконує не лише соціальну, а й символічну функцію — вона стає частиною ширшої картини світогляду, в якому слово має вагу, а мова — це інструмент етичної рівноваги.

Такий тип комунікації, вкорінений у традиційній повазі до мирного співіснування, є не випадковим, а глибоко телеологічним: гуцули — люди з жорсткими моральними орієнтирами, але водночас — зі здатністю до самообмежень. Через мовленнєву стриманість у романі проступає образ не просто персонажа, а цілого типу, носія культурного коду, в якому гідність, стриманість і повага до іншого — це основа морального устрою гуцульського світу.

Окреслена вище стриманість, уважність до мови та гідність гуцулів виявляється не лише у щоденних зустрічах, а й у важливих подіях, пов'язаних із родом і громадським визнанням. Прикладом цього є обряд сватання, описаний у сцені, де Иванчік із Дмитрушем вирушають до Жаб'я на «обзорини» — потаємне оглядання дівчини перед офіційним сватанням. У цьому фрагменті розкриваються одразу кілька рис гуцульського характеру: чітка внутрішня

дисципліна, повага до обряду, здатність приховати наміри за мовною метафорою, тонке відчуття межі між сакральним і буденним.

Розмова між Иванчіком та Ботиком, яка поступово переходить у завуальоване сватання, демонструє також гуцульську делікатність. Иванчік не називає своїх намірів прямо, натомість вдається до багатозначної метафори: «Кажут, що гора з горов си лиш ни зийдет, а чьоловік з чьоловіком — то завше си может зийти» [44, с. 360]. Це типове для гуцульського способу мислення — приховати серйозну справу за жартом чи алегорією, залишаючи простір для гідної відмови без втрати обличчя. Згодом він уточнює: «Ади, и ми два з цим легінем вибралиси на купецтво, ци бих шош у вас на Жеб'ю ни купили. Тай вижу, шо богато ни треба за тим шукати, шо нам треба купити, бо и в тебе, видко, шо є шош для нас на продаж. Лиш ни знати, ци тобі би було то подечно нам продати, шо ми би хотіли купити?» [44, с. 360] — знову уникаючи прямої мови і залишаючи ініціативу за дівчиною. І тільки після кількох завуальованосхвальних відповідей Ботика, Иванчік все таки конкретизує пропозицію: «Та я би хотів зторжити у тебе двійногату куницю для отцего молодека, аби мав з ким жити, йикби твоя дівчена бигувала за него пити» [44, с. 360]. Куниця тут — це «символ нареченої, а її пошуки (мисливський код) позначають створення нової сім'ї шляхом умикання, що реалізує семантику весілля як добування» [14, с. 37].

Ця сцена показує не лише виваженість і стратегічність дій Иванчіка як представника старшого покоління, а й загальну норму гуцульської спільноти — уникати прямоти у питаннях, де на кону стоїть гідність обох сторін. Окрім цього, цей фрагмент з роману свідчить про важливість контролю, субординації і репутації у громаді. Усе сватання подається як акт, у якому емоції врівноважені традицією, а дія — словом.

Обрядова сцена, у якій Костючка благословляє молодят, також є цінною для аналізу характеру гуцульської ментальності та міфоритуальної картини світу. Цей епізод демонструє не лише глибоку повагу до традиції, а й типову для гуцулів рису — органічне поєднання релігійного, побутового та космологічного. Кожен жест, кожне слово в цій сцені наповнене символічним змістом. Костючка

«обсипала книзет до трох раз за сонцем еров пшеницев, а даючі їм за кождим разом мізинним палцем правої руки меду в рот з кубки» [44, с. 402], що репрезентує циклічний порядок часу, гармонію з природою, життєвий ритм, яким живе гуцульська громада. Саме таке розуміння часу — не лінійного, а ритуального — є характерною ознакою традиційного світобачення.

Особливої уваги заслуговує частотне звернення Костючки до «праведного Сонечька великого» [44, с. 402], яке тут набуває ролі вищого сакрального судді. Через нього благословляється й плідність, і єдність, і газдівство: «Аби си вас ціле ваше жите держев хліб, плід праведного Сонечька, абесте си так радували ціле своє жите одно одному, йик си радуют люде Божему хлібови, абесте були такі плодючі, йик света земня» [44, с. 402]. Усе це фіксує образ гуцула як людини, що живе в гармонії з вищим порядком, і ця гармонія виражається не лише в побожності, а й у працьовитості, відповідальності за рід і спільноту.

Крім того, цей уривок виявляє типову рису гуцульського мислення — афористичну, символічну мову, у якій природні явища, пори року, об'єкти побуту набувають особливого значення: «Пазливі до роботи, йик бжола, одіті, йик зима, красні, йик весна, палкі, йик літо, повні в достаток, йик осінь» [44, с. 402]. Таке мислення характерне для традиційного типу культури, у якому світ розуміється як сукупність взаємозалежних знаків, а людина — як істота, котра має жити згідно з цією знаковою логікою.

Таким чином, опис обрядового «обсипання князят» у романі виконує не лише художню, а й характерологічну функцію. У ньому змодельовано етнічний і ментальний код гуцула як людини гідної, символічно мислячої, тісно пов'язаної з ритмами природи та обрядової тяглості. Це ще раз підтверджує телеологічну природу тексту, де кожна деталь — мовна, ритуальна чи характерологічна — слугує збереженню й передачі сакрального ладу гуцульського світу.

Отже, через мовленнєву стриманість, обрядову дисципліну, повагу до слова, здатність до самообмеження, а також до етичної взаємодії з громадою і природою, автор вибудовує образ гуцула як гідного носія ритуальної свідомості й символічного мислення. Усі ці риси не лише надають персонажам

психологічної глибини, а й вбудовують їх у телеологічний лад тексту, в якому характер — це не лише особистість, а форма буття у сакралізованому світі.

### 2.2.3 Світосприйняття

«Життя гуцула — невід’ємна частина життя цілого Всесвіту, водночас гуцул виступає і як член соціуму, колективу, який живе хоча й за законами природи, проте має свій особливий погляд на події, які відбуваються навколо нього» [2, с. 320–321]. У контексті міфопоетичного тексту, яким є роман «Дідо Иванчік», світосприйняття героїв — це не тільки і не лише культурне тло, а й основа сюжетної логіки та внутрішньої правди твору. Якщо паремії передають сакральний код, а характер — ментальну позицію людини, то світосприйняття — це сама оптика, крізь яку вона дивиться на світ.

Ми вже знаємо, що в уявленнях гуцулів присутній сакралізований порядок речей, у якому кожен має своє місце, а слово, дія, навіть погляд можуть вплинути на баланс світу. Саме тому такі риси, як обережність, виваженість, повага до традиції, схильність до символічного мислення, глибока етична мотивація поведінки проступають у мові, діях і виборах персонажів. Ці риси не є випадковими — вони впливають із цілісної картини світу, в якій усе пов’язане, а кожна дія має наслідок. Гуцули живуть у світі, де правду не віднаходять, а просто знають, де добро не протиставляється злу, а співіснує з ним, де людське життя — це частина космічного циклу; тут усе має початок, кінець і наслідок.

Таке світосприйняття у романі виразно репрезентує сам дідо Иванчік, який навіть у критичних ситуаціях діє не з особистих міркувань, а з огляду на вищий порядок. В одному з ключових епізодів він постає як моральний центр оповіді. У сцені, де дізнається, що Шкиндя та Довгий замовили пістолі жаб’ївців, аби ті не стріляли, він твердо вирішує діяти проти цього підступу. Його гнів — не лише спалах емоції, а прояв глибокої етичної установки: «Най дієт и зараз зо мнов Шкиндя з Довгим, шо хочет, то я ни позволю їм си кепкувати з таких славних та

пишних людей пусто-дурно. Розмов'ю я жебівцем їх пістолета! [...] Ни трабую й тим, шо на мене навіки запізнують через це. Ойга! Хя! Світ и так ніхто ни перебудет тай рівно з горами ни мет жити, а в земни однако гнити йик тепер, так у четвер [...]» [44, с. 428].

Ці слова виявляють світоглядну настанову — жити відповідно до вищої правди, навіть якщо це загрожує конфліктом або вимагає самопожертви. Иванчік мислить себе в координатах вічного: його не лякає гнів ворогів, не стримує страх перед наслідками, бо він «за правдов став», а правда в його уявленні — не просто моральна категорія, а метафізична цінність: «Правда дорошша вид усего злота, бо вна навіть бірша вид світа тай усего гонору, бо гонір минетси, а правда лишитси навіки» [44, с. 428].

Як підкреслює дослідниця Ярина Самотіс, «характерно, що звичаї горян пов'язані передусім з традиційним світоглядом, який складався протягом багатьох століть і зберіг чимало ознак дохристиянських вірувань» [32, с. 112]. У цьому сенсі дідо Иванчік постає не лише як персонаж із стійкими моральними цінностями, а як представник архаїчного типу мислення, в основі якого — зв'язок із землею та законами Всесвіту; громада, ритуал, тяглість і правда мають трансцендентну цінність. Його дії не виняток, а відбиток тієї внутрішньої етичної матриці, що тримає гуцульський світ у рівновазі. В романі «Дідо Иванчік» індивідуальне і колективне світосприйняття нерозривно пов'язані — кожна дія одного героя, кожне його рішення, кожна оцінка подій у тексті резонує в ширшому полі ментальних уявлень цілого етносу.

Зв'язок індивідуального досвіду з колективним світоглядом стає ще очевиднішим, коли йдеться про ставлення до надприродного. У традиційному світосприйнятті гуцулів межа між реальним і фантастичним не є жорсткою. Герої роману — зокрема дідо Иванчік — не лише визнають присутність демонологічних істот (серед яких «чьорти, упирі, відьми, лісни, бісиці, градівники й вся ничіста сила, шо підлегаєт “йиму”, изчез би» [44, с. 226] тощо), а й співіснують з ними. Так, коли дідо Иванчіку докоряють за стосунки з «лісною», він не заперечує, не виправдовується, а спокійно й жартома відповідає:

«Ба ци біда бери, шо моя любаска — то лісна. Тай ни трабую, шо Єлена на ню ззідаєси. Гожу їх обох, аби з обома жити: з Єленов мушу жити, бо вна газдиня, а з ліснор мушу жити через проклеті пестошші, бо ні одна жінка ни потрафит так любити чьоловіка, йик лісна любить» [44, с. 662].

У цьому фрагменті виявляється ще одна ознака архаїчного світобачення — природа сприймається як жива одухотворена сила. Таке мислення є частиною дохристиянської уяви, де лісна — це не «загроза шлюбу», а частина ширшого природного порядку. Иванчік не сприймає цей зв'язок як зраду чи гріх, адже діє не в межах християнської моралі, а в межах традиційної міфології, де ліс — сакральна територія, а тілесна близькість із її духом — форма злиття з первинною стихією.

Цей мотив свідчить про те, що гуцульське світосприйняття у творі має не лише моральну, а й онтологічну глибину: герой мислить себе як частину природи, а не як її володар. Відтак роман «Дідо Иванчік» демонструє специфічну форму єдності тілесного, морального й космічного. Образ лісної — це не лише демонологічна фігура, а й символ тієї глибинної стихії, що живе поруч із людиною та бере участь у її долі.

Усе це дозволяє вбачати у гуцульському світосприйнятті щось більше, ніж систему уявлень про добро і зло, — це інтегрована картина світу, в якій людина, природа, духи, громада і Бог не протистоять одне одному, а взаємодіють у межах сакралізованого порядку.

Таким чином, засоби відтворення гуцульського міфосвіту в романі «Дідо Иванчік» функціонують як носії глибинного світоглядного змісту. Паремії формують вербальну тканину тексту, яка за допомогою афористичності та символічності передає сакральні уявлення про порядок, мораль, межу й трансцендентне. Характерологічний пласт дозволяє втілити ментальну позицію гуцульської спільноти через вчинки, мовлення та поведінкові моделі персонажів, що віддзеркалюють колективний етнокультурний досвід. Світосприйняття ж, як найбільш узагальнений вимір, відкриває символічну оптику, крізь яку персонажі взаємодіють з реальністю — оптику, в якій життя, смерть, природа, громада й

надприродне перебувають у взаємодії. Саме через інтеграцію вербального, психологічного та онтологічного рівнів роман Шекерика-Дониківа моделює цілісний міфопоетичний світ, у якому кожне слово та кожна дія героя стають елементами сакралізованої картини буття.

### **2.3 Протистояння «свого» і «чужого»**

У структурі традиційного культурного світогляду опозиція «свого» і «чужого» виступає як універсальний принцип організації світосприйняття. Як наголошує дослідниця Катерина Мальцева, «важливим проявом культури є відмежовування нею свого простору від “зовнішньої” території і тим самим встановлення принципу основної опозиції “належності/неналежності” до світу даної культури [21, с. 6]». Поняття «межі» в цьому контексті набуває символічного значення, оскільки «внутрішній простір визначається як “наше”, “своє”, “культурне” на противагу “їх простору”, “чужому”, “ворожому”, “хаотичному”, що відділяється від “свого” межею [21, с. 6]». Ця межа не лише просторово окреслює території, але й регламентує ціннісну й етичну ієрархію світу.

В романі опозиція «свого» і «чужого» часто оприявнюється в репліках дідо Иванчіка. Наприклад, Дідо Иванчік із зневагою говорить про людей, які віддають коляду попові в церкві, а колядників у хату не пускають, віддаючи їм «коледу поза поріг, йик жебракам» [44, с. 128] через те, що вважають цей звичай розпустою. Така поведінка, на його переконання, є фальшивою, бо порушує глибинний культурний устрій: «Але я таким ніколи фальчевим ни був тай ни буду. Завжде приймали смих коледників у хату тай на столу, опередь Божего дара, дарували смих їх коледов таков, на йку смих утекали» [44, с. 128]. Для Иванчіка колядники — не просто учасники обрядового дійства, а носії і транслятори сакрального, завдяки яким гуцули залишаються частиною свого правічного світу. Звідси і його чітка формула: «Доків коледників на світі, потив и нас» [44, с. 128].

Ця позиція видається героїчною: Иванчік бачить себе останнім оберегом ритуального порядку, що перебуває під загрозою розпаду. Він каже, що арідник — персоніфікація «чужого», демонічного — не вторгнеться в гуцульський світ силою, а зведе його лише після того, «йик лиш ми залишимо писанки писати», «йик перестанут люде загадки загадувати та казки казати» і «йик залишет коледники ходити» [44, с. 128]. Усі ці елементи — писанки, мова, казки, дзвони, колядники — є маркерами «свого» світу. Втрата навіть одного з них тягне за собою руйнування всієї системи координат.

У такий спосіб дідо Иванчік вкотре проголошує власне світобачення — систему, в якій кожен елемент є частиною сакралізованого ладу. Його мова тут звучить як свого роду заповіт: «Але одно вам скажу, й то запам'ятайте добре [...] Йик повержемо свою ношу, забудемо свою мову тай видорчемося свої віри первовічної, то тогди злий дух завоюет наш гуцулский нарід и знівечет йиго у прах» [44, с. 128]. У цій формулі розкривається логіка традиційного мислення: «чуже» завжди поруч, але воно здобуде перемогу лише тоді, коли людина відступить від «свого».

Ідея оберігання «свого» і створення меж між «своїм» і «чужим» у романі знаходить своє безпосереднє втілення у ритуалі на Святвечір. Однією з ознак сакралізації простору є традиція закривати ворота перед вечерею: «Вуйко пишов й обзамикав брами, аби д'нам пидчес вечері ніхто з чюжих ни увійшов у хату, бо то си ни годит переривати свету вечерю» [44, с. 118]. У цьому епізоді акт замикання воріт має не лише побутове, а й символічне значення: він позначає чітке відмежування внутрішнього простору, що тимчасово переходить у сакральний стан. Хата постає як центр «свого» світу, і будь-яке зовнішнє втручання (непередбачене, навіть мимовільне) у цей момент розглядається як порушення ритуального ладу.

Показовим є також момент зміни одягу перед вечерею: «Баба унесла нам пролюдне фанте у хату. Ми си усі перебрали. Завсідне фанте баба сховала» [44, с. 118]. Це не просто зміна побутового вигляду, а перехід у стан ритуальної готовності. Святковий одяг — ще один маркер «свого», адже він вказує на

дотримання обрядової норми та відповідність вимогам священного часу. Навпаки, «завсідний одяг», тобто буденність, має бути усунута, «аби ни заважело» — бо вона не належить до обрядового простору.

Кульмінацією сцени стає колективна молитва: «Витак ми всі повклекали наколінки й помолилися потихоньки Богу так, йик хто хотів и умів» [44, с. 118]. Характерна риса цього фрагмента — відсутність уніфікованої формули, обрядової регламентації, але попри цю зовнішню варіативність, усі персонажі беруть участь у спільній дії, яка підкреслює належність до однієї традиції. Отже, спільне виявляється не лише у словах, а у самому жесті. Акт спільної молитви підтверджує приналежність до «свого» світу — світу, де сакральне вбудоване в побут, а ритуал є формою самоідентифікації.

Глибока вкоріненість дідо Иванчіка в традицію, що передує християнському вченню, співвідноситься з архаїчним пластом культури, який дослідниця Марина Новикова означає як «першоматерію людської присутності в світі» [26]. У межах цієї системи духовного світогляду сакральне не потребує підтвердження з боку церкви чи науки — воно виникає у безпосередньому зв'язку між людиною та світом. У цьому вимірі слово не є абстракцією, а виступає актом дії: як зазначає Новикова, «замовляння вводять нас у той світ [...], де слово існує лише для того, щоб негайно й нефігурально стати ділом» [26].

Саме ця віра у дійове, діяльне слово, що не потребує посередників і санкцій згори, пронизує мову Иванчіка. Для нього немає розриву між словом і ділом, між знанням і дією: «Я знаю, що я дію», — каже він дружині, відкидаючи докори у «безвір'ї» [44, с. 186]. Світ, у якому живе дідо Иванчік, — це цілісна система, де природа, обряд і мова взаємопов'язані, а замовляння не сприймається як забобон, а є «особливим станом світу й людини, особливим — суціль значущим і тому суціль віщим — діалогом Людини зі Світом» [26].

Новикова підкреслює, що язичництво не протиставляє Добра і Зла, як це робить християнство; воно оперує категоріями Користі і Шкоди, дієвого і недієвого. У цьому контексті гнів Иванчіка проти церковної інтерпретації світу постає не як зухвальство, а як наслідок конфлікту двох онтологічних моделей:

«Язичництво не дуалістичне — воно амбівалентне. В його світі нема “двох володарів”, Добра і Зла, — в ньому є плазмова плинність “корисного” і “шкідливого”» [26]. Відповідно й дія персонажа в романі вкорінена у магічно-ритуальну парадигму, де важливо не вірити правильно, а жити правильно — у злагоді з переданим предками знанням, ритмом природи, ритуальними циклами.

У світоглядній структурі роману «чуже» не завжди витісняється, натомість часто поглинається, трансформується, входить у «своє» — у формі двовір'я. Саме ця модель дозволяє гуцульській культурі не лише зберігати власну ідентичність, а й адаптувати зовнішнє, не розчиняючись у ньому. Як слушно зазначає Марина Новикова, християнські елементи часто «входять у текст замовлянь» без зміни їхньої функції: «за магічною утилітарно-операційною функцією Богородицю від Зоряниці не відрізнити, внаслідок чого в деяких варіантах замовлянь вони взаємозамінні» [26].

У такому ж руслі прочитується й сцена вечорниць на Пущення, де учасники «їли, пили та танцювали до білої днини в запусній понедівнок», і хоч уже почався Великий піст, але святкування не припиняється — просто «вікна заткавницями позатикали» [44, с. 188]. Ідея гріха тут не скасовується, але і не визначає дії повністю. Це ситуативне пристосування двох моделей — церковної та ритуальної — свідчить не про втрату системності, а про пластичність світогляду, в якому «чуже» осмислюється як умовне, а не абсолютне.

Таким чином, опозиція «свого» і «чужого» в романі «Дідо Иванчік» не є простою етичною дихотомією, а постає як структурна модель мислення. Вона проявляється на всіх рівнях: просторовому, ритуальному, мовному, релігійному, соціальному. Завдяки цьому дихотомія не лише структурує текст, але й дозволяє авторові відтворити світоглядну модель, в якій виживання культури залежить від постійного підтвердження її меж і цінностей. У центрі цієї моделі — дідо Иванчік, не як носій конфлікту, а як фігура опору й тяглості, що виявляє «своє» не як даність, а як вибір і дію.

## 2.4 Формальний та функціональний аналіз ритуальних дій

У традиційній культурі ритуал виконує, окрім суто обрядової, ще й світоглядну функцію: він не просто впорядковує дії, а відображає уявлення спільноти про світ, людину, сакральне й профанне. Саме через ритуал людина входить у колективний досвід, а її дії набувають символічного значення. Недаремно дослідник Олександр Михайлюк стверджує, що «мету і сенс життя людина бачила в ритуалі та святі, а повсякденне існування лише заповнювало проміжки між ними» [23, с. 86]. У цьому сенсі ритуал постає не як побутовий елемент, а як осердя культурної моделі світу.

Ритуал завжди пов'язаний із традицією, є її органічною складовою і механізмом передачі пам'яті [39, с. 41; 22]. «Ритуали та звичаї завжди закріплюють надбання соціокультурного і особистого життя, стабілізують суспільні відносини, скріплюючи досягнення попередніх поколінь» [5, с. 187]. Через повторюваність ритуальних дій закріплюються спільні цінності, зміцнюється зв'язок поколінь, підтримується уявлення про космічний порядок і належність до нього [25, с. 36]. Ця функція особливо важлива в архаїчних культурах, де ритуал визначає структуру часу й простору, а також надає сенсу буденним вчинкам [29].

Щоб глибше зрозуміти роль ритуалу в романі «Дідо Иванчік», доцільно розглянути його з двох перспектив — формальної та функціональної. Формальний підхід дозволяє описати зовнішню структуру ритуальних дій: їхню послідовність, учасників, просторову організацію, мовні формули, жести й обрядові предмети. Натомість функціональний підхід зосереджується на тому, яку роль ритуал виконує в культурному, соціальному та особистісному контекстах.

Застосування обох підходів дозволяє тлумачити ритуальні сцени в романі не як декоративні етнографічні епізоди, а як структурні вузли художнього світу, які визначають логіку поведінки персонажів, символіку простору та концепцію

часу. У цьому підрозділі буде проаналізовано ключові ритуали, що постають у тексті, з погляду їхньої побудови та функцій, які вони виконують у межах гуцульського світогляду.

Одним із найяскравіших прикладів ритуалу в романі є звичай «гріти діда». Первісно цей гуцульський звичай був пов'язаний із поминанням душ предків, однак з часом цей ритуал став «обрядовою формою відтворення кінця старого року» [17, с. 32]. «Ритуальний вогонь означав знищення усього старого, а це було запорукою наступного оновлення» [17, с. 32].

Цей обряд відбувався перед Великоднем «у Живну середу [...] або Живний четвер» [36, с. 75], «а місцями і у Великодню суботу» [37, с. 7]. Формально він побудований як послідовність обрядових дій із чіткою структурою і залученням усієї родини [51, с. 93]. Просторово ж ритуал здійснюється у межах «городу», що в контексті гуцульської культури може функціонувати як сакралізована ділянка — межа між дикою природою і впорядкованим людським світом. Як описав це дійство Шекерик-Доників, обряд починався ввечері, у тиші, в ритуально значущий момент року, коли змінювався сезон: «Иванчик з таков самов віров, йик то робили йиго предки з первовіків, приступав того вівтірка у вечер оперед Живнов середов палити «діда» на своїм городі, під Великдень воскресенія матери земні з мертвого сну» [44, с. 534].

Формальні елементи ритуалу — вогонь, спільна молитва, коло, жертвоприношення, ритуальні рухи — мають чітке символічне навантаження. Иванчик, «розмахуючи в руці ошкальком громовиці» [44, с. 535], запалює вогонь, який не просто освітлює ніч, а виконує космічну функцію: випалює «Проклятого Марка» (бога холоду), тобто символічно долає зиму, холод і смерть. Сама жертва — «писанка, сирний калачик, кукуцик хліба, гуска солі й горнятко води» [44, с. 535] — є квінтесенцією плодоносності, добра, обжитості світу.

Функціонально цей ритуал можна витлумачити одразу на кількох рівнях. Насамперед, це космогонічний акт, через який встановлюється рівновага між стихіями. Вогонь тут — не просто засіб очищення, а сакральна сутність, наділена волею й силою: «єсногорюча половінь светого вогню [...] своїми кучеревими

голубо-золотими язиками сегола високо в небеса аж до самого Божого трону Сонця» [44, с. 536]. По-друге, це ритуал родинного об'єднання — у ньому беруть участь усі члени родини, що вказує на його ініціаційний та соціальний характер: «Иванчик разом зі своєю родиною упав на коліна на холодну землю перед святим вогнем» [44, с. 536]. По-третє, цей акт також об'єднує цілу спільноту. Це може підтвердити наступна цитата: «Скрізь по горах тої ночі на газдівських городах миготіли, світучим зором покліпуючі, єсні вогники, йикби зерниці єсної ночі по небі, бо то всі газди на своїх городах, так, йик Иванчик, палили “дідів”» [44, с. 536]

Ритуал має і практичну функцію, оскільки його виконання, як вважалося, безпосередньо має вплинути на скоріший прихід весни, а ще й на врожайність і плодovitість худоби. Цікаво, що після здійснення ритуалу «набігли першеві таборов на город дівчєта» — і це, згідно з віруванням дїдо Иванчика, гарантувало йому народження самих тєличок і ягничок, «бо йикби були набїгли перші хлопці, то були би си чїнили бички в коров, а в овец баранчіки» [44, с. 538]. Така побутова деталь не скасовує сакральності ритуалу, а навпаки — підкрєслєє його вкорїненість у щоденне життя, де мїфологія тїсно сплїтається з господарською діяльністю.

Загалом ритуал «грїти дїда» постає в романі як модель свїту, в якїй природні й духовні процеси не роздїлені, а взаємопроникні. Він поєднує архаїчні солярні уявлення, культ родючості, аграрну магію, родинну ініціацію та колективну молитву. В межах формального аналізу ми бачимо чїтку ритуальну структуру, а з функціонального погляду — багаторівневу дію, спрямовану на підтримання космічного й соціального ладу. Усе це робить сцену палєння «дїда» не просто фольклорним фрагментом, а ключовим символічним вузлом тексту, в якому концентрується головна ідея роману — збереження й передача культурної ідентичності через дію, слово та обряд.

Щє одним важливим епізодом у романі є пошук цвіту папороті та ранкове купання в росі на Івана Купала. Ритуал пошуку цвіту папороті пов'язаний із солярно-мїфологічною уявою про приховану мудрість, яка відкривається тїльки

обраним [12, с. 109]. Иванчік проводить ніч у лісі, «ни уважуючі на свій великий страх перед ничістов силов», «аби вздріти тот папоротин цвіт, бо він лиш так задовго цвитет, йик раз оком кліпнути» [44, с. 642]. У цьому фрагменті особливо важлива напруга між світлом і темрявою — адже папороть «хоронит и закриваєт ничіста сила», а той, хто її здобуде, нібито матиме «ту мудрість, шо лиш одни чьорти її знають» [44, с. 642]. Водночас Иванчік не прагне використати цю силу для особистої вигоди — навпаки, він мріє поділитися нею з усіма, «алиш аби були на світі всі люде рівні» [44, с. 642]. Отже, функціонально цей ритуал є способом утвердження для гуцулів етичного ідеалу: мудрість тут мислиться як благо, як інструмент справедливості, а не як знаряддя влади (принаймні, для дідо Иванчіка).

Формально обряд ґрунтується на магичному мисленні: визначена година (опівночі), обов'язкова самотність, ритуальна зброя (коса), особливий стан свідомості («сокотив йиго так завзето, шо оком ни змигав з папороти» [44, с. 644]) і віра в мить просвітлення. Розчарування Иванчіка — що «ни мав шестя на папоротин цвіт» [44, с. 644] — лише підкреслює, що виконання ритуалу не є гарантією отримання результату, а передбачає відкритість до вищої сили, яка діє за своїми законами.

Врешті, гуцули святкували Івана Купала не лише для того, щоб знайти цвіт папороті. Вони вірили, що «у тот самий час, йик в опівніч на Івана Купала цвила папороть, то Юрій вісними ключями замок весну. А літними ключями розімок літо тай передав їх в руки Петрови, аби він орудував так літом, йик Юрій веснов» [44, с. 644]. Отже, ритуал мав не тільки індивідуальну, а й космічну функцію — він фіксував момент переходу в інший сезонний цикл: завершення весни й початок літа. Учасники ритуалу таким чином не лише прагнули особистої трансформації, але й долучалися до відновлення світового порядку, в якому кожен сезон передається наступному як частина сакральної естафети. Саме через такі ритуали, здавалося б, локальні й не значущі, гуцули відчували свою включеність у космологічну структуру світу, де навіть рослини, пори року й сакральні сили діють у злагодженому ритмі.

Іще один етап купальського обряду — купання в росі на схід сонця — є актом тілесного й духовного очищення. Дідо Иванчік із ватагом, «купалиси голі в першій літній ранішній срібній росі та золотій манні праведного Сонечька» [44, с. 644]. Вони «обмивали свої тіла від усекої нехари: бруду, насланя, остудий та всего ничістого діла» [44, с. 644]. Формально ритуал має просту й чітко окреслену структуру: визначений час (рано вранці), простір (полонина, де перебувають пастухи), спільність дії і обов'язкова тілесна участь — купання оголеними в росі, яку герої сприймають як цілющу.

Функціонально обряд купання в росі виконує насамперед очищувальну та оновлювальну роль: він знімає з тіла магічно-енергетичний бруд — «насланя, остудий та всего ничістого діла» [44, с. 646], готуючи людину до нового сезонного циклу. Водночас ритуал виконує соціальну функцію, адже об'єднує всіх пастухів у спільну дію, укріплюючи зв'язки спільноти. Крім того, він укорінює людину в природному ритмі, дозволяючи відчувати себе частиною живого світу, який пробуджується після весни. Нарешті, купання в росі — це форма мовчазної молитви до Сонця, яке зійшло, і водночас прийняття його благословення, що проявляється через цілющу силу вранішньої роси.

Таким чином, ритуал на Івана Купала — попри свою казковість — глибоко вписаний у календарно-міфологічну модель світу, де перехід між сезонами маркується тілесним і духовним діянням. У романі цей ритуал набуває особливої ваги, адже демонструє не лише віру персонажів у вищу силу, а й їхню готовність взаємодіяти з нею без посередників, лише через тіло, природу й обряд.

Отже, розгляд ритуальних дій у романі «Дідо Иванчік» із формальної та функціональної перспектив дозволяє потрактувати їх як структуротвірний елемент художнього світу. Ритуал тут виконує роль культурного коду, що організовує простір, час, поведінку персонажів і ціннісні орієнтири спільноти. Через обрядову дію, що має чітку структуру й глибоку символіку, персонажі входять у взаємодію з космосом, природою та спільнотою, а водночас стверджують свою ідентичність. Ритуал — це спосіб бути в гармонії зі світом: проживати та залагоджувати зміни, вшановувати предків і передавати традицію.

Саме тому ритуальні сцени в романі є не епізодами, а своєрідними вузлами значення, в яких концентрується гуцульський світогляд і телеологічна ідея самого тексту: збереження і ретрансляція культурної пам'яті через дію, слово й обряд.

## **Висновки до розділу 2.**

У другому розділі було простежено, як роман «Дідо Иванчік» вибудовує телеологічну модель, у центрі якої — мовлення, дія й ритуал як інструменти збереження традиційної культури. Мовні характеристики персонажів, паремії, ритуали та символічні дії не є просто художніми засобами — вони репрезентують певну світоглядну систему, гуцульську архаїчну картину світу, в якій кожна подія має етичну й космологічну вагу.

У підрозділі 2.1 проаналізовано значення назви роману. Було показано, що слово «дідо» має багатозначне символічне навантаження: від прямого родинного найменування до означення сакральної фігури, пов'язаної з культом предків, космогонічними уявленнями та обрядовими практиками. У цьому контексті дідо Иванчік постає як утілення традиції, її захисник і транслятор. Назва роману одразу фокусує увагу на фігурі, що уособлює тяглість поколінь, архаїчне знання та духовну стійкість.

У підрозділі 2.2 простежено, як мова (зокрема паремії, мовні формули, характерні репліки героїв) відтворює гуцульський світогляд. Через мовлення персонажів розкривається ціннісна система, у якій моральні, побутові та сакральні уявлення тісно переплетені. Мовна тканина роману — це не лише засіб стилізації, а й механізм передавання знання, досвіду, етики гуцульського світу.

Розглянуто також протистояння в романі «свого» і «чужого» (підрозділ 2.3), як ключову опозицію тексту. Через аналіз сцен колядування, релігійної поведінки та колективних дій показано, що «своє» у романі — це система ритуального і мовного порядку, тоді як «чуже» позначає хаос і руйнування

усталеного ладу. При цьому опозиція не завжди є жорсткою, а часто реалізується як модель інтеграції через двовір'я та ритуальне поглинання.

У підрозділі 2.4 розкрито роль ритуалу як структуруючої форми художнього тексту. Застосування формального й функціонального підходів дозволило проаналізувати, як ритуальні сцени (паління «діда», пошук цвіту папороті, купання в росі) втілюють не лише фольклорну традицію, а й міфопоетичну логіку. Вони формують ритм оповіді, визначають етичний вектор дії, вкорінюють індивідуальне у колективне й космічне. Через ритуал персонажі долучаються до сакрального циклу, а текст — до моделі світобудови, де ніщо не є випадковим, а кожна дія має онтологічне значення.

Таким чином, у другому розділі роману «Дідо Иванчік» було виявлено, як структура мови, ритуалу й символіки слугує не лише етнографічною деталізацією, а глибокою світоглядною рамкою, у якій гуцульський світ репрезентується як завершена система буття.

## ВИСНОВКИ

Роман Петра Шекерика-Дониківа «Дідо Иванчік» постає унікальним явищем на перетині художньої прози та різнобічного етнографічного дослідження. Це спроба художньої фіксації гуцульського світу в русі та в розмаїтті матеріальних і духовних характеристик. У центрі тексту — цілісний світогляд, втілений через образ головного героя, мову, ритуальні дії та систему символів традиційної гуцульської культури. Твір вибудовується як глибоко телеологічна структура, де кожен елемент — від слова до ритуалу — слугує збереженню й трансляції «свого».

Гуцульський світ у романі не подається як фон чи етнографічна екзотика. Він функціонує як автономна, самодостатня система, у якій дія людини перебуває в постійному зв'язку з ритмами природи, сезонними циклами, релігійно-магічними уявленнями, пам'яттю роду та колективною мораллю. Саме в такому контексті постає головний герой, дідо Иванчік, — уособлення глибинного знання, котре не артикулюється теоретично, але існує як жива практика. Його мова, судження, участь в обрядах та щоденна звичаєва ритуалізована поведінка укорінені у світ, де немає розриву між сакральним і буденним.

Важливою ознакою гуцульської моделі світу, репрезентованої в романі, є специфічне бачення межі — між «своїм» і «чужим». Ця межа не завжди є жорсткою або непримиренною — вона пластична, змінна, але завжди помітна. Ідентичність гуцула у цьому світі не є наперед заданою, вона постійно підтверджується дією, словом, обрядом. Через протиставлення «свого» й «чужого» розкриваються і духовна позиція автора, і прагнення окреслити межі гуцульського космосу як такого, що заслуговує на глибоке осмислення.

На особливу увагу заслуговують ритуальні дії, описані в романі. Вони не лише відтворюють обрядову традицію, а є структурними вузлами тексту — сценами, де відкривається доступ до архаїчного шару культури та роз'яснюють

природу гуцульського двовір'я. Такі ритуали, як палення «діда» перед Великоднем, пошук цвіту папороті на Івана Купала чи купання в росі мають як формальну, так і глибоку функціональну вагу. Вони впорядковують час, організують простір, об'єднують спільноту, формують етичні орієнтири. Через них текст входить у пряму взаємодію з міфологією як із способом світобачення.

Дія в романі розгортається не лише у межах побутового часу, а й у сакральному часовому вимірі — в колі річного циклу, у точках переходу (весна/зима, ніч/день, старе/нове). Саме в ці моменти відкривається можливість взаємодії з вищими силами та відчувається особлива відповідальність перед традицією. Ритуал у творі часто постає як випробування, що його має пройти персонаж, аби довести власну причетність до «свого» світу. Водночас відмова від ритуалу, зрада традиції або профанація сакрального призводять до руйнації: хирлявіє, занепадає природа, деградують людські спільноти, деонтологізується простір буття.

Усі ці компоненти — мова, ритуали, постать головного героя, простір, час — інтегруються у цілісну світоглядну модель. У ній важливе місце займає поняття дії як осердя автентичності. Гуцульський світ не передається абстрактно — він живе в дії: у молитві, жесті, танці, русі за сонцем. Ритуал не описує сенс — він його творить. Саме тому в романі не йдеться про реконструкцію вірувань, маємо натомість живу присутність традиції, котра визначає дух етосу — норів, характер, унікальні особливості гуцульського світу.

Узагальнюючи, можна ствердити, що «Дідо Иванчік» є не просто зразком локальної етнографічної прози, а текстом із глибоким філософським і антропологічним змістом. Він дає змогу побачити, як традиційна культура вибудовує свій світ, який може здаватися архаїчним, але водночас він промовляє до сучасної людини, нагадуючи їй про родову тяглість, межу, яка окреслює «чуже» та засвідчує приналежність до «свого». Таким чином, роман Шекерика-Дониківа доводить, що це текст не минулого, а майбутнього — як архів пам'яті, модель цілісності і заклик до збереження культурної ідентичності.

Серед перспектив подальшого дослідження — аналіз рецепції тексту в сучасних контекстах розуміння: як його прочитують сьогодні, які саме сенси він відкриває в епоху гібридної ідентичності, що відбувається з традицією, коли її відтворюють у формі мистецького твору. Перспективною також видається екологічна інтерпретація твору як моделі гармонійного співіснування людини й природи, побудованої на міфологічному й ритуальному світобаченні.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Беньямін В. Завдання перекладача. Вибране / пер. з нім. Ю. Рибачука, Н. Лозинської. Київ : Основи, 2002. 21–37 с.
2. Бикова Т. В. Національний колорит Гуцульщини в авторській інтерпретації українських та польських письменників першої третини ХХ ст. *Гуманітарна освіта у технічних вищих навчальних закладах*. 2012. № 25. 317–328 с.
3. Бикова, Т. В. Проблема національного характеру гуцула крізь контекст «Гуцульщина як текст» в українській літературі початку ХХ століття. *Мова і культура*. 2014. Т. 17, № 1. 421–427 с.
4. Видавництво «Крок». Facebook. URL: <https://www.facebook.com/KrokAnIndependentPublisher/posts/811205261008495/> (дата звернення: 02.06.2025).
5. Віктор І., Гаврилюк Ю. Філософсько-антропологічна роль ритуалів у сучасній українській культурі. *Сучасні тенденції розвитку освіти й науки: проблеми та перспективи*. 2019. № 5. 187–191 с.
6. Вінценз С. На високій полонині. Книга 1. Правда старовіку. Харків : Folio, 2019. 640 с.
7. Вовк О. Гуцульське житло як елемент матеріальної та духовної народної культури в історико-етнографічних дослідженнях. *Емінак : науковий щоквартальник*. 2021. № 4 (36). 195–205 с.
8. Грещук В. В. Гуцульський говір в українській художній мові ХІХ – І пол. ХХ ст. : автореф. дис. канд. філол. наук : 10.02.01 / Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. Львів, 2009. 20 с.
9. Еліаде М. Священне і мирське ; Міфи, сновидіння і містерії ; Мефістофель і Андрогін ; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / пер. з фр. Г. Кьоран, В. Сахно. Київ : Основи. 2001. 592 с.
10. Іваничук В. Поминальні мотиви в гуцульському комплексі обрядів «гріти діда». *KELM Science Journal*. 2021 № 5 (41). 91–97 с.

- 11.Карп'юк В. З Гуцульщини: Петро Шекерик-Доників. *Збруч*. URL: <https://zbruc.eu/node/10357> (дата звернення: 02.06.2025).
- 12.Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег, 1957. Т. 4. 179 с.
- 13.Кириленко Н. І., Герман В. В. Міфологічно-символічна рецепція астрального культу в українському фольклорі зимового циклу. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*. Серія : Філологія. Одеса : Міжнар. гуманіт. ун-т. 2023. № 59. Т. 2. 154–158 с.
- 14.Кіщук Н. Засоби відтворення гуцульського етосу в романі П. Шекерика-Доникова «Дідо Иванчік». Київ, 2020. 104 с.
- 15.Ковальська, Н. А. Семантико-стилістичні функції паремій: теоретичний аспект. *Культура народів Причорномор'я*. 2004. № 47. 22–28 с.
- 16.Колонюк С. Розуміння паремії в традиційному й сучасному мовознавстві: багатоаспектний підхід. *Студентський філологічний вісник*. Серія: Мовознавство. Літературознавство. Івано-Франківськ : Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника. 2023. № 6. 103–112 с.
- 17.Конопка В. Хліборобські мотиви у Великодньому та пізньовесняному циклах календарних звичаїв та обрядів українців Південно-Західного історико-етнографічного регіону України. *Етнічна історія народів Європи*. 2014. № 42. 31–39 с.
- 18.Король В. В. Народна демонологія гуцулів Закарпаття : дис. ... канд. істор. наук: 07.00.05 / Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України; Ін-т народознавства НАН України. Львів, 2019. 274 с.
- 19.Красіков, М. З сучасної магічної практики українців (за матеріалами фольклорно-етнографічної експедиції 2012 року у Верховинський район Івано-Франківської області). *Народна творчість та етнологія*. 2013. № 6. 27–36 с.
- 20.Кудрявцева, З. Купальська жертва в археологічному та етнографічному контекстах. *Фольклористичні зошити*. 2010. 30–53 с.

21. Мальцева К. С. Опозиція «своє / чуже» як культурна універсалія. *Наукові записки НаУКМА*. 2002. Т. 20–21 : Теорія та історія культури. 6–10 с.
22. Маринець В. Діалектизми у мові фольклору як символи мислення і буття гуцулів (на матеріалі збірників «Єзик не має слабости» і «Повні бесаги мудрости» Романа Киселюка). *Студентський філологічний вісник*. Серія: Мовознавство. Літературознавство. Івано-Франківськ : Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника. 2023. № 6. 38–43 с.
23. Михайлюк О. В. Праця як ритуал у селянській культурі. *Укр. селянин*. Черкаси, 2004. № 8. 83–86 с.
24. Народні оповідання про опришків. Зібрав В. Гнатюк. Етнографічний збірник. Львів, 1910. Т. 26. 354 с.
25. Нівня Г. Ритуал як символічна форма соціальної комунікації: дис.... канд. філос. наук: 09.00.03 / Держ. закл. «Південноукр. нац. пед. ун-т ім. К. Д. Ушинського». Одеса, 2018. 243 с.
26. Новикова М. Прасвіт українських замовлянь. *Українські замовляння*. Київ : Дніпро, 1993. 7–29 с.
27. Переведенець П. Мольфари, магія мови та нечиста сила, що перейшла у 21-ше століття: хто такий Дідо Иванчик. *Волинь Online*. URL: <https://volynonline.com/molfary-magiya-movy-ta-nechysta-syla-shho-perejshla-u-21-she-stolittya-hto-takuj-dido-uvanchik/> (дата звернення: 03.05.2025).
28. Подолянчук О. В. Ідіостиль Гната Хоткевича : автореф. дис. ... д-ра філол. наук : 10.02.01 / Донецький національний університет імені Василя Стуса.
29. Поліщук Д. Сучасні ритуали: нові форми в культурі суспільства. *News IO*. URL: <https://io.ua/suchasne-pereosmyslennya-rytualiv-u-suspilstvi/> (дата звернення: 09.06.2025).
30. Русанівський, М., Тараненко, О. О., Зяблюк, М. П. Українська мова: енциклопедія. Київ : Українська енциклопедія, 2000. 824 с.
31. Салій О. Сей край невичерпної краси: гуцульський текст в українській художній прозі кінця ХІХ – початку ХХ століття. Київ : Наук. думка, 2018. 324 с.

- 32.Самотіс Я. Традиційна великодня обрядовість буковинських гуцулів (на матеріалах етнографічних експедицій). *Народознавчі зошити*. Серія історична. 2014. № 1. 103–113 с.
- 33.Самчук, У. Гори говорять! Ужгород: Гражда, Карпати, 1996. 270 с.
- 34.Скуратівський В. Дідух : свята українського народу. Київ : Освіта, 1995. 271 с.
- 35.Стародуб О. В. Свято Івана Купала, як символ української ідентичності. Київ, 2023. 64 с.
- 36.Таран О. Поминальна обрядовість гуцулів: традиції та сучасність (за матеріалами Верховинського району Івано-Франківської області). *Народна творчість та етнологія*. 2014. № 3. 74–78 с.
- 37.Тиховська О. М. Специфіка великодньої обрядовості Закарпаття у рецепції Федора Потушняка. Ужгород, 2016. 1–12 с.
- 38.Тлумачний словник української мови : у 11 т. / Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України. Київ : Наук. думка, 1970–1980.
- 39.Філіпп'єв М.Г., Філіпп'єва О.А. Традиції як механізм збереження і трансляції соціально-культурного та екологічного досвіду. *Young Scientist*. 2018. № 12 (64). 41–43 с.
- 40.Хоткевич Г. Спогади. Статті. Світлина / упоряд. А. Балабольшенко, Г. Хоткевич. Київ : Кобза, 1994. 166 с.
- 41.Хрущ, О. Карпати та їх вплив на формування ментальності гуцулів. *Гірська школа Українських Карпат*. 2018. № 19. 36–39 с.
- 42.Черленяк, І. Атрибути та обрядодії весільного циклу на Закарпатті: семантика, семіотика та символіка. *Народознавчі зошити*. 2017. № 2. 380–390 с.
- 43.Шарговська О. Загадковий дідो Іванчік, що знову заговорив «гуцульською мовою». *Читомо*. URL: <https://chytomo.com/zahadkovyj-dido-yvanchik-shcho-znovu-zahovoryv-hutsulskoiu-movoju/> (дата звернення: 02.05.2025).
- 44.Шекерик-Доників П. Дідो Іванчік. Брустурів : Дискурсус, 2020. 832 с.
- 45.Шекерик-Доників П. Дідо Іванчік. Верховина : Гуцульщина, 2007. 496 с.
- 46.Шекерик-Доників П. Дідо Іванчік: роман / післямова В. В. Павліва ; худож.-оформлювач Л. П. Вировець. Харків : Фоліо, 2018. 484 с.

- 47.Шекерик-Доників П. На дні озера: оповіданє на тлі давного гуцульського переказу про Татар. Львів, 1913. 22 с.
- 48.Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів: вибрані твори. Верховина : Редакція журналу «Гуцульщина», 2009. 353 с.
- 49.Шкрумеляк М. Тлумачний словник-довідник гуцульських говірок. Івано-Франківськ. 2016. 176 с.
- 50.Шухевич В. Гуцульщина. П'ята частина. 2-е вид. Верховина : Українське об'єднане товариство «Гуцульщина», 2000. 334 с.
- 51.Шухевич, В. Гуцульщина. Ч. 1. Матеріали до українсько руської етнології. Львів, 1899. Т. 2. 146 с.