

ЕТНОКУЛЬТУРНІ КОДИ МІФОЛОГЕМИ АГАСВЕРА В РОМАНІ ОЛЕКСИ СТОРОЖЕНКА «МАРКО ПРОКЛЯТИЙ»

Ільїнська Ніна Іллівна,
доктор філологічних наук, професор,
професор кафедри англійської філології
та світової літератури
імені професора Олега Мішукова
Херсонського державного університету
Ilina2006@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5219-0860

Мета – виокремити й описати етнокультурні коди міфологеми Агасвера, що маркують українську ідентичність домінантного у ній мотиву безсмертя; репрезентувати літературознавчий інструментарій, адекватний меті та завданням наукової розвідки. Задля досягнення мети слід розв’язати низку *завдань*: обґрунтувати теоретико-методологічну концепцію дослідження етнокультурних кодів у художньому тексті; окреслити трансісторичні параметри мотиву безсмертя як домінантного у міфологемі Агасвера; довести, що саме розгалужена система етнокультурних кодів, реалізована у ідіостилістиці твору, засвідчує національну ідентичність і художню специфіку міфологеми Агасвера у романі О. Стороженка «Марко Проклятий».

Методи. У дослідженні застосовано структурно-семантичний, зіставно-типологічний методи, крос-культурний підхід.

Результати. Міф про Агасвера – людину, яка образила Ісуса Христа, є наскрізним у світовій культурі. Його популярність особливо зростає у перехідні культурно-історичні епохи. Дослідження міфологеми Агасвера у трансісторичному аспекті – від німецької легенди початку XVII ст. до численних літературних трансформацій романтизму, модернізму і постмодернізму – дає змогу окреслити в її структурі інваріантні мотиви (з мотивом безсмертя як домінантним), а також простежити модифікації в інонаціональних літературах.

Українську національну версію «вікового» образу Агасвера репрезентовано у незакінченому романі Олексі Стороженка (1806–1874) «Марко Проклятий» (1879). У дешифруванні коду Агасвера в образі Марка Проклятого наша дослідницька увага сконцентровано на (1) авторських прийомах перетворення національної історії на соціальну міфологію задля її більш глибокого, націоцентричного, навіть інтимного втілення у свідомість української людини та суспільства XIX ст., (2) на питаннях національної та самоідентифікації через архетип Агасвера, а саме: спокутування людиною (українцем, воїном) гріха / провини / відповідальності / на шляху боротьби за свободу і державність в епоху соціальних катаклізмів та воєн; (3) на розгляді «українського тексту» міфологеми Агасвера у широкому культурному контексті завдяки крос-культурному зіставленню образів українського блукальця у романі О. Стороженка й Агасвера у західноєвропейському романтизмі та виявленню типологічних збігів та відмінностей. Пунктирно окреслена ідея новаторського залучення О. Стороженком історичних осіб як героїв історико-авантюрного штибу, що нагадують героїв В. Скотта, О. Дюма тощо. Реінтерпретація зазначених аспектів засвідчує актуальність запропонованої наукової розвідки.

Висновки. У роботі узагальнено спостереження над механізмами рецепції і трансформації мотиву безсмертя у міфологемі Агасвера через дешифрування етнокодів роману, оприявнених в етноментальній аксіології, семантиці й поетиці, знакової для української культури і творчої індивідуальності Олексі Стороженка. Доведено, що домінантними в структурі мотиву безсмертя є часопросторовий і духовний етнокоди у «взаємоперетіканні» із зооморфним, фітоморфним, антропоморфним (антропним), предметним етнокодами. Підтверджено релевантність методології та інструментарію, націленого на висвітлення національної ідентичності художнього твору через актуалізацію етноспецифічних культурних кодів.

Ключові слова: мотив безсмертя, крос-культурний діалог, національна ідентичність, хронотоп, пам’ять культури, літературна готика.

ETHNOCULTURAL CODES OF THE AGASPHERE MYTHOLOGEME IN OLEKSA STOROZHENKO'S NOVEL "MARKO THE DAMNED"

Ilinska Nina Illivna,

*Doctor of Philological Sciences, Professor,
Professor at the Department of English Philology
and World Literature
named after Professor Oleh Mishukov
Kherson State University
Ilnina2006@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5219-0860*

The purpose of the study is to identify and describe the ethno-cultural codes of the Agasphere mythologeme that mark the Ukrainian identity of the dominant motif of immortality; to present literary tools adequate to the purpose and tasks of scientific research.

Reactivating the meanings that have been dormant in a work of fiction requires an appropriate **methodology**. In our case, this is an interdisciplinary scientific paradigm based on a set of literary and linguistic methods, semiotic approaches to the study of cultural codes, namely *methods of cross-cultural analysis* (to compare universal and ethnospecific cultural codes of the Agasphere mythologeme); *method of semiotic analysis* (to clarify the sign nature of imagery and establish the mechanisms of interaction between different cultural codes); *structural and semantic approach* (to consider cultural codes in the structure of the verbal motif of immortality as such that perform a sign (symbolic) function in the process of communication); *typological method* (to distinguish similarities and differences in the cultural codes of the motif of immortality of the Agasfer mythologeme in the European and Ukrainian contexts).

As a **result** of the scientific research, the approaches to the study of the cultural code as an interdisciplinary category and the identification of its typologies are generalized; the key strategies for deciphering the dominant ethno-cultural codes of the immortality motif that implement the Agasfer mythologeme are identified. It is proved that the main ones in the structure of the immortality motif are the temporal and spiritual ethnocodes in "intercrossing" with zoomorphic, phytomorphic, anthropomorphic (anthropic), and object ethnocodes. The temporal and spatial cultural ethnocode is transversal to the novel and includes the chronotope of the road; the chronotope of the meeting; the chronotope of the threshold. It was found that the synthesis of cultural codes creates an ethnocentric picture of the world. It introduces the reader to the story of Mark the Damned's sin against God and people, his wandering through time and space to atone for his guilt, the hero's enlightenment on the way to establishing a dialogue with the Creator, and testifies to his accession to divine truth and order in the natural coordinates of life and death. The article analyzes the artistic realization of the conceptual foundations of ethnomentalism in the categories of good and evil, divine and devilish, sin and virtue, folk eschatology, identified in national semantics and topics, symbols, allusive and reminiscence layers of mythopoetics and Ukrainian folklore. The features of the literary Gothic idiom of O. Storozhenko's idiosyncrasies are clarified in the categories of the eerie, macabre, irrational, supernatural, infernal, etc.

The **conclusions** outline the specifics of cross-cultural communication between the Ukrainian wanderer and the image of Agasphere in Western European Romanticism, tracing typological similarities and differences. Observations on the mechanisms of reception and transformation of the immortality motif in the Agasfer mythologeme are generalized through the decoding of the novel's ethnocodes, revealed in ethnomental axiology, semantics and poetics, which are significant for Ukrainian culture and the creative personality of Oleksa Storozhenko. The relevance of the methodology and tools aimed at highlighting the national identity of an artistic work through the actualization of ethnospecific cultural codes is confirmed.

Key words: motif of immortality, cross-cultural dialogue, national identity, chronotope, cultural memory, literary Gothic.

1. Вступ

Легенда про Вічного Жида в іонаціональних переказах налічує більше ста версій. Широко відомі слова Карла Юнга про те, що не «називайся цей образ Агасвером, він все одно виник би під іншим ім'ям» (Юнг, 1994). Вважаємо, що секрет особливої привабливості у всіх сенсах «мандрівного» сюжету про Вічного Жида насамперед у його архетиповості. Корпус архетипів світової літератури безперервно поповнюється «вічними образами», створеними в індивідуальній творчості видатних митців, як це відбувається з міфологемою Агасвера.

Перелік авторів, які звернулися до міфологеми Агасвера на рівні сюжету, образу, мотиву, культурного коду, є досить репрезентативним: це І. В. Гете, Е. Т. А. Гофман, К. Ф. Д. Шубарт, А. фон Шаміссо, Н. Ленау, Р. Гамерлінг, С. Т. Колрідж, Дж. Г. Байрон, П. Б. Шеллі, Е. Сю, Я. Потоцький, М. Гоголь, О. Стороженко, Р. Кіплінг. Якщо у класичній літературі міфологеми Агасвера втілено переважно у поезії, то в новітній літературі вона розгортається у великих прозових формах і новелістиці: Л. Х. Борхес (Аргентина), П. Лагерквіст (Швеція), П. Загребельний (Україна), С. Гейм (Німеччина), Дж. Г. Баллард (Велика Британія), С. Кінг (США), Р. Гари (Франція), Г. Г. Маркес (Колумбія) тощо. В українській культурі етноспецифічним проявом міфологеми Агасвера є численні модифікації образу Марка Пекельного (Проклятого) у фольклорі, а також у романах Олекси Стороженка «Марко Проклятий» (1879) і Павла Загребельного «Тисячолітній Миколай» (1991). У новітній українській драмі міфологема Агасвера репрезентована у п'єсі Олега Гончарова «Сім кроків до Голгофи» (2011) через образ анти-Месії.

Причину популярності «мандрівного» сюжету вбачаємо в інакшості та незавершеності міфологеми Агасвера в будь-якій культурі, адже скільки існує людство, стільки воно в той чи той спосіб грішить проти Бога і спокутує провину. Серед інших концептуальних підстав вважаємо такі:

- усталена інтерпретаційна традиція міфологеми Агасвера в літературному дискурсі, її тяжіння до модифікацій (Бондарева, 2006);
- маркування за допомогою прямої авторської вказівки на джерело запозичення (Будний, Ільницький, 2008: 132);
- впізнаваність завдяки наявності структурно-семантичного конструкту міфологеми – інваріанта (Ільїнська, 2024: 49).

Письменників, які звернулися до легендарного образу Вічного Жида, майже без виключення приваблює структурний принцип легенди, відомий як «подвійний парадокс». Суть його в тому, що темне та світле двічі змінюються місцями: безсмертя, бажана мета людських зусиль у цьому випадку обертається прокляттям, а прокляття – милістю (шансом спокути) (Аверинцев, 1997: 34). Отже, констатуємо: мотив безсмертя є «ціннісним центром» мотивної структури міфологеми Агасвера, має значний інтерпретаційний потенціал і породжує нові провокативні версії насамперед у літературі модернізму та постмодернізму, що тяжіють до гри з усталеними істинами й авторитетами.

Мета нашої розвідки: у романі О. Стороженка «Марко Проклятий» виокремити й описати культурні коди міфологеми Агасвера, що маркують етнокультурну ідентичність домінантного у ній мотиву безсмертя; репрезентувати літературознавчий інструментарій, адекватний меті наукового пошуку. Як засвідчує аналіз наукової літератури, у такому ракурсі роман не був спеціальним предметом вивчення, що визначає наукову новизну дослідження.

Реактивізація в художньому творі смислів, що досі «дрімали», потребує застосування відповідної методології. У нашому випадку – це міждисциплінарна наукова парадигма, що ґрунтується на комплексі літературознавчих і лінгвістичних методів, семіотичних підходів до вивчення культурних кодів. Відтак, дослідження культурних кодів проведено із застосуванням *методів кроскультурного аналізу* (порівняння універсальних і етноспецифічних культурних кодів міфологеми Агасвера); *методу семіотичного аналізу* (з'ясування знакової природи образності внаслідок встановлення механізмів взаємодії різних культурних кодів);

структурно-семантичного підходу (розгляд культурних кодів у структурі словесного мотиву безсмертя як таких, що виконують знакову (символічну) функцію у процесі комунікації); *типологічного методу* (виокремлення схожого і відмінного у культурних кодах мотиву безсмертя в європейському і українському контекстах).

Отже, за словом Соломії Павличко, «ми, звичайно, не знайдемо в ній <українській літературі> нових творів, але, відкинувши пафос, риторичку й іконопоклонство, проаналізуємо її мову, її внутрішню логіку, діалектику боротьби в ній різних ліній і традицій» (Павличко, 2002: 448). Вважаємо, саме такий підхід сприятиме входженню твору О. Стороженка «Марко Проклятий» в міжкультурний діалог через інтертекстуальне зіставлення європейської та української версій мотиву безсмертя. Під час кроскультурного аналізу відбувається акцентуація у міфологемі Агасвера універсальних і етноспецифічних культурних кодів, що позначені етноментальною аксіологією, знаками української культури, предметно-побутовими реаліями тощо.

2. Історіографічний аспект дослідження

Творчість Олекси Стороженка (1806–1874), незважаючи на невеликий обсяг, увійшла «в історію української літератури, витримавши іспит часу» (Хропко, 1989: 6). В її вивченні умовно можна виокремити два етапи: перший період – прижиттєва автору критика (перші його твори опубліковано в шістдесяті роки XIX ст.) і пострадянський період; другий – сьогодення (кінець XX – початок XXI ст.).

У перший період критична та літературознавча рецепція прози О. Стороженка, хоча остання і не вписувалася у мейнстрим, відзначається певною увагою видатних діячів української літератури та культури XIX – середини XX ст. (Г. Житецький, С. Єфремов, Є. Нахлік, П. Хропко, Дм. Чижевський). У відповідності до тогочасної наукової парадигми чільне місце посідають історіографічні аспекти вивчення творчої біографії Олекси Стороженка. Окреслимо коло питань, репрезентованих у їхніх поглядах на доробок письменника. Відтак:

– висвітлюється полеміка навколо корпусу творів О. Стороженко, що оцінювалися за критеріями суспільно зорієнтованої літератури, тому стороженківські твори переважно вважалися побутово-етнографічними «гарненькими брязкотельцями» (Єфремов, 1995: 403);

– здійснюються спроби вписати творчість Олекси Стороженка у літературний контекст «національної школи» першої половини XIX ст., простежити вплив красного письменства (М. Гоголя, Є. Гребінки, І. Котляревського, А. Гулака-Артемівського) на його творчість (Житецький, 1905: 375–376);

– проза автора «Марка Проклятого» ідентифікується переважно у річищі реалізму, що дає критикам підстави називати його «запізнілим романтиком» (Чижевський, 1994: 355–357, 444);

– розглядається й досі не розв'язане питання жанрової ідентифікації *magnum opus* письменника – «Марка Проклятого» (Нахлік, 1988: 142);

– звертається увага на ідіостилістику творчого доробку письменника.

Літературознавчий дискурс кінця XX – початку XXI ст. засвідчує «зміну парадигм» (*paradigm shift*), що спричинило руйнацію усталених і формування нових підходів до літературних репутацій красного письменства, зміни критеріїв художності, пошуки літературознавчої епістемології у сьогоденних соціокультурних контекстах, зміни жанрово-стильових тенденцій і домінант, центру і периферії у створенні національного літературного канону. Дослідницький інтерес у сучасному стороженкознавстві позначений пошуками методологій і інструментарію, що дає змогу відкрити в його творчості нові інтерпретаційні пласти. У зоні нашої безпосередньої уваги – праці, що розглядають національні версії образу Агасвера в українському літературному контексті, перш за все в готичному романі О. Стороженка «Марко Проклятий» (1876). Це розвідки Надії Поліщук (Поліщук, 2003; Поліщук, 2001), Оксани Пойди (Пойда, 1995; Пойда, 2008); Соломії Решетухи (Решетуха, 2006; Решетуха, 2007). Дотичними до нашого дослідження вважаємо розвідки Віри Просалової (Просалова, 2023).

У згаданому контексті проза Олекси Стороженка привертає увагу дослідників можливостями її реінтерпретації в аспектах, відповідних аксіології та творчій індивідуальності автора, як-от: національні доміанти його спадщини; розвиток традицій О. Стороженка у сучасній «химерній прозі», оскільки письменника вважають певною мірою її фундатором; інтертекстуальні перегуки образу Марка Проклятого з образами європейської літератури, позначених кодом Агасвера (романи Метью Грегорі Льюїса «Монах» та Чарльза Роберта Метьюріна «Мельмот-блукач»); трансформація поетики літературної готики в прозі українського письменника; фольклорно-міфологічний контекст роману «Марко Проклятий». Отже, у порівнянні двох етапів у вивченні роману «Марко Проклятий» в сучасному літературознавстві спостерігаємо відхід від традиційної соціологічно орієнтованої шкали оцінок та здобуття нових інтерпретаційних підходів задля адекватного прочитання «ще не відкритої української літератури» (Павличко, 2002: 448).

Проблематика наукових розвідок засвідчує, що творчість О. Стороженка виявилася суголосною сьогоденню і посідає чільне місце в українській культурі. Разом із цим погодимось із Соломією Решетухою, що й досі «художня спадщина одного із найоригінальніших представників національного письменства у ХІХ столітті залишилася маловивченою. Відсутність монографічних досліджень не дає можливості чітко визначити роль і місце О. Стороженка в історії української літератури. Необхідне сучасне прочитання його творів» (Решетуха, 2007: 14). Представлена стаття має інтенцію закрити цю лакуну хоча би в одному із зазначених аспектів, а саме сучасного прочитання роману «Марко Проклятий».

3. Легенда про Вічного Мандрівника як претекст літературних версій

Легенда про Агасвера сюжетно оформлюється під час хрестових походів. Вона широко представлена в національних версіях зі збереженням вихідної фабули. В апокрифічній легенді розповідається, як по дорозі на Голгофу страждений Ісус просить відпочинку біля будинку Агасвера, але чоботар зневажливо його проганяє. За образу Божого Сина того було приречено на вічне поневіряння і вічну зневагу. Щоб отримати прощення і позбутися остогидлого безсмертя, Вічний Жид змушений чекати Судного дня, адже тільки Ісус може зняти зарок. В інонаціональних культурних контекстах вихідна фабула домістикована («одомашнена») завдяки ментальній специфіці та реаліям.

З усіх легендарних анонімних джерел найвідомішою є німецька версія. Її текст з паралельним перекладом репрезентовано в праці В. П. Адріанової (1888–1972) «До історії легенди про мандрівного жида у старовинній російській літературі» (Адріанова, 1915). Народна книга невідомого автора під назвою «Короткий опис і розповідь про єврея на ім'я Агасвер, який особисто був присутній під час розп'яття Христа, а також кричав разом з іншими: «Розіпни його» – і закликав до Варрави» датується початком ХVІІ ст. Згодом саме цей текст розповсюджується у Західній Європі і стає претекстом для численних літературних трансформацій. У ньому оформляються інваріантні мотиви міфологеми: мотив мандрівок, дороги, страждань, самотності, життєвої втоми, а також месіанська доміанта образу Вічного Жида. Як грішник, що розкався, і живий свідок голгофських страждань Ісуса, він впевнений у своїй богообраності, у тому, що його місія – закликати до спокутування гріхів і покаяння. У книзі також представлено інваріантні деталі його портрету: високий зріст, худорлява статура, босі ноги з мозолями, довге волосся, дракий каптан тощо (Адріанова, 1915: 11, 13). Подальший розвиток міфологеми відбувається двома шляхами: фольклорним і книжковим.

У європейській культурі ХVІІ століття образ Агасвера однаково популярний у цих двох типах культури. Крім численних фольклорних «варіацій» створюються літературні і музичні твори, присвячені Агасверу, навіть існують «живі свідки» його мандрівок. Образ Вічного Жида демонізується, і ця особливість зберігається як інваріантна у «тексті культури» міфологеми.

До художньої літератури вищих класів Агасвер увійшов у другій половині XVIII ст., в епоху Романтизму. Його поезія не могла пройти повз старих героїв, що втілюють у собі в прихованому вигляді прагу життя і прагу смерті, титанічні пориви, прагнення загальної катастрофи. У такий спосіб образ Агасвера ґрунтовно закріпився у світовому культурному просторі.

4. Мотив безсмертя у структурі міфологеми Агасвера

Розгляд мотиву безсмертя у міфологеми Вічного Жиди як домінантного почнемо з невеликого коментаря. Як відомо, більшість міфологій і релігій світу впевнені, що людина має надію на життя вічне якщо не тіла, то душі. Секулярні ідеології намагалися запропонувати свій варіант безсмертя, втілений «у пароплавах, рядках» та інших «довгих» і не дуже довгих справах. Художня література також розмірковує про сутність безсмертя: про «мале безсмертя» в пам'яті свого роду, «смішне безсмертя» завдяки «потраплянню» в курйозні ситуації, безсмертя як вічний суд нащадків тощо. У розв'язанні цієї позачасової проблеми особливих успіхів досягли жанри масової літератури, кожен із яких пропонує персонажу свій спосіб уникнути смерті. Мотив безсмертя як інваріантний домінує серед інших стійких мотивів міфологеми Агасвера. Утім, виникає запитання: чи можливе безсмертя за визначенням і чи є воно для людини абсолютним благом?

Однією з перших на це питання відповідає Біблія, розповідаючи про два види безсмертя (зрозуміло, що про Боголюдину не йдеться). У першому випадку смерті уникають старозавітні пророки-праведники Ілля та Єнох, які на небесах чекають на есхатологічну розв'язку (Буття 5:24; 4 книга Царств 2:21). У другому – на вічні поневіряння без спокою могили приречений братовбивця Каїн (Буття 4, 8:22). Звідси виходять численні полікультурні асоціації з Каїном у національних версіях міфологеми Агасвера, навіть у експліцитних альянсах, як у романі О. Стороженка «Марко Проклятий». Аналогічному покаранню піддається персонаж із буддистської легенди, засуджений до безсмертя через свою зарозумілість. На думку деяких інтерпретаторів, Євангеліє від Івана (21:22) також містить альянз на «позитивне» безсмертя улюбленого учня Ісуса як «живого свідка істинності Його вчення» (Адріанова, 1915: 3).

Показово, що спірне тлумачення безсмертя апостола з погляду екзегетики стає можливим у реальності поетичній. До прикладу, у незакінченій поемі «Мандрівний Жид» (1831) В. Жуковський моделює саме таку ситуацію. В одному просторі сходяться носії безсмертя як благословення (ап. Іван Богослов) і безсмертя як прокляття (Вічний Блукалець). Волею автора поеми на Патмосі Агасвер приймає християнство від апостола Івана Богослова. Внаслідок покаяння легендарному персонажеві даровано духовне зцілення – благодать. Із двох фіналів – прощення та спокутування гріха чи муки вічні за скоєний злочин – поет-християнин обирає Божу милість.

Отже, властиві міфологічній свідомості уявлення про безсмертя можна звести до двох основних: безсмертя як нагорода за праведність (у християнстві – «вічне життя») і безсмертя як помста / покарання за гріхи. Ці два аспекти яскраво втілюються у фольклорній легенді про Агасвера, а також у її подальшій трансформації в «тексті культури». Вірогідна орієнтація письменників саме на таку аксіологію, однак поняття безсмертя інтерпретується ними більш стереоскопічно. На це звертає увагу літературознавиця Надія Поліщук: «Сама категорія безсмертя, у свою чергу, також розмежовувала авторів міфологеми. З одного боку, потрактування безсмертя існувало як покарання, що розкриває трагізм буття особистості в осамотілому блуканні світом (Колрідж, Ленау, Нечеський, Гамерлінг). З іншого боку, безсмертя сприймалося як благословення, дароване для пізнання тасмниці Всесвіту (у площині філософського виміру – Колрідж, Шеллі, опосередковано – Байрон) та для пізнання вищої любові (у площині релігійного виміру – Колрідж, Жуковський)» (Поліщук, 2001: 11). Саме перший варіант – остогидле безсмертя та його спокута – набуває національного художнього втілення у романі Олекси Стороженка «Марко Проклятий».

5. Культурні коди як етноспецифічні маркери мотиву безсмертя у готичному романі Олекси Стороженка «Марко Проклятий»

Роман Олекси Стороженка «Марко Проклятий» є яскравим зразком поєднання традиційного та національного контекстів в інтерпретації мотиву безсмертя у міфологемі Агасвера. Вважаємо, що саме таку спрямованість твору засвідчує неодноразово цитований лист письменника до книговидавця В. Белого: «Повість ця під назвою “Марко Проклятий” – знедолений блукач, якого за гріхи не приймає ні земля, ні пекло... Кожний народ має свого блукача: французи – вічного жида Сантенера, іспанці – Мельтона, у німців та англійчан їх так багато, що не перерахуєш, у росіян – Коцій Безсмертний, а у нас – Марко. І, здається, наш Марко заткне за пояс всіх блукачів. Щоб надати більше жвавості та розмаїття поемі, я пов'язав її з війною 1648 р. (повстання Хмельницького). На сцені багато історичних осіб: Єрмія Вишневецький, єзуїт Залинський, княжна Корецька, князь Четвертинський, Кривонос, Павлюга, Гуня, Світ та багато інших» (цит. за: Пойда, 2012). У наведеному висловлюванні акцентуємо декілька моментів, а саме: авторську ідентифікацію твору як «повісті», хоча цілком вірогідно, що письменник мав на увазі просто «розповідь»; рецептивну стратегію зацікавленості читача завдяки підвищенню читабельності твору («надати більше жвавості та розмаїття»); пошуки нових художніх рішень у парадигмі історична правда / вигадка / домисел. Особливу увагу привертає крос-культурна орієнтація письменника на європейський контекст апокрифічної легенди про Агасвера у створенні образу Марка при свідомій інтенції автора щодо національної ідентичності персонажа. Її маркерами слугують культурні коди, дешифрування яких дасть змогу виявити етноспецифіку мотиву безсмертя у творі О. Стороженка.

Є необхідність визначитися у дефініціях «культурний код» та його типології. У сучасній гуманітаристиці поняття «код» насамперед асоціюється із семіотикою, однак є досить поширеним в інших науках: лінгвістиці (Т. Вільчинська, О. Снітко), літературознавстві (М. Прокоф'єва, А. Сабітова, О. Яловенко), фольклористиці (І. Чибор) тощо.

Вслід за І. Чибор, під кодом культури розуміємо «сукупність знаків матеріального і духовного світу та закріплені за ними вторинні, зумовлені культурою значення, які відображають, передають і зберігають важливу для культури інформацію» (Чибор, 2016: 36). Узагальнюючи топіку зазначених наукових розвідок, окреслимо ще деякі його характеристики:

– культурні коди – це система знаків, «керована певними правилами, що поширені серед представників певної культури і призначені для генерації смислів та функціонування у цій культурі та для цієї культури» (Fiske, 1999: 4). Інакше кажучи, культурні коди зберігають етнокультурну маркованість артефактів, обрядів, звичаїв, вірувань, поведінкових еталонів і, будучи їхніми трансляторами, виконують функції пам'яті культури;

– культурні коди мають перспективу безлічі цитатій, зіткані з безлічі структур, вони ретранслюють інформацію, історично накопичену в знаках і символах. Будучи втіленням у міфопоетиці, фольклорі, релігійних та духовних практиках, культурний код у художньому творі пізнається завдяки словесній реалізації в інваріантних мотивах, національній топіці, алюзивно-ремінісцентних пластах. Дешифрування кодів через художні прийоми дає змогу ідентифікувати етноспецифіку культури;

– культурні коди мають дуальну природу: універсальну і етноспецифічну, проте їхні художні прояви національно обумовлені та сприяють формуванню цінностей і стереотипів певної культури;

– «взаємоперетікання» культурних кодів за принципом взаємодоповнюваності сприяє створенню національно маркованої картини світу.

Отже, розуміючи етнокультурний код як структурну модель семіотичної системи, що має забезпечити культурну комунікацію, підкреслимо його такі національно зорієнтовані складові, як ідентичність; система цінностей; традиція; знаки і символи, а також норми моралі,

поведінкові стереотипи етнічної спільноти. Саме ці підходи визначають наші стратегії дослідження етнокультурних кодів мотиву безсмертя у романі О. Стороженка.

Щодо типології культурних кодів, то більшість із них побудована на тематичному принципі і має багато спільного (див.: Вільчинська, 2018: 100; Савченко, 2013: 75; Чибор, 2016: 140). Репрезентативною є типологія Тетяни Вільчинської, що охоплює: антропоморфний код – він співвідноситься з образом людини і частин її тіла та включає соматичний та антропний коди; біоморфний, складниками якого є зооморфний і фітоморфний; предметний і духовний у двох різновидах – власне духовний, репрезентований сукупністю моральних норм і цінностей, та міфологічно-релігійний, пов'язаний з образами Бога і чорта, пекла і раю тощо (Вільчинська, 2018: 100). Зазначена типологія є базовою для нашої роботи.

Утім, виходячи із завдань дослідження, а також складових художнього світу твору, у якому часопросторова організація є сюжетотворчою, вважаємо за доцільне дослідити просторовий і часовий коди, які в мотиві безсмертя є семантизованими категоріями й утворюють його хронотоп. Відтак, виокремлюючи у мотиві безсмертя тричасткову структуру, яка вміщує об'єкт – злочин (*гріх проти Бога*); суб'єкт, що отримав покарання (*обридливе безсмертя*) і предикат (*спокута – щире покаєння і добрі справи задля прощення гріхів*), розглянемо згадані коди.

6. Часопросторовий культурний код мотиву безсмертя у взаємодії з іншими етнокодами

Названі структурні складові мотиву безсмертя є інваріантними для міфологеми Агасвера; у романі «Марко Проклятий» вони мають певні відмінності. Саме на виявлення його трансформацій спрямоване наше дослідження часопросторового культурного коду у взаємодії з іншими етнокодами. Знаковими для часопросторового континууму мотиву безсмертя вважаємо символи «дороги», «зустрічі», «порога» тощо. Ці категорії хронотопу, актуалізовані О. Стороженком буквально з першого речення твору, є рушійними для його сюжету. Зустріч двох головних персонажів – січовика Павла Кобзи і «знедоленого блукача» Марка Проклятого – позначена українськими реаліями. Їхні портрети оприявлені у традиційних для фольклору бінарних опозиціях, народнопоетичних кліше: у майбутнього отамана Павлюги вороний кінь, червоний жупан, карі очі, тонкий стан, безсумний погляд; до того ж «січовик був ще молодий, тільки вус вирівнявсь». У Марка Проклятого – чорний подолянський кобеняк, «*вирлоокі ... очі, неначе іскри з них посипались*», «*довгенні сиві вуса*» (Стороженко: URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=3707>). На відміну від босоногого легендарного Агасвера Марко обутий у верзунах як гуцул (українська етнокультурна деталь).

В експозиції твору автор акцентує сакральню забарвлений час – зустріч відбувається у Петрів день (у християн свято Петра і Павла). Однак народне повір'я попереджає про небезпеку ходіння до лісу, бо з першого дня Петрівки відбуваються *звірячі розгри* (курсив автора – В. Войтовича). Ба більше того, за народними уявленнями святі Петро та Павло виступають у ролі «вовчих святих» (Войтович, 2015: 369).

У такий спосіб починає «мерехтіти» зооморфний / бестіарний культурний код, що надалі актуалізується в антропоморфному коді як негативний маркер деяких персонажів. До прикладу, князь Єремія Вишневецький, «хижий од роження», «хижо вовчим поглядом визирали його сірі, як полуда очі»; в отамана Максима Кривоноса «*очі і хижо, нечоловічим поглядом визирали з ямок*», «*волосся жорстке, як кнуряча щетина*». Образ вовка – це вихідний образ перемінника, можливо, і тому прізвисько Кривоноса було Вовгур (Решетуха, 2007: 155). Бестіарними рисами позначений образ Марка Проклятого: у нього «*хижий погляд*», *мати його породила на світ, як звіряку*», «*вигодувала, як вовченя, кров'ю од живої тварі*», *жив у лісі, мов хижий звір*», «*неначе вовченя яке*». Однак коли Марко, «*возлюбить ближнього, як себе самого*» (Стороженко: URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=3707>) і почне творити добро заради людей, а не тільки свого спасіння, тоді зникає його зооморфність. У такий

спосіб автором експліковано міфопоетичний мотив перевертня, усталений в українській народній культурі (див.: Жайворонок, 2006; Войтенко, 2015: 359–360).

Відтак у творі О. Стороженка зовнішність людини відбиває ті метаморфози, що відбуваються у її внутрішньому світі, коли «людська сутність заганяється глибоко всередину, вивільняючи звіриний початок» (Ковалів, 2007: 197). Зооморфний код художньо втілено в порівняннях та уособленнях з бестіарною семантикою.

Наведені спостереження над «взаємоперетіканням» етнокодів мотиву безсмертя, зокрема зооморфним кодом, дають змогу констатувати таку його українську етноспецифіку, як двовірство: ідеться про синкретизм елементів народної релігії, міфотворчості, язичництва з християнською культурою. Ось як коментує цей феномен етнограф Олекса Воропай: «Ми, українці, нація дуже стара, і свою духовну культуру наші пращури почали творити далеко до християнського періоду на Україні. Разом із християнством Візантія принесла нам свою культуру, але саме свою культуру, а не культуру взагалі. У нас на Україні вже була національна культура, і Володимир Великий тільки додав християнську культуру до своєї рідної, батьківської культури. Зустріч Візантії з Україною – це не була зустріч бідного з багатим; це була зустріч якщо не рівних, то близьких потугою, але різних характером культур» (Воропай, 1958: 11). Саме таке явище є специфічним для української версії мотиву безсмертя у міфологемі Агасвера, що засвідчує його модифікації.

У художній реалізації зооморфного етнокоду впадає в око низка орнітологічних порівнянь головного персонажа спочатку з орлом, потім із кобцем («ніс закандзюбився, як у кібця»), а потім ще більш знижено – з шупльікою (шулікою), птицею, яку етноментальність зараховує до нечистих (диявольських, злих) і вважає символом хижацтва (Войтович, 2015: 414). У згаданому образі, крім фольклорного етнокультурного коду, можна виявити ще один український контекст – літературний. Імовірно, в порівнянні Марка з шупльікою заковано ремінісценцію соціальної балади Миколи Костомарова «Пан Шупльіка» (збірка поезій «Українські балади», 1839). Інтертекстуальні перегуки спостерігаються на онтологічному рівні – обидва автори наголошують на невідворотності кари за вчинений злочин, хоча мотиви скривдження дівчини різні. У баладі М. Костомарова – це мотив соціального протесту проти свавілля панів і суспільної несправедливості, у романі О. Стороженка актуалізовано готичний мотив інцесту – «пекельного вогню», шаленої пристрасті, що начебто залишає коханців «по той бік добра і зла». Утім, контекстуально обидва твори мають спільну світоглядну основу – народні міфологічні та релігійні уявлення про добро й зло, що беззаперечно кваліфікують такі вчинки гріхом, нехтуванням людським законом і Божими заповідями, за яке належить покарання. Відтак, маємо констатувати, що завдяки синтезу культурних кодів складається картина світу етноцентричного спрямування, яка вводить читача в історію гріха Марка Проклятого проти Бога і людей.

Форми часопростору в романі О. Стороженка «Марко Проклятий» набувають образного втілення і національного маркування в картинах запорізького степу, який є повноцінним дієвим персонажем твору. Через фігоморфний код реалізується притаманний українській ментальності емоційний модус відчуття природи, втілений автором через зменшено-пестливу лексику: вітерець, листочок, билинка, кущик, пахучий холодок; колористику: зажовтіє, заголубіє, зачервоніє квітами; зелена по пояс трава, що гамою і насиченими кольорами нагадує петриківський розпис. Національно забарвленим виступає зооморфний код, зокрема орнітологічний: у пейзажі згадуються орли, журавлі, кібчики, дрохви, хохітва, що є традиційними для українського фольклору. Прямі авторські оцінки: «Весело глянуть на ці степи запорозької України; усе очі до тебе пригортають, а серце мліє, смутні думки летять у невідомий край, а за ними рветься й душа» (Стороженко: URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=3707>) виступають ретрансляторами духовного культурного коду, етноспецифіку якого увиразнюють емотивні епітети і метафорика.

Завдяки предметному коду акцентуються національно марковані елементи пейзажу, такі як «кам'яна баба на могилі». У культурній пам'яті українства образ степового кургану – могили – асоціативно зближується з Савур-могилою на Запоріжжі, що, на думку етнографів, для колективного підсвідомого українців є такою ж знаковою локацією, як для Єгипту піраміди Хеопса (Войтович, 2015: 454). Введений автором національний топос зорієнтований на мотив позитивного безсмертя козака-характерника, закарбованого в народній пам'яті.

Як доведено фольклористами, «у давнину українські степи були всіяні скіфськими й козацькими могилами – цими малими рукотворними горами, до яких так тягнулася душа предків» (Войтович, 2015: 112). У міфологічній свідомості українства гора має амбівалентну семантику: сприймається як бісівське створіння, а також як лімінальний простір між посеїбччям і потойбіччям (Жайворонок, 2006: 146). Сповідь Вічного Блукальця відбувається у сакральному для міфологічного світогляду українців просторі – на «гребіні гори з могилами», що символізує належність персонажа «до світу потойбічного, царства смерті (про що свідчать і його прізвиська – Проклятий, Пекельний), але він не є й представником “нечистої сили”». Марко – людина, і залишається нею попри все, просто з певних причин виключена із соціуму й прилучена до світу нелюдського» (Балушок, 1996: 75). У творі він єдиний, хто виступає медіатором між двома світами – земним та інфернальним, кордони яких для нього не проблематизовані на відміну від недосяжного сакрального простору Вічності. Тут, на горі, відбувається характерне для міфопоетичної свідомості ритуальне явище тимчасової смерті Марка Проклятого, що є інваріантною рисою міфологеми Агасвера в європейському фольклорі, яка засвідчує їхню спорідненість на рівні архетипів.

Відтак маємо стверджувати знаковість символу порога у часопросторовому етнокоді мотиву безсмертя. Головний герой балансує на порозі між світами, оскільки його не приймає «ні земля, ні саме пекло». Хронотоп порога зазвичай маркує життєві ситуації кризи та перелому. У романі О. Стороженка він є символом хиткої межі між посеїбччям і потойбіччям, на якій перебуває головний герой. У ситуації порога Марко спілкується з душами своїх родичів, померлих від його кривавої руки (поєднання часопросторового коду з антропним). Художньо сцена виражена міфопоетичними прийомами літературної готики (концепти ірраціонального, моторошного, надприродного, фантастичного), у якій тема смерті є однією з головних.

Показово, що готична парадигма художнього розглядає смерть не природним фіналом життя, а як перехід міфологічного типу між світом мертвих та світом живих. Саме таку ситуацію спостерігаємо в епізодах «Марко у пеклі», що з різними інтенціями, але достатньо глибоко проаналізована літературознавцями (див.: Пойда, 2012; Поліщук, 2003; Просалова, 2023; Решетуша, 2007). На продовження теми зацентруємо увагу ще на одному з усталених маркерів готики, актуалізованому письменником, – це образи привидів, гостей із царства мертвих, спраглих справедливості й спасіння своїх душ (типологічно близький до аналогічного мотиву в романі М. Г. Льюїса «Монах»). Мотив привида, що є одним із головних маркерів готичного у масовому читацькому сприйнятті, також притаманний українській міфологічній свідомості. Це дає змогу констатувати його архетипну природу як колективного несвідомого.

7. Духовний етнокультурний код мотиву безсмертя

Навіть зважаючи на те, що між культурними кодами не існує чітких меж, дослідники все одно пропонують ціннісну ієрархію культурних кодів, наголошуючи, що «на духовний код культури фактично працюють всі інші. Його складають духовні цінності та еталони – «добро / зло», «добре / погано», «Бог / чорт» тощо» (Снитко, 2008: 119). Відтак у романі О. Стороженка на духовний код у двох його вимірах – духовний як синонім поняття «внутрішній світ», «душа людини» і міфологічно-релігійний, пов'язаний з образами Бога і чорта, пекла і раю тощо [Вільчинська, 2008: 100] «працює» низка кодів. Насамперед це антропоморфний код, що співвідноситься з образом людини і частинами її тіла, вміщує в собі соматичний та антропний коди,

а також предметний та зооморфний. У романі О. Стороженка ці дві іпостасі духовного коду взаємопов’язані. Злочини Марка перед Богом і людьми породжують у його душі тяжкі муки совісті, що увиразнено в предметному етнокоді символічним образом важкої непідйомної торби. Вона легшатиме за умови спокути гріхів добрими справами, зробленими від чистого серця, з любові до людей. У такий спосіб пересічний побутовий предмет «торба» сакралізується, набуває філософських конотацій, сприяючи об’єктивації понять «гріх» і «душа». Автор знаходить оригінальне художнє рішення, коли втілює образ нечистої совісті в макабричній поетиці літературної готики, поєднуючи суто український і європейський контексти.

Підкреслимо, що гріх Марка Проклятого – це беззаконня і бунт проти Бога та його заповідей: не вбивай, шануй батька і матір, не чини перелюбу, не роби лиха ближньому – оцінюються автором із позицій християнської антропології, що є домінантою духовного коду українства. Безсмертя Марка як прокльон є наслідком його неправедної поведінки. Звідси – блукання та відхилення від заповіданого Богом шляху людини, етапами якого є народження – земне життя – смерть як перехід у Вічність, що веде за собою спокій і безсмертя душі, а не фізичного тіла. Отже, якщо розглядати злочин проти Бога легендарного Агасвера, то слід констатувати, що його ідея – це протистояння між юдейством та християнством. У подальшому розвитку людства вона набула масштабування глобальної провини, поширеної на усе єврейство. Злочини Марка охоплюють, так би мовити, приватну і суспільну сферу, але наслідок для обох діючих осіб однаковий – розрив у стосунках з Богом, що призводить до земного огидного безсмертя: свою провину вони мають спокутувати невизначену довгостроковість (до другого пришествя Христа). Спокута гріхів для Марка, як і для легендарного Агасвера, – це блукання через час і простір на шляху встановлення діалогу з Творцем й приєднання до божественного ладу в природних координатах життя і смерті. Разом із тим є суттєві відмінності трактування образу Марка Проклятого в романі О. Стороженка й образу Агасвера в західноєвропейському романтизмі (Дж. Байрон, Н. Ленау Р. Гамерлінг, К. Ф. Д. Шубарт тощо).

У творчості європейських поетів-романтиків образ Вічного Жида створений відповідно до романтичної концепції особистості, маркованої такими рисами, як світова скорбота, тираноборство, тотальний егоцентризм, протиставлення героя юрбі, нарцисизм тощо. Етноспецифіка міфологеми Агасвера майже відсутня, за винятком, скажімо, балади Н. Ленау «Вічний Жид» (1839), позначеної поєднанням романтизму з поетикою бідермаєра.

Зіставлення інваріанту міфологеми Агасвера, оприявленого у творчості європейських поетів-романтиків, з образом Марка Проклятого насамперед засвідчує відмінності, вмотивовані національним характером. По-перше, Марко Проклятий є активним героєм, який не безвольно чекає другого пришествя, а намагається спокутувати гріхи: стає учасником визвольної боротьби українського народу проти поляків (1648 р.), звільняє побратимів із пекла, допомагає козакам у смертельній небезпеці, будує церкви й монастирі, а сенс своїх мандрів бачить у захисті православ’я. Інтерпретовані автором морально-етичні та поведінкові моделі, притаманні цьому герою, характерні для українства і складають «кодекс честі» козацтва як маркеру духовного коду нації. По-друге, у міфологемі Агасвера в українській версії О. Стороженка домінує християнська антропологія, оскільки зміщується акцент із провини на спокуту гріха та його прощення. По-третє, в образі Марка Проклятого, спорідненого з образом Агасвера мотивом безсмертя, український письменник долучає читача до великого просвітлення «чорної» душі грішника, який, за словами письменника, у фіналі твору мав би вийти на «християнський подвиг». Саме у такій площині він вбачав розвиток героя: «...ряд християнських подвигів – істинне поклоніння, що змиває прокляття» (цит. за: Пойда, 2012). Для О. Стороженка – висококультурного, освіченого представника української еліти – поняття «християнський подвиг» не є богословською метафорою. Автор доводить: «істинне поклоніння, що змиває прокляття» – це боротьба особистості з тими гріхами, що на заваді її зустрічі з Богом: з жорстокістю,

властолюбством, егоїзмом, пристрастями. Це подолання вроджених і набутих поганих схильностей, а також очищення душі не тільки добрими справами, а насамперед щирим каяттям перед Богом і людьми. Кінцевий сенс християнського подвигу – це воскресіння внутрішнього мерця, внутрішній перехід душі від смерті до життя, як це відбулося з Марком Проклятим на сакральному просторі могили, у сакральний час – суботу, що алюзивно нагадує євангельську історію про порожню могилу воскреслого Христа. Така трансформація міфологеми Агасвера засвідчує оригінальність національної версії Вічного блукальця, а також її типологічні збіги та відмінності із легендарним західноєвропейським контекстом. Отже, навіть у форматі незавершеного твору маємо погодитися з Олексою Стороженком: усіх інших «вічних мандрівників» його Марко спромігся «заткнути за пояс».

8. Висновки

Методологія та інструментарій вивчення проблеми через актуалізацію етноспецифічних культурних кодів, запропоновані в статті, підтвердили свою релевантність. Доведено, що домінуючими в структурі мотиву безсмертя є часопросторовий і духовний етнокоди у «взаємоперетіканні» із зооморфним, фітоморфним, антропоморфним (антропним), предметним етнокодами. Часопросторовий культурний етнокод є наскрізним для роману і включає хронотоп дороги, хронотоп зустрічі, хронотоп порогу. Виокремлено такі етноспецифічні риси хронотопу зустрічі, як національна знакова локація (запорізький степ); портрети персонажів, відтворені в стилістиці українського фольклору; міфопоетичний мотив перевертня; сакральний час зустрічі; національно забарвлений фітоморфний код, етноспецифіку якого увиразнюють зменшено-пестлива лексика, емотивні епітети, колористика і метафорика; порівняння й уособлення зооморфного коду, наділені етноментальними оцінками; ремінісценції балади Миколи Костомарова «Пан Шулпика», народні міфологічні та релігійні уявлення про добро й зло.

Виявлено, що в хронотопі порога як репрезентанта часопросторового культурного коду О. Стороженко звертається до народної есхатології, менталітет якої вирізняється цілісним сприйняттям життя і смерті, розумінням невіддільності існування потойбіччя і посейбіччя в категоріях добра і зла, божественного і диявольського, гріха і чеснот, тобто категоріях духовності. Найбільш уживаною для художньої реалізації коду є символіка гори, могили, кладовища у національно маркованій поезиці як питомо українських топосів. Символічним образом гріхів і нечистої совісті головного героя є «гаспидська торба», увиразнена у предметному етнокоді. Письменник знаходить оригінальне художнє рішення, втілюючи символіку порогу в макабричній поезиці літературної готики, поєднуючи суто український і європейський контексти.

Хронотоп дороги є ключовим у етнокультурному коді духовності. Як свідчить аналіз твору, із вічного прокльону дорога стає символом спокути, «очищення, звільнення від тягара власної гріховності, довготривалий рух по ній – це рух у напрямку до самого себе. Саме у такому розумінні дорога як складова мандрів героя стає перехрестям двох традицій, двох світоглядних ідей – архаїчної (міфологічної) та новочасної (християнської)» (Поліщук, 2003). Однак зауважимо, що домінує у мотиві безсмертя міфологеми Агасвера саме християнський культурний код української духовності. Яскравою ілюстрацією заявленої тези слугує контраст між новозавітною аксіологією Павла Кобзи (їй також наслідує Марко Проклятий), і своєрідно зрозумілим «законництвом» отамана Кривоноса. Якщо перша ґрунтується на милосерді та любові до ближнього, глибокій повазі до всіх форм життя, синовій любові та послуху Богу, то для жорстокого і обмеженого козарлюги Кривоноса існує тільки один закон: «Око за око, зуб за зуб», регламентований його волею, владолубством і правом найсильнішого. Проте, попри позитивні перетворення Марка, його добрі земні справи, автор у фіналі твору таки залишає його Вічним Мандрівником, який *«буде так ходити до самого страшного суду, поки всім живим і мертвим не буде сказано по Писанію – амінь»* (Стороженко: URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=3707>). Адже вищою інстанцією є суд і воля Творця *«як на небі, так і на землі»* (Матвія 6:9–10).

Література:

1. Аверинцев, С. (1997). *Агасфер*. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 х т. (гл. ред. С. А. Токарев). Москва : Рос. энциклопедия, 1997. С. 34.
2. Адрианова, В. П. (1915). *К истории легенды о странствующем жиде в старинной русской литературе*. Петроград : Типография Императорской Академии Наук, 16 с. Відновлено з commons.wikimedia.org
3. Балушок, В. (1996). Архаїчні витоки образу Марко Проклятий. *Слово і час*, 11–12. С. 73–76.
4. Бондарева, О. Є. (2006). *Міф і драма у новітньому літературному контексті : поновлення структурного зв'язку через жанрове моделювання* : монографія. Київ : Четверта хвиля. 512 с.
5. Будний, В., Ільницький, М. (2008). *Порівняльне літературознавство* : підручник. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія». 432 с.
6. Вишницька, Ю. В. (2016). *Міфологічні сценарії в сучасному художньому та публіцистичному дискурсах* : монографія. Київ, ун-т ім. Б. Грінченка. 614 с.
7. Вільчинська, Т. П. (2018). Коды культуры в процессах мовної об'єктивації дійсності в поемі В. Стуса «Потоки». *Лінгвістичні студії*, 35. С. 99–104.
8. Войтович, В. М. (2015). *Українська міфологія*. Вид. 4-те. Київ : Либідь. 664 с.
9. Воропай, О. (1958). *Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис*. Том 1. Мюнхен : Українське видавництво. 449 с.
10. Єфремов, С. (1995). *Історія українського письменства*. Київ : Femina. 687 с.
11. Жайворонок, В. В. (2006). *Знаки української етнокультури* : словник-довідник. Київ : Довіра. 703 с.
12. Житецький, Іг. (1905). *Українські оповідання А. П. Стороженка*. Киевская старина. № 9. С. 367–382.
13. Ільїнська, Н. І. (2024). Міфологема Агасвера в новелі Джеймса Грема Баллард *The Lost Leonardo*: інваріант і трансформація. *Південний архів (філологічні науки)* : збірник наукових праць, ХСІХ. Івано-Франківськ: ХДУ. С. 46–54. DOI: <https://doi.org/10.32999/ksu2663-2691/2024-99-4>
14. Літературознавча енциклопедія : у 2 т. / авт.-уклад. Ю. І. Ковалів. Київ : ВЦ «Академія», 2007. Т. 2. 624 с.
15. Нахлік, С. (1988). *Українська романтична проза 20–60 років XIX століття*. Київ : Наукова думка. 244 с.
16. Павличко, С. (2002). *Методологічна ситуація в сучасному українському літературознавстві / Теорія літератури*. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи». 664 с.
17. Пойда, О. А. (2008). *Олекса Стороженко: нарис життя і творчості*. Вінниця : ДП «Державна картографічна фабрика». 240 с.
18. Пойда, О. А. (2012). *Готичний роман Олекси Стороженка «Марко Проклятий» в контексті компаративного аналізу* : матеріали I Всеукраїнської конференції «Мова твору в контексті проблем вивчення художньої літератури». Відновлено з https://library.vspu.edu.ua/polki/akredit/kaf_1/pojda4.pdf
19. Поліщук, Н. *Міфологема Вічного Мандрівника : українській контекст*. Відновлено з <https://www.academia.edu/>
20. Поліщук, Н. (2001). *Трансформація міфологеми Агасвера в західноєвропейській літературі XIX – XX ст.* : автореф. дис. ... канд. філол. наук. Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. Львів. 20 с.
21. Просалова, В. (2023). Роман Олекси Стороженка «Марко Проклятий» на тлі готичної традиції. *Наукові записки. Серія: Філологічні науки*, 3 (206), С. 121–127. DOI: <https://doi.org/10.32782/2522-4077-2023-206-18>
22. Решетука, С. А. (2006). «Марко Проклятий» – роман-експеримент (міфологічний аспект). *Слово і Час*, 9. С. 34–39.
23. Решетука, С. А. (2007). *Проза Олекси Стороженка: жанрово-стильові особливості* : дис. ... канд. філол. наук. Львів. 188 с.
24. Сабітова, А., Прокоф'єва, М., Яловенко, О. *Культурний код як маркер ідентичності (на матеріалі художніх творів)*. Відновлено з <https://www.researchgate.net/publication/364283897>
25. Савченко, Л. В. (2013). *Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти*. Сімферополь : Доля. 600 с.
26. Снитко, О. С. (2008). *Коды культуры у мовній об'єктивації дійсності*. *Studia linguistica. Збірник наукових праць КНУ ім. Т. Шевченка*. С. 115–121.
27. Стороженко, О. *Марко Проклятий*. Відновлено з <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=3707>
28. Хропко, П. (1989). *О. Стороженко і його літературна спадщина*. Стороженко О. Марко Проклятий. Оповідання. Київ : Дніпро. С. 5–21.
29. Чибор, І. С. (2016). *Слов'янська міфологія в українській фразеології*. Київ : Олег Філюк. 351 с.
30. Чижевський, Дм. (1994). *Історія української літератури. Від початків до добу реалізму*. Тернопіль : Феміна. 480 с.
31. Юнг, К. Г. (1994). *Бессознательное рождение героя*. Либидо, его метаморфозы и символы. Санкт-Петербург : Восточно-Европейский институт психоанализа. Шедевры мировой науки ; том 2. Библиотека психоаналитической литературы под общей ред. профессора М. М. Решетникова. Восстановлено с https://royallib.com/book/yung_karl/simvoli_i_metamorfozi_libido.html
32. Fiske, J. (1999). *Television culture*. London: Routledge.
33. Pińska, N. I. (2019). “The gospel according to Ahasuerus”: apocryphal discourse of the novel “The Wandering Jew” by S. Heym. *Development of philology and linguistics at the modern historical period: collective monograph* / Н. І. Bokshan, S. V. Holyk, N. I. Pińska, O. V. Keba, etc. Lviv – Toruń : Liha-Pres, P. 36–50. DOI: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-146-9/36-50>
34. Pińska, N. I. (2019). Strategies of myth-making in the historical and philosophical discourse of the novel “The Wandering Jew” by S. Heym. *World literature at the intersection of cultures and civilizations : collective monograph* / Н. І. Bokshan, N. I. Pińska, O. V. Keba, J. O. Pomohaibo, etc. Lviv – Toruń : Liha-Pres. P. 18–35.

References:

1. Averincev, S. (1997). *Agasfer* [Ahasuerus]. Mify narodov mira. Jenciklopedija: in 2 volumes. Moscow: Ros. jenciklopedija, 1997. P. 34 (In Russian).
2. Adrianova, V. P. (1915). *K istorii legendy o stranstvujushhem zhide v starinnoj russkoj literature*. [To the history of the legend of the Wandering Jew in ancient Russian literature]. Petrograd: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk, 16 p. Available at: commons.wikimedia.org (Accessed: 11 February 2025) (In Russian).
3. Balushok, V. (1996). *Arkhayichni vytyky obrazu Marko Proklyatyj* [Archaic origins of the image of Marco the Accursed]. *Slovo i chas*, 11–12, pp. 73–76 (In Ukrainian).
4. Bondareva, O. Ye. (2006). *Mifi drama u novitnomu literaturnomu konteksti : ponovlennya strukturnoho zvyazku cherez zhanrove modelyuvannya* [Myth and Drama in the Modern Literary Context: Renewal of structural connection through genre modeling: monograph]. Kyiv: Chetverta khvylya. 512 p. (In Ukrainian).
5. Budnyy, V., Ilnytskyy, M. (2008). *Porivnyalne literaturoznavstvo* [Comparative Literary Studies]: pidruchnyk. Kyiv: Publishing House “Kyiv-Mohyla Academy”. 432 p. (In Ukrainian).
6. Vyshnytska, Yu. V. (2016). *Mifolohichni stsenariyi v suchasnomu khudozhnomu ta publitsystychnomu dyskursakh* [Mythological scenarios in modern literary and journalistic discourses: monograph]. Kyiv: Borys Grinchenko Kyiv University. 614 p. (In Ukrainian).
7. Vilchynska, T. P. (2018). *Kody kultury v protsesakh movnoyi obyektivatsiyi diysnosti v poemi V. Stusa “Potoky”* [Cultural Codes in Lingual Objectification Processes in Poem “Flows” by Vasyl Stus]. *Linhvistychni studiyi* [Linguistic Studies]. Issue 35, pp. 99–104 (In Ukrainian).
8. Voytovych, V. M. (2015). *Ukrayinska mifolohiya* [Ukrainian mythology]. Kyiv: Lybid. 664 p. (In Ukrainian).
9. Voropay, O. (1958). *Zvychayi nashoho narodu. Etnohrafichnyy narys* [Customs of our people. Ethnographic essay]. Vol. 1. Munich: Ukrainian Publishing House. 449 p. (In Ukrainian).
10. Yefremov, S. (1995). *Istoriya ukrayinskoho pysmenstva* [History of Ukrainian Literature]. Kyiv: Femina. 687 p. (In Ukrainian).
11. Zhayvoronok, V. V. (2006). *Znaky ukrayinskoyi etnokultury* [Signs of Ukrainian ethnoculture]: Slovnyk-dovidnyk. Kyiv: Dovira. 703 p. (In Ukrainian).
12. Zhytetskyy, Yh. (1905). *Ukrayinski opovidannya A. P. Storozhenka*. Ukrainian stories by A. P. Storozhenko. *Kyevskaya staryna*. No. 9. Pp. 367–382 (In Ukrainian).
13. Ilyinska, N. I. (2024). *Mifolohema Ahasvera v noveli Dzheymisa Hrema Ballard The Lost Leonardo: invariant i transformatsiya*. [The Ahasver mythologeme in the short story by James Graham Ballard “The Lost Leonardo”: the invariant and transformation]. *Southern Archive (philological sciences): Zbirnyk naukovykh prats*. Issue 99. Ivano-Frankivsk: KSU. Pp. 46–54. DOI: <https://doi.org/10.32999/ksu2663-2691/2024-99-4> (In Ukrainian).
14. *Literaturoznavcha entsyklopediya : u 2 t.* [Literary Encyclopedia: in 2 volumes] / avt.-uklad. Yu. I. Kovaliv. Kyiv: VTS “Akademiya”, 2007. Vol. 2. 624 p. (In Ukrainian).
15. Nakhlik, YE. (1988) *Ukrayinska romantychna proza 20–60 rokiv XIX stolittya* [Ukrainian Romantic Prose of the 20s–60s of the 19th Century]. Kyiv: Naukova dumka. 244 p. P. 142 (In Ukrainian).
16. Pavlychko, S. (2002). *Metodolohichna sytuatsiya v suchasnomu ukrayinskomu literaturoznavstvi*. [Methodological Situation in Contemporary Ukrainian Literature Studies]. *Teoriya literatury*. Kyiv: Solomiya Pavlychko Publishing House “Fundamentals”. 664 p. (In Ukrainian).
17. Poyda, O. A. (2008). *Oleksa Storozhenko: narys zhyttya i tvorchosti* [Oleksa Storozhenko: a sketch of life and creativity]. Vinnytsya State Enterprise “State Cartographic Factory”. 240 p. (In Ukrainian).
18. Poyda, O. A. (2012). *Hotychnyy roman Oleksy Storozhenka “Marko Proklyatyj” v konteksti komparatyvnoho analizu* [Oleksa Storozhenko’s Gothic novel “Marko the Damned” in the context of comparative analysis]: *Materialy I Vseukrayinskoyi konferentsiyi “Mova tvoriv v konteksti problem vyvchennya khudozhnoyi literatury”*. Available at: https://library.vspu.edu.ua/polki/akredit/kaf_1/pojda4.pdf (In Ukrainian).
19. Polishchuk, N. *Mifolohema Vichnoho Mandrivnyka: ukrayinskiy kontekst* [Mythologeme of the Eternal Traveler: Ukrainian context]. Available at: <https://www.academia.edu/> (In Ukrainian).
20. Polishchuk, N. (2001). *Transformatsiya mifolohemy Ahasvera v zachidnoevropeyskij literaturi 19–20 st.* [Transformation of the mythologeme of Agasvera in Western European literature of the 19th–20th centuries] (Avtoref. dys. kand. filol. nauk). Ivan Franko Lviv National University. Lviv. 20 p. (In Ukrainian).
21. Prosalova, V. (2023). *Roman Oleksy Storozhenka “Marko Proklyatyj” na tli hotychnoyi tradytsiyi* [The Novel “Marco the Accursed” By Oleksa Storozhenko On The Gothic Tradition Background]. *Research bulletin. Series: Philological sciences, Issue 3 (206)*, pp. 121–127. DOI: <https://doi.org/10.32782/2522-4077-2023-206-18> (In Ukrainian; abstract in English).
22. Reshetukha, S. A. (2006). “Marko Proklyatyj” – roman-eksperyment (mifolohichnyy aspekt) [“Marko the Damned” – an experimental novel (mythological aspect)]. *Slovo i Chas*. Issue 9, pp. 34–39 (In Ukrainian).
23. Reshetukha, S. A. (2007). *Proza Oleksy Storozhenka: zhanrovo-stylovi osoblyvosti* [The prose of Oleksa Storozhenko: peculiarities in genre and style] (Dys. kand. filol. nauk). Lviv. 188 p. (In Ukrainian).
24. Sabitova, A., Prokofiev, M., Yalovenko, O. *Kulturnyy kod yak marker identychnosti (na materialy khudozhnykh tvoriv)*. [Cultural code as a marker of identity (based on the material of works of art).] Available at: <https://www.researchgate.net/publication/364283897> (Accessed 22 January 2025) (In Ukrainian).
25. Savchenko, L. V. (2013). *Fenomen etnokodiv dukhovnoyi kultury u frazeolohiyi ukrayinskoyi movy: etymolohichnyy ta etnolinhvistychnyy aspekty* [The phenomenon of ethnic codes of the spiritual culture in the Ukrainian phraseology: etymological and ethnolinguistic aspects]. Simferopol: Dolya. 600 p. (In Ukrainian).

26. Snytko, O. S. (2008). Kody kultury u movniy obyektyvatsiyi diysnosti. [Codes of culture in the linguistic objectification of reality]. *Studia linguistica. Collection of scientific works of T. Shevchenko KNU*. 2008. Pp. 115–121 (In Ukrainian).
27. Storozhenko, O. *Marko Proklyatyy* [Marko the Damned]. Available at: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=3707> (Accessed 10 January 2025) (In Ukrainian).
28. Khropko, P. (1989). *O. Storozhenko i yoho literaturna spadshchyna* [O. Storozhenko and his literary heritage]. Storozhenko O. Marko Proklyatyy [Marko the Damned]. Opovidannya. Kyiv: Dnipro. Pp. 5–21 (In Ukrainian).
29. Chybor, I. S. (2016). *Slovyanska mifolohiya v ukrayinskiy frazeolohiyi*. [Slavic Mythology in Ukrainian Phraseology]. Kyiv: Oleh Filyuk. 351 p. (In Ukrainian).
30. Cyzevs'kyj, Dm. (1994). *Istoriya ukrayinskoyi literatury. Vid pochatkiv do dobu realizmu*. [History of Ukrainian Literature. From the Beginnings to the Age of Realism]. Ternopil: Femina. 480 p. (In Ukrainian).
31. Jung, K. G. *Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido*. St. Petersburg: East European Institute of Psychoanalysis, 1994. (Masterpieces of World Science; Volume 2. Library of Psychoanalytic Literature edited by Professor M. M. Reshetnikov). Available at: https://royallib.com/book/yung_karl/simvoli_i_metamorfozi_libido.html (In Russian).
32. Fiske, J. (1999). *Television culture*. London: Routledge. 356 p.
33. Ilinska, N. I. (2019). “The gospel according to Ahasuerus”: apocryphal discourse of the novel “The Wandering Jew” by S. Heym. *Development of philology and linguistics at the modern historical period: collective monograph* / H. I. Bokshan, S. V. Holyk, N. I. Ilinska, O. V. Keba, etc. Lviv – Toruń : Liha-Pres. P. 36–50. DOI: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-146-9/36-50> (In English).
34. Ilinska, N. I. (2019). Strategies of myth-making in the historical and philosophical discourse of the novel “The Wandering Jew” by S. Heym. *World literature at the intersection of cultures and civilizations : collective monograph* / H. I. Bokshan, N. I. Ilinska, O. V. Keba, J. O. Pomohaibo, etc. Lviv – Toruń : Liha-Pres. P. 18–35. DOI: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-139-1/18-35> (In English).

Стаття надійшла до редакції 18.05.2025
The article was received 18 May 2025