

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Інститут журналістики

Любов Боярська

ФОЛЬКЛОР
Тексти лекцій

Київ 2010

Боярська Л.В.

Фольклор: Тексти лекцій. (Для студентів 1-го курсу відділень журналістика, видавнича справа та редагування, реклама та зв'язки з громадськістю). – К., 2010. – 70 с.

Для студентів вищих навчальних закладів освітньої галузі 0303 “Журналістика та інформація”, а також студентів гуманітарних факультетів.

©Л.В.Боярська, 2010

©Інститут журналістики, 2010

ЗМІСТ

Тема І. Фольклор і фольклористика.....
1. Напрями та школи фольклористики XIX ст.	
Питання до контролю знань.....
Рекомендована література.....
2. Шляхи розвитку фольклористики кінця XIX- XX ст.	
Питання до контролю знань.....
Рекомендована література.....
Питання до заліку
Рекомендована література до курсу.....

Тема 1. ФОЛЬКЛОР І ФОЛЬКЛОРИСТИКА.

Лекція 1. Напрями та школи фольклористики першої половини XIX ст.

Зародившись у XIX ст., на піднесеній хвилі романтизму, фольклористика як наука пройшла довгий час становлення і розвитку, в ході якого змінювались її засади, місце серед інших дисциплін та методи дослідження. Появі шкіл та напрямів фольклористики передував великий досвід збирання, запису та обробки народних текстів, а також ідейно-філософські погляди різних часів¹.

Однією з найперших і найвпливовіших європейських шкіл фольклористики впродовж усього XIX ст., школою, на основі якої сформувалося багато різних наукових шкіл у інших гуманітарних науках (мовознавстві, літературознавстві тощо) була **міфологічна** школа (у Європі вона називалася “натурична” (“натуралістична”), у нас цей термін не прижився).

Звичайно, зацікавлення науки міфологією виникло не в XIX ст. За великим рахунком, перші спроби пояснити і дослідити міф припадають ще на античні часи. В той період, з одного боку, міфологічні тексти були основним джерелом сюжетів у мистецтві. Однак, з іншого боку, архаїчна міфологія уже тоді мислилася як щось докультурне і те, що вимагає впорядкування, приведення в систему, вимагає нового прочитання. Розвиток античної філософії почався з раціонального переосмислення міфологічного матеріалу і, закономірно, висунув проблему відношення раціонального знання до міфологічної розповіді.

Зокрема, ідеаліст Платон був творцем *філософсько-символічної інтерпретації міфів*. Арістотель у своїй «Поетиці» говорить про міф здебільшого як про *фабулу*. Стоїки бачили в богах *персоніфікацію їх функцій*, а епікурійці вважали, що *міфи*, створені на основі природних

фактів, *призначались* для відвертої підтримки жерців і правителів. Евгемер бачив у міфічних образах *обоженних історичних діячів*.²

Як бачимо, уже тоді існували різні погляди і різні підходи до народної творчості.

Середньовічні християнські теологи, пояснюючи Старий і Новий заповіти буквально і алегорично, дискредитували античну міфологію, або посилаючись на епікурійську й евгемеристичну інтерпретацію, або принижуючи античних богів до бісів.

В епоху Відродження прокинувся великий інтерес до античної міфології, котра трактувалась як моральні поетичні алегорії, як вираження почуттів і пристрастей людської особистості, а також як алегоричне вираження деяких релігійних, наукових чи філософських істин. Одна з малопопулярних спроб розкриття мудрості предків за алегоричною завісою античної міфології належала Ф. Бекону.

На початку XVIII ст. майже одночасно були створені «Звичаї американських дикунів порівняно зі звичаями первісних часів» Ж. Ф. Лафіто, «Походження вимислів» Б. Фонтенеля і «Основи нової науки про спільну природу націй» Дж. Віко.

Католицький місіонер Лафіто, проживши багато років серед канадських індіців, співставив їх культуру з давньогрецькою і прийшов до висновку про їхню спільну природу. Це були перші кроки еволюційної порівняльно-історичної етнології.³

Найбільший вплив на розвиток фольклористики XIX ст., зокрема на розвиток найпотужніших європейських наукових шкіл, і зокрема, міфологічної, виявили автори різних міфопояснювальних теорій XVII–XVIII ст., які досліджували питання виникнення та символіки міфу, взаємозв'язку міфів різних народів. Авторами цих перших теорій були

¹ Лановик М., Лановик З. Українська усна народна творчість: Підручник. – К., 2001. – С.40

² Мелетинский Е. Поетика мифа. – М., 1976. – С.

³ Там само.

філософи – француз Б.Фонтенель (якого вважають предтечею антропологічної школи фольклористики), та італієць Дж. Віко (творчість якого стала основоположною для майбутньої міфологічної школи). (Саме ці дві школи вперше серйозно поставлять міфологію на строго науковий ґрунт і саме їх протистояння визначить у другій половині ХІХ ст. магістральний розвиток фольклористики та етнографії, про що піде мова трохи згодом. – Л.Б.).

Б.Фонтенель. Так, зокрема, Б.Фонтенель (“Походження вимислів”) основу міфів убачав у первісній відсталості інтелекту, у філософському невігластві і вважав міф продуктом першої, “дитячої” стадії в розвитку людства (у ХІХ ст. ідентичні погляди висловлять представники антропологічної школи фольклористики, прихильники теорії еволюціонізму, зокрема Е.Тейлор; про це ж писатиме і психоаналітик З.Фрейд у праці “Поет і фантазування”).

На час виходу праці “Походження вимислів” у Франції якраз на підйомі був просвітницький раціоналістичний оптимізм, який обіцяв перетворення суспільства за законами розуму, тому закономірно, що у вченні Б.Фонтенеля протиставляється давня “епоха уяви” і сучасна епоха «механічних мистецтв» (звичайно, на користь останньої, бо перша занадто явно породжена неуцтвом і дикістю і заважає цивілізації).

Найближчий попередник просвітителів Б.Фонтенель пояснює появу міфологічних образів (богів) у первісних людей тим, що, намагаючись дошукатися до першопричини незрозумілих стихійних явищ, вони наділяли їх людськими рисами, гіперболізували їх і приписували чарівні властивості. Пережитком схожих хибних уявлень є, за його словами, марновірство і забобони. (У ХІХ ст. про обожнення природних явищ говоритимуть представники міфологічної школи. – Л.Б.).

Крім того, Б. Фонтенель був першим ученим, котрий застосував порівняльний метод в дослідженні міфології різних народів, елементи якого так само використовують і представники міфологічної школи.

Дж. Віко. Тогочасна Італія, навпаки, відчувала загальний культурний і політичний занепад після блискучого ренесансного розквіту. Тому філософія Дж. Віко (1668-1744), сформульована у його знаменитій “Новій науці про спільну природу націй⁴”, виходить з діалектичного розуміння історичного розвитку, при якому здобутки невіддільні від втрат. Віко схиляється до уявлення історії цивілізації у вигляді *циклічного* процесу: *божественна, героїчна і людська* епохи висловлюють відповідно *дитячий, юнацький і зрілий* стан суспільства і загального розуму. У рамках цієї філософії історії розгортається і віконіанська теорія міфу і поезії: «Перші люди, це ніби діти роду людського, нездатні утворити ... родові поняття речей, природно були змушені створювати поетичні характери, тобто фантастичні роди або універсалії, щоб зводити до них як до певних зразків або ідеальних портретів усі окремі види, схожі кожен на свій рід»; «Поетична мудрість, перша мудрість язичництва – повинна була починати з метафізики, не раціональної та абстрактної метафізики сучасних учених, а з почуттям чуттєвої та фантастичної метафізики перших людей, оскільки вони були цілком позбавлені розуму, але володіли сильними почуттями і могутньою фантазією ... Така метафізика була їхньої справжньої поезією, а остання – природною для них здатністю, породженою незнанням причин ... Така поезія з самого початку була у них *божественною*: вони уявляли собі причини ... тих, що викликають здивування, речей, як богів ... Вони приписували сутність речам, які викликали здивування, відповідно до своїх власних уявлень, зовсім як діти. Діти беруть в руки неживі предмети, бавляться і розмовляють з ними так, як ніби б то були живі особи. Перші люди язичницьких націй, як діти ... людського роду ... творили речі

⁴ Див.: Віко Дж. Основания новой науки об общей природе наций: Пер. с ит. – Л.: ИСА, 1994.

відповідно до своїх ідей – робили це під впливом прив'язаної до тіла уяви ... з такою вражаючою піднесеністю...»⁵.

Дж. Віко пов'язує поезію з історично нерозвиненою культурою, однак при цьому (на протигагу французьким просвітителям) підкреслює *піднесеність* стародавньої поезії, якої так ніколи і не змогла досягти пізніша культура: «Ми показали, що така піднесена поезія зародилася внаслідок недостатності людського розуму і що через появу згодом філософії, мистецтва, поетики, критики і навіть саме внаслідок їх *не з'явилося іншої поезії, навіть рівної, не кажучи вже про більшу* (курсив наш – Л.Б.). <...> Завдяки такому відкриттю підстав поезії спростовується думка про недосяжну мудрість древніх, яку так прагнули розкрити, починаючи з Платона і кінчаючи Беконом Веруламським <...> Це була протонародна мудрість законодавців, що заснували людський рід, а не таємна мудрість глибоких і рідкісних філософів»⁶.

Героїчна поезія гомерівського типу, на думку Дж. Віко, виникає з «божественної», тобто з міфології, а своєрідність останньої багато в чому визначається нерозвиненими і специфічними формами мислення, які можна порівняти з дитячою психологією. Віко має на увазі чуттєву конкретність – і тілесність, і емоційність, і багатство уяви при відсутності розсудливості, перенесення на предмети навколишнього світу своїх власних властивостей (аж до ототожнення космосу з людським тілом), персоніфікацію родових категорій, невміння абстрагувати атрибути та форму від суб'єкта, заміну суті «епізодами». Є.Мелетинський наголошував, що ця характеристика міфологічного «поетичного» мислення передбачає в загальних рисах не лише романтичну, але й сучасну, особливо якщо врахувати глибоке розуміння Віко метафоричної природи міфу і

⁵ Там само, С.132.

⁶ Там само, С.137.

міфологічної генези поетичних тропів, а також деяке наближення до розуміння міфологічної символіки.

Незвичайно глибокі висловлювання Дж. Віко про те, що кожна метафора чи метонімія є за походженням «маленьким міфом». Віко вважає, «що всі тропи, які досі вважалися хитромудрими винаходами письменників, насправді були необхідним способом вираження всіх перших поетичних націй і що при своєму першому виникненні вони вже були наділені всім своїм справжнім значенням. Але оскільки разом з розвитком людського розуму були знайдені слова, що позначають абстрактні форми або родові поняття, що обіймають свої види або з'єднують частини їх з цілим, то такі способи вираження перших народів стали перенесеннями (переносами)».⁷

Надзвичайно цікава віконіанська концепція розвитку поетичної мови з міфу («з божественних і героїчних характерів») та прозової мови з поетичної, зокрема думки Віко про перетворення метафор у мовні знаки, про мову символів в грецьку епоху. Він вважав, що на перших стадіях свого розвитку люди спілкувалися за допомогою ієрогліфічної та символічної мови, мови жестів, знаків, тобто мова за своєю суттю була образною, метафоричною, високоемоційною, словом, поетичною. Прозова мова, – вважав він, – є продуктом вищої цивілізації.

Найдавніша епоха уявляється Дж. Віко як поетична в усіх своїх аспектах (логіка, метафізика, економіка, політика, фізика, географія тощо) і в усіх цих аспектах вкорінена у міфі, що вказує на розуміння ним первісного ідеологічного синкретизму.

Дж. Віко переконаний, що найдавніша міфологічна поезія була в аристотелевському сенсі «наслідуванням природи», але крізь призму первісної міфологічної уяви. Він висловлює думку, що при врахуванні своєрідності міфологічного відображення дійсності можна було б

⁷ Цит. за: Мелетинский Е. Поэтика мифа. – С. 149.

використовувати міф як свого роду історичне джерело, з тим щоб зрозуміти, як деяким історичним особам приписувалися за законами міфу певні якості і діяння, як формувалася на реальній основі міфічна географія, космографія тощо.

Як уже було сказано, віконіанская філософія міфу передуює розвитку *міфологічної* науки, геніально передбачаючи спільний шлях її розвитку. Є.Мелетинський, один із найавторитетніших вчених-міфологів сучасності, вказує, що філософія міфу Дж.Віко в зародку, тобто синкретично, містить майже всі основні напрями у вивченні міфу: такі різні і часом ворожі одна одній гердерівську та романтичну поетизацію міфології та фольклору, аналіз зв'язку міфу і поетичної мови у М.Мюллера, О.Потебні та навіть Е. Кассіра, теорію «пережитків» англійської антропології та «історичну школу» у фольклористиці, віддалені натяки на «колективні уявлення» Дюркгейма і прелогізм Леві-Брюля. Джойс, зачарований і аналізом міфу у Віко, і його теорією кругообігу, відмінює, жартома і всерйоз, його ім'я в міфологізуючому романі «Поминки за Фіннеганом», використовує теорію Віко для самої внутрішньої організації цього твору, – наголошує дослідник⁸.

Філософія історії Дж. Віко, на загальну думку, передбачає багато ідей Гердера і деякі принципи філософії історії Гегеля, а його циклічна теорія культури згодом буде використана Ніцше, відродиться в ХХ ст. в модерністському тлумаченні Шпенглера та в працях М.Еліаде.

Й.-Г. Гердер. Міфологічна школа фольклористики виникла в руслі загальноєвропейського романтизму. Перехідний щабель від просвітницького погляду на міф до романтичного представлений знаменитим німецьким просвітителем Гердером (1744–1803). Міфи приваблюють його своєю природністю, емоційністю, поетичністю і національною своєрідністю, на якій він дуже наполягає. Кожен народ має

⁸ Там само.

всю неповторність, свою «народну душу». Гердер розглядає міфи різних народів, зокрема й первісних, але міфологія цікавить його не сама по собі, а як частина створених народом поетичних багатств, народної мудрості. Й.-Г. Гердер і учасники йенського (від назви східнонімецького міста Йена (Єна)) гуртка романтиків (виник у 1800 р.), очолюваного Ф.Шлегелем, вперше заговорили про надзвичайно важливе значення міфів і для сучасної художньої творчості, і для сучасного світогляду. (Так, зокрема, Ф.Шлегель вважав, що міфологія покликана впорядкувати хаос зовнішнього світу, нанижуючи його на вістря суб'єктивного сприйняття явищ, роблячи сплав із об'єктивного та суб'єктивного, синтез емоцій та інтелекту, філософії та поезії.⁹).

Саме Гердер вперше підняв питання про матеріальне збереження (збирання, записування і видання) фольклорної спадщини. Це стосується як німецького народу, так і інших народів (Гердер збирав народні пісні у багатьох країнах і видав їх під дуже промовистою назвою «Голоси народів у піснях¹⁰). У передмові до збірника народних пісень він наголошує: «...Отже, нам залишається, очевидно, зовсім трохи – оглянутись, чи не збереглося навкруги якихось *залишків народних пісень* <...> придивитися до цих пісень і *взятися за їх збирання*. Може, там іскорка німецького національного духу, що майже погасла під грудю попелу і тліну...

Але, заперечать мені, що тут можна знайти? *Грубі пісні грубого народу! Варварські звуки, юшку з національних переказів* – чого тут можна чекати для слави нації, для виховання і розвитку людського духу; нарешті, чи виявиться тут просто щось гідне друку, і збереження для нащадків?

<...>

Великий народе і велика країно! Чи швидше – народе й країно десяти великих народів – це в тебе немає *народних пісень*? *Благородний,*

⁹ Див. Мелетинский Е. Поэтика мифа, С.

¹⁰ Юстейн Гордер. Світ Софії: Роман про історію філософії. – Львів, 1997. – С.385.

доброчинний, сором'язливий, моральний народе, що вмiє так глибоко любити, – це в тебе нема пісень, більш благородних, співучих <...>, змістовних? Швейцарці, шваби, франки, баварці, тiрольці, саксонці, вестфальці, венди і чехи – у вас нема пісень ... природних, зворушливих...?

Ні хвилини сумніву! – скажу я, хоча б з любові до своєї нації; але вони лежать без ужитку, ними нехтують, вони далекі, вони на краю загибелі і навічної втрати. <...> Ми стоїмо на самому краю прірви – ще півстоліття, і буде пізно!..”¹¹ Саме ідеї Гердера стали засадничими для розвитку т.зв. національного романтизму (гурток з м. Гайдельберг), представники якого (зокрема, всесвітньовідомі згодом брати Грімм) захоплювалися передусім історією, мовою народу, народною культурою і почали збирати народні пісні та казки.

Гердер знову актуалізує сформульовану ще Дж.Віко концепцію спільності народів, за якою людство, складаючись із великих та малих народів, є єдиною системою, з якої не можна вилучити жодного народу, бо всі вони взаємопов'язані; кожен народ є частиною загальнолюдської цивілізації.

“Народознавство надзвичайно розширило карту людства: наскільки більше ми знаємо народів, ніж греки і римляни! Проте я ми їх знаємо? Чи за зовнішнім виглядом, за карикатурними гравюрками, з чужих слів, які нітрохи не кращі за ці гравюри? Чи зсередини, їхню власну душу, через їхні почуття, мову, справи? Так мало б бути – але як це рідко буває! <...>

Проти цього є один-єдиний, легкий і очевидний, засіб. Всі нецивілізовані народи *співають і діють*; вони співають про тем, що здійснюють, оспівуючи свої дії. Їхні пісні – це архів народів, скарбниця їхньої науки і релігії, їхньої теогонії і космогонії, діянь прабатьків і подій їхньої історії, відбиток їхнього серця, картина їхнього домашнього життя в радості і горі, на шлюбному ложі і на смертному одрі. В нагороду за

¹¹ Йоганн Готфрід Гердер. Избранные сочинения. – М.-Л., Гос. изд. худ. лит-ры, 1959. – С. 83.

численні лиха, що гноблять їх, і взамін усіх так званих благодіянь цивілізації, якими насолоджуємось ми, природа подарувала їм одну втіху: волелюбність, дозвілля, сп'яніння і – пісню. В ній вони втілюють себе, виступають такими, якими вони є. Войовничий народ оспівує подвиги; ніжний оспівує любов. Кмітливий народ складає загадки, народ з уявою – алегорії, притчі, живі картини. Народ з кипучими пристрастями може виражати тільки пристрасті, тоді як народ, оточений небезпеками, створює собі грізних богів. Невеликий збірник таких пісень, записаних із уст народу, про найвидатніші предмети і події його життя, його рідною мовою, правильно зрозумілих, пояснених і в супроводі мелодій, – наскільки він оживив би ті розділи в описах всіляких мандрівок, які найбільше приваблюють знавця людських звичаїв, – про спосіб думки і про звичаї народу, про його знання і мову, про гру і танець, музику і міфологію.

<...>

Подібно до того, як природознавство описує рослин і тварин, так і народи відобразили б себе самі в ці піснях. Ми одержали б наочне уявлення про все, і, завдяки схожості чи різниці в мові, змісті, інтонації цих пісень, а особливо – в космогонічних уявленнях та історії предків, як багато і з якою достовірністю можна було б зробити висновок про походження, поширення, змішання цих народів! А між тим навіть у Європі ціла низка націй залишається ще не вивченими і не описаними щодо цього. Естонці й латиші, венди і слов'яни, поляки й росіяни, фризи і пруси...”¹²

„...жодна точка на нашій багатоманітній планеті, жодна хвиля в потоці часу не схожа на іншу”, та оскільки “людський розум в будь-якому розмаїтті шукає єдності, а його прообраз, розум божественний, поєднав на землі незліченні відмінності і єдність, то й ми можемо повернутися з

¹² Там само, С.68.

неосяжного світу змін до найпростішого положення: *весь рід людський на землі належить до однієї і тієї ж породи*”¹³...

Гердер був справжнім першовідкривачем і захисником т. зв. “малих” європейських народів і слов’ян зокрема (яким дуже симпатизує) для наукового європейського світу. Досліджуючи фольклор різних народів, учений наголошував, що міфологія повсюди відображає клімат і звичаї, що особливою силою творчої уяви володіють народи, які живуть в екстремальних природних умовах (в пустелях, біля гір, великих морів, серед скель тощо).

Загальновідома і вже стала хрестоматійною думка Гердера про майбутнє процвітання України: “...Яке видовище представлять всі ці місця, якщо поглянути на них з Півночі і Заходу, коли на них зійде нарешті дух культури! Україна стане новою Грецією. Прекрасне небо, що простерлося над цим народом, його веселий звичай, музикальність, плодючі ниви і т.ін. колись пробудяться від сну. Із багатьох малих диких народів, якими були колись і греки, виникне цивілізована нація. Її кордони просягнуться до Чорного моря і звідти по всьому світу. Угорщина, всі ці народи, частина Польщі і Росії стануть причетними до цієї нової культури. З Північного Заходу дух цей пошириться по всій нині зануреній в сон Європі і примусить її служити тому ж духовному началу. Все це має колись здійснитися, – але як, коли, завдяки чому? Яке зерно міститься в душі тамтешніх народів, котре здатне дати їм міфологію, поезію, живу культуру?”¹⁴

Вустами Гердера проголошуються головні постулати перших гуманітарних перемог європейської науки: «Гуманізм – мета людської природи, і для цієї мети Бог передав в наші руки нашу власну долю». Вчений наголошував на необхідності створення сприятливих суспільно-

¹³ Там само.

¹⁴ Там само, С.324.

політичних умов (насамперед, свободи і рівності) для розвитку народної культури: «Робота пригноблює душу, жадоба наживи отруєє смак, голод і нужда руйнують ущент і топчуть усе, що було в людині благородного», «Свобода і людяність – ось той небесний ефір, в якому проростає прекрасне і добре, і без якого воно руйнується».

Ф.В.Шеллінг. Естетика і філософія ще одного німецького мислителя Шеллінга з самого початку – класичний зразок об'єктивного ідеалізму, що використовує платонівські уявлення. У естетичній системі Шеллінга міфологія мала ключове значення. За допомогою міфології Шеллінг конструє матерію мистецтва, виходячи з того, що міфологічні «боги» в якості «ідей» мають для мистецтва таке ж фундаментальне значення, як власне «ідеї» для філософії. В міфології, вважав він, фантазія поєднує абсолютне з обмеженням і відтворює в особливому всю божественність спільного. Вчений наголошував:

«Міфологія є необхідною умовою і первинним матеріалом для всякого мистецтва <...> Міфологія є не що інше, як універсум в більш урочистих шатах, у своєму абсолютному вигляді, істинний універсум в собі, образ життя і повного чудес хаосу в божественній образотворчості, який уже сам по собі поезія і все-таки сам для себе в той же час матеріал і стихія поезії. Вона (міфологія) є світ і, так би мовити, ґрунт, на якому тільки й можуть розквітати і виростати твори мистецтва (курсив наш. – Л.Б.). Тільки в межах такого світу можливі стійкі та визначені образи, через які тільки й можуть отримати вираження вічні поняття.

Оскільки поезія є образне начало матерії як мистецтво в більш вузькому сенсі форми, остільки міфологія є абсолютна поезія, так би мовити, стихійна поезія. Вона є вічна матерія, з якої всі форми виступають з таким блиском і різноманітністю» (там же, стор 105-106).

Шеллінг робить наголос на специфічно естетичному, стихійно-естетичному в міфі і бачить у міфології «першоматерію, з якої все

відбулося», і «світ першообразів», тобто першоелементів, ґрунт і парадигму всякої поезії – так само як і Віко, – і, більше того, всякого мистецтва.

Мистецтво і природа займають багато в чому аналогічне положення на різних рівнях філософської системи Шеллінґа, а міфологія займає місце ніби між природою і мистецтвом: політеїстична міфологія виявляється обожнюванням природних явищ за допомогою фантазії, символікою природи. На відміну від Дж.Віко, Шеллінґ рішуче виступає проти евгемеричного і алегоричного підходу до міфу. Він строго розрізняє схематизм (особливе через загальне), алегорію (загальне через особливе) і символ, що синтезує ці дві форми уяви і становить собою її третю, абсолютну форму; мова йде про синтез вищого, другого порядку, з повним нерозрізненням загального і особливого в особливому. Шеллінґ наполягає на тому, що міфологія є спільним матеріалом такого уявлення (зображення) і що символізм є принципом конструювання міфології взагалі. У міфології особливе не означає загальне, а є це спільне. Символізм міфології «споконвічний».

Шеллінґ також відрізняє символ від «образу», що мислиться ним як точне і конкретне відтворення предмета. Цікавою є думка Шеллінґа про те, що алегоричне значення існує в міфі як можливість, звідки якраз випливає нескінченність сенсу, який почасти реалізується в пізніших алегоричних, в принципі непоетичних тлумачень. «Але у Шеллінґа є і слабкий натяк на уявлення про міфології як моделюючу систему на основі поєднання цілісності та «обмежень» в характеристиці богів. Правда, про міф як про «мову» романтики говорять лише в абсолютно метафоричному, переносному сенсі, і романтичний символізм, позбавлений конкретності, завжди залишає відкритими двері для містичного пояснення символу. Але постановка питання про символізм міфу, безумовно, поглибила розуміння

останнього і зробила певний вплив на символічні теорії міфу в ХХ ст.» – вказує Є.Мелетинський.

Говорячи про міфологію взагалі, Шеллінг мав перед очима в якості основного прикладу античну міфологію як свого роду міфологію *par excellence* («грецька міфологія є найвищий першообраз поетичного світу» – там же, стор 92). Шеллінг захоплено говорить про грецьку теогонію як вичленовування з хаосу і подолання безформності, втім, не позбавляючи і хаос як першооснову буття певної поваги. У філософії мистецтва Шеллінга дається досить змістовна порівняльна характеристика античної, давньосхідної та християнської міфології. Так, грецька міфологія глибоко символічна, індійська значною мірою алегорична, а перська – схематична; грецька реалістична й рухається від нескінченного до кінченного, а «ідеалістична» східна – в зворотному напрямку. Східна «ідеалістичність» (акцент на сутності, ідеї, ідеалі) доводиться, на думку Шеллінга, до логічного завершення в християнстві. Матеріалом християнської міфології він вважає не природу, а історію, зокрема, чарівне (дивовижне) в історії, як сферу провидіння і моральних цінностей; символом світу ідей виступають тут не природа і буття, а людина та її дії, замість обожнювання людини – олюднення божества, замість пантеїзму – ієрархія (ангели) і різка опозиція добра і зла (ангел і диявол); одночасно релігія поетична змінюється релігією одкровення. Ці думки були потім розвинуті в естетиці Гегеля. Отже, естетика Шеллінга виявляється своєрідною філософською поетикою міфу.

Виходячи з того що міфологія символізує вічні начала і є матеріалом всякого мистецтва, Шеллінг вважає, що міфотворчість продовжується в мистецтві і може прийняти вид індивідуальної творчої міфології: «Кожен великий поет покликаний перетворити на щось ціле частину світу, що відкрилася йому, і з цього матеріалу створити власну міфологію; світ цей (міфологічний світ) перебуває у становленні, і сучасна поетові епоха може

відкрити йому лише частина цього світу; так буде аж до тієї тлочки, що лежить в невизначеній далі, коли світовий дух сам закінчить ним самим задуману велику поему і перетворить в одночасність послідовну зміну явищ нового світу »(там же, стор 147-148). Шеллінг указує як приклад таких поетів, як Данте (який створив свій міф з жаху історії і матеріалу існуючої ієрархії), Шекспіра (що створив міф з національної історії та сучасних звичаїв), Сервантеса, Гете як автора «Фауста». «Все це – вічні міфи», – говорить Шеллінг. Подібний погляд було відроджено в ХХ ст. «ритуально-міфологічною» літературною критикою.

Перший варіант філософії міфа було розроблено Шеллінгом у 1801 – 1809 рр. Цей варіант став фундаментом для його пізніших праць про міф, зокрема для «Філософії міфології і одкровення», написаних після 1815 р., коли Шеллінг відмовився від отожднення розуму і буття і установки на інтелектуальну інтуїцію. Філософія міфології тепер розвивається ним уже не в рамках чистої естетики, а в сфері теософії і служить вступом у власне релігійну «філософію одкровення». Міф трактується тут як субстанційна єдність формальної, матеріальної, рушійної і кінечної причин (в термінах Арістотеля), знову підкреслюється його символічна природа і всіляко виділяється його значення і необхідність з точки зору людської свідомості. Сама ця необхідність корениться у позаісторичній сфері, бо й сам міф первинний щодо історії. Міфологічний процес розглядається в цій роботі як теогонічний, в ході якого бог, чи абсолют, історично проявляється через людську свідомість; так Шеллінг розуміє шлях від суб'єктивного до об'єктивного. В політеїстичній міфології вбачається певний історичний зміст, що співпадає зі змістом істинної релігії і передуює самоодкровенню бога. Ми дещо детальніше зупинились на концепції Шеллінга через величезний вплив його поглядів їх актуальності для теоретичних дискусій про міф у ХХ ст., зокрема в плані поетики міфа.

Міфологічна школа фольклористики. Варто наголосити, що саме ідеї Дж. Віко, Й.-Г. Гердера, Ф.Шлегеля стали засадничими для романтизму. *Романтична* концепція міфа та ідеалізація його учасниками йенського гуртка (для них міф був певною вищою формою людського духу та мистецтва) вплинула на все культурне життя Німеччини в ХІХ та ХХ ст., де і зародилася перша наукова школа фольклористики. Відома робота Я.Грімма “Німецька міфологія” (1835) поклала початок **міфологічному методу дослідження фольклору**. Прихильники цієї теорії намагалися простежити, як розвивається, виростає той чи інший фольклорний образ із його міфологічного прототипу. Це був початок другого етапу розвитку науки про міф і початок власне наукової школи. Першим етапом її розвитку стала «теорія символів» німецького вченого Г.В. Крайцера, який висунув думку про природне походження міфу і його розуміння як символу природних явищ – сонця, неба, світу, змін пір року тощо. Крайцер та його послідовники утворили так звану *символічно-міфологічну школу*. За їх теорією міфологія є низкою символів; символіка та образність мови в усіх народів вважається виявом релігійно-міфічних ідей, міфи і мови окремих народів розглядаються як варіанти єдиного спільного міфу та варіації прамови. У вченні представників цього напрямку домінує погляд, згідно з яким в основі тем та мотивів усної народної творчості лежить первісна таємна релігійна символіка, що сягає найдавніших часів людства і передається з покоління в покоління жерцями. Праці Крайцера та його послідовників лягли в основу розвитку міфологічної школи у фольклористиці.¹⁵

Наступним етапом в історії цієї школи стало виникнення у ній **порівняльно-міфологічної школи**. Її засновниками були Вільгельм та Яків Грімм, які на основі аналізу німецької народної словесності виклали свої погляди у праці «Німецька міфологія» (1835). Згідно з цією теорією

¹⁵ Лановик М., Лановик З. Українська усна народна творчість. – К., 2001. – С. 41.

жанри усної словесності походять з міфу, з якого розвивається казка, епічна пісня, легенда та інше. Подібні явища у фольклорі різних народів вони пояснювали спільною для них давньою міфологією, вважаючи, що всі народи індоєвропейської групи в далекому минулому творили одне плем'я. Вивчаючи лінгвістику, археологію, етнографію, Яків Грімм намагався віднайти уламки древніх міфів у народних віруваннях, обрядах, жанрах усної словесності, мові. Він прийшов до висновку про тісний взаємозв'язок між давньою релігією, міфологією та їх виразом – поезією первісної людини. Теорія братів Грімм викликала широке зацікавлення, і в 1850 – 1860 рр. в європейській науці виникла міфологічно-порівняльна школа, дослідники якої розглядали усну народну творчість з точки зору давніх релігійних вірувань та уявлень, відшукуючи у творах народної словесності відгомін праміфів.

В основі міфологічно-порівняльних студій лежала так звана «арійська теорія» Якова Грімма. Її суть полягає в тому, що дослідження і порівняння елементів побуту, творчості та вірувань арійських народів засвідчують спільність світогляду та усної словесності індоєвропейських народів, що пов'язуються однаковими релігійними уявленнями, ставленням людини до навколишнього світу. Висновки зіставних аналізів мов (Бопп, Шлейхер) та сюжетів (Я. Грімм) набули великого значення: «Це все приводило до переконання, що арійці на своїй прабатьківщині володіли певним запасом знання, творчості, що виявлявся через персоніфікацію явищ природи в антропоморфічні образи богів і героїв. Ці міфи вони винесли з собою під час розселення, і вони продовжували еволюціонувати серед кожного народу окремо...» [15]. Ідеї братів Грімм поширилися у багатьох країнах Європи: Німеччині (А. Кун, В. Шварц, В. Мангардт), Англії (М. Мюллер, Дж. Кокс), Італії (А. де Губернатіс), Франції (М. Бреаль), Швейцарії (А. Пікте), Росії (А.Н. Афанасьєв, Ф.І. Буслаєв, О.Ф. Міллер, ранні праці О.Н. Пипіна та О.Н. Веселовського). Розвиток цієї

школи йшов у кількох напрямках: «етимологічному» (початкова суть міфу досліджується на основі лінгвістичних реконструкцій), «аналогічному» (зіставлення подібних за походженням міфів), «символічному» (міф вивчається як символ явищ життя, при чому міфологія є низкою символів).

Прихильники цієї школи намагалися реконструювати древню міфологію, пояснюючи зміст міфів обожненням явищ природи, небесних світил («солярна теорія» Мюллера) чи грози («метеорологічна теорія» Куна). У межах «аналогічного» напрямку виникла демонологічна чи «натуралістична теорія» Шварца і Мангардта, які пояснювали походження міфів поклонінням демонічним істотам.

. Надалі в науці про міф все чіткіше окреслюється не питання інтерпретації його, а питання *взаємозв'язку міфа і культури та мистецтва*, або, інакше кажучи, засвоєння і використання елементів древніх міфів у культурі пізнішого часу. Подальший розвиток німецька романтична концепція одержала в роботах Р.Вагнера і Ф.Ніцше. Р.Вагнер, говорячи про могутні художні та духовні сили міфа, підкреслював глибоку народність міфа: “Релігія і міф є найповнішим відображенням народних поглядів на природу речей і людину. Народ здавна володів незрівнянною здатністю осягати свою власну сутність у родовому розумінні і чітко уявляти її собі в якому-небудь пластичному втіленні, уособленні. Боги і герої його релігії і міфів є чуттєвосприйнятними образами, в яких народна душа уявляє собі своє власне єство. При дивовижній індивідуальності цих образів їх зміст несе в собі все-таки всезагальний, всеохоплюючий характер; саме через це ці образи мають таку виняткову життєздатність, що кожен новий ухил в народному дусі непомітно передається і їм, і тому вони завжди перебувають у стані, що відповідає сучасності” [147, 43]. Він вважав, що народ саме через міф стає творцем мистецтва, що міф – це поезія глибоких життєвих поглядів, які мають усезагальний характер [38-40]. Р.Вагнер вважав плідотворним для мистецтва поєднання стихії

давнього міфа і сучасного інтелектуалізму і здійснив цей синтез на практиці – на основі німецької міфології створив оперну тетралогію “Перстень Нібелунга” (“Золото Рейна”, “Валькірія”, “Зігфрід”, “Загибель богів”) [113, 275-312], стержнем якої був мотив “проклятого золота”, популярний у світовій романтичній літературі. Вагнерівський підхід до міфології започаткував цілу європейську традицію, яка мала вплив і на творчість російських символістів початку ХХ ст. (Вяч.Іванова, Ф.Сологуба, В.Хлебнікова, О.Мандельштама, М.Цветаєвої).

Ф.Ніцше вибудував свою концепцію міфа, запропонував свою інтерпретацію традиційних вартостей європейської культури та християнської релігії. У своїй праці “Народження трагедії з духу музики”(1871) він висунув концепцію аполлонівського та діонісійського начал у грецькій культурі. Аполлонізм – це передусім гармонія, пропорція, стриманість, стрункість, а діонісизм – творчість спонтанна, “блаженне захоплення”, екстатичне самозабуття, тілесність, вільна гра життєлюбних сил, оргійне безумство, свято примирення природи зі своїм блудним сином – людиною. Ніцше висунув елітарну концепцію міфа, вважаючи, що міф не можуть правильно зрозуміти ні “натовп”, ні нікчемні “декаденти” (в тому числі і Р.Вагнер, з яким був близьким свого часу і чийого значного впливу зазнав сам, але згодом досить різко критикував). Міфологічна стихія, що уособлює справжнє життя і протистоїть інтелектові, науці, моралі, характерна для душі “надлюдини”, “білявої бестії” (“Так сказав Заратустра”[198], “Воля до влади”, “Сутінки богів”). При всій своїй парадоксальності творчість Ф.Ніцше мала значний вплив на загальний процес “реміфологізації” у західній культурології кінця ХІХ ст., оскільки передбачила деякі характерні тенденції проблеми “література і міф”. Зокрема, вчений досліджував значення ритуалів для виникнення художніх видів і жанрів, а також був творцем загальновідомої доктрини “вічного повернення” [9, 40-54; 157, 27-38; 181, 65].

М.Мюллер. На розвиток міфологічної критики помітно вплинула концепція англійського філолога Макса Мюллера (друга половина XIX ст.), котрий, займаючись порівнянням санскриту та давньогрецької мови, переніс свій метод дослідження на міфологію, в результаті чого виникла інша наука, названа вченим “*порівняльною міфологією*”. Пояснення феномену міфотворчості Мюллер знаходив не в анімізмі чи тотемізмі, не в магічних ритуальних діях, а в самій структурі первісної мови (відсутність службових слів, абстрактних назв, омонімія і синонімія). Ця, викликана дитячим станом мови, плутанина, а також персоніфікація явищ природи викликали міфологію. Отже, до створення міфів давніх людей приводила сама стихія первісної мови, яка не могла довго утримувати велику кількість синонімів, зміст багатьох слів губився, затушовувався, був незрозумілий наступним поколінням [188, 341-345].

М.Мюллер сформулював і так звану *солярну теорію*, суть якої полягає в тому, що оскільки найважливішим об’єктом уваги первісної людини було сонце, то, очевидно, воно і пов’язані з ним явища стали прототипами основних міфологічних образів. Процес тлумачення міфів став полягати у відшукуванні доказів того, що ім’я головного героя завжди походить від слова або від кореня слова, що означає “сонце”. Пізніше думки про те, що в основі фольклору покладено солярний міф притримувалися багато вчених-міфологів [181, 461-462]. Отже, М.Мюллер започаткував *концепцію мономіфа*, і віднині міфологи намагалися відшукувати у творах пізніших епох не просто сліди міфа, а саме солярного міфа. Слід зауважити, що порівняльний аналіз імен героїв міфів справді викликає непідробний інтерес і часто приводить ученого до унікальних відкриттів, тому теорія М. Мюллера мала величезний успіх (подібний підхід бачимо у працях О. Лосева [156]). Але з іншого боку, прихильність до однієї схеми, мономіфа, таїть в собі небезпеку звуження проблеми, що стало пізніше приводом до звинувачення і міфологічної школи у фольклористиці і міфокритики в

однобічності.

У другій пол. XIX ст. продовжується розвиток **міфопояснювальних теорій**. Наприклад, поряд з великою популярністю ідей М.Мюллера, набуває надзвичайного поширення англійська *антропологічна школа* тлумачення міфа, основоположником якої вважають Б.Фонтенеля. Найвизначнішим представником її в той час був Е.Тейлор (“Первісна культура”, 1871), який у розвитку людського суспільства вчений бачив еволюцію від дикості до цивілізації. Міфологія, вважав він, була породженням міфопоетичної фази в історії людства (теза Б.Фонтенеля), пережитки якої можна знайти в дитячому світосприйнятті, у мареннях хворих і у творах найбезпосередніших поетів. Всі ці явища є пережитками анімізму, в якому Е.Тейлор бачить основу як міфотворчості, так і “маячних фантазій”. Вчений вперше висловив головний постулат міфокритики, який свого апогею досягне у творчості Н.Фрая: міфопоетична база є могутнім творчим генератором, в пізніші епохи художня продукція уже не стільки створювалась, скільки запозичувалась і комбінувалась [267, 121-204]. Отже, міфологія виробила низку сюжетів, образів, мотивів, своєрідний “каталог” комбінацій, які освоюються художниками наступних епох. З цього приводу цікавими видаються праці В.Антофійчука та А.Нямцу [10; 203], В.Жолковського і Ю.Щеглова [89], Д.Медриша [166], К.Ромена [234], Н.Рошіяну [235].

Аналогічно трактував у своїх ранніх працях співвідношення ритуалу і міфа Дж.Фрейзер. Його багатотомна праця “Золота гілка”, перші томи якої з’явилися в 1890 р., стала епохальним твором [289]. Вона є унікальним зібранням сезонних міфів, обрядів та ритуалів, серед яких учений виділяє рослинні, природні чи сезонні ритуали. Ритуал ”золотої гілки”, котрий дав назву книзі, також є рослинним ритуалом, в основі якого лежить природний цикл, характерний як для рослинності, так і для людини –

розквіт і в'янення. Саме природні ритуали знайшли своє відображення у фольклорі.

Дж.Фрейзер став одним із основоположників сучасної міфокритики, тобто тієї літературознавчої школи, яка намагається пояснити сучасні художні твори через міф і ритуал.

Міфологічна школа (перша половина 19 ст.) виникла в руслі загальноєвропейського романтизму. Її філософською основою стала естетика Ф.В. Шеллінга та братів Августа і Фрідріха Шлегелів, які трактували міфологію як «природну релігію» та необхідну умову виникнення мистецтва.

Міфологічна школа, напрям у фольклоризмі і літературознавстві 19 ст, що виникло в епоху романтизму. Її філософська основа — естетика Ф. В Шеллінга і братів А. і Ф. Шлегелів, що сприймали міфологію як «природну релігію». Для М. ш. характерне уявлення про міфологію як про «необхідне умові і первинному матеріалі для всякого мистецтва» (Шеллінг), як про «ядро, центр поезії» (Ф. Шлегель). Думки Шеллінга і Ф. Шлегеля про те,

що відродження національного мистецтва можливе лише за умови звернення художників до міфології, розвинув А. Шлегель і розробили стосовно фольклору гейдельбергської романтики (Л. Арнім, До. Брентано, І. Геррес). Остаточно М. ш. оформилася в працях братів В. і Я. Грімм («Німецька міфологія», 1835). Згідно їх теорії, народна поезія має «божественне походження»; з міфу в процесі його еволюції виникли казка, епічна пісня, легенда і інші жанри; фольклор – несвідома і безособова творчість «народної душі». Користуючись методом порівняльного вивчення, брати Грімм пояснювали схожі явища у фольклорі різних народів загальною для них прадавньою міфологією. М. ш. поширилася в багатьох країнах Європи: Німеччині (А. Кун, **Ст** Шварц, **Ст** Манхардт), Англії (М. Мюллер, Дж. Кокс), Італії (А. де Губернатіс), Франції (М. Бреаль), Швейцарії (А. Пікте), Росії (А. Н. Афанасьєв, Ф. І. Буслаєв, О. Ф. Міллер). М. ш. розвивалася в двох основних напрямках: «етимологічному» (лінгвістична реконструкція початкового сенсу міфу) і «аналогічному» (порівняння схожих за змістом міфів). Перше представлене роботами Куна («Сходження вогню і божественного напою», 1859; «Про стадії міфообрання», 1873) і Мюллера («Досліди по порівняльній міфології», 1856; «Читання про науку і мову», 1862—64). Користуючись «палеолінгвістичною» методикою, Кун і Мюллер прагнули реконструювати древню міфологію, пояснюючи зміст міфів обожнюванням явищ природи — світил («солярна теорія» Мюллера) або грози («метеорологічна теорія» Куна). У Росії принципи «етимологічного» вивчення міфів оригінально розробив Ф. І. Буслаєв («Історичні нариси російської народної словесності і мистецтва», 1861). Він зводив героїв билин до міфів про виникнення річок («Дунай»), про велетнів, що живуть в горах («Святогор»), і тому подібне Крайнє вираження солярно-метеорологічна теорія отримала в Міллера («Ілля Муромец і богатирство кийвське», 1869). В межах «аналогічного» напряму виникла

«демонологическая», або «натуралістична», теорія Шварця («Походження міфології», 1860) і Манхардта («Демони життя», 1868; «Лісові і польові культури», 1875—77; «Міфологічні дослідження», 1884), які пояснювали походження міфів поклонінням «нижчим» демонічним істотам. Своєрідний синтез різних теорій М. ш. — «Поетичні погляди слов'ян на природу» (1866—69) А. Н. Афанасьєва. Принципи М. ш. виявилися в ранніх роботах А. Н. Пупіна («Про росіян народних казках», 1856), А. Н. Веселовського («Порівняльна міфологія і її метод», 1873). Методологія і ряд теоретичних виводів М. ш. відхилені подальшим розвитком науки (в т.ч. представниками міграційної теорії і колишніми «міфологами» — Буслаєвим, Веселовським). В той же час М. ш. зіграла важливу роль в розвитку науки: розширила уявлення про міфологію, звернувшись поряд з античними до міфів древніх індійців, іранців, германців, кельтів, слов'ян; сприяла активному збиранню фольклору різних народів, поставила ряд важливих теоретичних проблем (в т.ч. проблему народності мистецтва); заклала основи порівняльного вивчення міфології, фольклору і літератури (див. Порівняльно-історичне літературознавство). Критично оцінюючи перебільшення М. ш. ролі міфології в історії мистецтва, що прийшли їй на зміну напряду продовжували вивчати проблему «міфологізма» фольклору і літератури, користуючись здобутими нею обширними матеріалами.

Во второй половине XIX в. противостояли друг другу в основном две магистральные школы изучения мифа. Первая из них, вдохновленная «Немецкой мифологией» Я. Гримма и не порвавшая полностью с романтическими традициями (А. Кун, В. Шварц, М. Мюллер, А. Де Губерпатис, Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев и др.), опиралась на успехи научного сравнительно-исторического индоевропейского языкознания и ориентировалась на реконструкции древнеиндоевропейской мифологии посредством этимологических сопоставлений в рамках индоевропейских языков. На основе этих штудий лидером школы Максом Мюллером была создана лингвистическая концепция возникновения мифов в результате «болезни языка»: первобытный человек, тот же древний ариец, обозначал отвлеченные понятия через конкретные признаки посредством метафорических эпитетов, а когда первоначальный смысл последних оказывался забыт или затемнен, то в силу этих семантических сдвигов и возникал миф. Такая постановка проблемы заставляет вспомнить Вико, но решение здесь прямо противоположное, ибо путь идет не от мифа к языку, а от языка к мифу. Вико был, в сущности, ближе к истине, что подтвердили впоследствии труды Потебни и др.

Сами боги представлялись Макс Мюллеру преимущественно солярными символами, тогда как Кун и Шварц видели в них образное обобщение метеорологических (грозовых) явлений. Затем на первый план выдвигались астральные и лунарные мифы, указывалось на роль животных в форми-

ровании мифов и т. д. (Впоследствии В. Маннгардт противопоставил гипотетически реконструируемой древнеиндоевропейской небесной мифологии связанную с современным фольклором так называемую «низшую мифологию», т. е. демонологию, и тем самым оказался уже на полпути к методам классической английской этнографии.) Таким образом, боги оказывались природными символами, но путь конструирования здесь был прямо противоположен шеллинговскому — исходил из сенсуалистических, а не метафизических представлений.

На Западе эту школу принято называть «натурической» (натуралистической), но у нас этот термин не прижился. В фольклористике ее иногда называют «мифологической», так как сторонники школы сводят сказочные и эпические сюжеты к мифологическим, к тем же солярным и грозным символам, метеорологическим, солнечным, лунным циклам. Последнее обстоятельство указывает на неявное принятие концепции «пережитков», которая выдвигается на первый план соперничающей «антропологической школой».

Последующая история науки внесла в рассматриваемую проблематику очень серьезные коррективы: совершенно иной вид приняли сама индоевропейистика и методика этимологического анализа, обнаружилась ложность теории «болезни языка», объяснявшей генезис мифа ошибками и невольным обманом, обнажилась еще в XIX в. крайняя односторонность сведения мифов к небесным природным феноменам. Имеет с тем этот первый серьезный опыт использования языка для реконструкции мифов получил более продуктивное продолжение, а солярная, лунная и тому подобная символика, особенно в плане природных циклов, оказалась одним из уровней сложного мифологического моделирования.

Антропологическая школа (Э. Тэйлор, Э. Лэнг и многие другие¹²) сложилась не в Германии, а в Англии и была результатом первых подлинно научных шагов не сравнительного языкознания, а сравнительной этнографии. Ее главным материалом был не индоевропейский круг, а архаические племена в сопоставлении с цивилизованным человечеством. Сопоставление это у Тэйлора — автора «Первобытной культуры»¹ — исходило из постулата о единообразии человеческой психики и принципа прямолинейной культурной эволюции, ведущей к прогрессу: то, что у «первобытных» народов было живой мыслью или обычаем, могло у более цивилизованных сохраняться в виде «пережитка», что лишней раз подчеркивало исконное единство человечества и единый тип мышления, который Тэйлор считал строго рациональным, но ограниченным тем или иным историческим опытом. Возникновение мифологии и религии Тэйлор относил к гораздо более раннему, чем предполагал Мюллер, собственно первобытному состоянию и возводил не к «натурализму», а к анимизму, т. е. представлению о душе, возникшему, однако, в результате чисто рациональных наблюдений и размышлений «дикаря» по поводу смерти, болезни, сна. (вариант этой теории — концепция духов у Г. Спенсера¹³). Именно * чисто рациональным, логическим путем первобытный человек, по мнению Тэйлора, и строил мифологию, ища ответа на возникавшие у него вопросы по поводу непонятных явлений.

Э. Лэнг, много писавший о мифологии и активно борющийся с Мюллером с позиций антропологической школы, в отличие от Тэйлора видел в образах культурных героев и других архаических мифологических персонажей зародыш монотеизма. Тэйлор был резко враждебен романтическим традициям, ему гораздо ближе были просветительский рационализм и английский эмпиризм.

Решающее влияние на Тэйлора имели О. Конт и другие идеологи позитивизма. Антропологическая школа сыграла огромную роль в мировой науке и имела большое влияние в сфере разнообразных этиологических исследований, но понимание ею мифологии было достаточно ограниченным как в силу прямолинейного эволюционизма и недооценки качественной специфики социальной психологии, так и из-за отождествления мифологии со своего рода рациональной «первобытной наукой» и непризнания в ней хотя бы своеобразного поэтического содержания. С развитием культуры мифология, таким образом, как бы полностью лишалась сколько-нибудь самостоятельного значения, сводилась к ошибкам и пережиткам, к только лишь наивному, донаучному способу объяснения окружающего мира.

Следует отметить, что в этом смысле противоположность антропологической и натуралистической школ не столь кардинальна, поскольку и Мюллер видит корни мифологии а логической ошибке, а в фольклоре находит не столько ее поэтическое развитие, сколько пережитки. Не забудем, что эти школы, в сущности, впервые всерьез ставят мифологию на строго научную почву. Это создавало в свое время впечатление исчерпывающего объяснения мифа, которое было одновременно и его полным развенчанием.

Ці теорії відіграли важливу роль у розвитку української фольклористики, знайшовши у вітчизняній науці широкий відгомін.

Першим представником міфологічного напрямку в Україні був професор Київського університету М. Максимович (1804–1873). Він, здійснюючи перше видання українських народних пісень (1827), вказував у передмові на їх зв'язок із міфологією, повір'ями, звичаями та обрядами; аналізував їх, порівнюючи з польськими та російськими творами.

У Предисловие к книжке: Малороссийские песни, изданные М.Максимовичем. Москва, 1827. – С.440.

“Настав, здається, той час, коли пізнають істинну ціну *народності*; починає вже збуватися бажання – хай створиться поезія істинно руська! Кращі наші поети вже не в основу і зразок своїх творів поставляють твори іноплеменників, але тільки засобом до повнішого розкриття самобутньої поезії, яка започаткувалась на рідному ґрунті, долго заглушалась пересадками іноземними і тільки зрідка крізь них пробивалась.

В цьому відношенні великої уваги заслуговують пам'ятники, в яких повніше виражалась би народність: це суть пісні – де звучить душа, рухома почуттям, і казки – де відсвічується фантазія народна. В них часто бачимо баснословия, повір'я, звичаї, традиції і не рідко події дійні, які в інших пам'ятниках не збереглись: “сказка – складка, а песня – бль”,- говорить прислів'я. В цьому сенсі дуже значними, а тому гідними уваги і поваги були б пошуки слідів народної міфології, обрядів, збірники пісень, прислів'їв тощо. Особливо мова вдосконалюється дослідями залишків від минулого, в яких він ближче до свого коріння, отже, чистіші в складі і міцніші в силі. Це можна віднести зокрема до пісень слов'янських, які зримо відрізняються своїм *изяществом*. Ця *изящество* їх може

послужити яким доказом, що поезія є вроджена якість духу людського, що істинна поезія може бути *його власним твором*.¹⁶

У фольклористичних та історико-літературознавчих працях вчений торкнувся питань символізму, опираючись на вивчення історії мови в душі теорії Грімма. Цих же принципів дотримувалися молодший сучасник Максимовича, учень П.Й. Шафарика, професор Московського університету Йосип Бодяньський, а також професор Харківського університету Ізмаїл Срезневський, Пантелеймон Куліш та ін.

Найбільшого розвитку в Україні ідеї міфологічної школи набули у теоретичних працях Миколи Костомарова (1817—1885). У своїх дослідженнях М. Костомаров торкнувся проблем міфологічної основи народних вірувань та обрядів. Вивчаючи давню слов'янську міфологію з її природно-релігійними культами, науковець шукав їх відгомону в уснопоетичних творах, крізь них розкривав духовний світогляд народу. Важливе місце він відводив зв'язку людини з довкіллям – а відтак – взаємозв'язку фізичного та духовного. М. Костомаров прийшов до висновку, що природа в народній творчості відіграє роль символів, і ця символіка є своєрідним продовженням природної релігії. Вчений досліджував символіку небесних світил та стихій, рослин, тварин та птахів, ілюструючи її значення численними прикладами з народної поезії.

15 Білецький Л. Основи української літературно-наукової критики. — К.: Либідь, 1998. — С. 215—216.

Погляди М. Костомарова на внутрішню природу давніх вірувань знайшли своє узагальнення у його праці «Славянская Мифология» (1847). У ній вчений зіставляв міфологічні системи слов'ян із відповідними явищами балтійців та німців. Досліджуючи на цьому тлі народні звичаї та вірування

¹⁶ Максимович М.А. Собрание сочинений: В 3 т. – К., 2007. – Т.ІІ. – Репринтное воспроизведение издания 1877 года. – С.440.

предків, він вбачав у них відгомін прадавньої природної релігії, розглядав міф як символ природних та фізичних явищ, чим продовжив традиції європейської символічної школи міфологів.

[Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. — К., 1994. — С. 257-279.]

Н. КОСТОМАРОВ
НЕСКОЛЬКО СЛОВ О СЛАВЯНО-РУССКОЙ МИФОЛОГИИ В ЯЗЫЧЕСКОМ ПЕРИОДЕ,
ПРЕИМУЩЕСТВЕННО В СВЯЗИ С НАРОДНОЙ ПОЭЗИЕЙ

Міфічні погляди первісних народів зазвичай мають потрійне джерело: 1) перенесення язичницьких ознак на оточуючу людину стихійну природу; 2) уявлення про потойбічний світ і впливаюче звідти *чествовање* померлих; 3) *признание* таємної сили в речах і явищах чи волхвуванні.

У спілці з себе подобними человек испытывает разные ощущения, то приятные, то противные, радость, любовь, довольство, также страх, гнев, вражду, злобу. Но подобные же ощущения он получает и от влияния предметов и явлений, не входящих непосредственно в круг человеческого мира. Таким путем он замечает сходные признаки вне себя и в окружающей природе начинает видеть самого себя. Смотри на животное, он замечает в нем сходство с собою; оно или к нему ласкается, или убегает от него, или угрожает ему, и он приписывает животному такие намерения, чувства и передачу мыслей, как у человека. То же переносит он на стихийные явления. Солнце согревает его, произращает для него зелье, светом своим веселит его, и вот солнце — его могучий благодетель. Но то же солнце его жжет, и он чувствует на себе гнев и немилость его. Вода утоляет его жажду, освежает его утомленное тело, — он чувствует на себе

ее благодеяния и считает ее добрым существом, но вода утопляет его, если он погрузится в ее пучину, наводнение разоряет его шалаш — и он видит в ней гневное, враждебное существо. Это сходство ощущений, получаемых от внешней природы, с ощущениями, получаемыми человеком от сношения с себе подобными людьми, было первым шагом к очеловечению природы в воображении человека, стоявшего на первобытной ступени развития. Приведем для наглядности одну чрезвычайно образцовую малорусскую сказку. Шел человек и встретил трех прохожих. Ему сказали эти прохожие: кому из нас первому поклонисься? — А кто вы такие? — Я солнце, сказал один прохожий: если ты мне первому не поклонисься, я тебя сожгу. — Я мо-/258/роз, сказал другой: если ты мне первому не поклонисься, я тебя заморожу. — Я ветер, сказал третий: если ты мне первому не поклонисься, я тебя занесу невесть куда! Человек, подумавши, поклонился ветру. И вот, он идет; солнце страшно жжет его своими лучами, а ветер дует, все дует, и человеку ничего не мог сделать солнечный жар. Потом идет человек — мороз стал ему допекать, а ветер молчит, и человек перенес мороз.

Видя в стихийных явлениях признаки, подобные свойствам своего собственного существа, человеку легко было приписывать им всякие человеческие ощущения. Восходит солнце и течет по небу, потом заходит за горизонт, и человек думает, что солнце подобно человеку встает от сна, двигается по небу, как человек по пространству земли, а вечером снова ложится спать. Ночь и день сменяют друг друга; ему представляются два существа, одно светлое, другое темное; одно ему благоприятствует, другое относится к нему недружелюбно: свет освещает ему путь, а ночь мешает ему видеть опасности. Гроза представляется ему подобием той же борьбы, какую он замечал у животных и у людей между собою; идет туча, закрывает солнце: это значит, что темное существо нападает на светлое и, по-видимому, успевает одолеть его, оно как будто поглощает, уничтожает его; но потом светлое существо снова показывается его взору, тучи разбегаются, и это в воображении человека означает, что солнце оправилось и в свою очередь побеждает врага. Отсюда же возник общераспространенный миф о змее, съедающем временно солнце. Подобный образ борьбы светлого и доброго с мрачным и злым, временной победы мрачного и злого над светлым и добрым и последующего торжества светлого и доброго представили человеку и годовые перемены, зависящие от иного видимого движения того же солнца. Лето сменяется зимою, творение и жизнь — разрушением и смертью; это значит, что солнечная сила, дававшая жизнь растениям и согревавшая животных, умирает, но она опять возвращается постоянно в определенное время, которое человек прозвал весной; это значит, что солнце оживает или вновь нарождается. Воздух, вода, огонь, небо, земля, леса, скалы — все принимает человекообразность, все живет и действует подобно человеку, но только деятельность их выше, обширнее, могущественнее человеческой, т. к. человек постоянно испытывает свое бессилие перед явлениями природы. Что значит его земная драка с себе подобными людьми или со зверьем в сравнении с тою небесною войною, которая происходит над его головою во время грозы? Что значит его хождение по земле в сравнении с небесными путями солнца и луны? Что значит его свист и крик в сравнении с шумом бури и разъяренных волн? /259/ Человекоподобие стихийных явлений не под стать ему, бедному; оно

могущественно, ему следует поклоняться, просить у него милости, пощады, покровительства. Вероятно, много способствовали составлению представлений о человекообразности природы и формы облаков, которые человек видел над своей головой. Когда мы были детьми, то, смотря с любопытством на те фигуры, которые проходили над нами по небу, мы готовы были верить в действительность того, что было только случайным кажущимся явлением. Но мы постоянно вращались в кругу родителей и взрослых и от них узнавали истину. Первобытному человеку объяснить этого было некому, и он долго принужден был воображать себе действительно происходившим то, что ему казалось. Сначала человек прямо приписывал человеческие свойства материальным предметам и явлениям самим по себе, но впоследствии, и притом более или менее медленным путем, смотря по условиям своей жизни и быта, доходил до разделения человекообразности явлений от самых явлений и творил себе божества, властвующие над тою или другою категорию явлений, но уже отличные от них по своему существу и соединяющие в себе в возвышенной степени те свойства, которые бы имел человек по отношению к этой категории явлений.

Другой источник мифических явлений истекает из свойственной человеку идеи бессмертия и нескончаемости бытия. Вера в бессмертие у человека тесно соединяется со способностью размышления. Эта вера была важнейшим задатком нравственного развития, исходным пунктом умственного движения или того, что мы называем прогрессом. Она способствовала человеку дойти до уразумения и сознания отвлеченного, умозрительного. Процесс развития представлений, основанных на этой вере и вытекающих из нее, исходит из естественного каждому живущему существу стремления к самозащите и отстаиванию своего бытия. Нам не хочется умирать, нам хотелось бы жить и после неизбежной смерти. Вместе с тем каждому живому существу природно влечение к себе подобным, но у человека чувство любви к близким существам несравненно выше и обширнее, чем у других животных. Эта любовь при потере близких рождает сильную тоску, тоска приводит к размышлению, а размышление к составлению представлений, сообразных с тем, чего человек желает, а он желает именно того, чтобы умершее дорогое существо не перестало существовать. Сначала у первобытного человека такие представления облекались в очень грубую форму; человек каменного века клал своего мертвеца между камнями, поставленными ребром, или сажал его на корточки и ставил перед ним сосуд с пищею, воображал, что мертвец его в св-260/ей могиле будет так же есть, как ел, живя на земле. Но он замечал, что мертвец не ест, и из самого мертвеца делается костяк. Тогда первоначальные представления стали изменяться. Человек стал воображать, что, кроме тела, которое согнивает и пропадает, есть еще что-то такое внутри его, — другой человек. Так установилось предположение о душе, о внутреннем человеке, который хотя был в первобытных представлениях материален, но имел уже такие признаки, каких не имело видимое тело человека. Этому-то другому человеку, не разрушаемому могилою, давались различное местопребывания после разлучения с телом, и это различие зависело от обстановки, в которую ставила человека природа; иногда человек воображал своего мертвеца в той же земле, куда его положили, но уже не в тесной сфере могильной, а в более широком пространстве подземного царства, иногда же в окружающей природе в лесу, в скалах, в воде, в траве, в огне, в тумане и проч. Сожжение мертвецов было признаком представлений о жизни после смерти, плодом уже поднявшегося выше прежнего твердого сознания существования иного внутреннего человека, который не только не страдает от того, что причиняет страдание земному телу, но еще получает от того себе пользу. При более высшем развитии человеческого гражданского общества человек стал применять к умершим мерилу справедливости, в своем воображении награждая и наказывая умерших за поступки в земной жизни, и создал для них элизиум и тартар 2, рай и пекло. У младенствующих народов в воображении живущих умерших продолжал более или менее быть тем, чем он для последних был при своей жизни. Отец, дед были покровителями и благодетелями сына и внука; такими они оставались для их воображения и после своей смерти, также равно и враг после своей смерти не переставал быть врагом для того, к кому он относился враждебно при жизни. Если почитание родителей и прародителей, которые были кормильцами и благодетелями, невольно соединялось с тою таинственностью замогильной жизни, при которой предполагалось в этой жизни более сил и могущества, чем в здешней земной, то неудивительно, что предки мало-помалу теряли для потомков свое прежнее земное значение и приобретали свойства существ высшего рода. Чем прародители были далее от потомков по времени своей земной жизни, тем отличное они казались от живущих не только в замогильной жизни, но и в некогда оконченной земной: составлялись сказания, приписывавшие предкам такие деяния, которых совершение невозможно для потомков; образовалась вера, что в старинные времена происходило то, что в позднейшие перестало происходить; старина стала миром чудес и могущества, и мало-по-261/малу прародители, часто уже позабытые потомками в их действительном звании прародителей, делаются божествами; нередко представления о них смешивались с мифическими представлениями о стихийных божествах. Это наглядно можно заметить в греческой мифологии, где одни и те же мифические признаки равно относятся к богам, возникшим из отделения символов явлений природы от самой материальной стороны

ее, и к полубогам, стоящим на грани между двумя источниками религиозного поклонения, между почитанием прародителей и почитанием природы. Мифы и представления того и другого источника переплетались и смешивались между собою, и оттого в древности, при поклонении Зевсу, Аполлону, Посейдону и другим богам как олицетворенному небу, солнцу, морю являются в городах разные особые Зевсы, Аполлоны, Посейдоны и проч.

Волхование — третий источник мифических воззрений человека, совершенно самобытный и по отношению к первому, как и ко второму. Волхование опирается на безотчетное признание свойства вещи или действия безотносительно к какой-нибудь идее господствующего над тем или другим высшего могущества. Легковерный больной обращается к знахарке, которая дает ему бумажку от лихорадки. Он не задает себе вопроса: какое высшее существо сообщает чрез посредство знахарки силу этой бумажке? Тут действует вера в силу самой вещи, так же точно, как у принимающего пособие медицины действует вера в целительную силу лекарства. То же в гаданиях и во всяких чарах. Всем известно, напр., гаданье посредством литья олова, совершаемого под новый год. Случайно выльется какая-нибудь фигура, и гадающий по этой фигуре делает заключение о том, что с ним должно случиться в наступающем году. Вся суть здесь в том, что между этою фигурою и тем, что произойдет с гадающим, предполагается как бы естественная связь, присущая предметам. Волшебница вынимает след из-под ноги и замазывает его в печь, думая, что от этого человек, у которого вынут из-под ноги след, непременно иссохнет. Здесь уверенно руководит также присущая вещи сила: вынутый из-под ноги след и замазанный в печи признается по своей природе имеющим зловредное качество, подобно тому, как признается зловредным свойство, присущее ядовитому растению. Известно, что медицина по прежним понятиям у всех народов была волшебством, и оттого знание трав, у нас называемое в старину зелейничеством, преследовалось так же, как волшебство. Народ с младенческими понятиями считал силу, присущую траве, одинаково с силою, приписываемую заговору, нашептыванию или какому-нибудь действию, которое представлялось в его воображении имеющим /262/то или другое свойство. Такой взгляд долго поддерживался, с одной стороны, невежеством в области естествознания, с другой — беспомощностию человека в болезнях и других бедствиях. Справедливая пословица: утопающий хватается за соломинку, — состоит в тесной связи с упорностию волхования; и в наше время случается, что отчаянно больной, вполне по своему образованию сознающий нелепость суеверия, которое не только не опирается ни на каком законе природы, но противоречит им, готов бывает в припадке страдания употребить суеверное средство, обманывая свой рассудок.

Изложив основания мифических воззрений вообще, обратимся теперь к нашей славяно-русской мифологии в период нашего язычества. Вообще следует поступать очень осторожно, сопоставляя мифологию русских славян с мифологией других славянских народов. В славянском мире было много общего, но было много и отдельного, принадлежавшего одним и чуждого другим племенам. Славяне уже в отдаленной древности занимали большое пространство, разделены были лесами, болотами, сообщения между народами было мало, а потому естественно у каждой ветви возникали свои местные особенности. Недаром и наш летописец о самих русских славянах, разбивавшихся на племена, говорит, что у каждого племени был свой собственный обычай и нрав. Если различия, бросавшиеся в глаза, существовали между народами, ближе соединенными между собою и в географическом, и в этнографическом отношениях, то само собою разумеется, что различия между западными и восточными славянами были еще резче. Примем во внимание, что у прибалтийских славян была развитая и сложная религия — существовали храмы, жрецы, установленные обряды богослужения, — у русских не было ни жрецов, ни храмов, а следовательно, религиозные предания и религиозные обряды не могли быть до той степени определенными и неизменяемыми, как в прибалтийской славянщине. Славяне, оставшиеся после переселения их братьев на север в старом придунайском отечестве, соприкасаясь и сталкиваясь с латинскими и германскими народами, должны были усвоить такую массу впечатлений, которых чужды были их соплеменники на севере и востоке.

У праці «Историческое значение южно-русского народного песенного творчества» (1872) М. Костомаров виводив генеалогію пісенної та міфологічної символізації, проводячи між ними паралель, обстоював думку про їх взаємозародження.

Праці М. Костомарова стимулювали розвиток фольклористики і української, й інших слов'янських народів: «Щодо розуміння ролі природи й міфу, як символізації таємного внутрішнього зв'язку, єдності ідей в явищах життя людей і життя природи, як символізації різних змін астрономічного та фізичного характеру (міф), то ця критично-наукова ідея для того часу і для пізніших часів була ідеєю цілком новою і то не лише в українській науці, але й у науці інших слов'янських народів»¹⁶. Вони стали поштовхом до подальшого дослідження усної поетичної творчості крізь призму народної уяви, фантазії, психології, висловлених у ній норм загальнолюдської моралі, впливу історично-соціальних умов побуту та культури.

Послідовником та виразником цих ідей в українській науці став Олександр Потебня (1835 – 1891). У працях «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий», «О некоторых символах в славянской народной поэзии», «Слово и миф» та ін. вчений розвинув наукові спостереження М. Костомарова, долучивши до огляду релігійно-міфологічних елементів народних творів ґрунтовний лінгвістичний (зокрема етимологічний) аналіз власних імен, назв, реалій. Як і його західноєвропейські попередники, О. Потебня вдався до зіставного мовознавчого дослідження слів у слов'янських мовах, з пошуком їх коренів у неслов'янських системах індоєвропейської групи. Таким чином він переніс здобутки теорії братів Грімм та їх послідовників на слов'янський (зокрема український) ґрунт.

Неоцінним досягненням наукових пошуків О. Потебні є те, що він аналізує українські вірування, звичаї, обряди, жанри та тексти усної

народної творчості на загальнослов'янському, загальноєвропейському тлі, але з урахуванням специфічного національного колориту.

Хоча у розвитку міфологічної ніколи в Європі подекуди спостерігались деякі негативні риси (переоцінка ролі природи та зв'язку народної творчості з явищами навколишнього світу, коли дехто з дослідників у кожному образі-персонажі вбачав втілення природ-

16 Білецький Л. Основи української літературно-наукової критики. — К.: Либідь, 1998. — С. 98.

них стихій та елементів; штучний підхід до трактування «арійської теорії»), але ці пошуки мали важливе значення для наступних фольклористичних досліджень. Завдяки діяльності їх представників активізувалася збирацька робота, посилювався інтерес до історичного та духовного життя народів, розширилися уявлення про міфологію, еволюцію мови, філософські, морально-етичні, естетичні погляди людей, їх життя та побут. У період розвитку міфологічної школи було покладено початок зіставного аналізу фольклору, міфології та літератур різних народів, їх взаємозв'язки. Міфологічна школа заклала основи розвитку міграційної та історичної шкіл фольклористики.

Наступним етапом розвитку світової науки про народну творчість була **міграційна школа** (друга половина 19 ст.). Її засновником у Європі став німецький вчений Т. Бенфей. Він розкритикував відірвані від реальності дослідження фольклористів, що підтасовували факти, оперуючи готовими рецептами арійської теорії (подекуди, особливо у працях російського дослідника О. Міллера, вона була доведена до абсурду). Вивчаючи історію, життя і творчість жителів Сходу, Т. Бенфей спостеріг, що подібні сюжети зустрічаються в усній словесності народів незалежно від їх спорідненості. До того ж поширений серед арійців сюжет часто виявляється не менш

популярним серед народів неарійських, що підриває універсальність теорії Я. Грімма.

Напротывагу арійській теорії Т. Бенфей висунув теорію запозичень чи «мандрівних сюжетів». Її суть полягала в тому, що поширені в багатьох народів сюжети за характером є мандрівними: зародившись в Індії, вони «мігрували» на інші території. Причому це запозичення здійснювалось не через доісторичну спорідненість народів, а внаслідок культурно-історичних відносин між ними.

Свої погляди Т. Бенфей виклав у передмові до перекладу двотомної збірки індійського епосу «Панчатантри» (1859), де він також окреслив можливі шляхи міграції сюжетів з Індії до Європи. На його думку, таких шляхів було три: 1) внаслідок походів Александра Македонського вглиб Азії, і принесення звідти у Грецію писемних пам'яток (3 – 2 ст. до н. є.); 2) у період арабських війн на півдні Європи та походів хрестоносців (11 – 12 ст. н. є.); 3) шлях на схід Європи з Азії через Візантію на Балканський півострів до України (7 ст. н. є.). Внаслідок досліджень виявилось, що багато з того, що вчені-міфологи вважали дуже давнім, відноситься до історичного періоду і є чужим, запозиченим.

Теорія Т. Бенфея мала великий вплив на подальший розвиток фольклористики. Прихильниками і послідовниками Бенфея були: в Німеччині – М. Ландау, І. Больте; у Франції – Г. Паріс, Е. Коскен; в Англії – А. Клоустон, в Італії – А. д'Акона, Д. Помпаретті, в Росії – М. Мюллер, М. Буслаєв, В. Стасов, О. Пипін, О. Веселовський та ін.

Учені міграційної школи ввели у науковий обіг велику кількість фольклорних матеріалів, які аналізувалися з погляду культурних взаємин між сусідніми народами, простежуючи шляхи «мандрування» сюжетів. Ідеї прихильників міграційної теорії мали значний вплив на українських учених. Певної апробації вони набули у науково-дослідницькій діяльності Миколи Сумцова (1854—1922). Він простежував не лише міграцію сюжетів, тем та мотивів, а й запозичення частин та елементів обрядово-ритуальних дійств. Тому, хоч він і не був абсолютним послідовником теорії запозичень, але в окремих його розвідках ці ідеї «працювали».

Такою зокрема є його широковідома праця «К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу» (1886).

У ранній період своєї діяльності на ідеї Т. Бенфея спирався й український вчений, історик-сходознавець М. Драгоманов. У перших дослідженнях він іноді заходив надто далеко у пошуках чужоземних запозичень, тому його не раз критикували за ігнорування національним. Ці ідеї використовувались і в працях М. Грушевського. Але він, знаючи, що сюжети українського прозового фольклору є здебільшого запозиченими, розглядав питання, яким чином мандрівні теми та мотиви були органічно засвоєні на українському ґрунті, як при цьому виявлявся національний характер та народна психологія. Цим самим вчений уник вади, що була спільною для багатьох послідовників Бенфеївської теорії (тих, що у своїх наукових працях всі явища зводили до ідеї наслідування, часто не враховуючи того національного тла, на який вони переносились, з якого доповнювались, вбирали нові риси). Критикуючи такий підхід вчених, зокрема у працях М. Драгоманова, М. Грушевський зазначав: «Виходячи від фольклорних фактів, вони поборювали національний романтизм, міркування про «народну душу», відбиту в творах народної творчості, конструювання характеристичних національних прикмет на підставі нашвидку проінтерпретованих творів... Наш фольклорний матеріал з певними виїмками признано одним великим запозиченням»¹⁷. У своїх аналізах ці вчені обмежувалися лише тими творами, в яких спостерігалась типологічна схожість, ігноруючи малопоширені сюжети.

Позитивним у цій школі було те, що дослідники опирались на історичний досвід минулого, розглядали усну словесність кожного народу не відірвано від інших, враховуючи зв'язки між ними та взаємовпливи. Паралельно з міграційною школою почала складатися протилежна їй за поглядами **антропологічна (етнографічна) школа**. Її основоположниками були

англійські вчені Е.Б. Тайлор та А. Ланг, які в 60-х роках 19 ст. виступили з теорією самозародження сюжетів (у працях українських учених, зокрема Ф. Колесси, вона названа теорією полігенізму). За нею, усі подібні явища в міфології та фольклорі пояснювалися спільністю для всього людства психологічних

Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т., 9 кн. — Т. 1. — К.: Либідь, 1993. — С. 351.

законів та закономірностей духовного розвитку. В етнографії ця школа отримала назву *еволюціонізму*. Вчені, відповідно до антропологічної суті людини, вивели закон «тотожності людської природи». Крім цього, брались до уваги однакові чи подібні умови життя та побуту різних племен на певних етапах їх розвитку. Тому іноді ця концепція окреслювалась як *теорія «побутового психологічного самозародження»*. Її прихильники відстоювали думку, що повторюваність у різних народів сюжетів, мотивів, образів та символів пояснюється не тільки історичними впливами, а й внаслідок єдності психічних процесів, тотожністю побутових форм і релігійних уявлень, що зникли з життя, але збереглися у фольклорі.

Ця теорія набула значного поширення у країнах Європи. Найяскравішими її представниками в Англії були Е.С. Гартленд, А.Б. і Л.Б. Гомм, Р.Р.Маретт, у ранніх працях Дж.Дж. Фрезер; у Німеччині – В. Мангардт, Г. Узенер, Е. Роде, А. Дітеріх; У Франції – С. Рейнак і Е. Дюркгейм, в Росії – О. Веселовський. Вона мала значний вплив і на розвиток наукової думки США, де головним її прихильником був Ф. Боас.

Широкого розголосу ці ідеї набули і на українському ґрунті, хоча, як і в багатьох країнах Європи, вона не виявлялась тут «у чистому вигляді». В Україні прихильником цієї теорії був професор Київського університету О. Котляревський (1837—1881). Учень Й. Бодянського, сучасник і приятель М. Максимовича та М. Костомарова, він сформувався на засадах міфологічно-порівняльної школи і її принципи відстоював до кінця свого життя. Але у нелегкий для України час він стояв на позиціях самотності

української нації, стверджуючи факт, що українці на своїй території є споконвічними автохтонами. Вивчаючи проблему народності, студіюючи історичний процес, здійснюючи зіставний аналіз національних культур, О. Котляревський притримувався думки, що на ранніх етапах розвитку кожен народ пройшов однакові стадії становлення, на основі яких під впливом історичних умов розвинулась його самостійна діяльність. Він не відкидав повністю арійської теорії, але розглядав важливість спільного національного коріння лише в доісторичну добу, висловлюючи думку про нагальність і необхідність вивчення історичного минулого рідного краю. Через вивчення старовини та народності О. Котляревський вбачав шлях до виявлення національного духу в усній творчості та культурі. Будучи обізнаним із європейськими теоріями того часу, він широко залучав до арсеналу своїх досліджень лінгвістичний аналіз і розглядав національну мову як вияв духовних сил народної психології. У цьому він був прихильником ідей Гумбольдта, Штейнталя, інших філологів, у тому числі й українських – Срезневського, Бодянського, Григоровича та ін. Вслід за М. Мюллером він розглядав міфологію як стародавнє підґрунтя мови.

Народну обрядовість та словесне мистецтво О. Котляревський пояснював засобами міфології, релігії та історії, з урахуванням психологічних факторів, таких як уява та фантазія. З цих позицій він аналізував епічні народні жанри на різних етапах їх становлення та розвитку. Як дослідник народної старовини, він надавав великого значення археології та палеографії. Вслід за прихильниками теорії самозародження, які звертали особливу увагу на «пережитки первісної культурно (такі як повір'я, забобони тощо), вивчав давні обряди, народну демонологію.

Хоча у вченні прихильників антропологічної школи були деякі недоліки (зокрема схильність до архаїзації народної творчості – і художньої, і словесної), але висунуті ними ідеї відіграли важливу роль у подальшому розвитку наукової думки. Особливого значення для фольклористичних

досліджень набув застосований ними історико-порівняльний метод та опертя на археологічні знахідки та розвідки.

Збирацько-дослідницька діяльність М. Максимовича, Й. Бодянського, П. Куліша, М. Костомарова, О. Котляревського та їх сучасників стала першим етапом становлення в Україні **історичної школи фольклористики**. Зазнавши впливу західноєвропейських шкіл та теорій, українські дослідники все ж аналізували усну народну творчість на тлі історичного розвитку з урахуванням усіх процесів, що відбувались у ньому. Відводячи однаково важливе місце світовій та національній історії, вони розглядали твори народної словесності як пам'ятки минулого, в яких відобразились життя та душа народу. Застосовуючи при аналізі історико-порівняльний метод, українські фольклористи першої половини 19 ст. заклали міцні основи для розвитку історичної школи. Цілісне оформлення ці ідеї отримали у вченні видатного українського науковця, професора Київського університету Миколи Дашкевича (1852—1908).

Не схилиючись до помилкової думки про народний твір як історичне джерело чи документ, що фіксує колишні події, український фольклорист та етнограф обґрунтував необхідність вивчення історичного часу, в який виник твір, середовища його поширення. У сфері його зацікавлень стояли проблеми національного світогляду, зв'язку усної народної творчості з дійсністю, необхідності відкриття загальних історичних законів розвитку народних явищ. Здійснюючи порівняльно-історичний аналіз народного героїчного епосу та ліро-епосу, він прийшов до важливих висновків та узагальнень: а) історичні дослідження необхідні для з'ясування умов та причин появи творів у певний період; б) крізь призму історичного підходу можна інтерпретувати твори, оскільки кожен з них має історичну основу, важливу для його цілісного розуміння; в) необхідно враховувати різночасові нашарування у творі, що долучились внаслідок різних історичних епох, періодів, подій; г) твори усної словесності не є

історичними документами, але передають ставлення народу до тих чи інших подій, фіксують загальні риси часу.

Як глибокий дослідник українського державного будівництва та прихильник визвольних державницьких змагань за самостійність, М. Дашкевич підходив до вивчення української усної народної творчості як до самобутнього явища, в якому виявились національні думки та погляди. Ідеї історизму народної словесності підтримав Микола Сумцов, який в цілому стояв на засадах міфологічної школи.

Традиції історичної школи підтримав також у своїх працях Павло Житецький (1836—1911). Вони чітко простежуються у дослідженні «Мысли о народных малорусских думах» (1893). До історичного аналізу вчений долучає студії над стилістикою та поетикою українського героїчного епосу, їх розвитку. Ідеї М. Дашкевича знайшли своє продовження і в працях В. Антоновича, П. Чубинського, К. Студинського та С. Єфремова. Яскравим представником історичної школи був і Михайло Драгоманов (1838—1895). Як спеціаліст зі стародавньої та античної історії він, як уже зазначалось, відштовхувався від ідей міграційної теорії, гостро критикуючи засади міфологічної школи. На основі первісних джерел та документів він розглядав творчість різних народів з позицій тогочасної історичної науки. У своїх ранніх працях вчений приділив велику увагу вивченню релігії та міфології арійських народів: «Досліди М. Драгоманова, — зазначав Л. Білецький, — як історика над українською поетичною творчістю не є випадкового характеру..., а характеру цілком органічного, бо, студіюючи народнопоетичні витвори найдавніших арійських народів, він заклав найосновніший ґрунт не лише для дослідів історичних, але й для дослідів фольклору всіх арійських народів аж до найпізніших часів»¹⁸. Будучи прихильником історично-порівняльного методу, М. Драгоманов не розділяв національних поглядів М. Дашкевича на самобутність культури та державність України.

Причиною цього був сильний вплив на нього вчених російської історичної школи фольклористики, що сформувалась у другій половині 19 ст. (В. Міллер, А. Марков, Б. та Ю. Соколови, С. Шамбінаго та ін.). Російські вчені, вбачаючи в героїчному ліро-епосі елементи минулого життя, намагались довести, що твори періоду Київської Русі є частиною російської словесності. Розходження між історичними подіями та змістом творів вони пояснювали зісутістю текстів у селянському середовищі. У цей час була висунута «теорія аристократизму», за якою творцями героїчного епосу вважались дружинники княжої верхівки. Її прихильниками в Україні були П. Житецький, В. Перетц та ін.

Згодом М. Драгоманов, який був обізнаний із працями головних тогочасних напрямів фольклористики (міфологічна, антропологічна, міграційна школи), переконався, що усі вони з різних боків висвітлюють твори усної словесності. Тобто кожен з них містить раціо-

К.:

ІВ Білецький Л. Основи української літературно-наукової критики. Либідь, 1998. — С. 275.

нальне зерно, тому вони не повинні взаємовиключати один одного, а кожен повинен застосовуватись на своєму місці. Вчений, який на ранніх етапах своєї діяльності різко виступав проти міфологічного аналізу фольклору, у своїх останніх працях визнав його законність, — але за умови, що при цьому буде звернено увагу на всі можливі пізніші запозичення. Як зазначив Ф. Колесса, таким підходом «Драгоманов признає засаду еkleктизму, себто вибору з кожної системи того, що найбільше пригоже в даному випадку, вибору відповідного підходу при досліді й пояснюванні окремих творів усної словесности, які визначаються такою великою різноманітністю й відмінами, таким складним характером»¹⁹.

Ідеями *еклектизму* наповнені праці й іншого видатного дослідника-фольклориста, прихильника історично-порівняльного методу Михайла Грушевського (1866 – 1934). Як знавець минулого рідного народу та

світового розвитку, він розглядав історію як тло виникнення та побутування усної народної творчості. Вивчаючи праці своїх попередників – і зарубіжних, і вітчизняних, – він зумів виокремити ті раціональні ідеї, на яких можна було здійснювати подальший науковий аналіз фольклорних текстів. В «Історії української літератури» він писав: «Признаючи полігенізм казкових, взагалі поетичних мотивів, у певній мірі треба рахуватися з усіма можливостями запозичень із тих огнищ творчості, де йшла особливо інтенсивна робота над літературним, поетичним перероблюванням казкових тем... І на сім же зійшлись кінець-кінцем найважливіші дослідники східньо-слов'янського фольклору – на необхідності рахуватись як із самостійними, більше-менше традиційними основами – останками мітологічного мишлення, так і з літературним запозиченням»²⁰. Він підтримав думку Веселовського, що обидва напрями інтерпретації – міфологічний та історичний – повинні використовуватись водночас, «тільки так, що проба міфологічного толкування повинна починатись, коли вже скінчені всі порахунки з історією»²¹.

На подібних засадах стояли визначні науковці-фольклористи Іван Франко та Володимир Гнатюк. Останній в огляді «Живой старины» (1908), характеризуючи поширені на той час фольклористичні теорії, говорив, що жодна з них не може бути універсальною, «бо не можна постання всіх творів усної словесності пояснити одним способом; але деякі твори можна пояснити то одною, то другою, то третьою теорією...» Як зазначав Ф. Колесса, «до переваги еkleктичної методи причинилося й те, що згадані три напрями довгий час існували й розвивалися паралельно та впливали на себе взаємно, в вогні критики очищувалися від методичних помилок і крайностей, так

19 Колесса Ф. *Українська усна словесність*. — Едмонтон, 1983. — С. 121.

20 Грушевський М. *Історія української літератури: У 6 т., 9 кн.* — Т. 1. — К.: Либідь, 1993. — С. 357.

21 Там само. — С. 358.

що в результаті їх досяги залишилися тривалим надбанням науки, вияснюючи генезу (повстання) і зріст народньої творчости та кидаючи світло на міжнародні взаємини и шляхи культурних впливів»²².

Таким чином, позитивною прикметою історичної школи стало вивчення фольклорних матеріалів на реальному історичному ґрунті, з урахуванням подій та явищ народного минулого. Важливим кроком було об'єднання зусиль та досягнень різних фольклористичних напрямів, перенесення міфологічного аналізу та порівняльних студій міграції тем, мотивів та образів на історичну основу.

На жаль, цей шлях розвитку фольклористики на українських землях був перерваний у радянський період, коли складалася радянська школа фольклористики. Її засади базувались на матеріалістичному розумінні світу, що заперечувало будь-які ідеалістичні трактування явищ дійсності. Суспільно-економічні праці К. Маркса почали штучно залучатись у царині гуманітарних наук. Насаджене силоміць марксистсько-ленінське вчення у галузі фольклористики призвело до великої кількості помилок. Твори словесності розглядались як вираження класових інтересів «трудового народу». Внаслідок цього фольклористика стала вульгарно політизованою, ідеологізованою, здобутки багатьох передових вчених минулого названі «реакційними, буржуазними», а багатьох дослідників (в тому числі П. Чубинського, М. Грушевського, С. Єфремова, О. Потебню та ін.) проголошено «ворогами народу та соціалістичної держави». Багато наукових праць та їх авторів було знищено, багато були несправедливо забуті.

З фольклорного матеріалу був вилучений величезний масив не лише окремих текстів, а й цілих жанрів (таких як магія, народна демонологія, фольклор українських повстанських армій УСС та УПА тощо), які не узгоджувались із матеріалістичними та ідеологічними поглядами насадженого вчення. Заборона будь-якого прояву національного вилилась у заборону ряду творів – українських національних гімнів, маршових

пісень, творів періодів українських визвольних змагань, що, злившись з історичним ліро-епосом минулого, стали народними. Залишені в науковому обігу тексти аналізувались примітивно, спрощено.

Поряд з антинаціональними ідеями було внесено цілий ряд текстів так званого «радянського фольклору» (таких як думи про Леніна, Сталіна, думи про партію, твори про досягнення колективізації та соціалістичного будівництва тощо), які за найелементарнішими законами розвитку усної словесності, не говорячи вже про історичне тло, не могли з'явитись у народному середовищі. Тексти вульгаризувались, висувались ідеї про Київську Русь як «колиску братніх народів» (українського, російського, білоруського), ряд українських до-

22 Колесса Ф. Українська усна словесність. — Едмонтон, 1983. — С. 121.

слідників називались російськими. Через заборону багатьох українських наукових праць минулого та неможливість проникнення інших ідей з-за кордону, фольклористика на українських землях була приречена на згасання, деградування, ледь жевріюче існування.

Це не означає, що серед фольклористів радянського періоду не було талановитих вчених. Були віддані своїй справі особистості, але вони не мали можливості реалізувати себе на повну силу, оскільки були змушені рахуватись із насадженою методологією, не мали права вийти поза межі поставлених нею рамок.

У період засилля в українській науці єдиного підходу до вивчення усної народної творчості у зарубіжній фольклористиці продовжували розвиватись різні напрямки, виникати нові теорії. Серед розмаїття підходів кінця 19 – початку 20 ст. деякі отримали значний резонанс. Такою, зокрема, була *етнопсихологічна* школа, яка виникла в США у 20—30 роки 20 ст. її основоположником вважається психіатр А. Кардинер. Він, базуючись на методах психоаналізу З. Фрейда, висунув думку про те, що суть культури кожного народу виявляється в особливостях «основної»

(«середньої», «модальної», «сумарної») особистості. На його думку, культура народу є до певної міри проявом індивідуальної психології окремого його представника, але у широких масштабах. Прихильники цієї теорії (етнографи Р. Лінтон, Р. Бенедикт, А. Халлоуел та ін.) твердили, що структура та психологія «основної» особистості закладається в перші роки людського життя під впливом характеру догляду за дитиною (годуванням, пеленанням, навчанням, спілкуванням) і становить основу народної культури і творчості. Різноманітні прояви, відмінності у культурних системах народів етнопсихологи пояснювали відмінними «досвідами дитинства», а відтак – різним психологічним складом. Хоча спершу ці ідеї набули значного розголосу, невдовзі ця теорія була різко розкритикована, після чого її вплив почав швидко згасати. Недовготривалим було також захоплення ідеями *соціологічної школи* кінця 19 – початку 20 ст. (її засновник Е. Дюркгейм пояснював виникнення фольклору, культури, релігії соціальними явищами, їх розвиток – соціальною зумовленістю) та теорії дифузійнізму (Ф. Боаз, США). Прихильники останньої (Л. Фробеніус, Ф. Гребнер) ідеї еволюції та єдності історичного розвитку протиставили ідею абсолютної різноманітності культур, що порушуються там, де існують запозичення. Таким чином, вони визнавали не розвиток усної народної творчості в часі, а її поширення у просторі, внаслідок чого спостерігалось «змішування» жанрів, тем, мотивів, образів – своєрідна «культурна дифузія».

Значного поширення у світі набули ідеї представників географічно-історичної школи (через її засновників – фольклористів із Фінляндії Ю. та К. Крупів вона отримала назву фінська школа). Першим кроком у формуванні фінської школи вважається виступ у 1873 р. А. А. Бореніуса, присвячений темі міграції рун. Остаточно вона оформилась на початку 20 ст. на основі дослідницьких праць професора порівняльної фольклористики Хельсінського університету К. Круна. Її послідовники (А.

Аарне, С. Томпсон та ін.), спираючись на історико-етнографічний метод вивчення взаємодії культур, притримувались ідеї географічної зумовленості народу (що впливає на його історичну долю, культурний розвиток, а відтак – на особливості системи усної народної творчості та її побутування). Головним завданням прихильники школи вважали виявлення етнографічної належності, місця і часу виникнення того чи іншого казкового сюжету. Вони провели велику та ретельну роботу: відібрали та класифікували всі варіанти казок, намагались простежити шляхи їх поширення. Ними була висунута теорія про первинну форму казки. Ця теза залишилась гіпотезою.

Ще більшої популярності у багатьох країнах набула школа структуралізму. Вона виникла у 20-х роках 20 ст. у Франції і поширилась на ряд гуманітарних наук. Її головними представниками були етнолог Леві-Строс, історик культури М. Фуко, літературознавець Р. Барт, психоаналітик Ж. Лакан. В основі їх дослідження – структуральний метод, який орієнтує на виявлення структурних закономірностей об'єктів вивчення, з'ясування синхронного та діахронного зв'язків між ними. За знаками структури (у даному разі словами, образами, символами) послідовники школи дошукуються неусвідомлених глибинних структур, що виникають на підсвідомому рівні (як уявлення, спогади, знання про минуле). Культура та фольклорна творчість розглядається структуралістами як сукупність знакових систем, таких як мова, релігія, міфологія, звичаї тощо. Аналізуючи системи національних міфологій, Леві-Строс виявляв у них структури підсвідомості, елементи яких взаємозалежні і здатні складатися в нові системи. Фольклорні тексти та інші явища розглядаються як структури міфем (елементів міфу), що можуть творити нові версії.

Надзвичайного поширення з початку – до середини 20 ст. набула ритуально-міфологічна (неоміфологічна) школа. Вона виникла на основі синтезу ритуально-міфологічної теорії (Р. Сміт, Дж.Дж. Фрезер і т. зв.

«кембріджська група», Великобританія; їх послідовники Д. Гаррісон, А.Б. Кук, Ф.М. Корнфорд) з аналітичною психологією та вченням про архетипи К.Г. Юнга.

В основі цього вчення було багато ідей міфологічної школи, але тут утверджувалась перевага ритуалу над міфом. Ритуалові відводилось першорядне значення в походженні культури, мистецтва, літератури, філософії, соціальних інституцій. Представники школи – Е. Миро, Ш. Отран, П. Сентив (Франція); Г.Р. Леві, Ф. Реглан (Англія), Е. Хайман (США), – опираючись на теорію архетипів (Н. Фрай, Канада; Р. Чейз, Ф. Уотс, США; М. Бодкін, Англія), розглядали ритуально-міфологічні моделі не як джерело поетичної фантазії, а як її структуру. У фольклорних творах вони простежували міфологічні мотиви, символи, метафори; а також відшукували відтворення певних ритуальних схем, особливо обряду ініціації (посвячення) як психологічного архетипу смерті і нового народження. Н. Фрай висловив ідею про абсолютну єдність ритуалу, міфу, архетипу, що відображається на рівні образів, жанрів та цілісного світогляду. Це простежується шляхом метафоричного ототожнення чи асоціацій за аналогією. Представниками та послідовниками ритуально-міфологічної школи були досягнуті значні результати у царині вивчення фольклорних творів, жанрів, їх розвитку.

Ідеї неоміфологів поширились на сферу літературознавства, де була розроблена своєрідна «літературна антропологія жанрів» на основі архетипного аналізу. При цьому було досягнуто вагомих результатів у вивченні літературних жанрів чи творів, генетично пов'язаних з ритуальними, міфологічними чи фольклорними традиціями, особливо на рівні символіки та семантики образів.

Ідеї ритуально-міфологічної школи набули надзвичайно широкого резонансу, знайшли своїх прихильників та послідовників у різних країнах. Суголосні з цими думки висловлювали в колишньому СРСР М. Бахтін, В.

Пропп (його праці довгий час замовчувались), а особливо – О.М. Фрейденберг (репресована в 40-х роках за наукові переконання, внаслідок чого її праці були повністю вилучені з наукового обігу).

В українській фольклористиці це вчення ще не знайшло належного освоєння, хоча до витоків міфологічної школи зверталися потєбніан-ці ще наприкінці 19 ст. Цікавою з цього приводу є думка О. Потебні, зацитована М. Грушевським, про те, що «занадто рано поховали у нас слов'янську міфологію»²³. Як відомо, О. Потебня до смерті залишався прихильником ідей міфологічної школи, вбачаючи у них сприятливий ґрунт для подальшого вивчення фольклорного матеріалу. Цим він випередив свій час, накресливши шлях для майбутніх досліджень. Перерваність у радянський період наукової традиції різних підходів та методів вивчення творів народної словесності значною мірою затримало розвиток української фольклористики. Тепер перед сучасною наукою стоїть складне завдання: переосмислити досвід минулого і українських, і зарубіжних вчених, узагальнити напрацьовані матеріали, залучити новітні методології до вивчення та аналізу української усної народної творчості, накреслити нові шляхи розвитку сучасної української фольклористики.

Гі Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т., 9 кн. — Т. 1. — К.: Либідь, 1993. — С. 351.

Література

Білецький Л. Основи української літературно-наукової критики. — К.: Либідь, 1998. — 408 с.

Гнатюк В.М. Вибрані статті про народну творчість. — К.: Наук. думка, 1966. — 246 с.

- Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т., 9 кн. — Т. 1. — К.: Либідь, 1993. — 392 с.
- Дей О.І. Сторінки з історії української фольклористики. — К.: Наук. думка, 1975. — 270 с.
- Єфремов С. Історія українського письменства. — К.: Феміна, 1995. — 688 с.
- Колесса Ф. Українська усна словесність / Вступ, ст. М. Мушинки. — Едмонтон, 1983. — С. 1—154.
- Колесса Ф.М. Фольклористичні праці. — К.: Наук. думка, 1970. — 415 с.
- Мишанич С.В. Система жанрів в українському фольклорі // Українознавство: Посібник. — К.: Зодіак-ЕКО, 1994. — С. 263—276.
- Пропп В. Поетика фольклора. — М.: Лабиринт, 1998. — 352 с.
- Сиваченко М.Є. Сторінки української літератури і фольклористики. — К.: Наук. думка, 1990. — 301 с.
- Франко І. Вибрані статті про народну творчість. — К.: Вид-во АН УРСР, 1955. — 289 с.
- Франко І. Дві школи в фольклористиці // Франко І. Твори: У 50 т. — Т. 29. — К.: Наук. думка, 1981. — С. 416—424.
- Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). — Тернопіль, 1994. — 480 с.

ПИТАННЯ ДО ЗАЛІКУ

1. Назвіть фактори впливу на розвиток фольклору та його етнічні особливості.
2. У чому виявляється фольклор як сукупність творчої діяльності народу?
3. Що означає термін “фольклор”?
4. Що Вам відомо про міфологічну школу фольклористики?
5. Що Вам відомо про “арійську теорію” Я. Грімма?
6. Що Вам відомо про “солярну теорію” М.Мюллера?
7. Хто з українських вчених був представником міфологічного напрямку фольклористики?
8. Розкажіть про значення праці “Славянская мифология” М.Костомарова.
9. Що Вам відомо про наукові пошуки О.Потебні?
10. Міграційна школа фольклористики. Т.Бенфей і “теорія запозичення”.
11. Назвіть прихильників міграційної школи в Україні.
12. Антропологічна (етнографічна) школа фольклористики. Е.Тейлор. Теорія самозародження сюжету (теорія полігенізму).
13. Значення праці Дж.Дж.Фрезера “Золота гілка”. Види магії. Ініціація. Королівський ритуал.
14. Прихильники антропологічної школи в Україні.
15. Що Вам відомо про О.Котляревського?
16. Історична школа фольклористики. Її представники.
17. Структуралізм у фольклористиці. Наукові погляди К.Леві-Строса.
18. Ритуально-міфологічна (неоміфологічна) школа. Найвидатніші зарубіжні представники .
19. Російська ритуально-міфологічна школа (М.Бахтін, В.Пропп, О.Фрейденберг).
20. Наукова діяльність Є.Мелетинського.
21. Анімізм. Тотемізм. Фетишизм.
22. Дослідження жанрів магії та міфології.
23. Міфологічний хронотоп.
24. Міфологічний простір. Антропоморфні просторові моделі.
25. Зооморфні просторові моделі.

26. Горизонтальний поділ всесвіту.
27. Вертикальне структурування всесвіту.
28. Межі і канали зв'язку між світами.
29. Рукотворні межі між світами.
30. Природні кордони.
31. Фізіологічні межі.
32. Людина як модель космосу.
33. Народний костюм і структурування простору.
34. Міфологічний час. Моделі часу.
35. Циклічна модель.
36. Добовий цикл.
37. Астрономічні знання та народний календар.
38. Найдавніша календарна одиниця – тиждень.
39. Обожнення днів тижня у давніх українців.
40. Місячний календар. Значення назв місяців.
41. Рік і пори року у міфології.
42. Симетричні народні свята (за Г. Лозко).
43. Векторна модель.
44. Першочас.
45. Кінець світу.

Рекомендована література:

Основна:

1. Лановик М.Б., Лановик З.Б. Українська усна народна творчість: Підручник. – К., 2001.
2. Грицай М.С., Бойко В.Г., Дунаєвська Л.Ф. Українська народно-поетична творчість: Підручник. – К., 1983.
3. Лозко Г. Українське народознавство. – К., 1995.
4. Лисюк Н. Міфологічний хронотоп. – К.: Український фітосоціологічний центр, 2006.
5. Мелетинський Е. Поэтика мифа. – М.: Вост. лит. РАН, Школа «Языки русской культуры», 1995.
6. Пономарьов А. Українська етнографія: Курс лекцій. – К., 1994.

Додаткова:

1. Балушок В. Обряди ініціації українців та давніх слов'ян. – Львів, Нью-Йорк, 1998.
2. Бондарчук О. Слов'янська міфологія. Загадки прадавніх вірувань слов'янських народів //Міфи народів світу. – Львів, 1997.
3. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К., 1993.
4. Войтович В. Українська міфологія. – К., 2002.
5. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис: У 2 т., – К., 1991.
6. Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд або Міфологія... – К., 1991.
7. Давидюк В. Українська міфологічна легенда. – Львів, 1992.
8. Дей О. Сторінки з історії української фольклористики. – К., 1975.
9. Еремина В. Ритуал и фольклор. – Л., 1991.
10. Іванченко М. Дивоцвіт прадавніх слов'ян. – К., 1991.
11. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 2 кн., 4 т. – К., 1994.
12. Космос древньої України. – К., 1992.
13. Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К., 1994.
14. Міфологія. Большой энциклопедический словарь /Гл. ред. Е.Мелетинский. – М., 1998.
15. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. – К., 1992.
16. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986.
17. Рыбаков Б. Язычество древних славян. – М., 1981.
18. Скуратівський В. Місяцелік. Український народний календар. – К., 1993.
19. Скуратівський В. Обереги пам'яті. Народний агрокалендар. – К., 1992.
20. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989.
21. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М., 1983.
22. Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник. – К., 1993.
23. Українське народознавство. – Львів, 1994.
24. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1991.
25. Фрейденберг О. Миф и литература древности. – М., 1998.
26. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1984.

**Список найвідоміших дореволюційних видань текстів
і досліджень українського фольклору
(подано у хронологічному порядку):**

1. Цертелев Н.А. Опыт собрания старинных малороссийских песней. – СПб., 1819.
2. Максимович М. Украинские народные песни. – М., 1834.
3. Максимович М. Сборник украинских песен. – К., 1849.
4. «Запорожская старина», 6 випусків (1833 – 1838). Вид. І.Срезневський.
5. Костомаров Н. Славянская мифология. – К., 1846.
6. Метлинский А. Народные южнорусские песни. – К., 1854.
7. Маркевич М. Южно-русские песни с голосами. – К., 1856.
8. Записки о Южной Руси / Издал П.Кулиш. – СПб., 1856.

9. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. – К., 1860.
10. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования, собранные П.А.Чубинским. – СПб., 1872, Т.3, УШ.
11. Рудченко И.Я. Чумацкие народные песни. – К., 1874.
12. Исторические песни малорусского народа с объяснениями В.Антоновича и М.Драгоманова. – К., 1874., Т.1, 2.
13. Головацкий Я. Очерк старославянского баснословия или мифологии. – Львів, 1876.
14. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. – К., 1876.
15. Максимович М.А. Дни и месяцы украинского селянина. – Собр. соч., К., 1877, Т.2, УІІ.
16. Лукашевич П. Малорусские и червонорусские народные думы и песни. – СПб., 1876.
17. Головацкий Я.Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. – М., 1878, Ч.1, 2. , отд.2.
18. Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. – Варшава, 1883.
19. Драгоманов М. Політичні пісні українського народу. – Женева, 1883., Ч.1; 1885, Ч.2.
20. Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии. – 1891.
21. Новицкий Я. Малорусские песни, преимущественно исторические, собранные в Екатеринославской губернии в 1874 – 1894гг. – Харьков, 1894.
22. Малороссийские песни, изданные М.Максимовичем. – СПб., 1897.
23. Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседней с ней губерниях. – Чернигов, 1899 (1895, 1897). – 3 т.
24. Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. – Харьков, 1904.
25. Перетц В.Н. Новые данные для истории старинной украинской лирики. – СПб., 1907.
26. Потебня А.А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. – Харьков, 1914.
27. Житецкий П. Мысли о народных малорусских думах. – К., 1893.
28. Костомаров Н. Историческое значение южно-русского народного песенного творчества – Собр. соч. – СПб., 1905, Кн. 8, т. 21.
29. Українські записки Порфирія Мартиновича. – К., 1906.
30. Народні мелодії. З голосу Лесі Українки /Записав і упорядив К.Квітка. – К., 1917, Ч.1, 2.

- 31.Возняк М. Початки української комедії (1619-1919). – Львів, 1919.
- 32.Колесса Ф.М. Про генезу українських дум. – Львів, 1921.
- 33.Марковський Є. Український вертеп. Розвідки і тексти. – К., 1929.