

У вірші “До позиченого жупана” звучить думка про те, що сутність людини визначається її внутрішнім світом, а не зовнішністю чи намаганням бути подібною до когось. Тому й дивується, не розуміючи цього, людина, що вбралася в позичений жупан:

Але чому я, чому, славний пане,
Черв – не людина у чужім жупані? [2, 355].

Отже, Данило Братковський яскравими бароковими епіграмами демонструє майстерне використання зооморфних образів з метою увиразнення основного ідейно-художнього спрямування своєї збірки. Образи української фауни (свійські та дикі тварини, птахи, земноводні, риби, комахи та ін.) часто набувають алегорично-символічного забарвлення й допомагають унаочнити філософські, морально-етичні, соціально-політичні узагальнення та висновки поета. Бестіарій Братковського показовий для всієї барокової поезії, де важливу роль відіграють підтексти, інакомовлення, алегорично-символічне трактування дійсності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андриєнко Л. Естетична сутність і цінність літератури українського бароко // *Дивослово*. – 1997. – № 2. – С. 40-42.
2. Братковський Д. Світ, по частинах розглянутий [Фототипічне видання. Переклад. Джерела. Студії]. – Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2004. – 464 с.
3. Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій // *Дніпро*. – 1995. – № 9-10. – С. 124-134.
4. Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій (звіролов): Національний характер, суспільна мораль і духовність давніх українців у тваринних архетипах, міфах, символах. – К.: Дніпро, 2001. – 144 с.
5. Чижевський Д. Українське літературне бароко: Вибрані праці з давньої літератури. – К.: Обереги, 2003. – 576 с.

Отримано 23 грудня 2010 р.

м. Луцьк



Тетяна Данилюк-Терещук

УДК 398(=161.2):7.046.1

УКРАЇНЬСЬКА НАРОДНА МІФОЛОГІЯ У ФОЛЬКЛОРИСТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ СТ.

У статті розглянуто основні етапи записування, публікації та наукового осмислення української народної міфології у фольклористиці першої половини ХІХ ст.

Ключові слова: романтизм, фольклористика, народна міфологія, демонологія, міфологічні персонажі.

Tetiana Danyliuk-Tereshchuk. Ukrainian folk mythology in folklore studies of the 1st half of the 19th century

The article registers the principal moments in which Ukrainian folk mythology was recorded, published and comprehended by the folklore studies of the 1st half of the 19th century.

Key words: Romanticism, Folk Science, folk mythology, demonology, mythical characters.

Проблема наукового осмислення народної міфології, її образної системи, символіки, регіональних особливостей постійно перебуває в полі зору фольклористів. Р. Кирчів слушно зауважує, що “аналіз зробленого в цій ділянці може бути предметом спеціального дослідження” [7, 9]. Інтерес до основних моментів історії становлення науки та відсутність цілісної студії про етапи

вивчення народної міфології в першій половині XIX ст. зумовлюють актуальність пропонованої статті.

Зацікавлення українською міфологією пов'язане з атмосферою того загального захоплення традиційною культурою, яке приніс романтизм наприкінці XVIII – на початку XIX ст. Перший етап освоєння міфології полягав у прагненні дослідників реконструювати “класичну” модель слов'янського пантеону з “вищими” й “нижчими” богами. Такий підхід до міфології спостерігаємо у працях М. Чулкова “Краткий мифологический лексикон” (1767), “Словарь русских суеверий” (1782), “Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и прочее” (1786), М. Попова “Описание древнего славянского языческого баснословия, собранного из разных писателей и снабженного примечаниями” (1768), Г. Глінки “Древняя религия славян” (1804), А. Кайсарова “Славянская и российская мифология” (1804), П. Строева “Краткое обозрение мифологии славян Российских” (1815) та ін. На початковому етапі дослідники ще не мали чіткої наукової концепції, проте їхні праці, по-перше, визначили завдання реконструкції слов'янської міфології, а по-друге, вказали на необхідність вивчення національних міфологій на основі фольклорних матеріалів.



Одним із перших на давню міфологію українців звернув увагу З. Доленга-Ходаковський. Узагальненням його кількарічної роботи стала розвідка “O Słowiańszczyźnie przed Chrześcijaństwem”, надрукована в липневому номері журналу “Cwiczenie Naukowe” за 1818 р. Висловивши думку про єдність світогляду, релігійних уявлень, суспільного устрою та культури слов'янських народів іще в дохристиянські часи, З. Доленга-Ходаковський наголосив, що найважливішим джерелом пізнання давньої історії слугують релікти духовного життя народу, збережені у фольклорі. Значну увагу вчений приділив пісням, а з-поміж них виокремив такі, що оспівували імена Лади, Лелі, місяця, зірок, трьох річок, тихого Дунаю, русої коси, різних звірів, птахів, дерев, квітів, трав, риб, змій та інших істот і предметів природи [5, 197]. Чимало стародавніх образів він відшукав в обрядовому фольклорі та народній прозі, адже, на переконання дослідника, “треба піти і заглянути під стріху селянина в далеких місцевостях, треба поспішати на його учти, забави і пригоди. Там у диму, який клубочеться над їхніми головами, витають ще старі обряди й давні співи і серед танців воскресають імена забутих богів” [5, 195]. Особливо цікавими фольклористові видалися топонімічні назви й пов'язані з ними перекази. З. Доленга-Ходаковський навів низку таких топонімів: Городище, Лиса Гора та ін. [5, 194]. На його думку, ці назви генетично пов'язані із язичницькою міфологією слов'ян. Заслужують на увагу висновки дослідника про те, що писемні пам'ятки давньої літератури не зберегли повної картини міфологічних уявлень, тому найцінніше джерело для її відтворення становить “живий” фольклорний матеріал. Отже, стає очевидною потреба в його систематизації. З. Доленга-Ходаковський одним із перших указав на необхідність паспортизації записуваного фактажу. Його праця “O Słowiańszczyźnie przed Chrześcijaństwem” не лише привернула увагу наукових кіл до старовини, а й стала спробою її дослідження. Що ж до запропонованої автором програми збирання фольклорного матеріалу, то вона суттєво вплинула на зростання зацікавленості архаїчними пластами народної культури українців.

Починання З. Доленги-Ходаковського підтримав чеський фольклорист П. Шафарик. 1833 р. в “*Časopise Českého Museum*” з’явилася його стаття “*O Rusalkach*”. Фактично це одна з перших спроб критичного осмислення зібраного матеріалу з народної міфології, адже вчений зауважував, що “*праслов’янська міфологія, або наука про релігію давніх слов’ян-язичників, зокрема, богів і богинь, яких вони вшановували, – це, без сумніву, одна з найголовніших, але водночас і одна з найтемніших проблем слов’янської старовини. У наші дні вона ще не представлена повністю й не пояснена всебічно, хоч уже багато дечого – не лише свого, місцевого, а й чужого, – у ній відомо. Усе те, що до наших часів написано чужинцями з цього приводу, не має жодної цінності, оскільки їм бракувало знань і навиків слов’янських мов, звичаїв, умінь слов’ян*” [27, 25].

Об’єктом спостережень ученого стала русальна традиція українців і білорусів, бо “*пам’ять про русалок ніде так не збережена, як у русинів Білорусі та Малорусі*” [27, 25]. У русальних звичаях і обрядах цих слов’янських народів П. Шафарик помітив низку спільних рис, а саме: обов’язкове святкування біля води, прикрашання дерева (берези, клена, дуба), принесення жертви русалкам, наявність русальних пісень. Усе це переконувало дослідника в тому, що у слов’ян існував спільний міфологічний образ русалки. Зауважимо, що П. Шафарик одним із перших намагався простежити семантику, роль і функції цього міфологічного персонажа у фольклорі. Важливо й те, що матеріали, опубліковані вченим, становлять особливу цінність, адже подаються в контексті духовного життя українського і споріднених із ним народів.

Водночас у 30-х роках ХІХ ст. західноєвропейська фольклористика демонструє нові теоретичні погляди на народну міфологію. Першість тут належить Вільгельмові та Якову Гріммам. Одержимі романтичною ідеєю “*народного духу*”, вони прагнули розповісти світові про давність, багатства і красу німецької народної культури, збирали зразки “*живої*” розмовної мови для словника, видавали казки. Результатом різнобічних наукових інтересів братів Грімм стали “*Kinder-und Hausmärchen*” (“*Дитячі й сімейні казки*”, 1812–1814). У передмові до видання укладачі наголошували на подібності казкових сюжетів у різних народів, а головною ознакою казок визнавали їх міфологічну основу, завдяки якій цей пласт фольклору не можна вважати лише “*яскравою грою беззмістовної фантазії*” [25, 5]. Хоча згадану передмову було написано в дещо піднесеному стилі, проте вона демонструвала кредо укладачів – видати збірник із поетичним змістом і виховним значенням та привернути увагу загалу до народної міфології. Ширше свої погляди на природу давніх вірувань Я. Грімм виклав у праці “*Deutsche Mythologie*” (“*Німецька міфологія*”, 1835). Учений одним із перших висловив думку про те, що в народних переказах, обрядах, легендах, казках збереглися відгомони давніх міфів. Дослідження Я. Грімма викликало настільки глибокий інтерес до міфології, що впродовж тривалого часу вважалось взірцем для фольклористів, а його послідовників почали називати “*міфологічною школою*”. Проте Я. Грімм не обмежувався лише німецькою міфологією. Коло його наукових інтересів охоплювало і “*твори протонародної творчості слов’ян*”, про яку він листовно розпитував у чеського славіста Й. Добровського. Важко сказати, які саме відомості отримав дослідник, але беззаперечним залишається факт широкої популярності теми слов’янської міфології в наукових колах Європи першої половини ХІХ ст.

Праці З. Доленги-Ходаковського, П. Шафарика, Я. Грімма спонукали до активізації наукового вивчення народної міфології на західноукраїнських землях. До ранніх спроб характеристики народної міфології належать, зокрема, студії Г. Ількевича. 1836 р. у “*Rozmaitościach*” з’явилася його розвідка

“Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi”, де вчений не лише подав матеріал про народну обрядовість, звичаї, а й обґрунтував потребу дослідження народної міфології. “Незважаючи на тиск із боку християнської релігії, – зауважував Г. Ількевич, – забобони як унікальні залишки слов’янської міфології збереглися в народній пам’яті з часів ідолопоклонства” [26, 217]. Фольклорист зафіксував відомості про ритуальні дії та вірування, приурочені до свят Різдва (спалення дідуха на другий день Різдва), Андрія (дівочі ворожіння, спів пісень зі словами “Лада”, “Дана”, “Дина”), Великодня (обливання дзвонів на Волині й над Бугом), Юрія (дії, спрямовані на охорону від ворожбитства, способи впізнання та знешкодження відьом).

Розповіді про різних міфологічних істот учений цілком виправдано розглядав як один із тематичних масивів фольклору. Тому завдання дослідника, на його думку, полягає у з’ясуванні, “що означають у слов’ян божества Лада, Дана або Дина, Водан, Зев” [26, 218]. Свої роздуми щодо народної міфології Г. Ількевич поглиблює в публікації “O mitologii ruskiej według podania ludu”, надрукованій у Львові 1839 року [24, 91]. Праця демонструвала теоретичне підґрунтя висновків дослідника про те, що фольклорний матеріал – це основне джерело вивчення народної міфології. Учений подав огляд бібліографії зі слов’янської міфології, зокрема назвав праці Я. Длугоша, М. Кромера, М. Бельського, М. Стрийковського, А. Кайсарова, Г. Глінки, М. Попова. Також Г. Ількевич систематизував за алфавітом імена слов’янських богів і духів. Хоча дослідник так і не з’ясував значну частину порушених питань, проте його розвідки містили цінний джерельний матеріал.

Значно більше фольклорних текстів і дослідницької літератури зі слов’янської міфології охоплено у працях І. Вагилевича. Свої основні міркування фольклорист виклав у таких розвідках, як “Demonologia słowiańska” [29], “Zarys do demonografii” [28], “Kronika ludu z demonologii słowiańskiej” [30], написаних польською мовою. На жаль, більшість із них не опублікована до сьогодні.

Рукопис “Demonologii słowiańskiej” засвідчує широкомасштабність задуму І. Вагилевича щодо характеристики народної міфології. Учений розробив докладний план частин і розділів праці, зібрав чимало фактичного матеріалу з українського фольклору, а також склав списки фантастичних істот з міфології різних народів не лише індоєвропейської системи, а й давніх етносів Азії та Близького Сходу. Одним із завдань дослідника було встановлення суті демонологічних уявлень, їх змісту та причин, що їх викликають. У вступі до “Demonologii słowiańskiej” І. Вагилевич висловив думку про те, що “нижча” міфологія “розвивалася під впливом двох стихій, які суперечливо або взаємно формували її. Однією з тих стихій була спроба розгадати діяльність природжених сил; а другою ж – постійно діюча і невтомна уява” [див.: 29]. Власні міркування, а також досвід попередників спонукали вченого до пошуку універсальної класифікації народної міфології. На його переконання, вона поділяється на три великі групи:

“людська демонологія”, пов’язана з віруваннями в існування людей із надприродними властивостями (упіри, відьми) та уявленнями про чудесні метаморфози (вовкулаки, утопленики, страдчата);

“стихійна демонологія”, пов’язана з повсякденним життям людини. Сюди належать фантастичні уособлення різних стихійних сил і явищ природи (русалка, літавиця, баба-яга, домовик, вихор та ін.);

“символічна демонологія”, пов’язана з віруваннями в добрих і злих надприродних істот (янголи, чорти, злидні, персоніфікації хвороб – чума, холера).

На жаль, “Demonologia słowiańska” І. Вагилевича так і не була завершена, хоча частину матеріалу, зокрема “O uprech a vidmach”, було надруковано

1840 р. в “Časopise Českého Museum” [22, 232-261]. В опублікованому нарисі вчений не лише подає колоритний український матеріал про відьом, упирів, вовкулак та інших демонологічних персонажів, а й прагне з'ясувати їхню семантику, генезу та функції у фольклорі.

Нотатки про цих істот є ще в одній рукописній праці дослідника – “Zagusy do demonografii”. Тут уміщено розповіді, які фольклорист записав, подорожуючи Галичиною, а також виписки з літературних джерел (російських, литовських, німецьких, польських). Очевидно, І. Вагилевич хотів провести певні паралелі між уявленнями різних народів і вказати на їх відгуки в літературі, проте робота залишилася незавершеною.

Своєрідною антологією текстів можна вважати рукописний збірник І. Вагилевича “Kronika ludu z demonologii słowiańskiej”. Праця має чіткий план, за яким спочатку подається український матеріал, а далі відповідні вибірки з фольклорних джерел поляків, словаків, чехів, сербів, росіян, литовців. Як і в “Demonologii słowiańskiej”, у “Kronika ludu z demonologii słowiańskiej” персонажі “нижчої” міфології розподіляються за такими групами: 1) людська демонологія; 2) демонологія природних стихій; 3) символічна демонологія; 4) посмертне життя. Відповідно до цієї класифікації подаються фольклорні тексти, при яких значиться місце їх запису. Наприклад, до першого розділу “Людська демонологія” зараховано народні оповідання про упирів і відьом, вовкулак, потопельників, страдчат та ін. І. Вагилевич зазначає, що, “за повір'ями південно-руських народів, відьми та упирі – дводушні і двосердечні створіння. Вони сильні у своїй необмеженій діяльності. Під впливом природних стихій виявляють свої сили в людській душі” [30, 25]. Далі фольклорист подає народні оповідання (“Зустріч з упирем”, “Замова”, “Танець” та ін.), які дають змогу з'ясувати походження, характер, деякі функції цих демонологічних істот.

У розділі “Демонологія природних стихій” уміщено оповіді про русалку, мавку, лісову фею, дідьків (домовика, лісовика, щезника, бабака), вія, бабу-ягу, змору, перелесника й перелесницю, злидні. Частина “Символічна демонологія” складається із записів про чорта, перевертня та ін. Таким чином, І. Вагилевич характеризує близько 30 персонажів “нижчої” міфології.

Простежуючи загальнослов'янський контекст вірувань, учений особливу увагу приділяв регіональному фольклору. Слушне твердження висловив Р. Кирчів: “І. Вагилевич, по суті, започаткував науковий розгляд демонології гуцулів і бойків, охарактеризував цілу ґалерею їх образів, вказав на їх ґенетичний зв'язок з архаїчними світоглядними уявленнями і дохристиянськими віруваннями, спільні загальнослов'янські й етнічно та регіонально специфічні риси” [6, 139].

Отож І. Вагилевич одним із перших у слов'янській фольклористиці уклав власну систему класифікації міфологічних уявлень, запропонував поділ на “вищу” та “нижчу” міфологію, а останній дав означення *демонологія*.

Нові тенденції у процеси вивчення, систематизації, записування та публікації народної міфології привносить фольклористика 40–50-х рр. ХІХ ст. Особливе місце тут належить періодичним виданням, на сторінках яких порушуються проблеми публікації фольклорно-етнографічного матеріалу. У редакційних зверненнях часописів “Киевлянин”, “Киевские губернские ведомости”, “Маяк”, “Москвитянин”, “Вестник Европы” та ін. з'являються методичні вказівки щодо збирання фольклорних текстів, автори наголошують на важливості точних записів без будь-яких втручань у фактаж, скеровують увагу не лише на пісенний, а й на прозовий фольклор. Загалом надрукований у тогочасній періодиці матеріал, що стосується прози, можна поділити на дві групи: топонімічні легенди та повір'я, пов'язані з демонологією. Особлива увага редакторів і дописувачів скеровувалась саме на український фактаж. Чи не найпомітніше

місце тут посідають “Очерки демонологии малороссиян”, що з’явилися друком 1842 року на сторінках “Москвитянина”, на жаль, без зазначення імені автора. Опублікований матеріал супроводжувався зауваженням, що це лише “розділ твору: “Нариси Малоросії”, який в недалекому майбутньому вийде друком” [14, 112]. Автор нарису відразу окреслює коло своїх завдань, а саме: конкретизує систему демонологічних персонажів, намагається визначити їхні функції та генезу, а також вирізняє локальні особливості побутування таких уявлень. Водночас він указує на одну зі специфічних рис сприйняття демонологічного світу народною уявою: “Всі оповіді їхні (українців. – Т. Д.) про дії демонів більше позначені іронією, ніж страхом” [14, 113]. До найпопулярніших персонажів “нижчої” міфології українців дослідник зараховує відьму, вовкулаку, чорта (лісового, водяного, болотяного), домовика, огненого змія, мерців, мару, вихор, докладно зупиняючись як на характеристиці, так і на функціях демонів: кожному з персонажів відведено окрему статтю. Фактично “Очерки демонологии малороссиян” стали чи не першим реальним поступом у розробці питання групування фактажу. Запропонований автором принцип подачі матеріалу прислужився й наступним поколінням фольклористів.

На сторінках журналу “Маяк” упродовж 1843–1844 рр. низку нарисів під загальною назвою “Замечания о праздниках у малороссиян” публікує А. Дмитрюков [4, 49-55]. Окрім опису свят, звичаїв, обрядів, він докладно зупиняється на відомостях із демонології. Характеристику відьмам, відьмакам, вовкулакам, русалкам, марі, домовикам дослідник подає в контексті світоглядних уявлень українців, порівнюючи матеріали з різних місцевостей. Добірка фактажу А. Дмитрюкова цінна тим, що зберігає інформацію про народні вірування, які побутували на теренах України у 20–40-х рр. XIX ст.

Активно працюють у галузі вивчення народної міфології брати Костянтин та Олександр Сементовські. Перший 1843 р. публікує в журналі “Маяк” розлогу статтю “Замечания о праздниках у малороссиян” [18, 1-43], а другий виступає автором “Очерков малороссийской демонологии” [17, 91-92], що з’являються друком на сторінках “Киевских губернских ведомостей” 1845 р. Брати Сементовські спробували з’ясувати проблему походження народної міфологічної традиції. О. Сементовський був переконаний, що українська народна міфологія своїм розмаїттям образів подібна до міфології Сходу, а К. Сементовський указував, що в українців склалася особлива традиція відзначення свят – церковних і власне народних. На відміну від багатьох своїх попередників, дослідники розрізняють у віруваннях і повір’ях дві основи, пов’язані: 1) з вірою в надприродне; 2) із практичною діяльністю людей (господарські прикмети). Обидва фольклористи завважували особливості побутування народної міфології в різних місцевостях, а до наукового апарату залучали праці Г. Ількевича, І. Снегирьова, Д. Бантиш-Каменського, П. Гулака-Артемівського, К. Вуйціцького та ін. Ідеї братів Сементовських щодо вивчення української народної міфології активно використала фольклористика другої половини XIX ст.

З-поміж досліджень 1840-х років вирізняється праця І.-Я. Гануша “Die Wissenschaft des slawischen Mythos im weitesten, den altpreussisch-lithauischen Mythos, mitumfassenden Sinne” (“Дослідження слов’янського міфу в якнайширшому сенсі, охоплюючи старопрусько-литовський міф”, 1842). Учений прагне з’ясувати джерела слов’янського міфу; на його думку, вони збереглися: 1) у “німих” пам’ятках – каплицях, ідолах, могилах, монетах, написах чи назвах місцевостей, гір, рік тощо; 2) у словесних пам’ятках – піснях із часів поганства, легендах, забобонах, клятвах, прокльонах, прислів’ях та ін.; 3) у залишках давніх законів – політичних та релігійних; 4) у слов’янській мові; 5) у давніх історичних та географічних дослідженнях [23, 47].

Водночас І. Гануш подає власне бачення міфологічної системи та її функціонування в суспільному побуті, а також здійснює порівняльний аналіз слов'янського міфу і грецького, індійського та перського. Його висновки зводяться до таких положень: 1) міф перебуває в тісному зв'язку з багатьма історичними, географічними, філософськими творами Сходу; 2) генетичний розвиток міфу відбувається на археологічному ґрунті, звідси – зв'язок міфу з археологією; 3) з-поміж історичних творів, у яких збереглися елементи слов'янського міфу, першість належить так званим хронікам [23, 33].

Монографія І.-Я. Гануша стала першою енциклопедією слов'янської міфології, адже вона “найповніше з усіх тогочасних, а то й пізніших праць охопила назви міфологічних істот та міфологем” [21, 61].

Давнім світоглядним уявленням присвячена “Слов'янська міфологія” (1847) М. Костомарова. Його наукова концепція основана на ідеї календарного міфу. Свої припущення дослідник ілюструє багатим фактажем з українського фольклору. Предмет авторової уваги – джерела міфологічного світогляду слов'ян, серед яких він наголошує на трьох основних: по-перше, на перенесенні язичницьких ознак на навколишню природу; по-друге, на уявленні про потойбічний світ і звичаях поминати померлих; по-третє, на визнанні таємничої сили чарівництва та специфічної ролі слова [9, 275]. Попри деяку схематичність у відтворенні слов'янського пантеону богів (зрештою, не без впливу вже відомих на той час праць західноєвропейських дослідників), М. Костомаров у своїх припущеннях стосовно української міфологічної системи вказував, що вона ґрунтується на одухотворенні природи та вірі в перетворення (метаморфозу). Серед усіх засобів, здатних впливати на людську свідомість, учений вирізняв слово. Він прийшов до висновку, що з давніх-давен саме слову належала всемогутність, воно могло зцілити, позбавити небезпеки тощо. Чимало ідей щодо вивчення міфології слов'ян, висунутих ученим у першій половині XIX ст., дістали подальше потрактування не лише в українській, а й у європейській фольклористиці.

Дослідженню давньослов'янських вірувань та обрядів присвячено низку праць І. Срезневського. Уже в дисертації “Святылища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям” (1846) учений наголошував на важливості вивчення фольклору як системи давніх міфологічних уявлень. 1848 р. з'являється його наукова розвідка “Исследования о языческом богослужении древних славян”, у якій автор використав чимало українського матеріалу. У передмові він зауважував, що для глибокого пізнання слов'янської міфології необхідно дослідити народні звичаї та обряди як уламки давніх язичницьких богослужінь: “Ось що навіяло мені сміливість опублікувати мої дослідження про язичницьке богослужіння слов'янське, поєднавши в них з сучасними свідченнями все, що із залишків язичницької обрядовості вдалось мені помітити в народі” [19, 1]. На думку І. Срезневського, найважливішими віхами слов'янської релігії були: 1) вірування в могутність природи та вплив її на людину; 2) уявлення про людську душу та її безсмертя [19, 2]. Дослідник доходить висновку, що у слов'янській міфології розрізнялися боги земні та небесні: “Слов'яни поклонялись і тим, і тим в особливих святилищах: богам земним поклонялись усюди, де усвідомлювали їхню присутність, де за народними віруваннями ці боги мешкали, де проявляли свою силу; богам небесним поклонялись в особливих храмах” [19, 1]. Не можна не зауважити, що такі погляди вченого переґукувалися з думками відомих на той час західноєвропейських дослідників міфології. Помітне тут і прагнення І. Срезневського відтворити так звану “класичну” модель міфології з “вищими” і “нижчими” богами. Водночас у праці знаходимо чимало цікавих моментів

щодо самобутніх уявлень слов'ян про світобудову й картину світу загалом. Слов'янські племена, за спостереженнями І. Срезневського, пошановували життєво важливі субстанції (вогнь, воду, землю, повітря). Ці архаїчні уявлення відобразилися в усній поетичній творчості, яка вирізнялася тематичним і жанровим розмаїттям.

Очевидно, такі погляди І. Срезневського на традиційні обряди та вірування стали поштовхом для подальшого вивчення в українській фольклористиці питань релігійного світогляду нашого народу.

З-поміж публікацій, що мали порівняльно-історичний характер і містили чимало відомостей з українського фольклору, вирізнялася праця М. Максимовича "Дні та місяці українського селянина" (1856). Вона стала підсумком тривалої роботи вченого над систематизацією народної обрядовості. Уже в першому розділі автор висловив низку слушних міркувань щодо міфології. На думку фольклориста, вона подібна до точних дисциплін, а саме до геології, тому дослідники повинні зібрати "звідусіль сліди й залишки колишнього язичницького багатобожжя наших предків в одну слов'яно-руську міфологію" [12, 79].

М. Максимович переконував, що предметом дослідження мають бути пісні, звичаї, повір'я, казки, адже в "усьому цьому яскраво пістряві й дзвінко відпунює предківська, язичницька старовина Руської землі" [12, 78]. Учений обґрунтовує потребу порівняльного методу вивчення міфології. Він зіставляє відповідний матеріал з відомих праць І. Снегирьова, А. Терещенка, І. Сахарова, Я. Коллара, З. Доленги-Ходаковського та ін. Цікаві роздуми М. Максимовича про спільні мотиви в міфології слов'ян і стародавніх греків, єгиптян, індійців. Звернувся дослідник і до давніх пам'яток письменства. Особливу увагу цим джерелам він приділив при спробі реконструкції слов'янського дохристиянського пантеону. За висновками М. Максимовича, слов'яни-язичники вшановували Перуна, Хорса, Дажбога, Стрибога, Мокошу, Ладу та інших богів, яких здебільшого наділяли антропоморфними рисами. Згодом під впливом християнства імена "вищих" язичницьких міфологічних істот перейшли в загальні назви, але зберегли дещо "від властивостей чи характерних особливостей цих божеств. Ім'я громовержця Перуна стало означати блискавку чи громову стрілу; ім'я богині кохання Лади <...> перетворилося в назву повії; ім'я західнослов'янської Дюнді <...> на Україні стало загальною назвою, яку без сорому вимовляють жінки тільки у весільній пісні" [12, 83].

На основі літописних згадок дослідник намагався з'ясувати функції "вищих" слов'янських богів. Проте їхня характеристика у "Днях та місяцях українського селянина" залишилась обмеженою загальними відомостями. Така ситуація цілком зрозуміла, адже в наведених Максимовичем фольклорних матеріалах згадки про "вищих" богів поодинокі.

Воднораз фактаж, зібраний фольклористом для його щоденника, репрезентував так звану "нижчу", або народну, міфологію. Відомості про міфологічних істот цієї групи подаються в контексті народних вірувань. Наприклад, русальну традицію в українському фольклорі вчений пов'язував зі святом переходу весни в літо. Серед міфологічних персонажів, що безпосередньо зв'язані з цим календарним часом, особливе місце належить русалці. М. Максимович виокремив "три види й покоління русалок":

"первісні, корінні русалки" – їх уявляють дорослими дівчатами з блідим обличчям і довгим русявим волоссям, мешкають вони у водах Дніпра. До цієї групи належать також дівчата, які втопилися або вкоротили собі віку. Особлива прикмета таких русалок – довге зелене волосся;

"дівчата-семилітки" – діти, які померли нехрещеними. Вони мають русяве кучеряве волосся, одягнені в білі сорочечки без поясів;

“русалки-німфи”, що виходять із морських глибин [12, 72-76].

Простежуючи русальну традицію в системі календарної обрядовості, учений спирався на власні записи, відомості з Полтавщини, а також у порівняльному плані звертався до відповідного фольклорного матеріалу з інших регіонів. Тому для характеристики образу русалки в українському фольклорі важливими залишаються русальні пісні, ігри, звичаї, зібрані М. Максимовичем. У висновках до розділу “Весна” дослідник підсумовує, що Русальний, або Зелений, тиждень у язичницькі часи був одним із найголовніших у році.

Характеризуючи літній період, автор звернув особливу увагу на купальські вірування та пісні. Він наголошував, що свято Купала “ведеться з незапам’ятних часів у всіх слов’янських та інших європейських народів” [12, 111]. Купальську обрядовість українців учений звів до таких обрядодійств: 1) розпалювання багаття і стрибання через вогонь; 2) купання у воді; 3) плетення вінків; 4) приготування купальського деревця. У структурі свята М. Максимович вирізняє два космогонічні елементи – вогонь і воду. Далі фольклорист акцентував на уявленнях, пов’язаних із сакральністю купальської ночі, адже це час, “коли всі відьми, родимі й учені, і всі нечисті, темні сили на землі стають найбільш неспокійними та злими” [12, 116]. Із “Днів та місяців українського селянина” довідуємося про популярність в окремих регіонах України вірувань в особливу активність відьом, які саме купальської ночі “злітаються на ту Лису гору, що на лівому березі Дніпра, у бору, навпроти Києва” [12, 117]. Для польотів чаклунки готують спеціальну мазь, а також використовують предмети хатнього вжитку (коцюбу, помело). У записах М. Максимовича відображено народні уявлення про те, що в цей сакральний час не менш агресивними стають дідьки. Хоча в українських повір’ях, як зауважив учений, будь-якого дідька (лісового, польового, водяного, вітряного) називають сатаною, бісом, чортом, лукавим, дияволом, проте між ними існує певна різниця. Вона полягає в особливих функціях цих демонів, а саме: польовий дідько насіває в ярині шкідливий бур’ян [12, 51], водяний дідько (болотяник) заманює перехожих або дівчат у болотяні нетрі, псує рибальські сіті, руйнує загати і греблі [12, 57], дідько-домовик псує домашню худобу [12, 117]. Фольклорист зафіксував низку заходів, що традиційно вважалися оберегами від “нечистої сили”. Серед них помітне місце посідають трави. Купальської ночі вони набирають найбільшої сили, вважаються придатними як для чародійства, так і для лікування. Український зільник М. Максимович потрактував як професор ботаніки, тому поряд із народними уявленнями про рослину подавав її латинське найменування. Із цього приводу відомий фольклорист П. Попов слушно зауважував, що вчений “як ніхто інший перед ним, і як мало хто після нього, був підготовлений до з’ясування ролі окремих рослин у весняно-літній, зокрема Купальській обрядовості” [16, 219].

У матеріалах М. Максимовича є ще одна група персонажів: Бог, святі Петро, Павло, Ілля, першопредки Адам і Єва та ін. Автор навів низку апокрифічних легенд із космогонічними сюжетами про боротьбу богів (коваль Кузьма-Дем’ян і змії [12, 57]), про сатану, що розніс по світу бур’ян, про походження горобців [12, 59], зафіксував фольклорну інтерпретацію біблійного сюжету про Адама та Єву [12, 51]. Зазвичай варіанти таких неканонізованих оповідей свідчать про злиття народної та християнської міфології. Певною мірою вони відображають діалектику розвитку фольклорного мислення, а відтак і народної міфології.

Отже, праця М. Максимовича “Дні та місяці українського селянина” дала цінний джерельний матеріал, порушила складні питання, що стосувалися народної міфології та обрядовості. Хоча автору не завжди вдавалося їх розв’язати, адже деякі його висновки щодо фольклорно-міфологічних

персонажів, зокрема таких, як Зелений Шум, Купало, сумнівні, однак теоретичні міркування та версії вченого вказують на складний процес пошуку наукової істини в питаннях студіювання народної міфології та становлення теоретичних засад її вивчення.

Важливим джерелом для дослідження українського народного світогляду та національного характеру стала праця П. Куліша “Записки о Южной Руси”, що з’явилась у Петербурзі в 1856–1857 рр. Сам автор, пояснюючи причини, які спонукали його взятися до цього видання, писав: “Віднедавна в освіченому колі Північно-Руського населення пробудилось особливе бажання пізнати ближче Малоросію, або Південну Русь, цю щедрю дарами природи та історичними спогадами країну, про яку так багато говорять та пишуть. Водночас уродженці Малоросії почали відчувати значно гостріше, ніж раніше, жагу самопізнання, яка знайшла свій вияв у багатстві книг про місцеву історію та етнографію, виданих останнім часом у Києві, Одесі, Харкові та інших Південно-Руських містах” [10, 1].

Зібрані та опубліковані П. Кулішем матеріали склали чітку картину вірувань, філософії, моралі, етики українського народу. Класичну характеристику цієї праці дав російський учений О. Пипін: “Вони не були ні вченим трактатом, ні головною збіркою творів народної поезії і становили цілком нову форму етнографічного спостереження: він не тільки подав старовинну думу, казку, поезію, переказ, а й знайомив із самими обставинами, з тими людьми, що в їхньому осередку він вислухав ці перекази. Твір народної поезії виходив не анекдотичним фактом, як гілка, відірвана від свого коріння, а навпаки, відкривався перед читачем, оточений тими подробицями побуту, індивідуальних народних характерів і розуміння, між якими він існує в дійсності” [15, 84].

За концепцією П. Куліша, народна міфологія – це ключ до розв’язання цілої низки питань, пов’язаних із давнім світоглядом. Так, “Міф про перший вік творення” та легенда “Сокіл і бджола” зберегли мотиви давньоукраїнських космогонічних міфів. В авторських коментарях до цієї легенди наголошено на необхідності ретельного записування таких “уламків якогось сказання, що замінює народові природну історію тварин... Згодом із чисельних подібних уламків можна відтворити повну систему народних знань та вірувань” [10, 32]. Саме такі уривки, на думку сучасних дослідників, складають основу космогонічних міфів, що розповідають про створення світу та основних його об’єктів зооморфними чи антропоморфними деміургами [20, 365].

Трансформація анімістичного світогляду чітко простежується в “Розповідях про перетворення”. Тут на увагу заслуговують повір’я “Близнюки перетворюються на солов’я та зозулю”, “Перетворення на зозулю та дятла”, “Людська мова в птахів”. Давні тотемістичні уявлення відчутні в сюжетах “Перетворення на вовкулаку”, “Перетворення на “пригигкуватого” вовка”. Як зазначають сучасні дослідники, важко визначити, наскільки повно ця тематична група “відображає тотемний пантеон наших предків <...>. З упевненістю можна констатувати лише те, що навіть виходячи з відображення цих поглядів у фольклорі, найпоширенішим тотемом слов’ян був вовк” [2, 70].

Низка матеріалів із “Записок о Южной Руси” дотичні до такого явища анімістичного світогляду, як метемпсихоз. На думку відомого українського фольклориста В. Гнатюка, залишки віри в метемпсихоз збереглися в оповіданнях про мерців [1, 184]. Записані П. Кулішем повір’я про мерців, про існування душі після смерті відображають особливості народної світоуяви й розуміння життя та смерті. Моралістичний підтекст притаманний тим оповіданням, у яких функціонують заблудлі душі людей, котрі самі чи їхні предки за життя порушили норми, головними з яких для українців було посягання на власне чи чуже життя (“Казка про вбиту сестру та про калинову сопілку” та ін.).

Матеріали з народної демонології в “Записках о Южной Руси” згруповано за рубриками. Скажімо, у “Розповідях про відьом” через низку народних оповідань П. Куліш оприявнює цілу систему традиційних міфологічних поглядів, починаючи від розмежування чаклунок на “родимих” та “вчених” і завершуючи оберегами від них. З “Розповідей про чортів” помітно, що в народній уяві цей персонаж постає як персоніфікація нечистої сили. Це й грішний янгол, що змагається із самим Богом, і всюдисущий підступний біс, який може перевтілюватися в антропоморфних істот.

В авторських коментарях звучить чітка настанова фіксувати найменші згадки про походження світу, людини, тварин. Ці уявлення, на думку П. Куліша, дозволять реконструювати ті чи ті грані народноміфологічного світогляду.

Бажання репрезентувати український фольклор у всіх його виявах спонукало до наукових студій М. Маркевича. Славу фольклориста він заслужив переважно завдяки збіркам “Украинские мелодии” (1831) та “Украинские народные напевы” (1840). Уже по смерті дослідника, 1860 року, з’явилася праця “Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян”. Вона стала своєрідною енциклопедією народного життя, адже тут зібрано найрізноманітніший фольклорний матеріал. Особливий інтерес для автора становлять повір’я та прикмети; саме в них М. Маркевич бачить залишки давніх міфологічних уявлень: “Ми з народними образами й повір’ями проживемо життям малоросійським з усіма примхами, забобонами, повір’ями, звичаями, іграми, що перейшли до нас від предків наших” [13, 52]. До найпопулярніших персонажів народної міфології фольклорист зараховував домовика, упиря, вовкулаку, русалку, відьму, мерців. У записках дослідника подано уявлення про оберегові й цілющі властивості деяких рослин, відомості з народної медицини. Цілісність роботи М. Маркевича свідчить про його глибоке зацікавлення матеріальною й духовною культурою українців і водночас демонструє своєрідну для того часу традицію укладання різноманітних щоденників-календарів. Така структура розвідки дозволяла ввести в науковий ужиток чималу кількість етнографічного матеріалу. Проте автор не завжди вказував місце запису й респондента. На жаль, народноміфологічні уявлення досить часто ілюструвалися літературними текстами. Очевидно, така систематизація матеріалу була зумовлена орієнтацією дослідника на тогочасну традицію укладання подібних видань. Загалом же фактичні матеріали й міркування М. Маркевича засвідчують, що в середині XIX ст. міфологічна тема посідала помітне місце в українській фольклористиці. Вона сприймалась як основа “народного духу” й національної самобутності. Очевидно, тому питання реконструкції системи міфологічних уявлень було ще й ідеологічним. Адже вважалося, що “вища” міфологія існувала лише в тих народів, які досягли державності. Особливість ситуації з вивченням української міфології полягала в тому, що вчені відтворювали її на основі давніх літописів і повчань, спрямованих проти язичництва. Але коли в пошуках докладнішої інформації перші фольклористи звернулися до усної народної словесності, то виявилось, що в основі міфологічних уявлень про довколишній світ лежать вірування, пов’язані не з “вищими” божествами, а з персонажами “нижчої” міфологічної системи, тобто з образами так званої “нечистої сили”. Уже З. Доленга-Ходаковський, Г. Ількевич, І. Вагилевич, І. Срезневський, М. Костомаров, П. Куліш, М. Максимович, М. Маркевич та інші вчені наголошували на необхідності фіксувати народні вірування, адже саме вони зберігають інформацію про українську народну міфологію. Ґрунтом для її наукового осмислення стали такі висновки дослідників:

1. Оскільки слов’янська міфологія не збереглась як цілісна система, а писемні пам’ятки давньої літератури не відображають повної картини архаїчних

народних уявлень, то найінформативнішим джерелом для її вивчення має бути фольклор. Особливий статус тут належить обрядовій поезії, звичаям, легендам, переказам, казкам.

2. Аналіз фольклорного матеріалу дозволяє зробити припущення, що в основі слов'янської міфології лежить одухотворення природи, поклоніння небесним світилам і вшанування померлих.

3. Міфологія має свою систему символів, у якій відображається народний світогляд.

4. Традиційна народна культура (обряди, звичаї) опосередковано зберігає елементи давньої язичницької релігії.

5. Народну міфологію українців слід розглядати в контексті міфології індоєвропейських народів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гнатюк В. Деякі уваги над байкою // Гнатюк В. Вибрані статті про народну творчість. – К.: Наукова думка, 1966. – 247 с.
2. Давидюк В. Українська міфологічна легенда. – Львів: Світ, 1992. – 176 с.
3. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк: Вежа, 1997. – 296 с.
4. Дмитроков А. Замечания о праздниках у малороссиян // Маяк. – 1844. – Т. XIII. – С. 49-55.
5. Доленга-Ходаковський З. Про слов'янщину перед християнством // Фольклористичні зошити: Зб. наук. пр. – Вип. 10. – Луцьк: Твердиня, 2007. – С. 191-201.
6. Кирчів Р. Етнографічно-фольклористична діяльність “Руської трійці”. – К.: Наукова думка, 1990. – 337 с.
7. Кирчів Р. Міфологія Володимира Гнатюка // Гнатюк В. Нарис української міфології / Підгот. та опрацюв. тексту, вступ. ст. і прим. проф., док. філол. н. Р. Кирчіва. – Львів: ІН НАН України, 2000. – 263 с.
8. Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. – К.: Наукова думка, 1990. – 141 с.
9. Костомаров М. Слов'янська міфологія: Вибр. пр. з фольк. й літературозн. – К.: Либідь, 1994. – 384 с.
10. Кулиш П. Записки о Южной Руси. – СПб., 1856–1857.
11. Ласло-Куцук М. Вогонь і слово. – Бухарест: Критеріон, 1992. – 257 с.
12. Максимович М. Дні та місяці українського селянина. – К.: Обереги, 2002. – 189 с.
13. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – 640 с.
14. Очерки демонологии малороссиян // Москвитянин. – 1842. – № 12. – С. 112-120.
15. Пытин А. История русской этнографии. – М., 1891. – Т. 3. – 428 с.
16. Попов П. “Дні і місяці українського селянина” М. О. Максимовича (неопублікована частина) // Мистецтво. Фольклор. Етнографія: Наук. записки. – К., 1947. – Т. 1. – С. 219.
17. Сементовский А. Очерки малороссийской демонологии // Киевские губернские ведомости. – 1845. – № 13. – С. 91-92.
18. Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян // Маяк. – 1843. – Т. 11. Кн. 21-22. – С. 1-43.
19. Срезневский И. Исследования о языческом богослужении древних славян. – СПб., 1848. – С. 1.
20. Токарев С. Что такое мифология // Вопросы истории религии и атеизма. – М., 1962. – С. 365.
21. Федорак Н. Перша енциклопедія слов'янської міфології // Міфологія і фольклор. – 2008. – № 1. – С. 54-62.
22. Dalibor J. O upjrech a vidmach // Časopis Českého Museum. – Praha, 1840. – Sv. 3. – S. 232-261.
23. Hanusch I.-J. Die Wissenschaft des slawischen Mythus im weitesten, den altpreussisch-lithauischen Mythus, mitumfassenden Sinne. – Lemberg; Stanislawow; Tarnow, 1842.
24. I/[kiewi]cz M. O mitologii ruskiej według podania ludu // Slawianin. – Lwów, 1839. – Т. 2. – S. 91-95.
25. Kinder-und Hausmärchen / Gesammelt durch die Brüder Grimm. – Berlin, 1957.
26. M[irosław] z H[orodenki]. Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi // Pozmaitości. – Lwów, 1836. – № 27. – S. 217-218.
27. Šafařík P. O Rusalkach // Časopis Českého Museum. – Praha, 1833, roč. 7, sw. 3. – S. 257-273.
28. Wagilewicz D. J. Zarzysy do demonografii // Львів. наук. б-ка ім. В. Стефаніка НАН України. – Відділ рукописів. – Фонд І. Вагілевича. – № 46. – П. 8. – Арк. 1-16.
29. Wagilewicz D. J. Demonologia słowiańska // Львів. наук. б-ка ім. В. Стефаніка НАН України. – Відділ рукописів. – Фонд І. Вагілевича. – № 46. – П. 13. – Арк. 1-46.
30. Wagilewicz D. J. Kronika ludu z demonologii słowiańskiej // Львів. наук. б-ка ім. В. Стефаніка НАН України. – Відділ рукописів. – Фонд І. Вагілевича. – № 46. – П. 15. – Арк. 1-63.

Отримано 23 грудня 2010 р.

м. Луцьк

