

Із циклу щорічних лекцій
пам'яті Івана Огієнка

**«ПАМ'ЯТКИ
ЛЮДСЬКОЇ ДУМКИ...»:
МІФОПОЕТИЧНА КАРТИНА
СВІТУ В «ДУХОВОМУ»
НАРОДНОМУ ЖИТТІ**

*Лекцію прочитано 22 жовтня 2021 року
в Кам'янець-Подільському національному
університеті імені Івана Огієнка*

УДК 001(477)Огієнко+39(477)
ББК 72.3(4Укр)+63.5(4Укр)
Н 34

*Друкуються згідно з рішенням ученої ради Кам'янець-
Подільського національного університету
імені Івана Огієнка,
протокол за № 12 від 28 вересня 2021 року*

Рецензенти:

Ярослав Гарасим, доктор філологічних наук, професор
(Львівський національний університет
імені Івана Франка)

Олена Івановська, доктор філологічних наук, професор
(Київський національний університет
імені Тараса Шевченка)

Н 34 Наумовська О.

«Пам'ятки людської думки...»: міфопоетична картина світу в
«духовому» народному житті : відкрита лекція. – Кам'янець-
Подільський : ТОВ «Друкарня “Рута”», 2021. 84 с.

УДК 001(477)Огієнко+39(477)
ББК 72.3(4Укр)+63.5(4Укр)

© О. Наумовська, 2021

Сьома публічна лекція пам'яті Івана Огієнка, виголошена 22 жовтня 2021 року Олесею Наумовською, завідувачкою кафедри фольклористики Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Присвячена міфологічному світогляду українства у науковій рецепції Івана Огієнка, який горів такою пристрасною любов'ю до свого народу, що, навіть перебуваючи далеко за межами України і маючи духовний сан, вивищився над властивим духовенству презирливим ставленням до політеїстичних вірувань у народній традиції. Учений озирав їх із глибоким розумінням того, що з давніх-давен, із колиски людства, міфологія чинила колосальний вплив на культуру всіх народів, а відтак вона є надзвичайно важливою для досліджень у сфері як матеріальної, так і духовної культури людства.

Тонким чуттям народної душі Іван Огієнко завдячує дитячим рокам у містечку Брусиліві Радомишльського повіту Київської губернії, Полісся, з його магією голосів предків, міфологічних легенд та казок; київському періоду, де він, навчаючись на історико-філологічному факультеті Київського університету Святого Володимира, був найулюбленішим учнем знаного дослідника українського фольклору академіка Володимира Перетца, брав активну участь у

діяльності «Просвіти», листувався з Іваном Франком та здобув звання приват-доцента; і, безсумнівно, чарівному світу Поділля, багатого на фольклор краю, де учений став фундатором і першим ректором Кам'янець-Подільського університету, який нині гордо носить ім'я свого засновника.

«Поza своїм настирливим і необхідним фізичним життям людина знає необхідне й духове життя, і живе ним ще з свого народження... Пам'ятки людської думки збереглися за багато тисяч літ до нас, і вони, видно, охоплювали всю людину і кожен крок її життя й поступовання, нічого не позоставляючи не виясненим...»

(Іван Огієнко)

Ймовірно, не так багато прикладів глибокого розуміння і пошанування давнього міфологічного світогляду свого народу з боку священнослужителів знає світова історія... Тому ще більшою мірою заслуговують на визнання і пієтет погляди українського соборника-пасіонарія Івана Огієнка, єпископа, архієпископа, митрополита Холмського і Підляського, першоієрарха Української греко-православної церкви в Канаді – Іларіона, студіювання яким дохристиянських народних уявлень та вірувань, названих мислителем «пам'ятками людської думки» у «духовому» народному житті, цінне і з позиції науковості, і як взірець високої мудрості людини дужого духовного чину, свідомої того, що «кожен народ мав свою власну Віру ще й до Християнства, і звичайно міцно тримався її і далі, під час Християнства. Бож ніхто Віри своєї відразу не кидає...»¹

¹ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія. Київ : Акціонерне товариство «Обереги», 1992. 494 с. С. 5.

Як відомо, міфологія – звід життєвого досвіду пращурів – лежить в основі всіх національних культур. Її багатство свідчить про тривалий історичний шлях народу-творця, а нерозмаїтість чи брак питомо етнічних елементів – про відсутність автохтонної традиції, а отже – порівняно недавню історію процесу розвитку певного народу, внаслідок чого він запозичує чужу міфологічну систему чи штучно творить сучасну шляхом різноманітних інсинуацій (як ми це можемо бачити на прикладі «північного сусіда»). З іншого боку, міфологічні традиції народів, що зазнавали періодичних чи тривалих утисків із боку іноетнічних поневолювачів або ж ідеологічних супротивників, втрачені цілковито чи певним чином деформовані. Значною мірою прикра ситуація склалася з етносами й цивілізаціями, котрі не зафіксували чи не зберегли текстів міфів. Частково останнє зауваження стосується й українців, позаяк нематеріальна культурна спадщина нашого народу не зберегла сюжетних міфів, тож їх рудименти дійшли до нас у ритуальних та ужиткових артефактах, обрядовому фольклорі та народній прозі. Увібравши в себе уламки, рештки і цілі конструкції міфу та збагатившись національним колоритом, український фольклор постав частиною урівноваженої системи різних принципів застосування правил «бриколажу», «міфологічної мозаїки», закарбованих у Слові, і сформував свої парадигми символів, образів, мотивів і художніх засобів.

Фольклористика як самостійна наука у руслі філології почала формуватися на початку XIX ст. Однак погляди на

міф як основу пізнавальної діяльності людства, переосмислення міфологічного матеріалу мають багату й тривалу історію: вони простежуються ще в добу античності, коли почали здійснюватися перші кроки щодо узагальнення, впорядкування і тлумачення міфологічних оповідей у розвинутих на той час Греції, Римі, Китаї, Індії тощо.

В Індії і Китаї міфологія дала поштовх для постання інших наук, насамперед філософії, у симбіозі з якою активно функціонує донині, охоплюючи фактично усі сфери життєдіяльності суспільства. Основою становлення більшості учень Давньої Індії були Веди, які почали створюватися від тисячі до десятків тисяч років тому. Першими давньоіндійськими науковими трактатами стали бхаш'я (VI-II ст. до н.е.) – література коментарів-тлумачень до канонічних творів сутр, яка розвивалась до XIX ст. Базисом індуїзму як релігійного комплексу є кармічне вчення, засноване на причинно-наслідкових зв'язках, за яким душа постає правічною інстанцією, замкнутою в колі сансари – нескінченному циклі перевтілення душ (атманів), які, залежно від способу життя, отримують легше чи важче життя у кожному наступному перевтіленні. Міфологічні тексти Стародавнього Китаю є одними з найархаїчніших зафіксованих писемних пам'яток світової культури (китайська писемність виникла щонайменше у VI – VIII тис. до н.е.). Зазнавши різночасових нашарувань та модифікації міфосистем (давня, даоська, буддійська та пізня народна), міфологізації історичних діячів (евгемеризація), поширення ідей безсмертя людини і пошуків

шляхів його досягнення, міфологічно-філософські вчення нині є феноменом сучасного Китаю, у центрі якого стоїть бінарна опозиція «життя / смерть», зокрема культ предків.

Предтечею формування науково-раціональних підходів до трактування міфу у Стародавній Греції були погляди космолога і міфографа VI до н. е. Ферекіда із Сироса, який став автором першої концепції алегоричної сутності міфу, розробивши теокосмогонію на нових для свого часу абстрактно-символічних засадах, що зробило міф об'єктом науково-філософського аналізу. Поет-філософ, систематикатор і творець міфів Гесіод уявляє «міф» як слово, спрямоване на щось важливе, значне. Платон апелює до міфології з позиції її філософсько-символічної інтерпретації. Аристотель вбачає в оповідях про богів і героїв ту ж еволюцію, яка властива природі. Окрім того, за Аристотелем, міф фактично є фавулою, його діалектика простежується у розвитку жанрів – від епосу до трагедії і від трагедії до епосу, Відтак, мислитель започаткував теоретико-літературні студії міфології загалом та абстрактно-раціональний аналіз сюжетики міфу зокрема. На межі IV-III ст. до н. е. філософ Евгемер висловив гіпотезу історичної основи міфів. Реактуалізація наукових студій, об'єктами яких були міфи, відбулася в епоху еллінізму і Римської імперії, яка характеризувалась розквітом міфографії і водночас більшою мірою була орієнтована на науку. Гай Юлій Гігін (кінець I ст. до н. е. – початок I ст. н. е.) у праці «Міфи» сфокусував увагу на систематизації фавул міфологічних творів.

Початок поширення в Європі християнства ознаменувався негативним ставленням до міфології, її засудженням з боку церкви і позиціонуванням політеїстичних богів як «нижчих» на противагу монотеїзму. Однак в епоху Відродження відбувся новий сплеск звернення до античних міфів, які у потрактуванні того часу здебільшого набули сенсу моральних, релігійних і наукових алегорій та істин. Не оминула ця тенденція і студій, об'єктом яких були міфологічні явища у всій своїй різноманітності. Так, на позиціях алегоричності трактував античну міфологію основоположник англійського матеріалізму Френсіс Бекон, чия праця «Про мудрість давніх»² (1609), що складалася з 31 есе, кожне з яких було присвячене певному богу чи герою, була спрямована на тлумачення міфологічних образів і сюжетів у руслі їх прагматики.

Окрім того, період кінця XV – початку XVI ст. став поворотним у світовій історії: відкриття Америки спричинило неабиякий вплив на напрями дослідницької думки Європи. Ця подія викликала бурхливий сплеск обстеження етнічних традицій (вірувань, звичаїв, способу життя, текстів народної творчості) аборигенів незвіданих до того часу для європейців земель і дала поштовх для культурно-порівняльних студій. Так, французький письменник і філософ Мішель де Монтень у своїй праці «Проби»³ (1580 р.) порівнює світогляд, звичаї, вірування «нещодавно відкритих» народів

² Бекон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: «Мысль» (Философское наследие), 1978. 575 с. URL: https://imwerden.de/pdf/bekon_tom2_1978_text.pdf.

³ Монтень Мішель. Проби. Кн. I Київ : Дух і Літера, 2005. 365 с. Кн. II. Київ : Дух і Літера, 2006. 515 с.

Вест-Індії з тогочасним для нього європейським світом і його минулим та вказує на очевидні паралелі. Учений ставить питання подібності й питома національних традиційних рис народів і племен у синхронії і діахронії, що свідчить про перші кроки компаративного підходу й етнографічних розвідок.

Ірландський філософ Джон Толанд підходив до вивчення міфологічних уявлень і релігії загалом із позиції матеріалізму. Його критичне ставлення до цих форм світобачення людства базувалося на трактуванні хибності вірувань про безсмертя душі, які, своєю чергою філософ вважав основою усіх релігій і в жодному разі не суто християнським одкровенням Бога. Становлення міфів, на думку Дж. Толанда, відбулося через брак знань та слабкість давніх людей і пов'язане воно із почестями, які склали померлим: мовляв, боги – це колишні люди, про реальність яких уже забули; пошана богів еквівалентна пошані мертвих правителів і героїв, відтак ці практики мають загальне походження. За Дж. Толандом, віра у безсмертя душі через посередництво греків поширилась у їхніх малоазійських і європейських колоніях та була сприйнята римлянами, скіфами, бриттами, германцями, індійцями та іншими народами світу⁴.

Жозеф-Франсуа Лафіто, французький місіонер-сзуїт, етолог і натураліст, який вважається одним із засновників порівняльної антропології, на початку XVIII ст. (1712-1717 рр.) як місіонер протягом шести років жив у Канаді

⁴ Toland John. Letters to Serena. London: Garland, 1704. 270 p. URL: <https://archive.org/details/letterstoserena01tolagoog/page/n96/mode/2up>

серед ірокезів та гуронів. Результатом його спостережень за місцевим населенням стала ґрунтовна праця «Звичаї американських дикунів порівняно зі звичаями давніх часів»⁵ (вперше опублікована в 1724, т. 1-2) з детальним описом традиційних уявлень і вірувань ірокезів про смерть та посмертне існування. Ж.-Ф. Лафіто переконаний, що символічна смерть в ініціаціях, плачі, посвяти тощо передають уявлення людства про посмертне існування з прагматичною метою передбачити набагато щасливіше життя після смерті, водночас земне ж життя постає лише перехідним та підготовчим етапом. Описуючи уявлення ірокезів про потойбіччя як про Землю предків або Країну душ, розташовану на заході десь у Галактиці, звідки, за легендами, вони й прийшли до земного світу, Ж.-Ф. Лафіто порівнює ці локуси з аналогічними в античних культурах. Дослідник наголошує на жіночій статі божества Країни душ Ататчик, що потверджує його спостереження про матріархальний устрій ірокезів. Розмірковуючи над причинами постання уявлень про пісні і танці мертвих у Країні душ, місіонер доходить прогресивних висновків про їх взаємозумовленість із ритуальними піснями й танцями, які супроводжують свята й воєнні конфлікти ірокезів. Виняток у міфологічних уявленнях ірокезів щодо неподільності й гомогенності місця перебування душ після смерті, судячи із записів Ж.-Ф. Лафіто, становлять потой-

⁵ Lafitau J. F. Customs of the American Indians compared with the customs of primitive times. 2 Volumes (V. I 365 (xxii) pp. & V.II 374 (viii) pp.). Toronto, 1974. URL: <https://archive.org/details/customsofamerica0001lafitau/page/n99/mode/1up>.

бічні локуси для душ самогубців. Автор наголошує на інтелектуальному рівні індіанців, достатньому для розрізнення добра і зла, а отже, цілком логічним, на його погляд, є усвідомлення ними покарань за злочини й компенсацій за праведність. Цілковито протилежно, судячи з книги Ж.-Ф. Лафіто, ірокези сприймали ритуальну смерть, яка, навпаки, постає необхідною умовою вдалого продовження життя у потойбічному світі. Уявлення про шлях душ, пов'язаний із випробуваннями, мета яких – остаточне очищення задля прилучення до божественного світу й набуття ідеального щастя, поширені в ірокезів, властиві багатьом народам світу. Саме вони, на думку Ж.-Ф. Лафіто, породили вірування в палінгенез, метемпсихоз або послідовну трансміграцію душ на кілька тіл. Будучи освіченою людиною і оперуючи знаннями з історії і міфології давніх греків, євреїв, скіфів та ін., місіонер порівнював їх зі своїми спостереженнями над ірокезами і гуронами, стверджуючи їх спільне з європейцями походження в ім'я доктрини прамонотеїзму. Він дотримувався погляду проходження різними народами однакових стадій культурного розвитку, апелюючи до універсальності певних культурних форм у діахронії у різних країнах. Відтак, Ж.-Ф. Лафіто дійшов висновку про те, що стадія розвитку сучасних йому аборигенів Канади еквівалентна стадії розвитку європейських народів в античні часи.

Приблизно у той же час світ побачили й інші студії, присвячені осмисленню міфів і особливостям їх творення з урахуванням психологічних і порівняльних аспектів, –

«Історія оракулів»⁶ (1687 р.) та «Про походження байок»⁷ (1724 р.) французького письменника і ученого Бернара Ле Бов'є де Фонтенеля, який був прихильником прогресивності, раціоналізму й наукового підходу і до літератури, і до світу та місця в ньому людини загалом. Попри те, що Б. де Фонтенель обстоює позиції трактування давньої літератури як хи-мерної і забобонної, намагаючись дати відповідь на питання популярності міфічних творів, мислитель охоплює увагою значне коло проблем, пов'язаних із міфотворчістю. Зокрема, він доходить висновку про «дитячий» рівень розумового та психічного розвитку людства, за якого надприродне, чудесне видається не чимось фантастичним, а правдивим, не викликаючи жодного подиву чи скепсису. Також Б. де Фонтенель зауважує особливості колективної творчості, яка радикально відрізняється від авторської тим, що сприймається як реальна подія, а не як художній твір. Важливою заслугою ученого в аспекті дослідження міфологічних текстів як фольклорних є його абсолютно новаторський висновок про нараторські особливості оповідача і їхній вплив на текстотворення. Автор близько підходить до осмислення постання варіативності творів. Він свідомий того, що перебільшення можуть бути незумисними, а можуть бути й відвертим обманом у якихось корисних цілях (стверджуючи наявність філософії в

⁶ Fontenelle M. de (Bernard Le Bovier), Dale Antonius van, Aphra Behn. The History of Oracles, and the Cheats of the Pagan Priests. Written in Latin by Dr. Van-Dale. London : Printed by W.O. for Sam, 1699. 277 p.

⁷ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. The rise of modern mythology, 1680-1860. Bloomington : Indiana University Press, 1972. 596 p.

архаїчні часи, мислитель висловлює впевненість, що більш обдаровані люди у давнину також здійснювали спроби пояснити світ довкола, що й породжувало оповіді), та незалежно від причин неправдивості оповіді, вона вже значно відрізнятиметься від першоджерела. Відтак, учений пояснює не лише модифікаційні процеси, які відбуваються з творами, у діяхронії, а й поглиблює спостереження висновком про зникнення певних уявлень, образів і сюжетів.

З'ява міфологічних уявлень, а відповідно мотивів і сюжетів, переконаний учений, пов'язана зі спробою первісних людей зрозуміти причини того, що вони бачили, освоїти світ на основі паралельних зіставлень – через проведення аналогій з речами, їм знайомими. Мислитель не обмежується лише констатацією постання подібних уявлень, а прагне всебічно проаналізувати і стадіальність з'яви основних характеристик міфологічних персонажів відповідно до розвитку психологічних характеристик людства. Зважаючи на це, він виокремлює два основні моменти: 1) люди бачили багато речей, які не могли робити власноруч (кидати блискавки, піднімати хвилі тощо); 2) люди уявляли богів за аналогією із самими собою.

Відповідно, поєднання цих базових пунктів виводить Б. де Фонтенеля на новий рівень узагальнень: боги уявлялись подібними до людей в усьому, за винятком того, що вони завжди були сильнішими, а відтак – щодо всіх божеств, яких витворила людська уява в період язичництва, домінантною стала ідея могутності, а отже, влади. Іншими словами, учений

доходить до революційного для свого часу висновку про те, що стійкою ознакою найархаїчніших міфологічних образів є їхні надмірні фізичні якості і в жодному разі не психологічні, ментальні тощо. Тому боги у політеїзмі нереальні, несправедливі, жорстокі і часто протиставлені один одному, однак всі ці риси еквівалентні людським уявленням про найкращі якості відповідно до аксіології епохи творення. Разом із тим, учений свідомий прагматики міфологічних текстів, позаяк образи богів необхідно сприймати як із позиції часу, так і з позиції суб'єкта творення, відтак – із розвитком людства вдосконалюються риси й створюваних ним божественних образів. Засадою ж вдосконалення, на переконання раціоналіста, є постання науки. Передаючись із вуст в уста, висновковує Б. де Фонтенель, міфологічні тексти, з одного боку, усталюються, акумулюючи елементи інших та синтезуючи їх між собою, і починають адаптуватися до реальності й породжувати аналогічні. Оскільки ж такі сюжети набували популярності і приносили певний зиск їх творцям, поступово обдаровані люди почали складати подібні оповіді з метою збагачення, усвідомлюючи їх неправдивість. Отже, Б. де Фонтенель поступово підводить читача до питання постання авторської літератури як суто художньої творчості.

Учений виводить два принципи «народження байок», які забезпечують зростання кількості подібних сюжетів: 1) вигадувати речі, подібні до звичних, або поширювати їх, послідовно домислюючи; 2) надмірна повага до античності, що призводить до численних помилок. Він висловлює

припущення щодо умов і особливостей зберігання та ретрансляції фольклорних текстів. Наполягаючи на з'яві сюжетів через брак знань у давніх людей, Б. де Фонтенель також вдається до компаративних студій. Учений наводить приклади, які засвідчують «дивовижну відповідність між байками» північних народів, греків, китайців та аборигенів Америки і доходить геніального для свого часу висновку: немає народів, чия історія не починається з «байок». Інакше кажучи, мислитель постулює фольклорний текст як першо-основу творчої діяльності людства. Б. де Фонтенель свідомий того, що не всі міфологеми можна пояснити лише самозародженням у період недостатньо високого рівня розвитку народу-творця, тож продовжує осмислення шляхів постання міфологічних концептів у традиціях різних народів і своїми роздумами впритул наближається до міграційної теорії.

Безсумнівним засобом же збереження «байок» учений вважає винайдення писемності. Ще одним важливим логічним підсумком спостережень Б. де Фонтенеля є два основні шляхи живучості міфологем в історичній перспективі розвитку прогресу – це релігія і мистецтво. Побіжно Б. де Фонтенель торкається і питання прагматики міфологічних текстів. Він вважає, що звернення до них як до взірця честі й доблесті, тобто ідеологічна функція, розпочалося порівняно пізно, хоча таке тлумачення стало особливо популярним в епоху мислителя. Разом із тим, сам факт незгасання інтересу до міфологічних творів довів Б. де Фонтенелю, що суперечність між розумом і уявою можна вирішити за допомогою

краси, адже його сучасники вже не схильні були вірити «байкам», проте продовжували отримувати від них естетичне задоволення. Водночас із науковим прогресом, впевнений Б. де Фонтенель, відбувається зворотній процес: оповіді чимдалі стають правдоподібнішими, позаяк «зменшується рівень казковості». Відтак, учений дотримується раціоналістичного підходу до теми міфологічних уявлень і творів, як, врешті, і до наукового осягнення світу загалом. Він вважає міфотворчість продуктом ірраціональності і прагне довести це, аби дати об'єктивне наукове розуміння світу, що, на його думку, сприятиме створенню більш раціонального, морального та вільного суспільства. Загалом же, попри своє критичне ставлення до фольклорних творів, міфологічних зокрема, Б. де Фонтенель у своїй короткій праці охоплює широке коло питань і своїми висновками значно випереджає свій час.

Погляд на народну творчість, особливо ж періоду античності, як на абсурдні вигадки, котрі суперечать ідеї чистого розуму, що простежується у підході Б. де Фонтенеля, загалом був характерний для епохи Просвітництва, за якої давні часи здебільшого розцінювались як дикі, неосвічені, сповнені безпідставних забобонів і химер. На противагу панівним інтерпретаціям минувшини в 1725 році виходить друком перше видання праці «Нова наука»⁸ (або «Основи нової науки про природу націй») італійського філософа

⁸ The new science of Giambattista Vico. Revised Transdation of the Third Edition (1744). Thomas Goddard Bergin And Max Harold Fisch. Cornell University Press Ithaca. New York, 1968. 441 p. URL: <https://archive.org/details/newscienceofgiam0000vico/page/10/mode/2up>.

Джамбаттиста Віко, який, створивши власні оригінальні концепції походження народів, їхніх мов і культур, розглядає міфологію як рефлексію історичних обставин: оскільки міфи творяться людьми, вони повинні ґрунтуватися на історичній реальності, яка з часом контамінується із метафоричністю та алегоричністю.

На час з'яви праці Дж. Віко не існувало цілісного уявлення про історичний процес: свідчення були більшою чи меншою мірою фрагментарними і джерела далеко не завжди точними. Неаполітанський же вчений під впливом, з одного боку, християнської теології і з іншого – наукового раціоналізму розробив оригінальний погляд на Всесвіт і зокрема історичний поступ людства. Саме це поєднання дало Дж. Віко змогу зрозуміти процес історії та можливість її осмислення. Учений постулює ідею, що історія та й загалом гуманітаристика є самостійною наукою, відповідно до якої історичний процес є результатом діяльності людини. Відтак, Дж. Віко уможливив історичне знання як таке, обґрунтувавши необхідність наукового методу пізнання історії.

Дж. Віко обстоює ідею колообігу історії, що становить циклічний рух: від віку богів – через вік героїв – до віку людей. Саме за таким непорушним принципом нації проходять свої історичні віхи, кожна з яких має окремі звичаї, природне право, громадянський устрій та мову, а їхня сукупність складає спільну природу націй.

Істинними історіями народів Дж. Віко вважає міфи, які відкривають нам те, що первинно люди вірили, що всі

корисні для людей речі є божествами. Тож язичницькі нації були засновані шляхом міфів про Богів. І в цьому підході ми бачимо впевненість філософа в тому, що міфотворчість стала базисом єднання людей довкола спільної ідеї. При тому Дж. Віко звернув увагу на зміну поколінь богів в історії людського релігійного прогресу, зазначаючи, що язичництво вірило спершу в одних, а потім в інших богів, – ця зміна в розумінні ученого повинна демонструвати розвиток самого людства. Ця природня теогонія, за Дж. Віко, тобто природне виникнення Бога у свідомості перших людей, засвідчує раціональну хронологію поетичної історії богів. Інакше кажучи, розвиток суспільства можна визначити за його міфологічними концептами – цю гіпотезу філософа безумовно доведуть учені пізніших поколінь. За аналогію до цього Дж. Віко стверджує, що героїчні міфи були істинними історіями героїв їх героїчних звичаїв – відтак, транслюють світоглядні засади доби свого творення.

Основою загальної язичницької історії, її точкою відліку Дж. Віко вказує Всесвітній потоп, починаючи з якого релігії стали інструментом творення народів. Пізніше Джеймс Джордж Фрезер та учені наступних поколінь проводитимуть дослідження, які засвідчать, що ідея Великого потопу є однією із найпоширеніших міфологем у різних народів світу.

З'ява міфологічних уявлень спричинила прагнення людства зазирнути у майбутнє – і Дж. Віко згадує жертвопринесення з метою розуміння пророцтв, що засвідчує його

коректне розуміння стадіальності міфо-ритуального комплексу. Неоціненним є висновок ученого про те, що всі «людські» речі утвердилися на основі трьох із них: першої – шлюбів, другої – поховань і третьої – віри у безсмертя душ. Важливо, що Дж. Віко наголошує на беззаперечності властивості всьому людському роду віри в те, що душі не помирають, а є безсмертними. За Дж. Віко, міфи є об'єктами історичного вивчення, оскільки прив'язані до певного історичного контексту, який можна розглядати цілісно у симбіозі суспільства, його культури, права, економіки тощо. Учений також звертає увагу на міграційні процеси внаслідок колоніалізму, які не оминають міфів, – що є свідченням предтечі розуміння мандрівних сюжетів.

Перші кроки у справі збирання та публікації фольклорних текстів певного жанру належать англійському письменнику, журналісту, редактору, ірландському єпископу, капелану Георга III Томасу Персі (вродженому Пірсі), який в 1765 році видав збірку балад, романсів та народних пісень «Реліквії давньоанглійської поезії»⁹, що вміщує 182 тексти у трьох томах, кожен із яких має три розділи. Сам рукопис складений у XVII-му столітті, частина ж матеріалів сягає XII-го століття. Окрім творів рукопису, до збірки увійшли балади, записані Т. Персі та його близьким оточенням. Це була третя в історії Британії збірка балад. Першою вважається шести-

⁹ Percy Thomas. Reliques Of Ancient English Poetry. Philadelphia: Caxton Press of Bulrman & Co, 1873. 599 p. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.52209/page/n3/mode/2up>.

томна «Дотепи і веселощі: Або пігулки для очищення від меланхолії», що вмішували понад 1000 пісень і поезій, укладена і видана між 1698 і 1720 р. Генрі Плейфордом. Другою опублікованою збіркою було анонімне тритомне видання «Колекція старих балад» 1723-1725 рр. (видавці – Дж. Робертс і С. Ліч, упорядник невідомий). Однак для фольклористики ці збірки не становлять надважливу цінність, оскільки поруч із народними вміщено переважну більшість текстів авторських. Діяльність Т. Персі надихнула інших до колекціонування фольклорних зразків і загалом привернула увагу до народної традиції в різних частинах Європи та за її межами. Такі рухи врешті стали основою романтичного націоналізму.

Засновником історії культури, основоположником етнічної концепції нації та культурницького націоналізму вважають першого німецького фольклориста, філософа, літератора й літературознавця Йоганна-Готфріда вон Гердера. Праці ученого охоплюють питання фольклористики, антропології, теорії та історії літератури, теології, естетики, психології та освіти. Він був збирачем народних пісень не лише німецьких, а й інших світових традицій. Наукова позиція Й.-Г. Гердера – виразно людиноцентрична. Зацікавившись особливо фольклорною лірикою, Й.-Г. Гердер видавав збірки пісень різних народів світу. Найчисленнішими ж були німецькі народні пісні та тексти деяких інших жанрів, народні традиції, танці, отримані ним від простих людей, яких він називав «Volk» (учений був першим, хто використав слово «фольк» у друці). Усну народну поезію в широкому розу-

мінні Й.-Г. Гердер номінував *Volkslied* («народна пісня»), увівши це поняття в науку. Збираючи фольклорні зразки, Й.-Г. Гердер ставив перед собою завдання запобігти їх втраті та пробудити у народі національну гордість. Найвідомішою збіркою народних пісень Й.-Г. Гердера стала «Голос народів»¹⁰ (1778 р.), яка має широкий міжкультурний контекст, вміщуючи народну поезію багатьох країн: Англії, Гренландії, Греції, Ісландії, Іспанії, Італії, Лапландії, Латвії, Мадагаскару, Норвегії, Перу, Сицилії, Франції, Шотландії та, звісно, Німеччини. Й.-Г. Гердер заклав розуміння тісного взаємозв'язку фольклору, мови та історії, створивши, по суті, концепцію усної традиції як основи культурної спадкоємності і надаючи при тому важливе значення безпосередньому нараторству чи виконавцю фольклорного зразка. Він наважився говорити про історичний поступ людської культури, яка розвивалася з божественного доісторичного одкровення.

Безперечно, тривала історія різнопланових підходів до міфології і усної словесності заклала міцний фундамент майбутніх теоретичних студій.

Теоретичне осмислення багатого емпіричного фольклорного матеріалу стає потужним рухом у XIX ст., початок якого ознаменувався поширенням романтизму, що охопив усі сфери духовного життя і став, як відомо, передумовою формування шкіл (насамперед міфологічної, міграційної та антропологічної (етнографічної)).

¹⁰Herder Johann Gottfried. Stimmen der Völker in Liedern. Cotta. 1846. 463 p. URL: https://books.google.com.ua/books?id=WZY6AAAAcAAJ&pg=PR3&hl=uk&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false

Українською важливою подією XIX ст. у контексті концептуалізації синергії міфології і народної прози стала діяльність німецьких учених Якоба і Вільгельма Ґриммів. Внесок учених у світову фольклористику, а ширше – гуманітаристику, варто розглядати з двох позицій, тісно пов'язаних між собою: 1) підходу до фіксації й публікації фактологічного матеріалу; 2) наукової інтерпретації фольклорних текстів. Брати В. і Я. Ґримми першими розпочали систематичний збір казок безпосередньо від реципієнтів, звертаючи увагу на особливості виконання та докладаючи зусиль для максимального збереження їх оригінального звучання. І першими підійшли до глибокого системного теоретичного осмислення фольклорного матеріалу та створення власної концепції, яка лягла в основу міфологічної школи. Вважаючи фольклор важливим інформативним джерелом, учені почали проводити паралелі між народною прозою і німецькою міфологією і відшукувати у фольклорі релікти первісної релігії. Подібність фольклорних текстів В. і Я. Ґримми пояснювали наявністю спільної основи, втраченої з часом спільного первня, що визначає їх «божественний дух». Цей первінь зумовлює аналогічний розвиток фольклорного слова у різних народів, розбіжності ж виникають внаслідок об'єктивних історичних факторів. Саме цим, на думку В. і Я. Ґриммів, пояснюються спільні і відмінні риси національних фольклорних традицій.

Найбільшою мірою науковий універсалізм Я. Ґримма проявився при підготовці фундаментальної праці «Німецька

міфологія»¹¹, вперше опублікованої в 1835 році (наступні видання побачили світ у 1844, 1854 та 1875–78 рр.). Обстоюючи ідею зв'язку міфології та мови, зокрема її етимології, а отже, застосовуючи історичну та лінгвістичну тогочасну методологію, на основі багатого джерельного матеріалу, що включав мета-історії, паратексти та міфологеми, Я. Гримм застосував системний підхід до німецької міфології і провів індуктивний пошук структур і правил, що дало йому змогу дійти висновку про «міф як істину». Констатуючи наявність міфологем різних народів, учений наголошує, що із ненаселених живими істотами світів найцікавішими є «світ вогню, світ мертвих і Рай», і між усіма ними є переходи. Відтак, Я. Гримм чітко окреслює міфологічну модель світобудови з акцентом на мортальний простір.

За Я. Гриммом, концепція безсмертя душі, подарованої богом, на противагу ідеї тління у землі чи згорання у вогні тіл (внаслідок чого відбувається розмежування подорожі душ до різних локусів: добрих людей – позитивно маркованого, а поганих – до негативно маркованого відповідно), є порівняно пізньою. Твердження ж ученого про те, що на зміну язичницькому уявленню про бліде й похмуре царство мертвих прийшов християнський образ болота й вогню, засвідчує його розуміння не лише стадіальності розвитку міфологічних

¹¹ Гримм Якоб. Германская мифология. /Пер., коммент. Д. С. Колчигина. Том I. 2-е издание, дополненное. Москва : Издательский Дом ЯСК, 2019. 928 с. Том II. 2-е издание, дополненное. Москва : Издательский Дом ЯСК, 2019. 976 с. Том III. 2-е издание, дополненное. Москва : Издательский Дом ЯСК, 2019. 792 с.

уявлень, а й заміщення язичницьких міфологем християнськими. Я. Гримм детально обсервує й локуси посмертного життя героїв. Аналізуючи уявлення про душу, дослідник простежує уявлення, пов'язані з реінкарнацією (у квіти або ж у птахів) і наголошує на ідеї безсмертя, реалізованої через міфологему перевтілення. Ще більшою мірою, ніж переселення, акцентує учений, розроблена й укорінена у давніх міфах ідея про перехід душі до підземного світу через води, які розділяють світ живих і світ мертвих, з чим пов'язані давні звичаї різних народів покладати померлі тіла на кораблі і човни. У контексті уявлень про подорож душі до потойбіччя Я. Гримм звертає увагу і на поховальні обрядові практики в різних культурах, зокрема про покладання з мерцем речей, які знадобляться йому у посмертному житті. Сама ж міфологема Смерть, підкреслює учений, у різних культурах має лексему жіночого роду і часто (однак не завжди) персоніфікується як дух, котрий переводить померлого з профанного до сакрального світу у володіння певного бога. На основі аналізу різножанрових зразків Я. Гримм простежує різноманітні конотації міфологеми Смерті і діахронічні зміни у її характеристики. Глибокий крос-культурний і крос-дисциплінарний аналіз міфоконцептів, пов'язаних з уявленнями про топос Смерті, демонструє методологію наукового пошуку ученого, котрий остаточно сформував серйозну науку, яка тепер носить назви фольклористика.

Досягнення представників міфологічної школи (маємо на увазі не лише братів Я. і В. Гриммів, а й Й. К. Ф. вон Шил-

лера, який загибель героя міфологічного наративу вважав відображенням смерті природи у безперервній зміні пір року; автора метеорологічної теорії міфів Ф. Ф. А. Куна; поборника солярної теорії Ф. М. Мюллера та ін.), які розглядали епічні твори як релікти міфів, стали важливими для вивчення народної прози. Вагомою у західній науці є неоміфологічна, або ж ритуально-міфологічна, школа, на формування якої найбільшою мірою вплинули дослідження двох англійських учених: засновника культурної антропології, еволюціоніста, основоположника анімістичної теорії розвитку релігії Едварда Барнетта Тайлора та фольклориста, еволюціоніста, етнолога, соціального антрополога Джеймса Джорджа Фрезера.

Е. Б. Тайлор сформував «теорію пережитків», за якою сьогодення і майбутнє людства несе в собі закодовану інформацію давніх цивілізацій. У ґрунтовній праці «Первісна культура»¹² (1871 р.) учений обстоює думку про важливість дослідження міфології в контексті розвитку культури, складником якої він є. З огляду на це, на переконання дослідника, необхідно із залученням етнографічного й компаративістського інструментаріїв вивчати міфологію тих народів, які перебувають на невисокому щаблі розвитку, оскільки їм властиві погляди й уявлення, подібні до дитячих, порівняно з цивілізованим світом. Е. Б. Тайлор порушує ще одну надважливу проблему – нагальність систематичного вивчення

¹² Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Москва : Издательство политической литературы, 1989. 573 с. URL: http://az.lib.ru/t/tajlor_e_b/text_1871_primitive_culture.shtml.

релігії примітивних суспільств, бажано з урахуванням кількісних даних щодо типологічних збігів, подібностей та зв'язків у явищах культури різних народів, чим наближається до розуміння статистичного методу в етнографії, обґрунтувавши його згодом в іншій праці – «Про метод дослідження розвитку інституцій; Застосовується до Законів про шлюб та походження»¹³ (1889 р.); чим здійснив ще один важливий внесок у розвиток науки.

На основі крос-культурного аналізу величезної кількості різночасових міфів, легенд, билиць, вірувань, уявлень, звичаїв тощо, які засвідчують універсальність певних культурних патернів, властивих традиціям багатьох різних народів світу в різні історичні епохи, Е. Б. Тайлор обґрунтував та увів до наукового обігу поняття «первісний анімізм» як глибоко властиве людині вчення про духовних істот і постулював поступовий розвиток релігій. Основою ж виникнення усіх без винятку релігій дослідник абсолютно закономірно вважає уявлення про душу, що розгорнулися з тріади: смерть → сон/сновидіння → душа. Е. Б. Тайлор виокремлює два основних догмати теорії анімізму: 1) наявність душі в окремих істот, яка має здатність існувати після смерті чи знищення тіла; 2) віра у духів та богів. Відтак, у повному сенсі анімізм об'єднує вірування у душу і майбутнє життя, а також у верховних божеств і духів, які їм підкорюються, – ці

¹³ Tylor Edward B. On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1889. vol. 18. Pp. 245–272. URL: www.jstor.org/stable/2842423.

вірування на практиці переходять у поклоніння. Більше того, анімізм, доводить учений, упродовж існування і розвитку людства зберіг доволі багато рис свого первісного характеру, внаслідок чого у психології сучасного цивілізованого світу простежуються релікти первісних часів.

Е. Б. Тайлор постулює взаємозв'язок між уявленнями про душу, смертю і сновидіннями. Він визначає два основних взаємопов'язаних між собою різновиди вірувань у посмертне існування душі, поширених в усіх культурах світу, витоки яких – у прадавніх первісних культурах: 1) вчення про переселення душ (яке, на думку ученого, не має перспектив подальшого розвитку); 2) уявлення про самостійне існування особистої душі після смерті, які утверджуються в нових релігіях, слугуючи надією, що підтримує людину в стражданнях і перед страхом смерті. Простеживши розвиток згаданих вище уявлень у синхронії і діахронії, Е. Б. Тайлор доходить висновку, що для примітивних суспільств вчення про воскресіння як тілесне оновлення є вторинним, оскільки їхні описи потойбіччя цілковито відтворюють земне життя. Відтак, тілесне воскресіння на небі чи у підземному світі є, по суті, адекватним метемпсихозові з точки зору переселення душі. Більше того, первісні уявлення про душу як ефірну істоту, яка переживає тіло, призвели до трансцендентальної теорії про неречову безсмертну душу, властивої релігіям культурних народів. Посмертне ж існування у різних культурах, за висновками Е. Б. Тайлора, включають три аспекти: 1) вчення про привидів, які залишаються у певних місцях, блукають чи

повертаються; 2) вчення про душі, які живуть на землі, під чи над землею у світі духів; 3) вчення про розбіжності між блаженством і стражданням душ мертвих, поняття про відплату, яке визначається судом після смерті. Щодо місця «проживання» душ після фізичної смерті їх власників, дослідник, як зазначено у п. 2, визначає як найпоширеніші у різних культурах: а) землю, б) підземні області, в) небо. Наземне існування душ належить, на думку ученого, епосі дикості, але вироджується у період варварства. Воно поступилося пізнішим уявленням про те, що після короткого перебування на землі душі померлих відправляються на захід, де сідає сонце, часто – через море до островів душ, де живуть предки. Первісні уявлення про острів померлих чи про те, що країна душ мертвих розташована на заході, куди сонце ввечері сідає сонце при своїй щоденній смерті, часто зустрічаються у подальшому розвитку культур. Так само традиціям народів невисокого рівня розвитку притаманні вірування у підземний потойбічний світ, що посилюлися у більш розвинених релігіях. Однак, ці уявлення зазнали значних трансформацій: підземний світ чимдалі більше втрачає значення місця проживання мертвих, набуваючи сенсу смутку, чистилища й пекла. Уявлення ж про небесний локус посмертного перебування душ значно меншою мірою поширені в примітивних суспільствах порівняно з наземним і підземним, але вони є дуже присутніми у розвиненіших суспільствах.

Е. Б. Тайлор виокремлює два протилежних концептуальних погляди на сутнісне наповнення посмертного існу-

вання в міфологічних уявленнях людства, які він номінує «теорією продовження існування» та, відповідно, «теорією відплати»: 1) майбутнє життя як відображення земного у фантастично прекрасному чи примарно-туманному світі; 2) майбутнє життя як винагорода / відплата за земне. Другий погляд, пов'язаний із відплатою, на переконання Е. Б. Тайлора, стадіально є значно пізнішим, ніж перший. Однак на певному етапі розвитку суспільства уявлення про зв'язок між земним життям і умовами його посмертного продовження постає певним релігійним вченням, що врешті доходять до християнства. Проте мотиви нагород і покарань, зауважує учений, диференціюються: для нерозвинених суспільств визначальними вважаються такі прижиттєві обставини і якості, як загальні переваги, мужність, суспільне становище і релігійний сан, моральні ж якості чи аморальна поведінка не має принципового значення (власне, ці ж якості героя є визначальними у багатьох зразках української народної чарівної казки й легенди). Саме цей «проміжний етап», найважливіший в історії релігій, детермінував пізніші вчення про майбутні винагороди / спокути.

Окрім того, вивчаючи міфологічні наративи, сюжет яких побудовано на історії головного героя, котрий мусив піти з дому, щоби засвоїти урок і внаслідок цього стати кращим, Е. Б. Тайлор звернув увагу на те, що ці сюжети мають однакову тему, структуру та закономірності. Відтак, власне він у 1871 р. й започаткував вивчення загальних закономірностей у сюжетах про міфічного героя, зокрема

його подорожі, продовжене з часом Отто Ранком, Лордом Фіцроєм Ричардом Сомерсетом Регланом, Аланом Дандисом, Джозефом Кемпбелом та ін.

Кількома роками пізніше Дж. Дж. Фрезер на основі надзвичайно багатого фактологічного матеріалу із залученням компаративного підходу також продемонстрував зв'язок між сучасними релігіями і первісними віруваннями, здійснив чимало відкриттів у вивченні магії, тотемізму, анімізму, табу, вірувань і уявлень фольклору і звичаїв різних народів, обґрунтував теорію про еволюційну послідовність магії, релігії та науки. Основні результати своїх досліджень Дж. Дж. Фрезер виклав у працях «Золота гілка» (вперше опублікована у 1890 р.)¹⁴, котра перевидавалась багато разів із різними доповненнями і змінами, і «Фольклор у Старому Заповіті»¹⁵ (1918 р.), які моментально стали класичними бестселерами, і, як наслідок, вплинули на вихід проблематики за межі етнології та вивчення цього феномену в інших галузях гуманітарних знань: соціології, семіології і культурній антропології¹⁶.

¹⁴ Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 1: Гл. I-XXXIX / Пер. с англ. М. Рыклина. Москва : ТЕРРА–Книжный клуб, 2001. 528 с. Т. 2: Гл. XL-LXIX / Пер. с англ. М. Рыклина; Послесл. Малиновский Б. / Пер. с англ. И. Утехина. Москва : ТЕРРА–Книжный клуб, 2001. 496 с.

¹⁵ Фрезер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. Москва : Политиздат, 1986. 512 с.

¹⁶ Обрядовая теория мифа (Д. Фонтенроуз, В. Бэском, К. Клакхон, С. Хьюман). Санкт-Петербург : Издательский дом С-Петербург. гос. ун-та, 2003. 216 с.

Дж. Дж. Фрезер аналізує образно-мотивні конструкти казкової прози і, відповідно, звичаї різних народів світу, пов'язані з уявленнями і віруваннями про душу як «конкретну річ певного об'єму, речі, яку можна бачити, відчувати, зберігати в коробці чи у глечикові» – іншими словами, як те, що «можна пошкодити, зламати чи розбити». Ці уявлення, властиві примітивним суспільствам, вважає учений, спродукували інші, за якими, мовляв, душу можна вилучити з тіла й помістити на більш-менш тривалий період у безпечне місце, щоб її власник став нездоланим і невразливим. Так, Дж. Дж. Фрезер наводить численні приклади з обрядової практики ініціацій та інших ритуалів різних народів.

Поширеними і в Європі, і на інших континентах, вказує Дж. Дж. Фрезер, були уявлення про особливу магічну силу, сховану у волоссі. Відповідно, учений віднаходить рефлексії цих уявлень у казковій прозі різних народів, акцентуючи на тому, що вони лягли в основу творення образів, що позиціонують в текстах як безсмертні. Саме вкладання душі у певний об'єкт і зберігання її осібно від тіла надає їм значення безсмертя.

Отже, наводячи численні приклади з казок різних народів, розселених «від Індостану до Гебридських островів», Дж. Дж. Фрезер потверджує свою думку, за якою міфологічному мисленню властиве уявлення про те, що «поки душа перебуває в безпеці, самій людині гарантовано безсмертя: адже її життя перебуває поза тілом і ніщо не в силах

її зруйнувати», і доходить логічного висновку: «Ці уявлення є не простим породженням фантазії, мета якого – надати казці більш барвистий характер, а справжнім догматом первісної віри, який породив велику кількість звичаїв».

Ритуалісти ХХ ст. (Д. Харрісон, Т. Х. Гастер, Лорд Ф. Р. С. Реглан, Д. Фонтенроуз, С. Х'юман та ін.) вважали епічний сюжет відтворенням феномену неподільної єдності міфу і ритуалу. Зокрема, англійський дослідник Лорд Фіцрой Ричард Сомерсет Реглан у праці «Герой, дослідження традиції, міфу і драми»¹⁷ (1936) задля пояснення загальних закономірностей міфотипу героя в різних культурних традиціях виділяє міфо-ритуальну модель у «Золотій гілці» Дж. Дж. Фрезера і застосовує цю модель до міфологічних наративів про героїв, виокремивши 22 патерни міфологічного героя. Ці 22 спільні риси, на думку Лорда Ф. Р. С. Реглана, властиві багатьом героям різних культур, міфів та релігій світу упродовж усієї історії: чим більший набір їх характеризує певного героя, тим вищий відсоток міфологічності його образу. Щоправда, сам Лорд Ф. Р. С. Реглан визнавав довільний вибір окреслених ним рис, сприймаючи героїв буквально і порівнюючи їх до богів.

Австрійський психоаналітик, учень і послідовник Зигмунда Фрейда Отто Ранк (справжнє прізвище Розенфельд) виявив фрейдистський психоаналітичний підхід до міфу й виклав основні положення своєї концепції міфічного героя у

¹⁷ Raglan Lord. The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama by Lord Raglan, Dover Publications. London : Watts&Co, 1936. 312 p.

праці «Міф про народження героя»¹⁸ (1909 р.). Вивчаючи крос-культурні особливості образу героя міфологічно закорінених текстів на основі аналізу численних міфів та їх героїв, учений утверджує тезу про те, що міфи, як продукт художньої творчості, є рефлексією загальнолюдських тем. Патерн міфічного героя у теорії О. Ранка ґрунтувався здебільшого на фіванському міфі про царя Едипа і його рід, приречений на загибель, описуючи стосунки героя з батьками й обмежуючись першою частиною життя героя.

Американський фольклорист Алан Дандис застосував поєднання принципів психоаналітичної теорії З. Фрейда з підходами до аналізу міфотипу героя О. Ранка й Лорда Реглана для поясненні християнської традиції у праці «Патерн героя і життя Ісуса»¹⁹ (1976 р.).

Гіпотезу про єдність міфу й ритуалу як основу всіх майбутніх літературних творів людства – мономіф – обстоював англійський учений Колін Стілл. У своїй праці «Вічна тема»²⁰ (1936) дослідник обґрунтовував ідею «вічної теми» художньої творчості всіх епох як ідею святості, яка, на його думку, була властива людству споконвіку. Мотивему «вмирання й воскресіння божества» К. Стілл трактував не як вияв

¹⁸ Rank Otto. *The Myth of the Birth of the Hero*. / Translated from the German by Drs. F. Robbins and Smith Ely Jelliffe. Originally published in 1914. GlobalGrey, 2020. 68 p.

¹⁹ Dundes Alan. *The Hero Pattern and the Life of Jesus*. In *Quest of the Hero: Otto Rank, Lord Raglan, and Alan Dundes*. Princeton University Press, 1990. 223 p.

²⁰ Still Colin. *The Timeless Theme: A Critical Theory Formulated and Applied*. London : Ivor Nicholson and Watson, 1936. 244 p.

календарної зміни пір року (як її розуміє Дж. Дж. Фрезер), а як духовне падіння й подальше моральне відродження, культура ж є відображенням глибинних духовних процесів (цю глибинну духовну традицію згодом К. Г. Юнг назвав «архетипами»). Такі погляди ученого стали предтечею релігійної течії в сучасній міфокритиці.

Голландський фольклорист, релігієзнавець Ян де Вріс акцентував на стабільності сюжетної схеми епосу як ритуально-міфологічного архетипу, котрий позначає новорічну обрядодію боротьби божества з чудовиськами (силами хаосу), що найбільшою мірою репрезентує мотивема багатирського змібборства.

Засновник школи структуралізму Клод Леві-Строс підходив до вивчення міфів із точки зору психології і логіки, вбачаючи у їх подібності між собою наявність стереотипної логіки (моделі) свідомості. Дослідник вивчає міфи за допомогою семантико-лінгвістичного методу структурної лінгвістики, визначаючи зміст кожного зразка через структурні елементи (найкоротші речення), об'єднані в «пучки». Саме міф і *sacrum* (сакральне) К. Леві-Строс вважав «наріжним каменем» колективної свідомості: за допомогою символів, доміантними з яких є бінарні опозиції, що розгортають семантичне поле довкола основної – «життя / смерть», людина в міфі виражає свій світогляд, а відтак міф виявляє логічне мислення. На великому фактологічному матеріалі учений розкриває закони первісного (міфологічного) мислення, пізнання і психіки людини в різних соціальних,

насамперед традиційних системах, у культурі різних народів^{21, 22, 23}.

Із позицій методології, базованій на об'єднанні інструментарію антропології, релігієзнавства та психоаналізу, розвивав міфокритику американський дослідник Вільям Трой, який проводив паралелі між міфом, ритуалом та поведінковими характеристиками людини загалом і літературними мотивами зокрема²⁴.

Канадський учений Нортон Фрай вивчав літературу (як і мистецтво й культуру загалом) з точки зору міфологічної, архетипічної інтепретації, трактуючи саму літературу як систему, що живиться міфом, – систему архетипічних моделей²⁵.

Ґрунтовним дослідженням інваріантної структури ритуалів у культурі різних народів стала праця французького і швейцарського фольклориста Арнольда ван Геннепа «Обряди переходу»²⁶ (1909 р.). Сам термін «обряди переходу» («les

²¹ Леві-Строс К. Первісне мислення. Київ : Український центр духовної культури, 2000. 324 с.

²² Леві-Строс К. Структурна антропологія. Київ : вид-во Соломії Павличко «Основи», 1997. 387 с.

²³ Levi-Strauss C. A confrontation over myths. *New Left Review*. 1970. № 62. URL: <https://newleftreview.org/issues/i62/articles/claude-levi-strauss-a-confrontation>.

²⁴ Troy William. Postlude: Myth, Method, and the Future. *Chimera* 4. No. 3 (Spring 1946). Pp. 82–83.

²⁵ Фрай Н. Анатомія критики. Зарубежна естетика и теория литературы XIX-XX вв. *Трактаты, статьи, эссе*. Москва : Издательство Московского университета, 1987. С. 232–263. URL: http://www.readeralexey.narod.ru/Library/Frye_1987.pdf.

²⁶ Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.

rites de passage») був запропонований А. ван Геннепом на позначення обрядових комплексів, пов'язаних зі зміною становища (зокрема соціального) і статусу людини. Учений доводить, що обряди переходу супроводжують найважливіші періоди і події життя людини: народження, шлюб, смерть та інші види ініціацій. А. ван Геннеп диференціює стадії обрядів переходів на передлімінарні («обряди відокремлення від попереднього світу»), лімінарні («обряди, здійснювані у проміжний період») та постлімінарні («обряди включення у новий світ»). Сам же перехід, за міфологічним мисленням, уявлявся як помирання в одній іпостасі і відродження в іншій. Аналізуючи похоронний цикл, А. ван Геннеп звертає увагу на те, що у ньому найменше виражені передлімінарні обряди, лімінарні – тривалі і складні, а найважливішими і найбільшою мірою розробленими є постлімінарні, здійснювані заходи «прилучення померлого до світу мертвих: саме їм надається найбільше значення». Окрім того, учений наголошує на певному часопросторовому сакральному періоді єднання живих і мертвих – траурі, вважаючи, що під час трауру живі й померлий утворюють особливу спільноту, яка перебуває між світом живих і світом мертвих водночас. Аналізований дослідником матеріал дозволив йому схарактеризувати загальні уявлення у різних культурах про потойбіччя як простір, подібний до світу живих і навіть дещо приємніший, з еквівалентною структурою організації суспільства, поділеного за класами, віковими та професійними групами тощо. Подорож до світу мертвих і вхід до нього є

доволі складними, тож вони супроводжуються комплексом обрядів переходу, деталі яких залежать від відстані і розташування потойбіччя. З іншого ж боку, зазначає учений, померлі, смерть яких не супроводжувалась похоронними обрядами, як і діти, які не були охрещеними, не отримали імені і не пройшли ініціацію, «ніколи не зможуть потрапити до світу мертвих і приєднатися до товариства, яке там склалося». Цих мерців А. ван Геннеп характеризує як найнебезпечніших. Не маючи тих засобів існування, які мають інші мерці у потойбіччі, вони існують за рахунок живих і часто прагнуть помсти. На цій підставі А. ван Геннеп називає похоронні обряди «практичними обрядами тривалої дії», які допомагають живим позбутися вічних ворогів. Ці уявлення, на нашу думку, вплинули на формування парадигми демонологічних персонажів міфологічної легенди і билиці. Дослідник наголошує на реверсному добровільному чи примусовому переміщенні душі від світу живих до світу мертвих і навпаки навіть за умови її долучення до останнього – приміром, шляхом поміщення в жінку і з'яву в образі народженої дитини. Більше того, учений справедливо вважає, що «народження у земному житті є, по суті, само по собі відродженням». Обряди долучення до мортального простору, за А. ван Геннепом, суголосні інкомпаративним обрядам профанного світу: гостинності, всиновлення тощо. Учений вважає алюзією на це мотиви спуску до країни мертвих у легендах (додамо, що й у міфах та чарівних казках) із дотриманням ряду табу (на дотик, подарунки, споживання їжі, напоїв морталь-

ного простору тощо). З іншого боку, наголошує дослідник, порушення цього табу слугує засобом інкорпорації до спільноти мертвих, що уможлиблює безпечно і безперешкодне перебування новоприбулого у потойбіччі. На думку А. ван Геннепа, обряди, які в драматичній формі зображують смерть і воскресіння, розташовуються серед інших обрядів у певній послідовності. Ці численні переходи людини від життя до смерті і навпаки, або ж від профанного до сакрального із поверненням до профанного світів учений називає «повним оборотом», що і становить основну сутність обрядів переходу.

Відомий американський фольклорист, міфолог Джозеф Джон Кемпбелл у чотиритомній праці «Маски бога. Початкова міфологія»²⁷ (1959-1968 рр.) на основі компаративного дослідження міфологічних артефактів різних народів здійснює спробу досягнути «фундаментальну єдність духовної історії людства». Так, порівнюючи сексуальні оргії, ритуальні вбивства, жертвопринесення, фертильні міфи й легенди різних народів, Дж. Дж. Кемпбелл стверджує, що панівною у міфосвідомості є ідея з'яви смерті на землі, завдяки якій з'явилися необхідні для життя рослини, а відтак – смерть породжує життя і навпаки. Відродження без смерті учений вважає катастрофою, як, власне, і саму смерть без відродження. Отже, смерть і секс є взаємозалежними і такими, що доповнюють одне одного, аспектами єдиного стану буття, як і необхідність убивства й пожирання убитого, для підтри-

²⁷ Кемпбелл Джозеф. Маски бога. Изначальная мифология. Том 1 (часть 1). Москва : Касталия, 2019. 236 с.

мання гармонійного стану, в якому існує людина і все живе на землі. Це сприйняття смерті як необхідного джерела існування для живих учений визначає як фундаментальну ідею, на якій базуються всі ритуали, які підтримують і визначають соціальний устрій раннях землеробських поселень. Під час проведення подібних ритуалів, вважає учений, задовольняється прагнення індивідуума до безсмертя шляхом дієвого усвідомлення безсмертя самого буття і його проявів у навколишньому середовищі, внаслідок чого відбувається звільнення від усвідомлення своєї вини і смертності та єднання з цим буттям. Такою ж, на думку Дж. Дж. Кемпбелла, є ідея і християнського міфу про вбитого, захороненого, воскреслого і з'їденого Ісуса, що є об'єктом поклоніння і сутністю ритуалу причастя. Синтезуючи методологічний досвід О. Ранка, Лорда Ф. Р. С. Реглана, А. ван Геннепа, Дж. Дж. Фрезера з психоаналітичними підходами З. Фройда, К. Г. Юнга, Дж. Дж. Кемпбелл у праці «Тисячолікий герой»²⁸ (1949 р.) обґрунтував теорію мономіфу – наявності спільного для всіх міфологій сюжету, в основі якого лежать три базові акти, які учений називає «ядром міфу»: відокремлення (відчуження) від світу, проникнення до «джерела сили» (ініціація) і триумфальне повернення архетипного героя. Своє дослідження Дж. Дж. Кемпбелл будує на міфологічних наративах (міфах, казках, легендах) різних народів світу, зумисно випускаючи з уваги географічні, часові й історичні відмінності між

²⁸ Кемпбелл Джозеф. Тисячолікий герой (пер. з англ. Олександра Мокровольського). Львів : Ви-во «Terra Incognita», 2020. 416 с.

фольклорними текстами заради загального розуміння їхніх спільних рис, оскільки вважає міфотекст джерелом натхнення усіх людських починань.

Давній принцип природи Життя→Смерть→Життя, відображений у міфах, народних казках і легендах усіх народів світу, обстоює у своїх студіях і сучасна американська психоаналітикиня, дослідниця міфів та народних традицій доктор Клариса Пінкола Естес. У своїй праці «Жінки, що біжать з вовками. Архетип Дикої жінки у міфах та легендах»²⁹, присвяченій дослідженню жіночого архетипу у фольклорі, К. П. Естес обстоює ідею помилкового трактування архетипу Життя→Смерть→Життя у західних культурах, маючи на увазі негативне конотування символів смерті. На противагу цьому, східноіндійська, мезоамериканська та ін. культури зберегли фундаментальне вчення про те, що смерть завжди акумулює зародження нового життя, яке без смерті не має жодної цінності. Свої міркування К. П. Естес підтверджує фольклорними прикладами різних народів світу, в яких архетип Життя→Смерть→Життя втілено в образи Коатлікуе, Баби Яги, Берхти, Банші, Ла Йорони та ін., які дослідниця трактує з позицій психоаналітики.

Водночас фольклор кожного народу є *самобутнім* явищем його національної культури, яка, з одного боку, містить світові універсалії, з іншого ж – є свідком духовного ества народу-творця.

²⁹ Естес Клариса Пінкола. Жінки, що біжать з вовками. Архетип Дикої жінки у міфах та легендах. / пер. з англ. Наталії Валецької. Київ : Yakaboo Publishing, 2019. 528 с.

Вітчизняна наукова думка багата на збирання зразків та осмислення міфопоетичної природи фольклору, що розпочалося ще з початку XIX ст. (діяльність таких пасіонаріїв, як: Георгій Булашев, Ігнацій-Ян Гануш, Яків Головацький, Володимир Гнатюк, Борис Грінченко, Михайло Грушевський, Всеволод Дашкевич, Зоріан Доленга-Ходаковський, Михайло Драгоманов, Петро Єфименко, Петро Іванов, Григорій Ількевич, Ілля Кокорудз, Микола Костомаров, Олександр Котляревський, Пантелеймон Куліш, Микола Левченко, Михайло Максимович, Іван Манжура, Василь Милорадович, Іван Нечуй-Левицький, Антін Онищук, Олександр Потебня, Тадей Рильський, Іван Рудченко, Анатолій Свидницький, Ізмаїл Срезневський, Микола Сумцов, Іван Франко, Павло Чубинський, Володимир Шухевич, Данило Щербаківський, Хрисанф Ящуржинский та ін.). Ці та багато інших учених, чий доробок на сьогодні має достатній рівень опрацювання, заклали фундамент української науки про фольклор. Вагоме місце серед цих імен належить і професору, дійсному члену Наукового товариства імені Шевченка та Української вільної академії наук, співзасновнику Українського народного (1917) та Українського державного (1918) університетів у Києві, фундатору і першому ректорові Кам'янець-Подільського державного українського університету (1918)³⁰ Іванові Огієнку.

Українська демонологія має давнє коріння, їй прита-

³⁰ Пінчук Ю.А., Завальнюк О.М. ОГІЄНКО Іван Іванович. Енциклопедія історії України: Т. 7: Мі-О / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. Київ : «Наукова думка», 2010. 728 с. URL: http://www.history.org.ua/?termin=Ohienko_I

манне розмаїття образів і сюжетів – різні іпостасі чортів, відьми, домовика, русалок, мавок, нявок, лісовика, чугайстра, водяника, польовика, блуду, упиря, злиднів, вовкулаків, песиголовців та безлічі інших; антропоморфні, зооморфні їх втілення тощо.

У кінці ХІХ ст. видатний український етнограф, фольклорист та громадський діяч, член-кореспондент Петербурзької АН, академік АН України, член Празької та Віденської Академії наук Володимир Гнатюк зазначав: «Наші давні предки були з огляду на віру пантеїсти. Вони вірили, що весь світ, небо, повітря й уся земля заповнені богами та що вся природа жива, повна всякого дива, а в ній усе думає й говорить нарівні з людьми та богами»³¹. Переважна більшість образів української демонології має давнє дохристиянське походження, але позначена впливом пізніших християнських вірувань. Учений також зауважував вплив християнства на демонологічні образи, що спричинило їх майже повну асиміляцію з християнськими: «Під впливом християнства затиралися поволі різниці між чортом, домовиком, водяником, болотником, пасічником, скарбником і т.д. <...> Багато старинних обрядів та демонічних постатей християнство не тикало, лише заступало їх аналогічними своїми»³². Тож нові християнські образи стали «наслідком переосмислення традиційних фольклорних: наприклад, християнський

³¹ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. Вибрані статті про народну творчість. *Зап. наук. Товариства ім. Шевченка*. Нью-Йорк, 1981. Т. 201. 288 с. С. 85–86.

³² Там само.

Ілля асимілював Перуна, Юрій чи Миколай – Велеса, Різдво – сатурналії, Великдень – святкування весни, Зелені свята – Трійця – Русалії тощо. Християнство не лише замінило давні статуї і храми в Україні власними. Писемністю, якою «володіли» лише монахи, воно відсікло ту багатющу фольклорну і міфологічну культуру, яка панувала до нього і разом із ним, повсюди переслідуючи або переосмислюючи народну обрядовість, вірування тощо»³³.

У своїй об'ємній монографії «Дохристиянські вірування українського народу», яка побачила світ 1965 року у Вінніпезі (Канада), Іван Огієнко (Митрополит Іларіон), також вказує на давність міфологічних вірувань українського народу і персоніфікацію природних явищ, що спричинило з'яву демонологічних персонажів: «В глибоку давнину первісна людина всюди довкола себе бачила багато такого, що було їй незрозуміле й сильніше від неї... <...> Наші предки почитали річки, болота, потоки, криниці, джерела, гори, рослини, ліси тощо, і приносили їм жертви (“жряху”), то це треба розуміти так, що почитали тих божків, які де проживали. Слов'янська демонологія була досить розвинена, бо слов'янин круг себе бачив цілий світ вищих істот, усе було в його уяві одухотворене й персоніфіковане. Усе кругом було сильніше від людини...». І надзвичайно важливим аспектом цієї праці є той факт, що І. Огієнко підходить до осмислення

³³ Дунаєвська Л. Ф. Українська народна проза (легенда, казка). Еволюція епічних традицій. Видання 2-е, стереотипне. Київ : ВПЦ «Київський університет», 2009. 304 с. С. 66–67.

української міфології не з позиції засудження, що властиво церковним діячам, а озирає її виважено, з мудрою безпристрасністю ученого і розумінням того, що «...спочатку довколишні духи були добрими, але з бігом часу вони ставали й злими...»³⁴. Ці слова мислителя засвідчують, що він був свідомий того, які зміни конотацій відбулися у давньому міфологічному світогляді під впливом монотеїзму, що підтверджує сам І. Огієнко: «Християнство застало в українського народу вже розвинену демонологію, і властиво істоту її змінило мало, – воно головно принесло нові назви: диявол, демон, сатана. Але, з бігом часу, Християнство змінило сам погляд на демонологію: надприродну силу воно остаточно обернуло в силу злу, нечисту»³⁵.

В одній із капітальних етнографічно-світоглядознавчих праць про систему думання, уявлень, міфотворчість та вірування українського народу – «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях» – її автор, Георгій Булашев, зазначав, що в давньому народному побуті спершу після прийняття християнства утворилося два світогляди – церковний і народно-двовірський. «Перший наполегливо повторював християнські повчання; другий видозмінювався з плином часу, приймав дедалі більшу частку християнських мотивів, дедалі більше забував предківщину, що природно поволі вимирала, та все ж зберіг її настільки, що вона в усному переказі, хоч і уривчасто, дожила до нашого

³⁴ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування... 1992. С. 120.

³⁵ Там само, С. 123.

часу»³⁶. Внаслідок цього добрі дохристиянські божества, що мали здебільшого оберегову функцію, застерігаючи людей від необережного поводження (наприклад, не купатися після заходу сонця в глибокому місці річки, бо затягнуть русалки; не купатися під млиновим колесом, бо покарає водяник; не спати опівдні в спеку на полі, бо розлютується польовик; гарно вдома газдувати, інакше бешкетуватиме домовик тощо), набули яскраво виражених негативних ознак, усі без винятку становлячи «нечисту силу»: християнська релігія всіляко спростовувала язичницькі («поганські») уявлення і вірування, оголосивши їх «диявольськими», «нечистими», «проклятим» світом, а християнський світ – священним. За легендою, Бог, розсердившись на ангелів, вигнав їх із небес; попадавши на землю, одні з них потрапили у поле і стали польовиками, інші – у ліс і стали лісовиками, ще інші – у болото і стали болотяниками. Проте боротьба ідей не була однозначною й одномоментною, оскільки давні вірування й повір'я становили не тільки широку сферу ритуалізації життєдіяльності людей, а й основу їхньої самосвідомості. Саме тому найживучішою виявилася демонологія («нижча» міфологія) – уявлення про духів, чаклунів, відьом, «божих людей», водяників тощо, – окремі компоненти якої зберігаються на побутовому рівні й дотепер. Трансформація божеств, як і міфологічних народних уявлень, не була раптовою; вона стала процесом поступовим і спадкоємним.

³⁶ Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ : Довіра, 1992. 414 с. С. 42.

Найпоширенішу групу образів-символів в українському фольклорі становлять зооморфні, на вивчення яких скеровували свою дослідницьку увагу багато хто з українських фольклористів від початку становлення науки про усну словесність і донині: І. Вагилевич, М. Сумцов, О. Потебня, В. Данилов, Ф. Колесса, Г. Булашев, В. Давидюк, І. Денисюк, Л. Дунаєвська, М. Маєрчик, Н. Пастух, О. Таланчук, Л. Снігирьова та багато інших. Аналізуючи дохристиянські вірування українського народу, І. Огієнко зауважує на поширенні загалом тотемістичних уявлень, пояснюючи це тим, що «...первісна людина жила часто по лісах, і постійно мала тісну стичність зо звіриною»³⁷. Сучасний фольклорист Віктор Давидюк, аналізуючи образну систему міфологічних легенд, зазначає, що «найбільшою популярністю у наших далеких предків у період їхніх тотемістичних поглядів користувались вовк, вуж, гадина, ворон, зозуля»³⁸.

Одним із перших вітчизняних учених, на вістрі чиїх наукових інтересів перебували «символи царства звіриноного», був Микола Костомаров, з його неабиякими заслугами «у збиранні народної творчості, у вивченні українських звичаїв і побуту, в розвитку теоретичних засад народжуваної тоді фольклористики»³⁹. Автор передмови до збірки праць

³⁷ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування... 1992. С. 64.

³⁸ Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. Львів : Світ, 1992. 176 с. С. 47.

³⁹ Яценко М. Т. М.І. Костомаров – фольклорист і літературознавець / Микола Костомаров. *Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства*. Київ : Либідь, 1994. С. 5–44. URL: <http://litopys.org.ua/kostomar/kos01.htm>

М. Костомарова «Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства» (1994 р.) М. Яценко, розкриваючи значення постаті ученого для українського наукового поступу, справедливо зазначає: «В історії культури кожного народу умовно можна визначити два типи діячів. Одні зосереджують свою енергію тільки на певній царині творчості, інші намагаються обійняти духовним зором усю багатоманітність життя свого народу, прилучитися до розвитку його творчого духу, примножити його сили в боротьбі за суспільний прогрес і національний розвиток»⁴⁰.

У другому розділі своєї другої дисертації (позаяк першу, присвячену Берестейській унії 1596 р., з огляду на ідеологічні причини ученому захистити не вдалося) «Про історичне значення руської народної поезії» М. Костомаров студіює символіку природи в народній поезії як вияв «життя духовного». Під пильне око дослідника потрапляють образи-символи звіриного світу, з-посеред яких значну увагу відведено обсервації образу зозулі.

Розпочинаючи дослідження символіки орнітоморфної групи образів, М. Костомаров акцентує на трьох основних аспектах: 1) фізичних якостях птахів у їхній співмірності з подібними рисами людського характеру; 2) «птаховолхвванні» як одному з міфологічних догматів слов'ян, що виявляється у двох формах: вивідування у птахи свого майбутнього чи інформації про відсутню людину, а також надсилання через пташу звістки близьким.

⁴⁰ Шейкин А.Г. Символ. Культурология. XX век. Энциклопедия. Т.2. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1998. С.199–201.

Аналіз студії М. Костомарова дозволяє виокремити ряд основних акцентів ученого щодо символіки зозулі – одного із найуживаніших орнітообразів української усної словесності:

1. Домінантним у народній символічній парадигмі цього образу є символ пророцтва і всезнання, що не суперечить християнським догмам, а, навпаки, освячено релігійними віруваннями, позаяк «Що вона кувала – проміж святих чувала».

2. Зозуля в народній свідомості постулюється як провісниця літа, що М. Максимович пояснює землеробським характером праці українця з його прагненням прогнозувати майбутній врожай.

3. Символічне поле попереднього аспекту образу зозулі розширюється неабиякою здатністю пташки до передбачення людської долі: «Немовбито угаємничений зв'язок єднає її з людиною; ця мандрівна бездомна птаха ніби лише для того й створена, щоб бути тлумачем передчуттів серця, органом долі, безпристрасним і вірним»⁴¹. Птаха віщує лихо не зі злої волі, а немов прагнучи застерегти людину, сповіщає героя про наступ ворогів та щиро оплакує загиблого «у чужій стороні, у чужому краю».

4. Семантика образу зозулі позначена конотацією правдивого всезнання: їй відома вся правда світова, тож обманути цю пташку неможливо. Таким чином, напрошується висновок, що учений впритул підійшов до осмислення міфологеми зозулі, наділеною здатністю деміурга.

⁴¹ Костомаров Н. И. Об историческом значении русской народной поэзии. Слов'янська міфологія. К., 1994. С. 44–49. URL : <http://litopys.org.ua/kostomar/kos05.htm>

5. Кування зозулі слугує символом плачу.

6. Символіка цієї птахи також пов'язана із безродністю, самотністю та безпритульністю; на підтвердження цього висновку учений наводить приклад із карпатської колядки, що містить мотив марного пошуку зозулею місцини для гнізда.

7. Втілення в образі зозулі жіночого образу – матері, сестри, коханої, котра оплакує померлого чи загиблого, що можемо бачити у численних фольклорних зразках: чумацькій пісні, де матір прилітає до загиблого сина в образі зозулі; думи «Про втечу трьох братів з Азова», де зозуля оплакує козака, як рідного брата; народної балади «Летіла стріла», де до загиблого вдовиного сина прилітають «три зозуленьки»: «Одна сіла край головоньки, / А друга сіла коло серденька, / А третя сіла в його ніженьках. / Що в головоньках – то його мати, / Що край серденька – то його сестриця, / А що в ніженьках – його милая» та ін. Ці приклади засвідчують спільність із повір'ям про перетворення на зозулю сестри, яка оплакувала свого брата, або ж доньки, що тужила в чужій стороні за своєю матір'ю, яка наказала їй «сім літ не бувати». На наш погляд, важливим моментом у цьому сюжеті є числова символіка табуйованих матір'ю років неповернення доньки. Сім як «найбільша «нерухома» повнота міри», за висловом Л. Дунаєвської, «править життям у світі матері». Учена зауважує: «В українській народній творчості семи-значним поняттям наділяються дні «перепочинку» – сну богатирів, котрі випробовують чарівні предмети, персонажі казок і легенд – дівка-Семилітка, богатир-Семиліток то-

що»⁴². Саме цей період – сім років – стає періодом ініціації і, відповідно, чарівного перетворення дівчини на зозулю.

Філігранна символіка образу зозулі зумовлена насамперед її потойбічною природою, безпосереднім стосунком до світу мертвих, світу хтонічного, на чому акцентує Олена Таланчук у колективній монографії «100 найвідоміших образів української міфології»: «Міфопоетична символіка зозулі пов'язана передусім зі смертю, з потойбічним. Згідно з повір'ями, саме вона має ключі від вирію, відчиняє його ворота птахам, коли ті навесні вилітають на землю, й зачиняє, коли повертаються на зиму в царство померлих»⁴³. Така медіаторська функція зумовлена, на наш погляд, двома факторами: з одного боку, спроможністю літати (а дорога померлого на «той» світ уявлялася дуже довгою, тож подолати її можна лише «перелетівши», а не «пройшовши»). З іншого ж – кольором зозулі («сивая», «сизенька», «сіра»), оскільки сірий становить поєднання білого й чорного, а відтак – світла й темряви, життя і смерті.

До такого висновку так чи інакше спонукають, по суті, практично всі окреслені М. Костомаровим аспекти: позаяк саме через міфопоетичний з'язок із потойбіччям зозуля наділена сакральними знаннями «всевідання» і здатністю прощства; тому вона і «правдивая», бо ж іншим світам властива конотація істинності; через цей зв'язок зозуля постає провіс-

⁴² Дунаєвська Л. Ф. Українська народна проза... 2009. 304 с. С. 250–251.

⁴³ Шалак О. Смерть. *100 найвідоміших образів української міфології*. 2007. С. 118–126.

ницею літа, теплої пори року – пори повернення птахів із вірію, де, за віруваннями українців, перебувають душі померлих пращурів; потойбічна семантика зумовлює й мотиви оплакування зозулею померлих, а також метаморфоз – перетворення жіночого персонажу на зозулю у фольклорних текстах.

Саме тому у переважній більшості голосінь наявний образ душі, що повертається птахою-зозулею: «Чи ти зозулею прилетиш, чи соловейком? Чи ти нам перекажеш, чи письмо пришлеш...» (Чернігівщина); «Моя дочко, моя зозуле! Яку ти мені вістку подаватимеш, чи ти куватимеш, чи щebetатимеш?» (Галичина), «Йойой, зозулько ти моя срібна, дорога! Чогось так борзийко від ня полетіла?» (Стрийщина), «А ви до нас не прийдете і письма не пришлете. То зозулі будуть літати та раненько кувати» (Слобожанщина) та ін. Уявлення про орнітоморфні дескриптори душі є прикметною рисою українських вірувань, на чому наголошує сучасна дослідниця Марія Масрчик: «Птах перебуває у смислового й символічного зв'язку з «низинними» концептами *смерти* й *жінки*. <...> Йдеться про вірування й уявлення про душу-пташку»⁴⁴.

Зв'язок образу з локусом потойбіччя підтверджується і казковими мотивами триразового перетворення героїні чарівної казки «Царівна-жаба»: жаба (представник «нижнього» хтонічного світу, що володіє сакральними знаннями; за християнськими, жаби – це люди, які загинули під час вели-

⁴⁴ Масрчик М. Ритуал і тіло: структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. Київ : Критика, 2011. 327 с. С. 219.

кого потопу) → жінка (земна істота) → зозуля (птах, представник «верхнього» світу, пов'язаний із країною померлих, що відлітає у тридев'яте царство). Таким чином, у казці репрезентовано образ, що поєднує всі три сфери світобудови народних міфологічних уявлень: нижній, серединний і верхній.

Прикметно, що у казковій прозі образ зозулі часто конотується із образами дівчини / жінки та іншої хтонічної істоти – змія (здебільшого вужа, що має стосунок до водяного простору, який у народних уявленнях також завжди пов'язаний із потойбіччям – світом померлих предків), при цьому змії / вуж є або батьком дівчинки, яка перетворюється на зозулю через прокляття її матір'ю внаслідок загибелі батька-вужа як результату порушення дитиною табу – розголошення хтонічної / зміїної природи батька у профанному / людському світі («Зозуля та Соловейко», «Про зозулю, солов'я та жабу»), або ж чоловіком дівчини, яка перетворюється на зозулю через небажання переходити до «нижнього» (підводного) світу («Зозуля»). Підтвердженням міфологічних уявлень про зозулю й вужа як шлюбну пару є поліська примовка «Вуж грає з зозулею».

Ще одним підтвердженням потойбічної символіки образу зозулі є її ототоження з русалкою у народних віруваннях українців: «Характерним для русалок є вигук «ку-ку!»: «Ку-ку! Мене мати породила, Нехрещену положила – у-у-у!» Згідно з повір'ями, змії вилазять із землі навесні саме тоді, коли прилітають із вирію зозулі. З настанням Петрівки зозуля перестає кувати, і на обрядовому рівні все робиться

для того, щоб вона не закувала після тієї пори, бо це не тільки віщує, а начебто й провокує голод, неврожай, хворобу, смерть»⁴⁵. На обрядовому рівні міфологічні уявлення про безпосередній зв'язок представників світу мертвих із плодючістю землі оформлений передається через календарні обряди закликання та випроводження русалок. Із завершенням Зелених свят саме після проведів русалок зозулю, за віруваннями, починають переслідувати інші птахи, що, як і у випадку з русалками, символізує необхідність повернення представників потойбіччя до «того» світу: «Ой куй, зозуленько, куй, / Бо уже близько Петро твуй. / Як будеш на Петра ковать, / Будуть тебе вербейки клювать, / Будуть тебе соловейки довбать». Відповідно, обряди «хрещення й похорону зозулі» варто розглядати також у контексті вірувань, пов'язаних із природним колообігом⁴⁶.

До образу зозулі звертається й І. Огієнко, вказуючи на етіологічні легенди, в яких народ пояснював, чому ця пташка не виє гнізд, екстраполюючи людські спосіб життя, норми моралі, родинно-побутові стосунки тощо на світ природи: «Народні оповідання переказують, що зозуля вбила свого чоловіка зозула, як перелітала море, а тому Бог покарав її:

⁴⁵ Таланчук О. Зозуля. *100 найвідоміших образів української міфології*. / О. Таланчук та ін.; під заг. ред. О. Таланчук, Ю. Бедрика. Вид. 2-е, випр. й допов. Київ : Автограф; Орфей, 2007. С. 322–331. С. 324.

⁴⁶ Наумовська О., Наумовська Н. Потойбічна орнітосимволіка зозулі в українському фольклорі: дослідницькі інтенції М. Костомарова. *Костомаров і його епоха: текст і контексти*. ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України; Інститут мистецтв РДГУ; РОКМ. Рівне : Волинські обереги, 2017. С. 83–91.

вона не має пари й не в'є власного гнізда, а підкидає свої яйця до чужих гнізд. Друга легенда, навпаки, розповідає, що зозуля сам покинув зозулю, і вона стала символом вічної вдовиці чи засмученої жінки...»⁴⁷

Оглядаючи «звіриний світ», І. Огієнко також наголошує на тенденції до персоніфікації тварин, зумовленої епохою тотемізму, що відобразилося і в мові: «лисичка-сестричка», «вовчик-братик» тощо. Аналізуючи образи тварин у контексті міфологічних уявлень, дослідник звертає особливу увагу на образ вовка, розглядаючи його під призмою і символіки швидкості бігу (зокрема апелюючи до Слова о полку Ігоревім», де «Вої скачють, аки сірії волці по полю»⁴⁸), і міфологічних уявлень щодо здатності людини перетворюватись на вовка, стаючи вовкулакою. І. Огієнко вказує, що вовкулацтво, за народними уявленнями, може бути спричинене кількома факторами:

1. тяжкі провини;
2. «спання з жінкою напередодні Свята»;
3. через чари «злого відьмака»⁴⁹.

При тому чародії, за І. Огієнком, можуть не лише перетворювати людей на вовкулаків, а й самі легко перетворюватись на будь-яку тварину, вовка зокрема. Перетворена на вовкулаку людина тікає до лісу і веде там вовчий спосіб життя, вночі стаючи вовком, а зі сходом сонця – людиною.

⁴⁷ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування... 1992. 494 с. С. 72.

⁴⁸ Там само, С. 67.

⁴⁹ Там само, С. 187.

Зовні від справжнього вовка вовкулаку відрізняє мотузка, яка висить у нього на шиї – якщо розірвати мотузку, вовкулака відразу стає людиною. Відтак, народна уява конфігурує міфему цих чар на асоціативних засадах, де чари постають замкненим колом (як зав'язана довкола шиї мотузка) і можуть бути розірваними за аналогією до мотузки. Згадуючи народні легенди і порівнюючи їх з Іпатіївським літописом, І. Огієнко вказує на здатність вовкулаки поїдання сонця, місяця або зір, що призводить до п'їтьми. Така гіперболізація магічних сил перевертня зближує цей образ із образом відьми у міфологічних віруваннях і уявленнях українців. Здатність перетворюватися на вовка розцінюється як вияв надприродної міці духу і сили, про що свідчать численні легенди про характерників, порівняння з вовком руських дружинників, про що йшлося вище, слова Геродота про подібні вірування щодо перетворень неврів на вовка на кілька днів тощо.

Постання таких уявлень зумовлене, безсумнівно, потужним культом вовка на наших теренах, що ґрунтується, як зазначалося вище, на давніх тотемістичних уявленнях, посиленних ландшафтними і природними умовами України, зокрема її фауною. Культ вовка став предметом студій В. Давидюка, який, зауважуючи його поширенні на теренах всієї України й особливо – на Поліссі, обстежує типологічні розгалуження фольклорного образу вовка. Зокрема, особливу увагу учений також звертає на мотив перетворення людини на вовка – лаконтронії, який донині є дуже поширеним на

Поліссі і «часто переплітається з ономастичною інформацією, що пояснює походження назви роду»⁵⁰. В. Давидюк пов'язує образ вовка з культом предків, вважаючи це наріжним каменем культу. Цю точку зору дослідник підтверджує тим, що «в гуцулів на Коляду – свято, приурочене головним чином небіжчикам, – за родинний стіл закликали й вовка»⁵¹. З огляду на це учений апелює до гіпотез В. Іванова про вдягання шкіри чи маски певної тварини як передумову формування уявлень про перевертництво та В. Міллера про семантику лексеми «маска», яка у багатьох народів означає «предок». Одягання масок в українців, зазначає В. Давидюк, символізувало зв'язок із «родовим божеством культу предків, що найдовше збереглося в обряді Коляди»⁵².

Відтак, образ вовка є одним із найяскравіших свідчень трансформації у народних віруваннях, який пройшов довгий шлях від поклоніння йому як родовому тотемові до панічного жаху перед однією з найжахливіших створінь української міфології – вовкулака. В. Давидюк стверджує, що сама назва звіра – «вовк» – похідна від мисливського евфемізму (первісні мисливці вірили, що тварини розуміють людську мову): «волок» – тобто, той, хто волочить, адже вовк волочить свою жертву. Учений зазначає, що ідея про звіра-

⁵⁰ Давидюк В. Культ вовка на Поліссі у контексті історії фольклору. Древліани. 1996. С. 167–182. С. 168.

⁵¹ Там само, С. 169.

⁵² Давидюк В. Народна міфологія українців: походження головних персонажів в світлі палеонтології. *Народознавчі Зошити*. 1-2'2010. С. 94–113. С. 107.

опікуна, котрий отримав назву «тотема», утверджується внаслідок того, що коли «проходило все стадо (оленів), мисливці помічали, що услід за ним рухалися зграї хижих звірів. Їх вони і вважали своїми помічниками. Згодом цим тваринам почали приносити жертву, а з часом і взагалі обожнювати»⁵³.

Вшанування вовка викликало появу воїнів-вовків у різних народів – хетів, скіфів, нартів, германців, слов'ян. Одягнувши шкіру вовка («длаку» – звідси «вовкулака», тобто «вкритий вовчою шерстю»), що означало отримати від божества-тотема силу фізичну й магічну, всевідання, вовки-воїни, шамани виконували ритуальні дії, були водночас непереможними воїнами і чаклунами та служителями язичницьких богів. Як і зазначав І. Огієнко, українська фольклорна традиція багата на сюжети про перетворення людей на вовків: порівняння з вовками у «Слові про похід Ігоря», розмова з вовками половецького князя в «Повісті минулих літ», численні казкові сюжети, в яких герой перевертається на вовка, тощо. У християнській легенді вовк постає вже не божеством-тотемом, а стає витвором диявола. За сюжетом, якось у відповідь на слова чорта про те, що люди не доглядають своєї худоби, від чого вона робить шкоду, Бог звелів чортові зліпити з глини вовка. Чорт хутенько зліпив вовка і привів його до Бога. Бог знайшов вовка завеликим і змусив чорта обстругати звіра. Від нестерпного болю вовк сказав, що їстиме не лише худобу, а й людей. Тож чорт привів його

⁵³ Давидюк В. Ф. Вибрані лекції з українського фольклору (в авторському дискурсі). Вид. третє, виправл., доп. і перероб. Луцьк : ПВД «Твердиня», 2014. 448 с. С. 20.

до людей і нацькував на першого-ліпшого чоловіка. Чоловік, взявши дрючка, випросив у вовка дозволу вмитися наостанок і витертися його хвостом. Як тільки вовк виставив хвоста, чоловік почав гамселити його дрючком, а вовк вирвався і накинувся на чорта. «І тепер, коли біжить вовк з роззявленою пащею, то люди не чіпають його, інакше чорт втече від вовка, і він кинеється тоді на ту людину, яка перешкодить йому наздогнати чорта»⁵⁴.

Обстежуючи природний світ у міфомисленні українців, І. Огієнко констатує: «Багато є різних переказів про плазунів»⁵⁵. Зокрема, учений вказує на негативну конотацію образу гадюки, з якої «виростають чорти, і тому вона нечиста», «дуже шкідлива, особливо т. зв. полоз (згадується в «Слові»), і за її забиття відпускається сім тяжких гріхів», звертаючи увагу і на народні заборони йти до лісу «на Чесного Хреста», коли гадюки «ховаються до свого Вирію»⁵⁶. Не оминає увагою учений і образ змія, «відомий багатьом народам», на утворенні фольклорних текстів про якого «знати багато найрізніших впливів», а в українських легендах «...постає змії з тієї гадюки, що сім літ не чує ані людського голосу, ані дзвону, тоді в гадюки виростають крила, і за сім літ вона стає змієм»⁵⁷. Аналізуючи образ змія, І. Огієнко простежує народні уявлення, за якими «змії нападають на сонце чи на

⁵⁴ Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. 1992. С. 333.

⁵⁵ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування... 1992. С. 78.

⁵⁶ Там само, С. 78.

⁵⁷ Там само, С. 80.

місяця, й тоді стають затьми», прикмети («якщо жінка суха, аж світиться, то певна ознака, що до неї ночами літає змії»), казковий та легендарний епос, зокрема «давній і дуже поширений мотив» змієборства, до якого «належить і наша стародавня легенда про київського змієборця Кирила Кожем'яку, що забив змія, який вимагав собі великої людської данини й щоденно пожирав усіх», а також вплив християнства, яке «перетворило змія на нечисту силу, а то й на простого перелесника»⁵⁸.

Разом із тим, дослідник акцентує на позитивній конотації вужа у народній традиції: «Але від гадюки відрізняється вуж, – він сильно допомагає тій хаті, де живе, і приносить їй щастя, тому вбивати його не вільно»⁵⁹. З-посеред найпоширеніших тваринних В. Давидюк також називає культ вужа – насамперед як покровителя домашнього господарства, вважаючи образ вужа триєдиним, який «поєднує три сфери – підземну, наземну й небесну. В жіночих статуетках змії торкається й грудей (молоко), і присутній у знакові засіяного поля (жито), і входить у жіноче лоно (скарб)»⁶⁰. Аналізуючи міфологічні уявлення про вужа, Володимир Галайчук підкреслює його зв'язок із домовиком, позаяк, за народними віруваннями, замуrowаний живим у комині, вуж приносить щастя, а «душа померлої тварини чи людини сама могла набувати статусу домашнього духа», тож вуж «може втілювати

⁵⁸ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування... 1992. С. 79.

⁵⁹ Там само, С. 78.

⁶⁰ Давидюк В. Народна міфологія українців... 2010. С. 107.

собою іпостась домовика», походження якого «у житлі пов'язують насамперед з душами померлих, при цьому як померлих «своєю» смертю, так і так званих «безпірних» покійників»⁶¹.

Висвітлюючи традиційні народні міфологічні вірування про природний світ, І. Огієнко значну увагу приділяє персоналізованим образам – «божкам природи» («Не маючи поняття про Єдиного Бога, що створив увесь світ, первісна людина була многобожною, і по окремих частинах природи бачила окремих її володарів, окремих богів»⁶²), пояснюючи їх з'яву спостереженнями наших пращурів за докільям і проведенням аналогій зі світом людей. Так, приміром, учений описує постання демонологічних істот водяного простору: «Коли людина дивилася в воду, вона, бачила там живі обличчя, і тому переконалася, що вода має своїх мешканців»⁶³. Дослідник не обмежує обсервацію божеств природи лише найвідомішими персонажами – водяником, русалкою, мавкою, лісовиком, а й зауважує на їх різноманітті в українській традиції: «По болотах живуть різні болотяники чи анциболоти, що люблять затягувати до себе людей, особливо п'яних. По очеретах плодяться очеретники; навіть у криниці живе окремий криничний дід, – криничник. А по лісах панують різні лісовики, чи полісуни, як його господарі. По

⁶¹ Галайчук В. В. Традиційні демонологічні уявлення українців про домашніх духів. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора історичних навк за спеціальністю 07.00.05 – етнологія. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Інститут народознавства НАН України. Львів, 2021. 528 с. С. 65.

⁶² Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування... 1992. С. 127.

⁶³ Там само, С. 128.

гаях панують гайовики.... <...> На полях, у збіжжі живуть польовики, що люблять викочуватися по ньому, – тоді збіжжя полягле, – і носитися по житах та травах із вітром. Часом вони приймають вигляд козла. Бузина <...> небезпечна рослина, бо в ній сидить бузничий»⁶⁴. Важливим у праці є не лише опис зовнішності й функцій демонологічних істот української міфології, а й здійснення І. Огієнком порівнянь із різними світовими культурами. Так, описуючи русалок, він згадує і південнослов'янських віл, і давньогрецьких німф, а саму назву «русалка» виводить із давньоримського свята «Dies Rosae чи Rosalia», яке «зайшло й до слов'ян, для чого було не мало доріг через слов'ян південних, і переробилося на Свято русалії, звідки пізніше й пішла назва русалка»⁶⁵.

Найпоширенішим, найпопулярнішим образом національної демонології, її «концентром» (за висловом Лідії Дунаєвської) є образ відьми, яку в народі називали «чаклуною», «чародійкою», «чарівницею», «обавницею», «потворницею» тощо. Слово «відьма» вказує на давнє походження цього образу в українському фольклорі, бо походить від давньоруського «ведь» – знати. Звертаючись до образу відьми, І. Огієнко наголошує: «Відьом не треба плутати з чарівницями: ці можуть робити й добро, а відьма спосібна тільки на зло»⁶⁶. Український народ наділяє відьом надзвичайними вміннями: здатністю до перевертництва; вмінням відбирати молоко у корів, шерсть у овець, яйця в домашньої птиці та

⁶⁴ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування... 1992. С. 130.

⁶⁵ Там само, С. 130.

⁶⁶ Там само, С. 180.

сало у свиней; позбавляти людей урожаю та робити їх вовкулаками; насилати хвороби; псувати продукти; відьма може також керувати погодою: наслати град, посуху тощо. Учений вказує на широкі крос-культурні міфологічні вірування, пов'язані з цим образом («Віра в відьом відома багатьом народам, найбільша вона в німців, поляків і в нас; латинські народи відьом майже не знають»), проводить паралелі з уявленнями про відьомські шабаші на київській Лисій горі з традиціями інших народів у синхронії і діахронії («У німців відьми також бенкетують у Вальпургієву ніч. <...> Лиса Гора відома в багатьох народів і з дуже давнього часу, – уже в Біблії її згадується»⁶⁷). Цікавим аспектом праці І. Огієнка є його зауваження щодо відьомських процесів. Хоча І. Огієнко і не пише прямо про свою позицію, «між рядками» легко «прочитується» негативне ставлення митрополита до таких дійств: «З історії знаємо, що року 1667-го гетьман Бруховецький спалив живу полковницю Гострую «за малую вину», чи не за відьмування. <...> Суди на відьми були скрізь поширені, особливо в Європі. В Україні їх було зовсім мало, і то більше з польського впливу. Цікаво, що судові процеси на відьом були навіть і в Сполучених Штатах Америки. Скажемо, року 1692-го в Америці 28 «відьом» були повішені «за чарівництво і за зносини з дияволом». Року 1711-го 22 «відьмі», на турбування їхніх родичів, були реабілітовані. А 28-го серпня 1957-го року були реабілітовані і шість останніх...»⁶⁸

⁶⁷ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування... 1992. С. 181.

⁶⁸ Там само, С. 182–183.

У праці «Процеси про чаклунів і відьом» Олександр Афанасьєв наголошує, що образи жінок-чарівниць виникли з найдавніших основ дохристиянського світогляду: «За необхідним законом будь-якого історичного розвитку нова релігія мала б стати ворожою щодо старих народних вірувань і головним чином протидію свою направити проти осіб, які були б представниками й охоронниками язичницького культу: уміли гадати, пророкувати, зцілювати, володіти таємницею молитовних закляття і священних обрядів»⁶⁹. Різниця між відьмою та іншими міфологічними істотами – у тому, що відьми, на відміну від останніх, «живуть поміж людей і на вигляд нічим не відрізняються від звичайних смертних»⁷⁰. У народних легендах, переказах, повір'ях відьом характеризують такі мотиви: відьми бувають вроджені і навчені. Вроджені мають хвоста і «найлучче видно його, як ті плавають, бо тоді він наверх води виставляється»⁷¹. «Ще одна ознака відьми – чорна смуга волосся від потилиці до пояса (як у вятки)»⁷². Навчені є небезпечнішими, бо добровільно згодилися на відьмарство. Вчення відбувається переважно біля ріки, доячи гаддя, де ріка, гаддя, комахи – ознаки сакрального світу, душі мертвих, з якими спілкується відьма. Завдяки чарів-

⁶⁹ Афанасьєв А. Процессы о колдунах и ведьмах. Древо жизни. Москва, 1982. С. 408–424. С. 409.

⁷⁰ Там само.

⁷¹ Свидницький А. Відьми, чарівниці й опирі, чи то ж примхи і примхливі оповідання люду українського. *Роман. Оповідання. Нариси*. Київ : Наукова думка, 1985. С. 412–455. С. 414.

⁷² Милорадович В. Українська відьма. Нариси з української демології. Київ : Веселка, 1993. 72 с. С. 48.

ним мазям відьма може літати (натершись зіллям тирличу, мазью із собачої кості, кошачого мозку та людської крові тощо). З образом відьми пов'язаний також образ чорного kota (кішки), який має здатність бачити духів, володіє властивістю провісника хвороб чи нещастя у сні тощо. Відьма доїть молоко чужих корів, і в її домі все наповнене цим молоком⁷³. На думку Л. Дунаєвської, «усі ці мотиви засвідчують причетність відьми до світу мертвих»⁷⁴. Саме відьма здатна перетворити чоловіка на собаку, кішку, коня і вовка (вовкулаку). Літає відьма на київську Лису гору, відому в усьому східнослов'янському світі, і однією із загадковостей відьминих шабашів є танці із сатаною. Відома українська фольклористка проводить паралель між свідченнями про знахарство багатьох народів, для яких характерна шаманська культура, зокрема про обов'язкові ритуальні танці шаманів, які через «одержимість» виганяли злих духів із тіла хворого. Під час таких танців шаман виконує рухи тих тварин, духи яких впливають на дух хворого. Відьма танцює із сатаною поза межами общини – на Лисій горі, на березі річки, їх танець супроводжується криком, шумом. «Цей мотив міг виникнути у слов'янському фольклорі в процесі боротьби православ'я з язичницькими обрядами, зокрема гомеопатичною, імітативною та

⁷³ Наумовська О., Бевз Р. Українська демонологія: народні вірування і церковні канони. *Література. Фольклор. Проблеми поетики*. 2009. Вип.32. С. 60–64.

⁷⁴ Дунаєвська Л. Українська народна проза (легенда, казка): еволюція епічних традицій. Київ : Віддруковано в Інституті математики НАН України, 1997. 435 с. С. 303.

когнітивною магією. Використання ріки як місця контакту із сатаною з'являється у фольклорі так само у процесі еволюції свідомості»⁷⁵. Адже особливо багато легенд існувало про ніч на Івана Купала, в яку відьми злітали на Лису гору в Києві не лише з ближньої околиці, а й з віддалених місцевостей.

Відьми часто користуються купальським вогнем та купальською водою: вважалося, що на Івана Купала відьми справляють своє свято, яке полягає в посиленому заподіянні зла людям. Вірили, що у відьом зберігається вода, закип'ячена з попелом купальського багаття, і на Івана Купала, обливши себе цієї водою, відьма могла летіти на шабаш. Купала ж було одним із найпереслідуваніших церквою дохристиянських свят і ще в літописній літературі визначалося як бісівське. «Лиса гора, з якої відьми, буває, крадуть місяць і зірки, очевидно, – місячна гора. Адже місяць у загадках іноді називають лисим. <...> Можливо, у далекому минулому відьма не крала місяць, а була його божеством, чи просто божеством ночі. До такого висновку спонукає мотив магічного кола, яке не може переступити нечиста сила, підвладна відьмі, і за яким сама відьма не бачить того, хто «одчитує» мертво відьму у церкві чи хаті. Магічне коло у цьому випадку, очевидно, є колом-сонцем, яке сила ночі (місяця) переступити не може. Пізніше у коло привноситься мотив накреслення хреста, свічки, що так само символізує світло»⁷⁶. Зважаючи на це, Лідія Дунаєвська доходить

⁷⁵ Дунаєвська Л. Українська народна проза (легенда, казка)... 1997. С. 306.

⁷⁶ Там само, С. 307.

висновку, що «у процесі еволюції під впливом християнства божество ночі, богиня місяця, яка колись, очевидно, володіла таємничими знаннями, силою, даною їй нічними покровителями, стає антагоністом дня, світла, людини»⁷⁷.

З огляду на таку радикальну переакцентацію сприйняття образу відьми під впливом зміни панівних релігій і утвердилися народні вірування на кшталт описаного І. Огієнком: «Відьми по смерті часто стають упирями, виходять з могил і мстять своїм ворогам»⁷⁸. Самих же упирів учений називає «особливо шкідливими» злими духами, що «по ночах виходять з могил і душать людей та п'ють у сплячих їхню кров; коли розкопати могилу й заглянути до гробу, то упирі лежать червонощокі, звідки й наша поговорка: “Червоний, як упир”... Упирі по смерті не гниють»⁷⁹. В. Давидюк вважає образ упиря найдавнішим із категорії образів заставних сил й акцентує на загальній характерній ознаці представників «того світу» – «здатності знати про все на світі». Ґрунтовне дослідження сучасного стану побутування української міфології на основі багатого емпіричного матеріалу, зібраного під час польових досліджень, здійснює етнолог В. Галайчук. Аналізуючи образи чорта, Блуда, Вихора, домовика, годованця, русалки, мавки, майки, лісних, племета, чугайстра, лелета, відьми та інших демонологічних персонажів, учений також наголошує на надзвичайному поширенні і глибокій

⁷⁷ Дунаєвська Л. Українська народна проза (легенда, казка)... 1997. С. 308.

⁷⁸ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування... 1992. С. 236.

⁷⁹ Там само.

архаїці уявлень про упирів, згадки про яких фіксують ще джерела XII ст. Осмислюючи етимологію упиря в українській народній традиції, В. Галайчук найімовірнішою гіпотезою вважає його трактування як «неспаленого» (від «пир» – «вогонь») з огляду на кремацію як давню форму похоронних практик, що мала на меті забезпечення переходу душі до потойбіччя⁸⁰. Водночас дослідник вказує на те, що здатність «ходити» по смерті в традиційних народних уявленнях мали не лише упирі, а й «усі, хто має «знання» чи зв'язок із чортом; самогубці, безпірно чи раптово померлі; поховані з порушенням ритуалу; ті, хто за чимось жалкував, хто не віддав чи кому не віддали боргу, хто пообіцяв, що «ходитиме»». Ці вказівки етнологу слугують підтвердженням поширення у міфомисленні українців уявлень про посмертне існування, яке може мати як позитивний сенс, так і негативний.

Відтак, зі світом померлих пов'язані численні образи мерців, русалок, потерчат, вурдалаків та ін., багатий матеріал про яких опублікував В. Гнатюк. Наведені ученим народні легенди й билиці підтверджують гіпотези про міфопозиціонування цих образів у міжсвітті: так, приміром, потерча, за народними уявленнями, – «дитина, що вмерла без хресту або котру потеряли, не може піти ані до неба, ані до пекла. Мучит ся на землі, поки її хтось не охрестить»⁸¹. Аналізуючи вірування про заложних мерців – «померлих непри-

⁸⁰ Галайчук В. Українська міфологія. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2016. 288 с. С. 250.

⁸¹ Гнатюк В. Знадоби до української демонології. Вип. 1. Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. XXXIII. 237 с. С. 204.

родною смертю людей (утоплеників, самогубць)», а також дітей, що померли нехрещеними, відома сучасна учена Ганна Скрипник також наголошує, що їхні душі «набирають різного вигляду і тиняються по світі, доки не спокутують своїх гріхів»⁸², та мають здатність збиткуватися над живими людьми.

Акцентуючи на тому, що «...наші предки сильно цікавилися позагробовим життям», І. Огієнко вказує на неоднозначне ставлення українців до світу мертвих: «...Був час, коли померлих ховали спершу в себе в хаті або під порогом, або під покутем, і ці місця вважалися почесними, бо там жив домовий охоронець. Ось чому, виносячи померлого з хати, треба конче тричі стукнути труною об поріг, а тоді вже виносити на двір на мари. Пізніше ховали мерців і на роздоріжжях, чому вони небезпечні й тепер. Духи домових предків сильно в нас почиталися, і з бігом часу витворився докладний і широкий культ предків, що в дохристиянських залишках своїх живе й дотепер. Але страх перед мерцем завжди був великий, хоча б і перед своїм, – йому треба конче догоджати, щоб був добрий для свого роду»⁸³.

Одним із найдавніших демонологічних образів, на якому зосереджує пильну увагу І. Огієнко, є домовик – хатній бог, охоронець домашнього вогнища та родинних святинь, котрий прискіпливо стежив за дотриманням родинних ритуалів, шануванням померлих і був, власне, посередником між домочадцями та їхніми прашурами. Родинний культ учений

⁸² Скрипник Г. Народні знання. Народні вірування, демонологія, космогонія. *Українська минувшина*. Київ : Либідь, 1993. С. 205–226.

⁸³ Митрополит Іларіон. *Дохристиянські вірування...* 1992. С. 234.

вважає засадничим для культури українців, оскільки, на думку ученого, він скріплював родину, внаслідок чого «...з давнього часу родина була в нас дуже міцна... <...> Культ домового божества надзвичайно старий, відомий у всіх індоєвропейських народів. Домове вогнище (очаг), на якому горів негасимий вогонь, здавна був головною Святиною дому, – він беріг щастя дому і всіх членів родини. Домове родинне вогнище було в нас першим жертвником, а голова родини – першим жерцем»⁸⁴.

І. Огієнко вказує і на покровительську функцію домовика («Звичайно домовик своїм допомагає, а чужим шкодить; перед нещастям він конче появиться своїм»), і на певні небезпеки у випадку порушення поведінкових норм («Але він може шкодити й своїм, коли вони належно не задобрюють його. Розгнівавшись, домовик псує скотину, заїжджує вночі коні, грюкотить ночі по хаті, в сінях, на горищі, і не дає людям спати, – це ясна ознака, що розгнівили домовика й треба його задобрити»⁸⁵).

Обґрунтовуючи твердження про «домового бога» як «постійного вартового дому, покровителя і охоронителя родини», учений звертається до етимології його назв – Пек, Чур, чи Цур, від старослов'янського Щур – та проводить аналогію з однокореневим словом «пращур», пояснюючи закляття «Цур тобі, Пек!» тим, що в разі небезпеки свого домашнього захисника пускали на ворога, лексему «відщура-

⁸⁴ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування... 1992. С. 124.

⁸⁵ Там само.

тися» як «покинути свою родову границю, своє родове», «відділятися, відійти від когось», а «спекатися» – як «позбутися неприємного при допомозі Пека», припускаючи, що слова «безпека, небезпечний» походить від «без Пека». На причетність домовика до культу предків вказує і місце його перебування – під порогом (там, де, за повір'ям, розміщувалися пращури) або під піччю – головною святинею дому: «Піч стала річчю ритуальною, – це родинний вівар, де знаходяться боги родинного вогнища. Ось тому піч грає важливу роль в домовому ритуалі, напр. при сватанні: дівчина її “колуває”, ніби просячи ради й заступництва в домовика»⁸⁶.

Вважаючи домовика богом, йому віддавали належну шану: під Новий рік влаштовували «весілля» печі; при переїзді до нової оселі домовика запрошували з собою, споряджаючи для нього хлібну лопату або помело («При переході на нове чи друге помешкання треба виконати цілий обряд, щоб і свій домовик перейшов з родиною»⁸⁷); коли в дім уперше приходила молода, вона мусила принести чорного півня – своє рідну жертву для хатнього бога. Під впливом християнства добрий дух дому також набув ознак «нечисті»: «Як хто такого домовика має, то буде дуже багатий, бо що схоче, то буде мати, але по смерті душу того чоловіка бере собі той домовик»⁸⁸.

Як слушно зауважував російський фольклорист Сергій

⁸⁶ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування... 1992. С. 125.

⁸⁷ Там само.

⁸⁸ Українські міфи, демонологія, легенди / Упоряд. М. К. Дмитренко. Київ : Музична Україна, 1992. 144 с. С. 63.

Неклюдов у своїй статті «Образи потойбічного світу в народних віруваннях і традиційній словесності», впродовж двох століть відбувається постійне відмирання фольклорних традицій, але цей процес є нерівномірним внаслідок того, що «відходять» непродуктивні жанри, проте інші виявляються цілком продуктивними. До таких продуктивних жанрів дослідник відносить саме демонологічні оповіді – билиці, які і досі не втратили своєї актуальності. Ймовірно, їх побутування триває від самого початку зародження оповідальних традицій, лише дещо видозмінюючи «предмет зображення», який все-таки завжди зберігає найважливіші структурно-семантичні і функціональні ознаки, «що дозволяє говорити про нього як про принципово єдиний об'єкт, пов'язаний з деякими «базовими» емоціями людини будь-якої епохи і культури: страхом, подивом, цікавістю»⁸⁹.

Це підтверджують сучасні українські билиці, в яких фігурують міфологічні образи, що засвідчують тяглість традиції і, водночас, наявність певних модифікацій. Так, у записаних Людмилою Іванніковою зразках кінця ХХ ст. опир, приміром, зберігаючи традиційне значення демонологічної істоти, яка живиться людською кров'ю, позиціонується уже не як небезпечний, а сильний захисник свого села, який може щонаочі битися з мерцями, котрі можуть зашкодити мешкан-

⁸⁹ Неклюдов С. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности. Восточная демонология. От народных верований к литературе. /Отв. ред. Н.И. Никулин, А.Р. Садокова. Москва : Наследие, 1998. Выет. пер.: Tapci vanhoc. Xanoi, № 11. URL: http://slav.olegem.net/readarticle.php?article_id=338

цям: «Мабуть, я знаю? Десь в'ни збиралися на якусь борбу. Може, з мертвими бився з якими... [То виходить, що живий опир вмер, то він перетворюється на мертвого опира і починає нищити худобу й людей?] – Ну то до худоби він не, а тільки людей... Али до сво' сила він нічо' ни має, чо' він має, як він вмер і покинув собі заміну, шо він до то' має. Може, з друго' з яко' сила шкод робить, а до сво' чо'? [А як же він слабіць не пускає?] – А я шо знаю... Так кажуть. Якось ни пускає. Слабіць тоді в сило ни ввійде» (Записано Л. Іванніковою в 1987 р. у с. Губчі Старокостянтинівського району Хмельницької області)⁹⁰. Така конотація дещо перегукується із записами у XIX ст. А. Свидницького, який зазначав: «...Опирі тільки по смерті шкідливі – страшні, а за життя, як і всі люди – нікому нічого не винен. По смерті опир ходить попід вікна і лоскоче в носі, де світло горить в хаті дуже допізна. Як хто сидить сам у хаті, то затикає вікна, щоб вогню на двір не видно було, бо опиря привабить. Як залоскоче в носі, закрутить, то чоловік і чхне. Як нікому сказати «здоров» або хоч є кому, да не скаже, то сам собі скаже; бо як ні, то піллється кров з носа і вмереш. Це зветься потяв або підкосив опир»⁹¹. Народна уява наділяє опиря неймовірною силою, бо ж «казано – опир нечиста сила – кого не подужає!»⁹². Однак

⁹⁰ Українські міфи, демонологія, легенди / Упоряд. М. К. Дмитренко. Київ : Музична Україна, 1992. 144 с. С. 96.

⁹¹ Свидницький А. Остатки от времен доисторических (Народные предания). Роман. Оповідання. Нариси. Київ : Наукова думка, 1985. 575 с. С. 416.

⁹² Там само, С. 42.

привертає увагу те, що у джерелах ХІХ ст. важливим елементом уявлень про небезпеку опира для всіх живих був момент його помирання незалежно від географії, а не захист мешканців свого села і загрозу для інших місцин, як ми це бачимо у записах ХХ ст. Що ж до казкової прози, то у ній простежуються рефлексії уявлень про магічну силу опира і покровительство свого роду. Так, у казці «Про батька опира», записаній А. Свидницьким у 1860 р., померлий опир дає наймолодшому сину (віктимному герою, який тричі приходить ночувати на могилу батька замість старших братів) три чарівні дзвоники, за допомогою яких той здобуває богатирського коня, розбиває вороже військо і одружується із царівною (А. Свидницький зазначає, що ним записані три варіанти цієї казки з подібною сюжетною структурою)⁹³.

Більшою чи меншою мірою сучасна билиця зберігає незмінність образів русалки і відьми, яким властиві ті ж образні характеристики, що і у зразках, зафіксованих у попередні століття. Так, приміром, парадигмальні ознаки русалок у сучасних варіантах включають уявлення про них як померлих (найчастіше – потонулих) незаміжніх дівчат із розпущеним волоссям, у вінках, без одягу, які на Зелені свята співають, водять танки біля водойм, сміються, лоскочуть живих, загадують загадки тощо: «Кажуть, опівночі, тоді як місяць сходить... Бо вже як місяць повний... Ни має значиння, який місяць, повний чи малий, а саме як сходить. То ше як перші півні ни співали, – то в'ни виходять на беризі, коло річки,

⁹³ Свидницький А. Остатки от времен доисторических...1985. С. 421–434.

сідають кружком і співають. І всі в вінках і в биндах. А голі, ни вбрані. І коси розпушані. Як сходить місяць, то в'ни виходять, сідають напротів місяця колом таким і співають <...> Як потім він пождав вже, постояв, як місяць вже підійшов, то він бачить, що сидят голі дівчата, багато голіх дівчат, круг такий, і в них коси розпушані, на голові вінки. Ну то він і підійшов до їх тако близько-близько, то в'ни йо' як побачили, всі посхоплювалися, стали дуже сьміятися й в долоні плискати й в воду поцибали. Бо якбе він був такий простий, ни відьмар, то в'ни б йо' були залоскотали, а як він був відьмар, то в'ни взяли ти й повтікали од йо'. Бо це такі лоскотухи. Ну ти й все» (записала Л. Іваннікова в 1987 р. у с. Губчі Старокостянтинівського району Хмельницької області)⁹⁴.

Так само мало змінився образ відьми, яка у народній билиці може бути вродженою і навченою, літає, обмастившись чарівною маззю, наділена здатністю до перевертництва і функцією викрадання молока: «Коли який отець має сім дочок, то сама наймолодша буде відьма. <...> Коли прийшло свято Юрія, вона взяла дійницю, намастилася таков мастев, що її ніхто не видів, сіла на коцюбу і поїхала через каглу /димар/ на готар /поле/. Разом з відьмами вона звирала росу і молоко від кожної звірини і зайшла до свого села до сусіди, щоби відібрати молоко його дуже молокодайний корові» (записано Д. Шимчуком в 1883 р. у с. Сапогів Борщівського пов. Тернопільської обл.)⁹⁵. При тому, тексти не акцентують

⁹⁴ Українські міфи, демонологія, легенди...1992. С. 60.

⁹⁵ Там само, С. 75.

на описі зовнішності відьми. Найчастіше це – «сусідка», рідше – «баба». Інколи молоко у сусідських корів викрадає відьмак – «чоловік» (власне, від відьми в аналізованих текстах його відрізняє лише гендер). Більшість текстів відповідають схемі: господар застає у своєму хліві якусь тварину → він пошкоджує їй якусь частину тіла → наступного дня виявляється, відьма / відьмак має травму на тому ж місці, що й пошкоджена тварина. При тому, цікавим моментом сучасних текстів є те, що майже усі вони містять розв'язку із зізнанням відьми / відьмака у своїй демонічній суті й часто їх обіцянки не шкодити більше господареві. На нашу думку, це зумовлене прагненням наратора потвердити своє потрактування образу як демонічного в умовах загального послаблення міфологічних уявлень суспільства сьогодення: «Коли бачить, коло корови сидить чужа кицька. <...> Як став ловити, а та кицька перекинулася жабою! Він тоді пойняв, що то відьма. Зловив ту жабу, одрубав їй ногу та й випустив. На другий день приходять його сусідка з перев'язаною рукою до криниці по воду. Побачила його та й каже: “Навіщо ж ви мені, сусідо, пальці одрубали?!”» (записано Л. Іванніковою в 1989 р. у с. Стецівці Звенигородського району Черкаської області)⁹⁶.

Статичними також є порівняно зі зразками попередніх епох сучасні сюжети про відвідини мерцем своєї дружини, яка дуже плакала за чоловіком. При тому, тексти засвідчують вагомий вплив християнства. Так, дієвим засобом позбутися «відвідин мерця» народна уява вважає хрест як протидію

⁹⁶ Українські міфи, демонологія, легенди... 1992. С. 77.

«нечистій силі»: «Дак їй посовітували... <...> Вона давай так, значить, мазать. Начинає – дак ото од порога починає й хрест пише. Ну, вин перестав ходити. І вона виздоровіла. Оце так...» (записано Л. Іванніковою в 1989 р. у с. Гнідині Бориспільського району Київської області)⁹⁷.

При тому, сучасні міфологічні уявлення про потойбічні сили засвідчують певну контамінацію їхніх функцій. Зокрема, здатність лоскотати своїх жертв народ приписує не лише русалкам, а й мерцям, домовикам та ін., відтак лоскотання у сучасній народній билиці постає однією з ознак, яка вирізняє демонічних істот. Так, у билиці «Чому не можна на цвинтарі квіток рвати» йдеться про дівчат з «інтернату», які нарвали на цвинтарі букет і поставили у себе на підвіконні, а вночі «щось лоскотало їх всіх», а опісля поради «баби» викинути букет через вікно, квіти підхопив «вихор» і «поніс десь – не знати куди» (записано Л. Іванніковою в 1983 р. у с. Губчі Старокостянтинівського району Хмельницької області)⁹⁸.

Аналогічний мотив лоскотання містять і билиці про домовика, образ якого найбільшою мірою зазнав «осучаснення» порівняно з іншими, традиційними для легенд і билиць попередніх епох. Постаючи нині (разом із відьмою) одним із найпопулярніших образів сучасної міфологічної неказкової прози, що можна пояснити причетністю до «свого» простору, домовик локалізується не лише в «хаті», й у «квартирі» (приміром, «під ванною»), у «школі» тощо.

⁹⁷ Українські міфи, демонологія, легенди...1992. С. 109–110.

⁹⁸ Там само, С. 127.

Опис зовнішності домовика включає елементи сучасного одягу: «Мати заснула, а як прокинулася вночі, то бачить, що йде по хаті чоловік – в чорних штанах і в білій майці» (записано Л. Іванніковою в 1984 р. у с. Губчі Старокостянтинівського району Хмельницької області)⁹⁹; «...З-під ліжка вилазить такий маленький чоловічок, в костюмі, в галстуку, біла рубашка і на курячих лапах» (записано Л. Іванніковою в 1984 р. у с. Губчі Старокостянтинівського району Хмельницької області)¹⁰⁰. Останній зразок засвідчує високий рівень перенесення на домовика ознак русалки: з'явившись і караючи дівчат за голосний сміх уночі, він не лише залоскочує їх до смерті, а й загадує типову для текстів про русалок загадку: «Дівчата, а що лучче – петрушка чи полинь?», – через неправильну відповідь на яку «і залоскотав, кинувсь на них... <...> ...а в них тільки піна з рота пішла. То треба було сказати: “Полинь” і додати “сам собі згинь!” І знай. Що нема чо' серед ночі сміятися, бо що хоч може бути» (записано Л. Іванніковою в 1983 р. у с. Губчі Старокостянтинівського району Хмельницької області)¹⁰¹.

Прикметно, що сучасні міфологічні уявлення наділяють можливістю наводити зуроки не лише відьму чи інших істот, які мають надприродні властивості, а фактично усіх людей. При тому, «науку зуроків» можна засвоїти з будь-якого джерела, включаючи друковану продукцію, мережу інтернет

⁹⁹ Українські міфи, демонологія, легенди...1992. С. 67.

¹⁰⁰ Там само, С. 65-66.

¹⁰¹ Там само.

тощо. Безсумнівно, це спричинено вічним інтересом людини до магії навіть в епоху розвитку інформаційних технологій.

Сучасна билиця демонструє також наявність плинності образної системи: зберігаючи традиційні сюжетні елементи й функції, відбувається заміщення персонажів на новітні, властиві інформаційному просторові сьогодення. Так, типові для «класичних» текстів вурдалаки, польовики, лісовики та ін. значною мірою заміщуються інопланетянами, еті тощо¹⁰². Приміром, еті, якого, мовляв, зустрічають у Карпатах (поблизу м. Рахова), це – «звичайна істота, яка дуже схожа на постать мавпи – можна сказати, на горилу». Своїм страшним виглядом і велетенським зростом вона відлякує «очевидців»: «Оце щось кудлате, чорне... Я чув, що за мнов щось шумить, а що шуміло, я вже був...ну, тікав додому, що...»; «То було впоперек дороги – такі величезні сліди. І було досить таке неприємне відчуття, можна сказати, коли я це побачив»; «був глибокий сніг, а вони побачили, як дуже велика істота іде їм навпроти. Іде навпроти і вона була дуже, як-то кажуть, схожа на таке лохмате чудовисько із описом людей – воно було високе, десь два з половинов метри». При тому, за різними варіантами, еті можуть захищати людей від нявок, як чугайстри, або ж, навпаки, роздирають людей, особливо мисливців, крадуть городину у господарів, рибу у рибалок тощо¹⁰³.

¹⁰² Наумовська О. Різномасштабні модифікації демонологічних образів народної билиці. *Художні феномени в історії та сучасності («Пам'ять та ідентичність»): тези доповідей VI Міжнародної наукової конференції*. Харків : ФОП Бровін О.В. 2020. С. 74–75.

¹⁰³ Містична Україна. Українська снігова людина. 2017. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=xES6cneCmz0>

Популярним образом сьогодення є інопланетяни, що правда, не наділені ні позитивною, ні негативною конотаціями, а позиціоновані лише як істоти «інших» світів: НЛО «... схоже на тарілку, це правда – на тарілку»; «?Ночю, в двенадцять часов ночі, коли сіно крав.. у полі... і шо – нічо-го! Нормально, крав сіно і побачив... круг”. – “І що круг робив?” – “Нічо’. Просто. Поднявся – полетів”; «У нас тут ідуть розломи, шо плити зміщаються, і до нас тут постійно вони злазяться всі»; «Я їм казала: “Привет, інопланетяне!” – Молчок!»; «Як тобі об’яснить? От круг – от тіпа тарелка, тепер квадрат ішов. Отета світяться вогні, шо вони фоткають. Ти поняв? Вони в конце місяца де-то прилітають і з полдесятого до поладіннадцатого... Сьодні не побачимо. Безполезно. В кінці місяца. Тим більше, жара» (с. Яблунівка Київської області, 2020 р.)¹⁰⁴. Отже, основною функцією цих персонажів, за народними уявленнями, є вивідування інформації про «цей» світ (як видно з тексту, інопланетяни «фоткають»).

Відтак, сучасні міфологічні уявлення позначені дещо меншим рівнем відчуття загрози з боку потойбічних істот: «?А чо’ йо’ боялися?” – “Бо це була нечиста сила, злий дух”. – “То що він зробить?” – “На’ він що зробить – ніч’о!” – “То чо’ тікали?” – “Я там знаю, чо’ тікали? Таке було в людей понятія!”» (про чорта, записано Л. Іванніковою в 1987 р. у с. Губчі Старокостянтинівського району Хмельницької області)¹⁰⁵. Це спричинено, на наш погляд, загальним нівелю-

¹⁰⁴ НЛО в Яблунівці. URL: <https://youtu.be/AEDChhYzWtE>

¹⁰⁵ Українські міфи, демонологія, легенди... 1992. С. 65–66.

ванням відчуття страху через високий ступінь і значну кількість художніх фільмів, комп'ютерних ігор тощо категорії «*фогот*», що сприймаються як вимисел, на відміну від міфологічної народної прози, яка, як відомо, попри свою фантастичність, має настановку на правдивість.

Орієнтуючись на категоризацію міфо-казкових концептів Альгідраса Юлюса Греймаса – семіотичний квадрат, який він застосовував для опису смерті й воскресіння героя литовської казки («життя», «смерть», «ні-життя», «ні-смерть»)¹⁰⁶, основні міфологічні образи української неказкової прози залежно від народних уявлень про їх з'яву можна поділити на тих, які набули демонічних ознак внаслідок переходу через межу помирання («смерть» (*померлі*) – упирі, русалки, нявки та ін.), та тих, демонічні ознаки яких вважалися їхньою питомою рисою без помирання у попередньому житті. Окрім того, другий тип є також неоднорідним з огляду на конотації реальності / ірреальності, відтак містить персонажів категорій «*ні-життя*» (*неживі*) (які асоціюються з живими реальними істотами профанного і сакрального просторів водночас: відьми, вовкулаки, інопланетяни тощо) та «*ні-смерть*» (*немертві*) (які асоціюються з живими ірреальними істотами сакрального простору: чорт, блуд, вихор, домовик та ін.):



¹⁰⁶ Греймас А. Про богів та людей. / пер. з лит. В. Просцевічуса. Київ : Видавничий дім «Киево-Могилянська академія», 2018. 464 с. С. 148.

Отже, міфологічні образи народної легенди і билиці належать до трьох основних груп:

1) «ні-життя» (неживі) – персонажі, які не переходили рубікону помирання, асоціюються з живими реальними істотами профанного простору, однак водночас тяжіють і до простору сакрального: відьма, чупакабри, еті, інопланетяни тощо;

2) «ні-смерть» (немертві) – персонажі, які не переходили рубікону помирання й асоціюються з живими ірреальними істотами сакрального простору: чорт, домовик, лісовик, водяник і под.;

3) «смерть» (померлі) – персонажі, які пройшли процес помирання та асоціюються з неживими ірреальними істотами сакрального простору: упирі, русалки, потерчата, вурдалаки тощо.

Водночас, на відміну від чарівної казки, категорія «життя» (живі) не представлена у міфологічній неказковій народній прозі.

Загалом же, навіть численні звернення різних учених упродовж кількох століть до міфологічних образів не применшують актуальність студій цієї тематики для вітчизняної науки, позаяк осмислення архаїчної фольклорної символіки є надважливим для осягнення національної специфіки фольклорних творів, народної філософії, глибинного змісту міфологічного світобачення: «Символи – одиниці національні, саме вони творять таємничу мову смислів, незрозумілу для представників інших культур, саме вони найвиразніше пере-

дають особливості національного світосприйняття. Тому опанування мови символів не лише поглиблює наше знання про природу фольклорного мистецтва взагалі, а й дозволяє зробити крок до розуміння ментальних особливостей нашого народу, а, отже, і до заглиблення у психоестетичний генофонд української нації»¹⁰⁷.

Проблема становлення і розвитку української міфології є неоднозначною. Ще й досі залишається доволі багато відкритих питань, позицій, які стосуються цієї проблеми, але теоретичні розвідки учених у цій царині є цінним матеріалом для її вивчення. І надзвичайно важливими для осягнення міфомислення, а отже – світобачення українського народу, є студії Івана Огієнка, духовний геній якого єднає не лише Київський національний університет імені Тараса Шевченка, на історико-філологічному факультеті якого учений здобув вищу освіту, та Кам'янець-Подільський національний університет, що гордо носить ім'я свого засновника і першого ректора, а й українство всього світу, душа якого відкрилась мислителю через макрокосм міфологічних уявлень і вірувань.

¹⁰⁷ Пастух Н. Зооморфні образи в українському фольклорі. Образ зозулі: дис. канд. філол. наук: 10.01.07 / Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. Львів, 2001. 213 с. С. 3.

Науково-популярне видання

Олеся Наумовська

**«ПАМ'ЯТКИ ЛЮДСЬКОЇ ДУМКИ...»:
МІФОПОЕТИЧНА КАРТИНА СВІТУ В
«ДУХОВОМУ» НАРОДНОМУ ЖИТТІ**

Загальна редакція ректора Кам'янець-Подільського
національного університету імені Івана Огієнка
професора Сергія Копилова

Автор ідеї відкритих лекцій,
відповідальний редактор Олег Рарицький

Підписано до друку 12.10.2021 р.
Формат 70x100/32.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 3,41.
Наклад 100 прим. Зам. 698.

Віддруковано ТОВ «Друкарня «Рута»
(свід. Серія ДК №4060 від 29.04.2011 р.)
м. Кам'янець-Подільський, вул. Руслана Коношенка, 1
тел. 0 38 494 22 50, drukruta@ukr.net