

М. Дмитренко
(Київ)

М. І. КОСТОМАРОВ ПРО МІФ І СИМВОЛ

Микола Іванович Костомаров (1817–1885) як видатний історик, етнограф, фольклорист, один із засновників та ідеологів Кирило-Мефодіївського товариства був представником доби романтизму з її увагою до народної творчості, національної ідеї та віри в історичну перспективу народу. Його діяльність позитивно оцінили І. Срезневський, Т. Шевченко, Ф. Буслаєв, П. Чубинський, В. Антонович, М. Драгоманов, О. Пипін, І. Франко, М. Сумцов, О. Барвінський, М. Грушевський, І. Крип'якевич, Л. Білецький, М. Возняк та ін. Як пишуть А. Колодний та Л. Филипович, М. І. Костомарова “можна вважати предтечею багатьох ідейних течій і суспільних рухів в Україні, наукових напрямів і культурних традицій, одним із перших речників української ідеї, форматором ідеології українського національного розвитку, просвітником-сіячем правди й видатним мислителем”¹. Проте за умов радянщини видатна постать XIX ст., оздоблена ознаками дворянсько-буржуазного, буржуазно-націоналістичного історика, перебувала в затінку, на маргінесі наукової уваги. Лише в останнє десятиліття вивчення наукової спадщини М. І. Костомарова набуло систематичного характеру і розквітості. Вийшла друком (щоправда, російською мовою) навіть персональна “Енциклопедія життя і творчості М. І. Костомарова” (2001), підготовлено бібліографію праць видатного вченого².

Якщо тема “М. І. Костомаров-історик” знайшла монографічне висвітлення в дослідженнях В. О. Замлинського, Ю. А. Пінчука, то тема “М. І. Костомаров-фольклорист” і досі залишається майже не опрацьованою. Ще 1967 року в статті до 150-річчя від дня народження М. І. Костомарова Павло Попов та Галина Сухобрус констатували, що “його фольклористична діяльність досі мало підлягала спеціальному вивченню. Ми не можемо назвати жодної монографічної роботи на цю тему. ... В працях українських учених, зокрема в оглядах історії фольклористики, маємо надто загальні оцінки”³.

Відтоді мало що змінилося в осмисленні М. Костомарова – дослідника і збирача фольклору. Ще О. Бодянский у середині XIX ст. збирався опублікувати пів-

тисячі записів М. Костомарова (вже на кінець 1843 р. було записано близько 500 пісень, а згодом загальна кількість лише пісень сягнула більше 2000), але не зміг здійснити задуму; понад двісті пісень опублікував 1859 р. Данило Мордовець у Саратові в книзі “Малорусский литературный сборник”; повної збірки костомарівських записів пісень, дум, інших матеріалів і досі не видано. Крім невеликої розвідки П. М. Попова “М. Костомаров як фольклорист і етнограф” (1968), статті Б. П. Кирдана “М. І. Костомаров” у монографії “Збирачі народної поезії” (1974), статті В. А. Качкана “Співатиму, доки гласу стане...” (Перечитуючи писання Миколи Костомарова) у книзі “Українське народознавство в іменах” (1994. – Ч. 1), вступної статті М. Т. Яценка “М. І. Костомаров – фольклорист і літературознавець” до збірника праць “Слов'янська міфологія” (1994), про М. Костомарова – фольклориста, міфолога, дослідника символіки написано мало.

М. І. Костомаров як учений і письменник “починається” з Харкова. Саме в Харкові він закінчив університет, захистив магістерську дисертацію, побачив у друкові свої перші творчі (поетичні, драматичні) і наукові (“прагматичні”) спроби. “В тих часах ні одне місто України в порівнянні з Харковом не виявило такої сильної любові до українського народу та його народності,” – зазначав Л. Білецький.

У Харкові М. Костомаров навчався з 1833 по 1837 рік, тоді ж або трохи згодом спілкувався з Г. Ф. Квіткою-Основ'яненком⁴, П. П. Гулаком-Артемівським (слухав його лекції в університеті і навіть у нього певний час жив), І. І. Срезневським, М. М. Луніним (професор з 1835 р. викладав загальну історію і вирішальним чином вплинув на формування наукових та й письменницьких зацікавлень М. І. Костомарова), А. Л. Метлинським, Л. І. Боровиковським, М. М. Петренком, Я. І. Щоголевым, О. О. Корсуном, П. С. Писаревським та ін.

Саме тоді, в 1830 – на початку 1840-х рр., на основі ідеї народності сформувалася історична концепція молодого вченого, вірність якій він зберіг до кінця своїх днів. М. С. Грушевський у статті “Етнографічне діло Костомарова” 1930 року пи-

сав, що у світлі етнографічних студій формувалися програми національного визволення, піднесення селянських мас, заведення народної мови до літератури, програми демократичного ладу, соціальної перебудови і політичної революції. І далі: “На етнографії виростали політичні і революційні імпульси. Вона давала їм гасла, традицію, героїчні фігури...”⁶.

Вивчаючи світову історію, М. І. Костомаров на основі багатьох наукових спостережень прийшов до такого “революційного” питання: “Чому це в усіх історіях говорять про видатних державних діячів, іноді про закони та установи, але немовби нехтують життям народної маси? Бідний мужик, хлібороб, трудівник ніби й не існує для історії; чому це історія не говорить нам нічого про його побут, про його духовне життя, про його почування, спосіб вияву його радощів і печалей? Скоро я прийшов до переконання, що історію треба вивчати не тільки за мертвими літописами і записками, а й у живому народі. Не може бути, щоб століття минулого життя не відбилися в житті і спогадах нащадків: варто тільки взятися за пошуки – і, мабуть, знайдеться багато такого, що упущене наукою. Але з чого почати? Звичайно, з вивчення свого руського народу; а оскільки я жив тоді в Україні, то й розпочати з його української гілки”⁷. Так М. І. Костомаров узявся за читання збірок народних пісень в упорядкуванні М. Максимовича (1827; 1834), П. Лукашевича (1836), І. П. Сахарова (1838–1839), альманаха “Запорозька старовина” (1833–1838) І. І. Срезневського. Ознайомився М. Костомаров із творами М. Гоголя, інших українських письменників, магістерською працею О. Бодяньського “Про народну поезію слов’янських племен” (1837). “Мене вразили й захопили непідробні чари української народної пісні, – писав М. Костомаров, – я аж ніяк не підозрював, щоб така витонченість, така глибина і свіжість почуттів були в творах народу... Українські пісні до того охопили все моє чуття і уяву, що за якийсь місяць я вже знав напам’ять збірник Максимовича, потім узявся за його другий збірник, ознайомився з історичними думами і ще більше пристрастився до поезії цього народу”⁸.

Щодо І. І. Срезневського, то зближення з ним “сильно сприяло” прагненню М. І. Костомарова (за його ж словами) “вивчати українську народність”. Вважається, що саме І. І. Срезневський привіз із Європи для

М. І. Костомарова чимало творів теоретиків романтично-народницького напрямку західної та слов’янської традиції.

Як відомо, царський уряд із метою збереження та непохитності самодержавства так чи інакше мав рахуватися з тенденціями національно-визвольних рухів, культурним відродженням слов’янських народів, а тому запровадив 1835 року новий університетський статут, згідно з яким засновувалися кафедри “історії та літератури слов’янських нарід”. Це потребувало підготовки професорських кадрів. А тому було відібрано підходящі кандидатури філологів для вивчення слов’янознавства з чотирьох університетів: О. М. Бодяньський із Москви, П. І. Прейс із Петербурга, В. І. Григорович із Казані та І. І. Срезневський із Харкова. Чужими землями І. Срезневський мандрував з вересня 1839 до осені 1842 року, спочатку вивчав санскрит у Берліні у Ф. Боппа, а з початку 1840 р. переїхав до Праги, відвідав Сербію, Хорватію, Далмацію, Лужицьку область, Польщу; спілкувався з такими діячами слов’янського відродження, як В. Ганка, В. Караджич, Я. Смоляр, І. Юнгман, Ф. Челаківський, Ф. Палацький, П. Шафарик, Я. Коллар, С. Враз та ін⁹.

1841 р. М. Костомаров подав до захисту магістерську дисертацію на тему “Про причини і характер унії в Західній Росії”, проте роботу було відхилено, її тираж знищено. Автор-духоборець не зламався, обрав не менш дражливу як на той час тему: “Про історичне значення російської народної поезії”, 1843 року опублікував монографію, а в січні 1844-го захистив її як магістерську роботу, незважаючи на недоброзичливців (так, професор філософії М. Протопопов заявив, що такий предмет, як “мужицькі пісні, принизливий для твору, що має на меті здобуття наукового ступеня”)¹⁰.

Появу дослідження М. Костомарова неприхильно зустріли й деякі тогочасні критики (В. Белінський в “Отечественных записках”, О. Сенковський в “Библиотеке для чтения”). Як не дивно, новаторства М. І. Костомарова не сприймав навіть прихильний до нього раніше П. П. Гулак-Артемівський. Недарма в “Автобіографії” М. І. Костомаров відзначав, що “Артемівський-Гулак як поет і людина був іншою особою, ніж професор. Вірний старим уявленням, він не розумів, що історія як наука зобов’язана більше перейматися народним життям, аніж зовнішніми подіями”¹¹.

І. І. Срезневський як рецензент у журналі "Московитянин" (1844. – № 3. – Ч. II. – С. 144–154) дуже позитивно – хоч і не без зауважень і побажань – оцінив монографію М. І. Костомарова, підкреслив її вагоме значення не лише для вітчизняної науки, а й для європейської. Зокрема, він пістетно заявив, що книга М. І. Костомарова цінна "для Грімів і Тальві таким же чином, як і для Сахарових і Снегирьових, Караджичів і Колларів. Погляди автора у нас новина; але на Заході вони – ще більша новина".

Для фольклористики та етнології, зокрема для пізнання поглядів М. Костомарова на народ, його світогляд, усну творчість, міфи і символи, важливе значення мають, крім захищеної магістерської дисертації, такі праці: "Про народні свята і народний календар", "Про релігійний культ", "Про цикл весняних пісень в народній українській поезії" (всі – 1843), "Слов'янська міфологія" (1847), "Народний плач дочки над могилою матері" (1852), "Про міфічне значення Горя-Злощастя" (1856), "З приводу "Записок о Южной Руси" П. Куліша" (1857), "Руські іноземці. Литовське плем'я і ставлення його до руської історії" (1860), "Із могильних переказів" (1860), "Дві руські народності" (1861), "Про взаємини російської історії та географії і етнографії" (1863), "Про етнографічні праці московського митрополита Інокентія" (1868), "Історичне значення української народної пісенної творчості" (1872; а також опубліковані Ю. А. Пінчуком три розділи цієї найбільшої фольклористичної праці в журналі "Народна творчість та етнографія": 1978. – № 5, 1982. – № 4, 1989. – № 2), "Синтез космічного світогляду слов'янського і українського" (1872), "Деякі слова про слов'яно-руську міфологію в язичницькому періоді, переважно у зв'язку з народною поезією" (1873), "Історико-географічний і етнографічний нарис Подолі" (1875), "Про спогади боротьби козаків із мусульманством у народній українській поезії" (1875), "З приводу "Малорусских народных преданий и рассказов" М. Драгоманова" (1877), "Історична поезія та нові її матеріали. "Исторические песни малорусского народа" с объяснениями В. Антоновича и М. Драгоманова" (1879), "Історія козацтва в пам'ятках української народної пісенної творчості" (1880), "Чи належить пісня про взяття Азова до подій XI століття?" (1882), "Сімейний побут у творах української народної

пісенності" (1890), історичні монографії (зокрема, "Богдан Хмельницький", 1857) із наведеними багатьма думами та історичними народними піснями та коментарями до них.

Аналізуючи життєвий шлях, творчий доробок М. Костомарова, М. Драгоманов підкреслював, що "під усіма науковими працями Костомарова, навіть такими, котрі, здається, далекі від України, чується завше серце українського народовця"¹².

Саме оця народознавча, народолобна, народнократична концепція М. Костомарова лежала в основі розуміння міфу, його природи і функцій, а також ролі символу в житті народу і кожного індивіда. Причину появи міфів М. Костомаров пояснював не механічними поняттями, не як щось спущене згори чи народжене невідомо коли, де і як; міфи мали природне походження у тривалому психічному процесі життя народу, формуванні його характеру, фізичних і духовних чинників.

Із сучасного погляду¹³ поняття "дух народу" (чи "народний дух"), що його часто вживає М. Костомаров у своїх працях, не є вже аж таким занадто ідеалістичним і загальним, своєрідним "романтичним привидом" (М. Грушевський), як про те писали численні дослідники. М. Костомаров як історик наполягав на вивченні "духовної сторони народного життя", на всебічному пізнанні людини, її духовних потенцій, замість того, щоб "занурюватися в невідомість". Незважаючи на структурованість дослідження народу (духовність, історичне життя, суспільне життя, економіка, політика тощо), вчений наголошував на факторі людського духу, народного духу – водночас як на фундаменті (досягнутому) і як основі поступу. Цей дух – не вигадка. "Предмети природи... не цікавлять народної уяви тільки тому, що око постійно бачить їх. ... Народ шукає у них життя, а не привидів, хоче з ними спілкуватися не лише тілесно, але й духовно. Фізична природа осяяна творчою ідеєю, зігріта божественною любов'ю, вилита у форми досконалості"¹⁴. Але оця своєрідна людська, одухотворена картина світу має ту особливість, що детермінується не випадковостями, а законом. У людини, продовжує М. Костомаров, "є таємне око, яке бачить, що і груба матерія має зв'язок із духовною істотою; є таємний голос, який указує, в чому полягає цей зв'язок. Оце усвідомлення духовного в тілесному і складає основу всього прекрас-

ного в мистецтві. Воно є ознакою гармонії і любові, що існує між творцем і його витворами. Людина здатна любити тільки дух; тілесне саме по собі недоступне його серцю”¹⁵.

Характер народу, його дух найбільше виявлені в міфах, символах, усній творчості, переважно в поезії – піснях. З одного боку, пісня, на думку М. Костомарова, – істина, бо є продуктом колективної “несвідомої” творчості (пісні “народжуються тоді, коли народ не носить маски”; у пісні народ “з’являється таким, як є”). З іншого боку, народна пісня як історичне джерело має художню обробку дійсності, “поезія передбачає вигадку”, “історичні події в них (піснях. – М. Д.) підлягають відступам від дійсності”¹⁶. Як би там не було, але нехтувати народними піснями, уявленнями, особливостями менталітету, висловленого в художній формі, за переконанням М. Костомарова, аж ніяк не випадає, коли автор має дослідити не історію бюрократичної чиновницької керівної структури (“державної машини”, “апарату”), а історію народу з його устремліннями, світом його почувань, його ідеалом. Саме тому вчений виділяє як потенційно можливе значення народних пісень для дослідника: 1) як літописи подій, джерела для зовнішньої історії, за якими можна буде дізнаватися і пояснювати події минулого. У цьому плані значення пісень не таке й велике: по-перше, тому, що сюди належать лише так звані історичні пісні; по-друге, тому, що квіти фантазії часто закривають істину; 2) як зображення народного побуту, джерела для внутрішньої історії, за якими можна судити про суспільний устрій, про сімейний побут, звичаї і т. п. У цьому плані пісні вже мають більше значення, хоч і мають чимало недоліків, бо ті риси, що їх буде шукати історик, відбиті часто незрозуміло, фрагментарно і потребують додатків і критичного підходу; 3) як предмет філологічного дослідження. Тут пісні – надзвичайна цінність, особливо для історії розвитку мови; 4) як пам’ятки поглядів народу на самого себе і на довкілля. Це найважливіше і непорушне достоїнство пісень. Тут не потрібно навіть ніякої критики, лише б пісня була народна за походженням. Життя з усіма його явищами впливає із внутрішнього самоспостереження людської істоти. На цьому базується те, що ми називаємо характером: особливий погляд на речі, що його має як будь-яка людина, так і будь-який народ.

Відповідно те, як сам народ висловив у піснях своє життя, можна розділити на три види: духовний, історичний, суспільний. Під першим будемо розуміти погляд народу на ставлення людини до вищої істоти і природи...¹⁷

Погляди М. Костомарова на міф і символ мали певну послідовність висвітлення та еволюцію щодо тлумачення й розуміння. Якщо в першій монографії “Історичне значення руської народної поезії” йшлося про символ, символізацію міфу на рівні світогляду, виявленого в усній творчості (переважно в піснях), то в праці “Слов’янська міфологія” більше уваги було зосереджено на поняттях міф, вища міфологія. У монографії “Історичне значення української народної пісенної творчості”, що публікувалася, починаючи з 1872 року, М. Костомаров своєрідно поєднав вчення про зовнішню і внутрішню характеристики пісень за ознаками міфу і символу. В “Енциклопедії життя і творчості М. І. Костомарова” щодо праці “Слов’янська міфологія” сказано: “Узгодження історичного матеріалу з фольклорним – значний крок вперед у науковому методі”; щодо “Історичного значення української народної пісенної творчості” наголошено: “Оригінальність монографії полягає в тому, що в ній автор узагальнив свою роботу по вивченню народної пісенної творчості і в той же час дав монументальне зібрання українських народних пісень і народних звичаїв XVII–XVIII ст.”¹⁸

Л. Білецький відзначав, що “розуміння ролі природи й міфа, як символізації таємного внутрішнього зв’язку, єдності ідеї в явищах життя людей і життя природи, як символізації різних змін астрономічного та фізичного характеру (міф)” для того часу і для пізніших часів було “ідеєю цілком новою і то не лише в українській науці, але й у науці інших слов’янських народів”¹⁹.

Поняття символ М. Костомаров трактував хоч і в дусі романтизму та ще й досить обмежував поле його дії, проте підходив до тлумачення символів системно. Такий підхід загалом оцінювали схвально, але часом намагалися висловити претензії до того, до чого М. Костомаров не був причетний. Взагалі радянська історіографія націлювала стільки несправедливих ярликів на вченого, суб’єктивних застережень, породжених ідеологією тоталітарного соціалістичного суспільства (а часом і демагогічним дилетантством), застережень,

іноді ще й досі не подоланих, що актуальність дослідження наукової спадщини М. Костомарова об'єктивно зростає. Так, П. Попов у розвідці "М. Костомаров як фольклорист і етнограф" зауважує, що М. Костомаров надавав народнопоетичній символіці "великого не тільки філософського і поетичного, а й історичного та етнографічного значення... Однак вчений в той час не розумів, що для того, щоб народнопоетична символіка могла стати справді історичним свідченням, вона повинна бути відповідно досліджена..." (Виділення наше. – М. Д.). І далі: "Стоячи на ідеалістичних позиціях, Костомаров у своїй дисертації не здійснив належного дослідження"²⁰. Дивина та й годі! Хіба для П. Попова об'єктивні явища народної поезії не містять історичних свідчень? Хіба лише після дослідження (суб'єктивного втручання в об'єктивне) сам предмет дослідження набуває певних ознак життя? Такий погляд П. Попова навіть не "витягує" на ідеалістичний, а є, фактично, нонсенсом.

У другому розділі магістерської дисертації М. Костомаров писав, що "предмет тілесний, входячи в твір народної поезії, отримує в ній духовне значення в формі застосування його до моральної істоти: це називається в широкому смислі символом. Поняття про символ не слід змішувати ні з образом, ні з алегорією, ні з порівнянням: все це форми вияву символу. Будь-яке поетичне порівняння має неодмінно спиратися на символ... Якщо народ має певне поняття про духовне значення якого-небудь предмета фізичного світу, то це означає, що такий предмет містить символ... Народні символи, розташовані в системі, складають символіку народу, яка служить нам важливим джерелом для пізнання його духовного життя. В загальному плані символіка природи є продовженням природної релігії..."²¹ Уточнене поняття символу М. Костомаров подав у другій монографії про історичне значення пісень: "Характерною і панівною рисою поетичного уявлення в наших українських народних піснях є символізація природи. Під символом ми розуміємо образний вияв моральних ідей за допомогою деяких предметів фізичної природи, причому цим предметам надається більш-менш визначена духовна властивість"²².

Дослідник запропонував двоступеневу класифікацію символів за ознаками, що їх можна умовно назвати генетичними і тематично-семантичними²³.

До генетичних належать: 1) деякі символи мають природне походження й абсолютно зрозумілі; 2) інші символи базуються на історичному використанні певного предмета в житті предків народу; 3) є такі символи, в основі яких лежать давні міфічні чи традиційні оповіді та повір'я, що складають скарбницю народної міфології.

Тематично-семантичну групу М. Костомаров сформував у такій послідовності: 1. Символи світил небесних і стихій із їхніми феноменами. 2. Символи місцевості. 3. Символи-копалини (мінерали). 4. Символи рослинного світу. 5. Символи світу тварин.

Автор застеріг, що ні обсяг роботи, ні засоби не дозволили йому викласти вповні всю символіку природи, виражену в народній поезії. Основну увагу М. Костомаров зосередив на найважливіших, з його погляду, символах: рослин і тварин²⁴ (що, правда, світ тварин представлений тільки царством пернатих). І хоч учений у своїй другій монографії останнього періоду життя трохи додав інформації та переосмислив деякі положення ранніх праць, усе ж, як відзначив М. Грушевський, "поетична символіка Костомарова в новім обробленні виглядала поверхово і наївно поруч блискучих праць Потебні..."²⁵ О. Пипін також писав, що М. Костомаров "майже завжди тільки вказує на символ – особливо той, зміст якого сам собою зрозумілий; але мало або навіть зовсім не торкається тих символів, що походять з "історичного застосування відомого предмета" чи давніх міфічних оповідей і повір'їв"²⁶.

Як щодо символіки, так і щодо міфології М. Костомаров не претендував на вичерпність осмислення цих феноменів, врахування здобутків тогочасної наукової думки як вітчизняної, так і зарубіжної. З цього погляду О. Огоновський, захищаючи "патріотичного" М. Костомарова від закидів "неврахувань" ним "космополітичних" "нових критично-наукових дослідів Веселовського, Ягича та інших", писав: "Поетична вдача Костомарова не могла любитись у скептицизмі і в такій позитивно-критичній аналізі, котра голосить світу, що наша народна поезія не має окремого свого світогляду..."²⁷.

У "Слов'янській міфології" М. Костомарова, як відзначив М. Яценко (а В. Войтович в "Українській міфології" повторив без посилання на думку М. Яценка), головним є доведення (через цілу систему зіставлень з історії Давнього Сходу, античної, давньоіндійської, іранської й скандинавської

міфології, ідентифікації різних міфологічних істот у слов'ян – Перуна, Сварога, Радегаста, Свентовіта та ін. – як посередників між небом і землею) думки про те, що єдиною верховною силою у слов'ян у різних іпостасях було божество, яке уособлювало світло і сонце (вогонь), якому протистоїть Чорнобог (диявол) – носій зла, ворог світлоносного начала, життя, добра²⁸.

Дослідження М. Костомарова зі слов'янської міфології було своєрідною даниною часу і йшло не лише в руслі ідей Кирило-Мефодіївського товариства, але й у потоці зацікавлень архаїчним світоглядом як свідченням давності походження та унікальності слов'янських народів. Скажімо, ще до появи “Слов'янської міфології” М. Костомарова (нагадаємо, що лекції автор читав у другій половині 1846 р., а книгу цензор О. Федотов-Чеховський дозволив друкувати 15 листопада) 1845 року і в першій половині 1846 року опубліковано декілька помітних праць: Сементовський О. М. Нариси української демонології; Шафарик П. І. Про Сварога, бога язичницьких слов'ян; Срезневський І. І. 1) Про святилища та обряди язичницького богослужіння давніх слов'ян, за сучасними свідченнями і переказами; 2) Про обожнення сонця у давніх слов'ян.

Слов'яни, на думку М. Костомарова, не дивлячись на “видиме багатобожжя”, визнавали єдиного Бога, отця природи. Єдиногобожжя слов'ян незаперечне. “Однак слов'янське розуміння божества – зовсім не пантеїзм. Бог, чи Прабог, як називає його Коллар, не сам утворив світ, не розсіявся у своєму творінні, а лишень випустив із себе духів, котрі населяють матерію і служать немовби посередниками між мертвою масою і всеоживляючим началом, але самі існують від Бога окремо”²⁹. В. Шаян, називаючи “Слов'янську міфологію” “справжньою нашою гордістю і цілою добою в дослідях мітології”, відзначав, що “М. Костомарів перший дає собі раду з найповажнішим філософським і теологічним питанням старої віри і мітології. Це питання моно- чи політеїзму. Костомарів стверджує і боронить рішуче ідеї монотеїзму старослов'янської віри. Щоправда, він не знав тоді прийнятого сьогодні визначення “тенотеїзму”, яке краще висвітлює його природу, але ж в основному він зрозумів цю старовинну віру правильно...”³⁰.

У давніх міфологічних уявленнях слов'ян М. Костомаров вбачав не підгрунтя “християнських догматів “вочеловече-

ния”, “искупления”, не “природну релігію, що нібито передчувала і підготовляла християнство з його догматом про страждання, смерть і воскресіння Христа”, як про це пише П. Попов³¹, а продукт колективної свідомості, що творився відповідно до реальних утилітарних потреб людей, продукт художньої свідомості, що виникав стихійно в результаті освоєння і одухотворення природи. “Міфологізація” природи та її “символізація” – перша реакція людини на шляху естетичного пізнання світу. Солярний календарний міф як стрижневий у системі давніх уявлень слов'ян аж ніяк не слід механічно переносити на історичного теогероя, як це робили Ш. -Ф. Дюпюї та Ф. -І. Крейцер. М. Яценко зауважує, що М. Костомаров “прямо пов'язує солярний міф їх християнською концепцією єдиного Бога”, проте “при всій гіпотетичності ідентифікації Костомаровим головного слов'янського божества з Христом не можна не визнати його основної тези про життєдайну силу вогню (сонця, світла) в давніх віруваннях індоєвропейських народів, зокрема слов'ян”³². Із цього приводу М. Ткач навіть жалкує, що М. Костомаров у своїх дослідженнях міфологічних персонажів пішов шляхом порівняння різних імен за функціональними особливостями та звенням ледь не всіх до уособлення ними сонячного світла³³.

Варто зауважити, що в М. Костомарова нема суперечності в розумінні та оцінках стадій народного світогляду – від давнього міфологічного до новішого народно-християнського, православного. Ще М. Грушевський говорив про те, що вчений продемонстрував широке, нецерковне розуміння релігії. У М. Костомарова “відсутня негативна оцінка дохристиянського періоду історії України... Пошану вченого до язичницького минулого, в принципі неможливу для ортодоксального православного історика, засвідчують зацікавленість Костомарова дохристиянськими віруваннями українців...”³⁴. М. Лук у статті “Микола Костомаров: історіософія та соціальна філософія українського романтизму” трохи перебільшує, на наш погляд, релігійність світогляду М. Костомарова (у порівнянні з атеїстичним світоглядом М. Чернишевського), зокрема, підкреслює його “християнські симпатії” і замовчує позицію видатного історика щодо розуміння “доісторичних явищ”. Так, М. Лук пише, що для М. Костомарова

“релігійні почуття, християнська віра не просто реально суцї, невід’ємні складові людського буття, а й важливі чинники історичних процесів” (хай так, але як бути з “доісторичними процесами”?). Далі: “Увесь дохристиянський період Костомаров називає варварським, позаяк найдавніше русько-слов’янське язичництво не мало визначеного, спільного для всіх характеру в розумінні позитивної релігії. Воно складалося з безлічі забобонів та уявлень, які при загальному невігластві народу пізніше легко вживалися із зовнішнім, формальним прийняттям християнства”³⁵.

На думку М. Костомарова, “суттю нашої міфології” було одухотворення, обоження різноманітних явищ фізичної природи. Спочатку людина сприймала природу загально, цілісно, самоідентифікуючись із нею. Виокремлення себе, а також розрізнення уявлень про конкретні явища, предмети (“частини”, “частки”) природи відбувалося поволі. Спочатку для людини існувала тільки вода, а потім уже вона почала розрізняти ріки, озера, джерела, болота. Так само був час, коли людина ставилася до дерев як до лісу, а згодом “побачила” дуб, липу, клен; схоже було і з птахами – загалом як із тими істотами, що літають, а згодом на основі спостережень, елементів аналізу та синтезу “з’явилися” зозуля, орел, голуб. Із цими виокремленими з природи явищами і предметами людина почала узгоджувати, поєднувати особливі ознаки і явища свого духовного, морального життя. І таким чином через якості зовнішніх предметів, що викликали певні відгуки в людській душі, а також через стосунки людини з цими зовнішніми предметами, ці предмети одухотвореного довкілля почали ставати для людини символами. “Разом із тим, – зазначає М. Костомаров, – людина створювала про ці предмети міфи, вигадані події із морального світу стосовно до цих фізичних предметів. Міфи і символи зумовлюють і взаємно породжують один одного. Міф, поєднаний з яким-небудь предметом фізичної природи в свідомості людини, повідомляє цьому предметові постійну присутність того духовного значення, що міститься в самому міфіві”³⁶.

Подальший крок у розвитку міфології, за М. Костомаровим, – відділення (відчуження) міфів від тих предметів фізичної природи, з якими вони були зв’язані і набуття ними ідеальних людських форм. Так, у грецькій міфології Зевс означав небо, Аполлон – сонце, Артеміда – місяць, По-

сейдон – воду, Гефест – вогонь і т. ін. Але ці міфічні істоти вже відрізнялися від тих фізичних предметів, що їх позначували і з якими раніше були нероздільні; вони стали людиноподібними володарями, божествами над тими предметами, якими були самі. Вслід за цим уява витворила між ними родинне життя, різноманітні зв’язки й стосунки, створила для них історію, застосувала до певних місцевостей їхні подвиги й вигадані події, що траплялися з ними. Потім почали творитися та множитися нові божества, що їх значення пов’язувалося вже не з предметами, які сприймаються чуттями, але із властивостями, ознаками та діями, що пізнаються внаслідок роздумів: так, живодайна сила природи відбилася у постаті Афродіти, а статевий потяг втілювався в її незмінного супутника Ероса (Ероса); боротьба в природі персоніфікувалася в Арей; швидкість атмосферних фронтів у зіставленні зі змінами життєвських станів людини – у Гермесі; таємничий морок смерті перетворився на Плутона з усім його підземним царством; землеробська культура людського суспільства уособилася у Деметрі, а людський розум почав схилитися перед образом найчарівнішої непорочної діви – Афіни. “У наших предків, – розмірковує М. Костомаров далі, – процес відділення (відокремлення) міфів від предметів фізичної природи та їх людського уособлення не відбувся і, мабуть, лише розпочався: це наочно підтверджує символіка природи в наших піснях, – символіка, що цілком відповідає ранньому, хоча й не первісному ступеню міфологічного розвитку... Іноземні назви декількох божеств... – Мокоші, Хорса, Симаргла і, можливо, Перуна – переконують, що початки позитивної релігії принесені до нас ззовні і не встигли пустити коріння в народі. Від них не лишилося жодних слідів. Назви Даждьбога і Стрибога, безумовно, слов’янські (викликає сумніви загадковий Велес...); але, наскільки вони нам відомі, ці міфічні істоти, либонь, ще були тісно пов’язані з фізичними предметами. Даждьбог означав сонце, Стрибог – дід чи батько вітрів (в українській казці “вітрів батько”), ту силу, що від неї походять вітри”³⁷. Якщо про них і були міфи, що відповідають процесу відокремлення від фізичного предмета, то ці міфи мали належати до первісних і малорозвинутих міфів людства, інакше, по-перше, пустили б від себе пагінці інших розгалужених міфів, по-друге, вони не могли б зникнути, не залишивши й сліду в народі, який тривалий час

зберігав навички язичницького життя. Релікти міфічних назв у наших піснях незначні: Ладо (Лада), Купайло, Морена, Даждбог.

“За такої бідності всього того, що може засвідчити ознаки уособлення міфів і відокремлення їх від предметів фізичної природи, з якими вони були пов’язані, природа в цих піснях (веснянках, колядках, купальських та ін. – М. Д.) наповнена глибоко давнього символічного і міфічного характеру. З багатьма предметами досі поєднуються міфи, хоча переважно в незрозумілих уламках. Але ще більше в українських піснях з багатьма явищами і предметами фізичної природи пов’язане символічне значення”³⁸.

М. Костомаров не стверджує, що вся символіка відомих пісень така ж сама, якою вона була в давній язичницький період. “Народ після прийняття християнства продовжував жити з попередніми язичницькими поглядами і навичками, що збереглися й досі, але водночас на нього впливала наступна доба. Ця живучість давнього язичництва, сприяючи збереженню основної суті старовини, водночас сприяла і змінності в формах вислову; давні поетичні світогляди не могли зберігатися, як археологічні коштовності...; вони залишалися в обігу справжнього духовного життя народу і тому неминуче мали підкорятися життєвому потоку і зазнавати змін; від цього деякі форми виникали заново, але неодмінно на старій підкладці... Взагалі способи ставлення людини до природи в українських піснях такі, що могли утворитися лише в часи панування міфологічних поглядів у духовному житті народу”³⁹.

І далі М. Костомаров приходить до розуміння знакової природи символу: “Немає описів заради самих описів, за винятком хіба найновіших пісень; предмети фізичної природи майже завжди зіставляються з явищами морального людського світу; часто людина розмовляє з ними, як із схожими на неї розумними істотами, нерідко й вони відгукуються до неї людською мовою, та й між собою вони частенько спілкуються, як істоти, що думають і почувають по-людськи. Інші, зберігаючи постійно один головний символічний зміст, служать немовби ісрогліфами для вислову людських відчуттів”⁴⁰.

Цікаво, що схожі положення щодо походження символу, його знаковості висловлювали в другій половині XIX ст. О. Потебня, О. Веселовський, М. Сумцов, а в XX ст. О. Лосєв, представники семіотичної шко-

ли. М. Костомаров свідомо, але й не без глибокої інтуїції науковця й поета, зосередив увагу на обрядових піснях з метою з’ясування міфосимволіки, давнього світогляду українців. Обрядові пісні, як відомо, більше від казок закорінені в побут, а тому мають автохтонний характер і висловлюють оригінальний “дух народу”. Характерно, що М. Костомаров висловлював таке розуміння в потребі вивчати міфи через обрядові пісні ще до появи статті О. Веселовського “Порівняльна міфологія та її метод” (1873), написаної з приводу виходу у світ книги Анджело де Губернатіса “Міфологія тварин” (1872). О. Веселовський, зокрема, відзначав, що для пізнання міфу треба в першу чергу вивчати обряди і обрядові пісні, адже на початку цивілізації “обряди були одночасно й релігією, виражали практичний бік міфу”⁴¹.

Підсумовуючи значення діяльності М. Костомарова, О. Пипін в третьому томі “Історії російської етнографії: Етнографія українська” (1891) наголосив: “Праці М. Костомарова були важливі для впровадження нового історико-етнографічного вивчення, по-перше, як цілісні огляди, по-друге, багатьма подробицями: такими були в “Міфології” вказівки на зміст народних обрядів, у книзі про народну поезію – огляд поетичної символіки пісень і спроби змалювання за піснями історичних суспільних відносин. Можна пожалкувати, що ці властивості народної поезії привертають нині порівняно мало уваги...”⁴². І далі: Костомаров “прагнув дати цілісне поняття про народну пісенну творчість, про даний його стан, як сучасний факт народного життя. За всіх упущень в його дослідженнях, вони за останній час залишаються єдиним своєрідним прикладом, і слід пожалкувати, що вчені нового покоління не беруться за подібні завдання з їх більш повними науковими засобами: народна поезія не є тільки предметом археології, вона є і фактом внутрішнього морально-побутового життя народу і його історії... Успіх його історичних праць був, у багатьох планах, успіхом етнографії”⁴³.

Таким чином, М. І. Костомаров як представник романтично-народницького напрямку, фундатор “народницької школи” у вітчизняній історіографії, заклав ті підвалини наукового систематичного вивчення міфу, символу, фольклору загалом та історії як свосередної “психології минулого”, на яких в українській історико-філологічній науці зросли такі велетні думки і слова, як О. Потебня, В. Антонович, М. Драгоманов, І. Франко, М. Грушевський.



- ¹ Колодний А. М., Филипович Л. О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів: Логос, 1996. – С. 46.
- ² Гончар Ольга, Пасеченко Ганна. Микола Костомаров: Матеріали до бібліографії // Молода нація, 2002. – № 1. – С. 263–289.
- ³ Попов Павло, Сухобрус Галина. Видатний дослідник фольклору // НТЕ, 1967. – № 3. – С. 4.
- ⁴ Білецький Леонід. Основи української літературно-наукової критики. – К.: Либідь, 1998. – С. 91.
- ⁵ Михайлин Ігор. Етюди про Костомарова // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. – Т. 1. – Харків, 1993. – С. 51–64.
- ⁶ Грушевський М. С. Етнографічне діло Костомарова // Етнографічні писання Костомарова. – К.: Держвидав України, 1930. – С. IX.
- ⁷ Костомаров Н. И. Автобіографія // Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография / Составитель и автор историко-биографического очерка В. А. Замлинский. – К.: Изд-во при Киевском ун-те, 1989. – С. 446 (Далі – Костомаров М. І. Автобіографія). Цікаво, що М. Яценко намагання М. Костомарова вивчати історію не стільки за літописами й працями своїх попередників, скільки за народними джерелами (усною словесністю) не сприймав як новаторство, тим більше – “революційність”; воно “не було в українській суспільній думці новим і виникло у нього наприкінці 30-х років під безпосереднім впливом І. Срезневського, лекцій С. Шевирьова, збірників народних пісень та особливо творів М. Гоголя” (Яценко М. Т. М. І. Костомаров – фольклорист і літературознавець // Костомаров М. І. Слов’янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 13). Іншої думки дотримується харків’янин І. Л. Михайлин: “М. Костомаров формував концепцію і методологічні засади для української історичної школи, що не могли бути однаковими з великоросійською. Різниця тут така. Якщо російські вчені писали “Историю государства Российского” (використаємо назву М. Карамзіна), то українські науковці писали “Історію українського народу” (скористаємося назвою праці незабутньої нашої землячки О. Я. Сфименко). Ідея вивчати історію не за літописами й документами, а “в живому народі” була революцією в тодішній науці і могла бути вироблена М. Костомаровим тільки на українському ґрунті” (Михайлин Ігор. Етюди про Костомарова // Збірник ХІФТ. – Т. 1. – Харків: “Око”, 1993. – С. 61). М. Сумцов відзначав, що М. Костомаров “перший здався на ту думку, що історія не повинна бути тільки панською наукою і величать великих панів, а що вона мусить бути історією народу, головніш простого, який заробляє хліб” (Сумцов М. Ф. Діячі українського фольклору. – Харків, 1910. – С. 7). Досить обережно кроки молодого, а згодом і старшого М. Костомарова – вченого-новатора оцінював М. Грушевський: “Та незважаючи на смілість, з якою Костомаров дійсно виступив против догматів офіційної історіографії, розбиваючи її легенди і отверто відповідаючи супротивні гадки, він сам далеко не встиг увільнитися у всім від її впливів, від старих традицій. ... І се, розуміється, нічого дивного. Дорога від історичного світогляду старої “малоросійської” історіографії до новіших поглядів була далека і тяжка, зв’язана з тяжким ломанням різних віками закорінених поглядів і при звичаєнь. Зробити сю дорогу одному чоловікові, хоч би як обдарованому, а навіть одному поколінню було тяжко” (Грушевський Михайло. Українська історіографія і Микола Костомаров: Пам’яті М. Костомарова в двадцять п’ять роковини його смерті // Молода нація: Альманах. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 90–108).
- ⁸ Костомаров М. І. Автобіографія. – С. 447.
- ⁹ Див.: Кондрашов Н. А. Предисловие // Срезневский И. И. Русское слово: Избр. труды. – М.: Просвещение, 1986. – С. 8–9; Богатова Г. А. И. И. Срезневский. – М.: Просвещение, 1985. – С. 25–41; Сирота Л. І. Фольклорно-етнографічна діяльність І. І. Срезневського під час подорожі по слов’янських землях // Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. праць. – Вип. 3. – К.: “Твім інтер”, 1997. – С. 170–174.
- ¹⁰ Костомаров М. Автобіографія. – С. 457.
- ¹¹ Там само. – С. 458.
- ¹² Драгоманов М. Микола Іванович Костомаров: Життєвий очерк. – Львів, 1901. – С. 16.
- ¹³ Див., зокрема: Балагутрак Микола. Микола Костомаров як попередник ідей французької школи історичної психології (школи “Анналів”) // Народознавчі зошити. – Львів, 1996. – № 4. – С. 251–258.
- ¹⁴ Етнографічні писання Костомарова. – С. 15.
- ¹⁵ Там само.
- ¹⁶ Там само. – С. 49.
- ¹⁷ Там само. – С. 8.
- ¹⁸ Див.: Энциклопедия жизни и творчества Н. И. Костомарова (1817–1885). – К.: Институт истории НАН Украины; Донецк: Юго-Восток, 2001. – С. 442; 174.
- ¹⁹ Білецький Леонід. Основи української літературно-наукової критики. – С. 98.
- ²⁰ Попов П. М. М. Костомаров як фольклорист і етнограф. – С. 23–24.
- ²¹ Етнографічні писання Костомарова. – С. 15–16.

²² Костомаров Н. И. Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Костомаров Н. И. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. – М. : “Чарли”, 1994. – С. 64–65.

²³ Я. Гарасим називає генетичну і семантичну: Гарасим Ярослав. Культурно-історична школа в українській фольклористиці. – Львів, 1999. – С. 53.

²⁴ Етнографічні писання Костомарова. – С. 16.

²⁵ Грушевський М. Етнографічне діло Костомарова. – С. XXII.

²⁶ Пыпин А. Н. История русской этнографии. – Т. 3. – С. 172–173.

²⁷ Огоновский Омелянъ. История литературы рускон. – Ч. IV. – Львів, 1894. – С. 177.

²⁸ Яценко М. Т. М. І. Костомаров – фольклорист і літературознавець. – С. 18–19. Пор. : Войтович Валерій. Українська міфологія. – К. : Либідь, 2002. – С. 636.

²⁹ Костомаров Н. Славянская мифология (Извлечение из лекций, читанных в Университете Св. Владимира во второй половине 1846 года). – К. : В типографии И. Вальнера, 1847. – С. 3.

³⁰ Шаян Володимир. Віра предків наших. – Т. 1. – Гамільтон, 1987. – С. 180.

³¹ Попов П. Костомаров як фольклорист і етнограф. – С. 41.

³² Яценко М. Т. М. І. Костомаров – фольклорист і літературознавець. – С. 19–20.

³³ Ткач Микола. Володимирові боги: міфологічний зміст та систематизація головних персонажів язичницького культу. – К. : Укр. центр дух. культури, 2002. – С. 43.

³⁴ Колодний А. М., Филипович Л. О. Релігійна духовність українців. – С. 50.

³⁵ Лук Микола. Микола Костомаров: історіософія та соціальна філософія українського романтизму // Молода нація. – К. : Смолоскип, 2002. – № 1. – С. 51.

³⁶ Костомаров Н. И. Историческое значение южнорусского народного песенного творчества. – С. 65.

³⁷ Там само. – С. 66.

³⁸ Там само. – С. 66–67.

³⁹ Там само. – С. 68.

⁴⁰ Там само.

⁴¹ Див. : Пропп В. Я. “Сравнительная мифология и ее метод” А. Н. Веселовского // Пропп Владимир. Фольклор. Литература. История / Со ст., научная редакция, комментарии, библиографический указатель В. Ф. Шевченко. – М. : “Лабиринт”, 2002 (Собрание трудов). – С. 271–272.

⁴² Пыпин А. Н. История русской этнографии. – Т. 3. – С. 179.

⁴³ Там само. – С. 186–187.

Л. Єфремова
(Київ)

ЗБУВАННЯ НЕЛЮБА ЦІНОЮ ЖИТТЯ (КАТАЛОГІЗАЦІЯ ТА МЕЛОТИПОЛОГІЯ БАЛАД)

Заголовок статті “Збування нелюба ціною життя” взято з каталога О. І. Дея, який уперше класифікував українські народні балади за ознакою сюжету¹. Згідно з цим каталогом видано перший та другий томи українських народних балад у серії “Українська народна творчість”², а сам каталог опубліковано в монографії “Українська народна балада”³.

Цей каталог дав поштовх і послужив методологічною основою для створеного нами частотного каталога українського пісенного фольклору (КУПФ), сюжетний показник якого опубліковано в часописі “Народознавство”⁴. Зберігаючи назву підрозділу балад “Збування нелюба ціною життя” (каталог балад О. І. Дея I-D), виходимо з вимог частотного (а не, можливо, повного⁵) урахування фольклорного матеріалу, виключно з мелодіями. Тому зупинимось лише на окремих, найбільш поширених сюжетах, приділяючи основну увагу мелотипологічним дослідженням.

Розділ балад “Збування нелюба ціною життя” в каталозі О. І. Дея включає в себе дві широко відомі пісні “Подільнянка” та “Лимерівна”. Крім цього, тут є також кілька менш поширених фольклорних творів, які випадають за стилістичними ознаками та кількістю варіантів з частотного каталога. Це стосується, зокрема, балади “Дівка Катерина личенько білила”, один варіант якої без мелодії складає перший підрозділ каталога і збірника (каталог I-D-1, Балади, 1987. – С. 114). Ця пісня, побудована у формі діалогу, з тривалим перерахуванням перевтілень дівчини та нелюба, подібна до деяких ігрових та хороводних веснянок без типового для балад розгорнутого сюжету, але з яскравою драматизацією гри.

Балада “Подільнянка” (каталог балад I-D-2, частотний каталог 11-КБ-01) – одна з найпоширеніших на Україні, зафіксована майже по всій її території. Закохана в козака дівчина бажає плисти з ним на човні (або козак запрошує дівчину на човен). Не