

Олеся НАУМОВСЬКА

**СТАНОВЛЕННЯ ФОЛЬКЛОРИСТИЧНОЇ ДУМКИ
У ДОРОМАНТИЧНИЙ ПЕРІОД**

навчальний посібник

Київ – 2024

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Навчально-науковий інститут філології
Кафедра фольклористики



**СТАНОВЛЕННЯ ФОЛЬКЛОРИСТИЧНОЇ ДУМКИ
У ДОРОМАНТИЧНИЙ ПЕРІОД**

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Олеся НАУМОВСЬКА

Київ – 2024

УДК 82-343-3:398.5]:111.11(043.3)

Наумовська О. *Становлення фольклористичної думки у доромантичний період.* Навчальний посібник. Навчально-науковий інститут філології. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2024. 104 с.

Рецензенти:

Ярослав ГАРАСИМ, д-р філол. наук, професор, професор кафедри української фольклористики імені акад. Філарета Колесси Львівського національного університету імені Івана Франка;

Наталія САЛТОВСЬКА, канд. філол. наук, доцент, доцент кафедри фольклористики Навчально-наукового інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Затверджено на засіданні кафедри фольклористики

Протокол № 8 від 19 березня 2024 р.

Рекомендовано до друку Вченою Радою Навчально-наукового інституту філології

Протокол № 8 від 26 березня 2024 р.

У навчальному посібнику висвітлено основні віхи історіографії становлення фольклористичної думки від часів античності й до передромантичного періоду. Для студентів філологічних спеціальностей, фольклористів зокрема, викладачів вищих навчальних закладів, дослідників усної народної словесності та всіх, хто цікавиться українською гуманітаристикою. Посібник може використовуватися для аудиторних занять, а також для самостійної роботи.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2024 рік

© ННІ філології, 2024 рік

© О. Наумовська, 2024 рік

Київ – 2024

ЗМІСТ

ВСТУП.....	5
Стародавня Індія	9
Стародавній Китай	14
Давні Греція та Рим.....	22
Френсис Бекон	29
Мішель де Монтень.....	33
Джон Толанд.....	38
Жозеф-Франсуа Лафіто	43
Бернар Ле Бов'є де Фонтенель.....	63
Джамбаттиста Віко.....	78
Томас Персі	87
Йоганн-Готфрід вон Гердер	92
СПИСОК РЕКОМЕНДОВАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	98

ВСТУП

Schema huius praeiuxtae diuisionis Sphaerarum.



Вивчення наукових підходів до розуміння усної словесності, зокрема прози, вкрай необхідне для осмислення її законів, спільних і диференційних рис у традиціях різних народів, а відтак – і для розуміння етнопсихології народу-творця. Таке студювання важливе також із точки зору встановлення наукової

об'єктивності. Оскільки, з одного боку, як наголошувала Л. Дунаєвська, захоплення міфопоетикою без ґрунтовного опанування її законів і ознайомлення з висновками учених-фахівців може призвести до «сліпого», неусвідомленого фальшування, «підміни» понять: «Процес дослідження світової міфології останнім часом відкрив для українського науковця стільки нових аспектів, методів та наукових гіпотез, запропонованих зарубіжними ученими, що зорієнтуватися у них нефольклористу дуже нелегко. Науковцю, слабо обізнаному з народною вербальною культурою, яка найяскравіше виявляється у замовлянні, казці та легенді, вихованому лише на «вторинній» за рівнем трансформації етнопсихології творчості – художній літературі – легко потрапити у пастку елементарного пересаджування явищ мистецтва одного народу до іншого. Шляхом висмикування фактів із пракультури одного континенту створювати ілюзію побутування певних образів, мотивів, сюжетів у вітчизняному

мистецтві тощо»¹. З іншого ж, вивчення наукового доробку учених світового рівня, різних підходів і точок зору сприятиме розумінню позатекстових «макросів» твору, ідентифікації спільних і самобутніх рис народної творчості загалом і національного епосу зокрема, уникнення «спрощеного уявлення» про історію фольклору від примітиву до широкої епіки, позаяк «традиційний підхід до народнопоетичної творчості як такої, що еволюціонувала від примітивних форм «трудова пісень», «замовлянь» тощо до широких епічних полотен, «розбивається» об явища архетипічних образів, мотивів, сюжетів»².

Фольклористика як самостійна наука у руслі філології почала формуватися на початку XIX ст. Її першим теоретичним напрямом стала міфологічна школа, яка виникла у першій половині XIX ст. у Західній Європі.

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 розвинених на той час Греції, Римі, Китаї, Індії тощо.

Як мисленнєва світоглядна форма, «первинна метамова суспільної свідомості»³, характерна для ранніх стадій суспільного розвитку, міфи існували в усіх народів світу й, домінуючи у духовному житті первісного суспільства, відіграли

¹ Дунаєвська Л. Українська народна проза (легенда, казка): еволюція епічних традицій. К.: Віддруковано в Інституті математики НАН України, 1997. 435 с. С. 12.

² Дунаєвська Л. Українська народна проза... 1997. С. 14.

³ Лозова О. М. Міф як первинна метамова суспільної свідомості: огляд проблематики. *Педагогічна освіта: теорія і практика. Педагогіка і психологія*. К.: Київський міський педагогічний ун-т ім. Б.Д. Грінченка. 2010. № 13 (1). С.18-21. С. 18.

важливу роль у соціокультурному та інтелектуальному розвитку людства, ставши, відтак, необхідним етапом в еволюції його свідомості.

І хоча слово «міф», або «міт» (з грец. Μῦθος) буквально перекладається як «оповідь», «розповідь», «сказання»), по суті, він є не стільки жанром словесності, скільки особливим світосприйняттям, втіленим у словесній ритуально-обрядовій, сюжетно-оповідній та пісенній формах. За визначенням О. Потебні, «міф є словесним вираженням такого пояснення (апшерцепції), при якому пояснювальному образу, що має лише суб'єктивне значення, приписується об'єктивність, дійсне буття в пояснюваному»⁴⁵. Через емоційне сприйняття природні та суспільні явища мислились як дії і стани божества чи певного героя, які розумілись не як художні образи, а конкретні персоніфіковані феномени. При тому, наголошує учений, «...Результати цього мислення стають відомі людині (= це мислення свідоме у своїх результатах) внаслідок того, що вони виражаються зовнішніми знаками (пластики, живопису, міміки) і переважно словом. Отже, міф є переважно словесний твір і, як такий, із двох родів словесних творів – поезії та прози – належить до першого. Троїстий розподіл словесних творів на міфічні, поетичні та прозові неможливий»⁶.

Однією із найважливіших концептуальних рис міфу є його синкретизм, що виявляється у неподільному поєднанні його сакрального і профанного, художнього і релігійного, оповідного і світоглядного елементів. З часом історичний розвиток суспільства спричинив розпад первісного

⁴ Тут і далі переклад – *О.Н.*

⁵ Потебня А. А. Изъ записокъ по теоріи словесности: Поезія и проза. Тропы и фигуры. Мышленіе поэтическое и миѳическое. Приложенія. Харьков, 1905. 649 с. С. 587.

⁶ Потебня А. А. Изъ записокъ по теоріи словесности. 1905. С. 588.

міфологічного синкретизму, внаслідок чого кожен зі складників почав розвиватися окремо: релігія, філософія і наука загалом, різні види творчості, зокрема й словесність. Саме розпад синкретизму породив різні трактування сутності міфу.

Стародавня Індія



Міфологія стояла біля витоків традиційної індійської культури, була основним підґрунтям, базисом і матеріалом для її формування і, на відміну від культур Заходу, де вона поступово почала протиставлятися науці, в Індії вона дала

поштовх для постання інших наук, насамперед філософії, у симбіозі з якою активно функціонує як інформаційно-моделююча система від давнини і донині, слугуючи сховищем важливих знань та норм й охоплюючи фактично усі сфери життєдіяльності суспільства. Витоки духовної культури Індії, репрезентованої міфами, релігійними уявленнями, епічними поемами та системами психопрактики (йоги) сягають глибини тисячоліть. Ще однією відмінністю між сферами культурного розвитку Індії та інших країн, в яких побутують авраамічні релігії, є міфологічність її національної релігії – індуїзму.

Основою становлення більшості учень Давньої Індії, першими з яких стали філософські, були Веди (дослівно – «знання») – сакральні тексти, написані санскритом, які вважаються Священним Одкровенням чи Писанням (шруті), записаним напівміфічними духовними мудрецами (ріші) з благословення богів. Веди почали створюватися, за суперечливими поглядами вчених, від тисячі до десятків тисяч років тому і є одними із найдавніших писемних пам'яток людства (на сьогодні науці відомі чотири давні Самхіти

(збірники вед) – Атхарваведа, Ригведа, Самаведа та Яджурведа). Веди включають у себе міфи і міфологічні тексти (найчастіше – звернення до богів), замовляння, жертвні пісні, релігійні гімни (мантри або сукти) і правила молитов. Тексти вед містять першопочатки філософської думки осягнення світу й місця в ньому людини. Найархачніша з вед – «Ригведа» вміщує понад тисячу гімнів, інші ж веди більшою чи меншою мірою їх повторюють, змінюючи розташування залежно від своєї прагматики і додаючи оригінальні тексти. Доповнюються Самхіти, крім того, релігійними книгами різних авторів, складеними пізніше: Араньяками (настановами для аскетів), Брахманами (збірниками коментарів до вед і ритуальних текстів, які описують обряди й ритуали, містять оповіді про богів, правителів та епічних, складені жерцями-брахманами, найвідомішими з яких є Шатападха, Гопадха, Айтарея) та Упанішадами (творами філософського характеру, які вважаються священними текстами тлумачення Вед). Ці твори є писанням майже універсальним, оскільки стосуються не лише релігійних та сакральних питань, але й значною мірою філософських.

Наступним етапом розвитку індійської пранауки є епічний період (приблизно VI-II ст. до н.е.), позначений створенням «даршанів» – філософських систем і напрямів. Даршани, за індійськими уявленнями, відкриваються гуру (духовному вчителю), який навчає учнів не релігійним догмам, а як досягнути бачення істини і таким чином звільнитися від сансари (коловертя життя). Першоджерелами даршан слугували сутри – канонічні твори, що становили собою збірники лаконічних висловлювань релігійно-філософського характеру та різних інших галузей знань, починаючи з осмислення текстів Упанішад, побудовані у формі діалогів патріарха з учнями із широким використанням притч та високим рівнем образності. Сутри ж, своєю чергою, з огляду на

свою лаконічну форму породили численні бхаш'я – літературу коментарів-тлумачень до сутр, яка розвивалась до XIX ст. і слугувала, по суті, науковими трактатами.

Базисом індуїзму як релігійного комплексу, який синтезував дещо видозмінені традиції ведичної релігії (елементи буддизму, джайнізму та асимільовані елементи доарійської дравідської культури) 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. Тож в індуїзмі душа є трансферною й передається від одного тіла до іншого. (Принагідно зауважимо, що мотиви таких чудесних перетворень зустрічаємо і в українській фольклорній прозі, де вони розрізняються, на наш погляд, на активні, тобто здійснювані героєм без сторонньої допомоги, як, наприклад, у казці «Ох», легендах про козаків-характерників та ін., і пасивні – тобто такі, за якими героя перетворює чарівний помічник чи злотворець, як у «Казці про гоніння мачухи», легендах про відьом тощо. Обертається «ясним соколом, сірим вовком, гнідим туром із золотими рогами» й билинний герой Волх Всеславович⁷, що споріднює билинний епос із казковим; такою ж здатністю наділяє невідомий автор героїв «Слова про похід Ігоря» князя Ігоря і його рятівника половця Овлура, що зауважує М. Максимович у «Лекціях про руську словесність»⁸: «Се бачили ми вже у

⁷ Українські билини: Історико-літературне видання східнослов'янського епосу. / Упорядкування, передмова, післяслово, примітки та обробка українських народних казок і легенд на билинні теми В. Шевчука. Київ: Веселка, 2003. 247 с. С. 21.

⁸ Максимович М.А. Песнь о полку Игореве: Из лекций о русской словесности, читанных в 1835 г. в университете св. В. Владимира. *Журнал министерства*

зображенні Ігоря, який біжить, курської дружини і замишлення Боянового (як співця історичних подій на землі Руській, котрий за словами співця Ігоря «рискав в тропу Трояню чрес поля на гори». Окрім того, за словами співця Ігоря, вовком біг і рискав Всеслав Полоцький, біг до Дону Ѓза, і Влур услід за Ігорем з полону»⁹ – *переклад П. Салевича*) Способом перервати нескінченне коло сансари є смерть у найдавнішому індійському місті – Варанасі, розташованому біля річки Ганг. Відтак, трансферність атману (душі – суб'єкту реінкарнації) відрізняє індуїзм від багатьох інших релігій і вчень. Приміром, християнське безсмертя душі передбачає не перевтілення, а перебування з Богом. Покаранням же християнської душі є місце безнадії – пекло. На відміну від цього, індуїзм не передбачає божественного суду над душею, душа не потерпає у безтілесних муках, а знаходить втілення у наступному тілі, в якому розплачується за діяння попереднього життя. Кінцевою метою перевтілень атману є об'єднання зі світовою душею (духовним Абсолютом – Брахманом) шляхом досягнення найбільшої святості.

Із часом міф не став реліктом забутого минулого. У сучасному світі міфи не лише не втрачають свої сили, але й продовжують мати значний вплив і культуротвірну енергію, як і в минулому. Вони залишаються основою, що містить у собі багатство духовних та емпіричних знань, а також цінний досвід попередніх поколінь. Міфи в Індії і досі сприймаються як

народного просвєщення. 1836. Ч.Х. С. 1–22; 439–471; 1837. Ч.ХІІІ. С.29–58. URL: <https://www.prlib.ru/item/357233>.

⁹ Максимович Михайло. Піснь о поході Ігоревім (Із лекцій про руську словесність, прочитаних 1835 року в університеті св. Володимира). [Переклад Павла Салевича, примітки М. Максимовича, П. Салевича]. «Слово о полку Ігоревім» як пам'ятка української літератури (до 820-річчя написання твору). Матеріали наукової конференції (6 грудня 2007, Львів). Львів-Дрогобич, 2011. С. 220-278. С. 263.

актуальні програми, які впливають на дії та поведінку людей у різних ситуаціях відповідно до сакральних зразків.

Творчі завдання

1. Підготувати проблемне питання до теми.
2. Скласти 3 тести до теми (кожен тест має містити по 4 варіанти відповіді, з яких 1 правильний).

Питання для самоконтролю

1. Що лежить в основі кармічного вчення?
2. Які найвідоміші збірники вед і що споріднює їх із філософським вченням?

Стародавній Китай



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., і, як і в інших народів, саме міфи стали об'єктом письма. На відміну ж від багатьох суспільств, міфологія і донині є феноменом сучасного Китаю. Водночас китайська культура зазнала

численних впливів у соціальній і політичній сфері, змін ідеологій, філософських учень, що, безумовно, позначилося і на міфологічній системі. Одним із найсуттєвіших наслідків цих процесів стало численне переписування міфів на вимогу певної доби («Шу цзин» XIV – XI ст. до н. е., «І цзин» VIII -VII ст. до н. е., «Чжуан цзи» IV - III ст. до н. е., міфологічний трактат «Шань Хай Цзин» («Книга гір і морів») IV - II ст. до н. е. та ін. в епоху царства Чу (XI – III ст. до н. е.), «Лунь Хен» Ван Чуна I ст. н. е. тощо), що врешті призвело не лише до різночасових нашарувань, а й до високою мірою модифікації міфологічних систем (яких виділяють чотири основні: давня, даоська, буддійська та пізня народна) і, відповідно, до певних складнощів у реконструкції прадавніх елементів.

Так, давня китайська міфологія мала здебільшого космогонічний характер, її персонажами були різноманітні

чудовиська – уособлення стихій, які поступово зазнавали антропоморфізації, що властиво різним світовим традиціям. Зокрема, як і в більшості міфологічних уявлень, первинний хаос Хунь-тунь має конотацію водяного простору. Земний простір триєдиної світової вертикалі (що з часом була змінена на п'ятикратну площинну) становить собою домінування гірсько-водяної стихії, населеної хтонічними духами потворного вигляду. Найвища гора – Куньлунь, розташована на заході, одне із втілень вісі світової, поруч із якою росте високе дерево, яким можуть підніматися на небо боги, безсмертні й шамани. Саме захід пов'язаний із простором смерті: на горі Куньлунь, оточеній вогняними горами і бездонною рікою, мешкає Небесний правитель та володарка мертвих Сиванму (пізніші уявлення про посмертне життя також асоціюються з горою: на горі Тайшань у провінції Шандунь мешкає повелитель життя й смерті, глибокі ж підземні печери у надрах гори, вхід до яких – на її вершині, є нижнім світом за вертикаллю).

На зміну міфопоетичному світогляду прийшов раціоналізм, практицизм і водночас агностицизм доби конфуціанства, панування якого припадає на VII-IV століття до н.е. (723-481 рр.до н.е.), що призвів до історизації (евгемеризації) міфологічних образів, внаслідок чого міфологічні герої утвердилися як реальні історичні постаті (як правило, імператори чи інші правителі, другорядні ж персонажі – як чиновники нижчого рангу).

Відтак, прагнення представників конфуціанства дати міфам цілковито раціоналістичне пояснення в контексті свого вчення досягнення стану «ідеальної людини», видаливши з текстів міфів все чудесне, ледь не призвело до їх повного знищення, однак поступово відбувся зворотній процес: історизовані міфічні персонажі зробили міфи придатними для використання їх у проповідях, що перетворило давню

міфологію на традиційну історію Китаю. Релігією конфуціанство так і не стало, а зосталося етичним вченням із елементами культових практик, що супроводжувались жертвопринесеннями тощо. Оскільки, як і в багатьох інших міфологічних системах, у китайських міфологічних уявленнях земний світ є своєрідним відображенням небесного, відбулася не лише сакралізація, а й зближення адміністративних функцій правителів із жрецькими. Одним із обов'язкових елементів взаємозумовленості, зв'язку небесного й земного порядків вважалися ритуали, важливою частиною яких були жертвопринесення, за дотриманням яких стежив один із шести вищих керівних органів імперії – Департамент церемоній. Так, імператор здійснював жертвопринесення небу, землі, сонцю, місяцю, Юпітеру, своїм пращурам, духам злаків, імператриця – божеству шовкопрядства Лей цзу тощо. Недотримання правил здійснення ритуалів будь-ким призводило до суворих покарань.

У V-III зі з'явою даосизму, який протистояв практичності конфуціанства, міфологія реактуалізується з новою силою, оскільки стає осердям цього вчення, яке базувалося на пізнанні надприродного, магічних, шаманських практиках, чим завоювало популярність у народних масах. Пантеон божеств і духів розширюється до тисяч і посилюється їх антропоморфізація. Змінюються міфологічні мотиви у напрямі від космогонії до етіології. Тенденцією цього часу став ще один зворотній процес – міфологізація історичних діячів (евгемеризація), надання божественних ознак або зведення правителів, імператорів у ранг богів. Цей час позначений поширенням ідей безсмертя людини і пошуком шляхів його досягнення чи, принаймні, продовження життя, тож сподвижники вчення активно займалися алхімією й постулювали різноманітні методи омолодження за допомогою дієт, дихальних вправ, сексуальної активності тощо.

У III ст. до н.е. з приходом до влади імператора Цинь Шихуанді конфуціанство зазнало неабияких гонінь: послідовників Конфуція позбавляли санів і посад, священні тексти знищували (згодом же у II ст. їх поновили по пам'яті) – піком цих переслідувань стала страта 460 конфуціанців, яких закопали живцем у 221 році. Однак правління династії Хань позначилося поверненням до пошанування Конфуція аж до його канонізації: надання йому рис божества довголіття Шоусина, загальнонаціональний культ, жертвопринесення на його честь, моління тощо. Евгемеризація героїв міфів у Ханьській імперії мала також і прагматичну мету – обґрунтування древності родів і права на престол на основі генеалогічних міфів. Цей період характеризується посиленням записування міфів, легенд, казок тощо, тому більшість сюжетів дійшли до наших днів із тогочасних джерел, найбільшим із яких є «Шань Хай Цзин» («Книга гір і морів»).

На початку нашої ери на теренах Китаю почав поширюватися буддизм, потрапивши до країни з Індії. Відбулася асиміляція двох розгалужених міфологічних систем, що вплинуло безпосередньо і на адаптацію сюжетів, і на чисельність та функції божеств. Так у китайській міфології з'являються і культивуються ще тисячі безсмертних (зокрема, й широковідомі нині Басян – «вісім безсмертних» даоського пантеону).

Водночас паралельно з даоською та буддійською стрімко почала розвиватися пізня народна міфологія, позначена зверненням і до архаїчних, і до нових культів, інтенсифікацією міфологізації історичних діячів, яких народна уява за активної підтримки державників перетворила на богів-покровителів певних місцевостей, ремесел тощо.

Усі описані вище процеси призвели до того, що наприкінці першого тисячоліття у Китаї не лише сформувався

міфологічний синкретизм, а й утвердилися різні напрями вчень, пов'язаних із міфологією.

Як і в багатьох інших народів, у центрі міфології і перших філософських учень стоїть бінарна опозиція «життя / смерть». При тому, саме смерть здебільшого уособлюється в образі певного божества. Так, з огляду на трансформаційні процеси у міфології в контексті розвитку і змін філософських учень образ Сиванму зазнає істотної модифікації.

Така біполярність життя і смерті, властива різним світовим культурам, зокрема і китайській, простежується і в міфологічній інтерпретації сузір'їв. Наприклад, за китайськими віруваннями життя і смерть, людські долі перебували у віданні духів, що населяють Бейдоу (Великий Віз). При тому, саме смерть здебільшого уособлюється в образі певного божества. Так, з огляду на трансформаційні процеси у міфології в контексті розвитку і змін філософських учень образ Сиванму зазнає істотної модифікації. Первинно – це демонічна істота зооморфного вигляду, що комбінує різні ознаки хижих тварин (хвіст тигра, ікла барса тощо), яка надсилає хвороби, біди й мор, відає небесними карами, що свідчить про неї як про володарку потойбіччя. З часом Сиванму повністю антропоморфізується, втрачені ж тваринні риси оприявлюються у змалюванні її супутників, зокрема тигра, який набуває значення духа Заходу як морального локусу. В епоху даосизму олюднення образу великої богині гір Заходу поглиблюється його доповненням образом чоловіка – володаря Сходу Дун-вангуна, який наділяється частково її колишніми зооморфними рисами (хвіст тигра й обличчя пташки). Окрім того, домінантна концепція вчення дао про продовження життя і безсмертя переорієнтовує функції богині з надсилання бід і хвороб спершу на виготовлення еліксиру безсмертя для богів, а згодом – володіння садом, де росте чарівне персикове дерево, на якому ростуть плоди безсмертя.

Всесвітньовідома легенда про небесного стрільця Хоу-І, який здійснює небезпечну подорож до володінь Сиванму й отримує від неї у дар напій безсмертя, репрезентує мотивему подорожі героя до потойбіччя. Контамінуючись із буддизмом, даоські міфи містять також сюжет про подорожі до володарки Заходу на бенкети восьми безсмертних покровителів мистецтв і ремесел Басян, яким допомагають птахи, звірі чи дракон. Такі сюжети суголосні «блуканню душі» в шаманізмі й вознесінню безсмертних на небеса, а також із даоськими ідеями пошуку шляхів досягнення безсмертя і продовження життя. Зміна координат світоподілу з трикратного вертикального на п'ятикратний горизонтальний (Південь, Північ, Захід, Схід і Центр) та співвіднесення координат з першоелементами у пізніх міфах наділили Сиванму ще одним «титулом», вираженим в онімі Цзинь-му («матір металу»), її ж чоловіка Дун-вангуна – Му-гун («князь дерева»), позаяк метал і дерево асоціювалися із Заходом і Сходом відповідно. Трансформаційні процеси відбуваються і з іншими богами: бог Хуан-ді, який мав конотацію життєвої сили й фертильності, володар Центру, культурний герой, який винайшов і подарував людям безліч благ, поступово набуває рис першого легендарно-історичного правителя, борця зі злом, засновника і покровителя даосизму і, внаслідок оволодіння спеціальними сексуальними практиками, першого безсмертного.

Аналогічні зміни простежуються і в уявленнях про локуси потойбіччя. До найдавніших уявлень, ймовірно, слід віднести Хуанцюань – країну «Жовтого джерела» (подібно до японської міфологічної традиції), надра гір на Заході чи Північному Заході, про що йшлося вище. Даосизм реактуалізував давні міфи про чудесні гори Інчжоу, Пенлай та Фанчжан, які плавають у морі, і населив їх безсмертними, надавши відтак певних рис раю. На противагу цьому з приходом буддизму на теренах Китаю поширились міфологічні

уявлення про Діюй (що також трактувалося як країна «Жовтого джерела») зі столицею Юду («Столиця мороку) – підземне царство, своєрідне пекло, розташоване на крайній Півночі, вхід до якого знаходився біля гори Бучжоушань¹⁰.

Загалом же, як справедливо наголошує О. Крижанівський, «стрижневим у релігійно-міфологічній системі Стародавнього Китаю був культ предків. Китайці уявляли загробний світ прямим продовженням цього світу і вважали, що душі предків здатні впливати на живих родичів, навіть вірили, що покійники можуть одружуватися, причому рудименти цієї віри збереглися в Китаї донині. Ще в іньську добу китайці будували храми своїм предкам, приносили їм душам жертви, щоб предки не гнівалися на них і не чинили їм неприємностей. Це пояснює, чому для китайця не мати сина, який би потурбувався про його посмертний культ, завжди означало життєву катастрофу»¹¹.

Творчі завдання

1. Підготувати проблемне питання до теми.
2. Скласти 3 тести до теми (кожен тест має містити по 4 варіанти відповіді, з яких 1 правильний).

Питання для самоконтролю

1. Опишіть стадіальність зміни доктрин у Китаї.
2. Що стоїть у центрі перших філософських учень у Китаї?

¹⁰ Yang, Lihui, et al. Handbook of Chinese Mythology. New York: Oxford University Press. 2005. 307 p. С. 236. URL: <https://img.fireeden.net/tg/image/1560/73/1560731269210.pdf>.

¹¹ Крижанівський О. П. Історія Стародавнього Сходу: навчальний посібник. Київ: Либідь, 2002. 590 с. URL: <http://politics.ellib.org.ua/pages-6098.html>.

Давні Греція та Рим



Найвідомішою і найпопулярнішою від давнини до сучасності була антична міфологія, яка вплинула на постання багатьох сюжетів у світовій епічній традиції, – міфологія народів стародавнього світу: у вузькому розумінні давньогрецька й сформована на її основі римська (у ранній період становлення міфологічних уявлень римська міфологія була позбавлена антропоморфізму, проте під впливом етрусських і грецьких релігійних вірувань майже повністю запозичила грецькі сюжети й парадигму богів, здебільшого обмежуючись лише їх перейменуванням: Зевс / Юпітер, Афродита / Венера, Гера / Юнона, Гефест / Вулкан, Гермес / Меркурій та ін.), у широкому – також шумеро-аккадська, єгипетська, перська, анатолійська та доісламська міфологія арабських племен.

Сюжетна й образна подібність міфологічних систем Давньої Греції і Риму зумовили їх спільну номінацію – «греко-римська міфологія»; фіксація ж текстів латиною сприяла її неабиякій популяризації спершу в Європі (з часів Середньовіччя), згодом – у світі, внаслідок чого вона спричинила потужний вплив на культуру багатьох народів. Міфи давніх еллінів (епонім – від Елліна, міфологічного

прабатька греків), побутуючи у дописемний період упродовж століть в усній словесності у виконанні рапсодів і співців-аедів, з I тисячоліття до н. е. (з'яви у VIII-VII ст. до н. е. «Іліади» й «Одиссеї» Гомера) ретранслявалися у творах античних письменників: Гомера, Есхіла, Геродота, Аристофана, Софокла, Еврипіда, Аристотеля, Менандра, Плутарха, Вергілія, Овідія та ін.

Зміни міфології відповідно до розвитку общинно-родової формації зумовили виокремлення двох періодів: докласичного (простого, зовнішнього, хаотичного, дисгармонійного, «титанічно-циклопічного») і класичного (складного, внутрішнього, упорядкованого, співвідносного й гармонійного, «олімпійського»).

Для докласичного періоду характерні такі форми міфологічного мислення: хаотична, хтонічна, фетишизм, тератоморфізм, анімізм (фітоморфізм, зооморфізм, міксантропізм). Рисами міфології цього періоду є:

- *невпорядкованість світу;*
- *домінантність жіночих образів як релікти епохи матриархату;*
- *злиття людини зі світом природи;*
- *мотиви перетворень істот на інших істот або неістот.*

Класична антична міфологія ґрунтується на анімістичності, антропоморфізмі й героїзмі. Її основні ознаки:

- *безсмертя божеств;*
- *їхній антропоморфізм;*
- *сюжети про народження і діяння богів;*
- *врода богів;*
- *утворення системи олімпійських богів із постійними функціями та групуванням довкола верховного бога (Зевса / Юпітера);*

- з'ява героїв (у яких, як правило, один із батьків – безсмертний), що перемагають страховиськ і демонів;
- мотиви змагання смертних із безсмертними;
- мотиви подорожі героїв (приміром, плавань);
- мотиви воєн, значну роль в яких відіграють і боги.

Антична героїчна міфологія, побудована на фабулі боротьби героя з хтонічним чудовиськом і його перемоги над потворою, має три етапи розвитку, які трактуються як рефлексія боротьби між патріархатом і матріархатом й умовно називаються:

1. «етапом Геракла» (перемога героя завдяки неймовірній фізичній силі);
2. «етапом Одиссея» (перемога героя завдяки кмітливості й хитрощів);
3. «етапом Персея» (перемога героя завдяки кмітливості й хитрощів та отримання у винагороду дівчини).

Для класичної античної міфології властиві також періоди самозаперечення міфології (наприклад, мотиви повстання безсмертного Прометея проти богів) та декадансу (період пізньої класики), коли міф втрачає своє сакральне значення й акцентує на науковій думці й художній мистецькій формі.

Першими систематизованими збірками міфів стали «Теогонія» і «Труди і дні» давньогрецького поета Гесіода та «Метаморфози» поета «золотої доби» римської літератури Овідія. Етичне, естетичне й філософське осягнення життя, високохудожня форма античної міфології, її сюжетно-фабульна різноплановість (антична міфологія має сюжети майже всіх міфологічних категорій, окрім есхатологічних: космогонічні, астральні, теогонічні, етіологічні тощо) вплинули не лише на становлення світового мистецтва (не існує жодного виду мистецтва, не позначеного впливом античної міфології), а й на розвиток науки і збагачення лексичного фонду мов різних

народів, зокрема фразеології і терміносистем: латина і грецька здавна вважались міжнародними «мовами науки» і загалом знання античних міфів у різні часи слугувало мірилом власної освіченості, що вплинуло на процеси називання різних предметів і явищ (сирена, медуза, єхидна, ментор, нестор, уран, прометей, косметика тощо)¹².

Попри певною мірою критичне сприйняття міфології першими філософами Стародавньої Греції, більшою чи меншою мірою вона поставала у полі їхнього зору. Богів вони інтерпретували як узагальнені стихії або ж абстрактні поняття (вогнь, повітря, вода, земля, число, логос, любов тощо).

Предтечею формування науково-раціональних підходів до трактування міфу стали погляди космолога і міфографа VI до н. е. Ферекида із Сирова, який став автором першої концепції алегоричної сутності міфу, розробивши теокосмогонію на нових для свого часу абстрактно-символічних засадах. На його думку, споконвічні вольові ініціативні первні представлені абстрактними символами: Зас (Зевс), Хронос і Хтонія (Гея), – які згодом еволюціонують чи інволюціонують у систему богів, походження і діяльність яких слід сприймати не буквально, а виявляти приховані істини й сенси силою розуму. Інакше кажучи, сутність міфології полягає в її інакомовності. Алегоричне тлумачення міфів подає міфологічні образи персоніфікаціями певних загальних понять фізичних стихій або моральних, духовних явищ: персоніфікація вроди – богиня Афродита, потойбіччя – бог Аїд, сили – Геракл і т. ін. Це надає міфу додаткових сенсів. Відповідно, виникнення алегоричної концепції міфотворчості зробило міф об'єктом науково-філософського аналізу.

¹² Наумовська О. Антична міфологія. *Велика українська енциклопедія*. URL: https://vue.gov.ua/Антична_міфологія

Поет-філософ, систематизатор і творець міфів Гесіод уявляє «міф» як слово, спрямоване на щось важливе, значне. Платон і Аристотель зверталися до міфів у контексті проблеми їх відношення до раціонального знання. Зокрема, Платон апелює до міфології з позиції її філософсько-символічної інтерпретації, оскільки міфи ретранслюють філософські ідеї, складні для тлумачення науковою мовою. «Старі» (народні) міфи, на думку Платона, суперечать науковим уявленням про природу, вони шкідливі тим, що розбещують людей прикладами поганой поведінки, оскільки передають спотворене уявлення про богів і природу. Проте мислитель не відкидає міфів як таких, а пропонує відібрати «гідні» з них, відкинувши «шкідливі», та створити нові, які би сприяли вихованню ідеальної людини та не поступалися «старим» за художньою формою.

Аристотель, хоча й не вбачав у міфології значної цінності, однак розглядав міф крізь призму трьох фундаментальних рис людської природи: подиву, наслідування і задоволення. Мислитель вважає міфологію похідною від людського почуття подиву перед дійсністю, з якого врешті виникає й філософія, а відтак любитель міфів певною мірою є і філософом. На відміну від Платона, він не заперечує «старої» міфології, а вбачає в оповідях про богів і героїв ту ж еволюцію, яка властива природі. «Історико-культурну значимість міфології Аристотель вбачає в тому, що міфологія – це перша з відомих нам цінна спроба давніх людей зрозуміти сенс, причини буття. Згідно з Аристотелем, міф є первинним і спрощеним знанням, яке не потребує доказів чи обґрунтування. Порівняно з філософією, міф є більш простим та звичним, і тому більш зрозумілим для більш широких мас, аніж наука. Окрім того, за Аристотелем, міф фактично є фабулою, його діалектика простежується у розвитку жанрів – від епосу до трагедії і від трагедії до епосу, адже навіть певні похибки й нелогічності у «старому» міфі викликають

подив, а подив – насолоду, що суголосно і з вимогами до літературного твору: «Можна і в трагедії зображати дивовижне, а в епопеї ще краще допускати неймовірне, через яке здебільшого і виникає дивовижне... <...> А дивовижне – приємне»¹³. Відтак, Аристотель 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. Він стверджував, що боги – це сакралізовані історичні особи, аргументуючи це тим, що на острові Панхея у Червоному морі, колишніми правителями якого були мовбито Зевс, Кронос і Уран, бачив храм із висіченим на золотому стовпі переліком народжених і померлих богів¹⁴ ¹⁵. Безперечно, аргументація філософа не витримує критики, однак його ідеї частково є слухними, зокрема у проєкції на ті культури, в яких міфологічні системи і тексти переважно побудовані на описі діянь обожнених історичних діячів (приміром, корейської, у центрі якої міфологічні легенди про сакралізованих перших правителів перших корейських держав Чосон, Когурьо, Пекче й Силла¹⁶).

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. Важливою в контексті нашого

¹³ Аристотель. Поетика. Київ: «Мистецтво», 1967. 136 с. С. 84.

¹⁴ Honko Lauri. The Problem of Defining Myth. In: Dundes A. (ed.). Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth. *University of California Press*. Berkeley, 1984. Pp. 41-61. С. 45.

¹⁵ Brown, Truesdell S. Euhemerus and the Historians. *The Harvard Theological Review*. 39.4 (October 1946). Pp. 259–274.

¹⁶ Leeming David. *The Oxford Companion to World Mythology*. Oxford University Press, 2005. 520 p. 284 p.

дослідження була діяльність давньоримського письменника і вченого Гая Юлія Гігіна (кінець I ст. до н. е. – початок I ст. н. е.), який у праці «Міфи» сфокусував увагу на систематизації фавул міфологічних творів. Попри те, що праця Гігіна має певні неточності й недосконалу структуру (що пояснюється гіпотезою про розсіпані й зібрані до купи аркуші оригінального рукопису), вона стала одним із перших кроків до структуральних студій.

Творчі завдання

1. Підготувати проблемне питання до теми.
2. Скласти 3 тести до теми (кожен тест має містити по 4 варіанти відповіді, з яких 1 правильний).

Питання для самоконтролю

1. Чиї погляди стали предтечею формування науково-раціональних підходів до трактування міфу?
2. Яке розуміння міфу Аристотелем та Платоном?
3. Як ви розумієте термін «евгемеризація»? Із чим пов'язане його виникнення?

Френсис Бекон



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: письменники, художники, скульптори, композитори та ін. почали інтенсивно використовувати міфологічні теми у своїй творчості, учені – називати іменами з давньогрецьких і давньоримських міфів свої відкриття. Іншими словами, грецькі міфи виявилися настільки важливими, що навіть після поширення та зміцнення християнства люди не вважали себе справді освіченими, якщо не знали їх. Освічені люди використовували слова з міфів у своїй розмовній мові, що призвело до того, що частина з них залишилася в лексиці. Тому сліди грецьких міфів можна знайти в будь-якій європейській мові. Особливо часто науковці використовували запозичення з давніх міфів. До недавнього часу латина та грецька були

загальними мовами науковців всіх національностей. Стало загальноприйнятим давати латинські або грецькі імена, які могли б бути використані по всьому світу.

Не минула ця тенденція і студій, об'єктом яких були міфологічні явища у всій своїй різноманітності. На позиціях алегоричності трактував античну міфологію основоположник англійського матеріалізму Ф. Бекон, чия праця «Про мудрість давніх» (1604), що складалася з 31 есе, кожне з яких було присвячене певному богу чи герою («Орфей, або Філософія», «Тифон, або Бунтівник», «Пан, або Природа», «Прометей, або Склад людини», «Нарцисс, або Себелюбство» та ін.), була спрямована на тлумачення міфологічних образів і сюжетів у руслі їх прагматики. Приміром, сюжет про чудовисько Тифона (породженого з надр землі Юноною, розгніваною на Юпітера за те, що з його голови без її участі народилася Паллада), яке повстало проти Юпітера і спершу перемогло громівника (вирізвавши жили на руках і ногах великого бога, від чого той ледь не загинув, однак був порятований Меркурієм), а потім було ним розчавлене, породивши змій зі своєї крові, Ф. Бекон розглядає як алегоричну оповідь про долю королів і повстання, які час від часу відбуваються в монархічних державах. «Адже, немов Юпітер і Юнона, – пише вчений, – королі і їхні королівства є такими ж чоловіком і дружиною». Тривале ж владарювання перетворює короля на тирана, який, не рахуючись із думкою знатних придворних та сенату, «немов породжує дітище із себе самого, іншими словами, провадить державні справи на власний розсуд з огляду на свою неподільну владу». Врешті ображений народ, підбурений потаємними інтригами вельмож, намагається знайти собі ватажка: «Звідси в державі відбувається якесь бродіння, що відповідає дитинству Тифона. Такий стан справ підтримується і поглиблюється в силу природної розбещеності і лихого вдачі підлого народу, який для королів є тим же, що повний злоби і підступності змій.

Невдоволення поширюється вшир, набирає силу і нарешті вибухає відкритим повстанням, яке через незліченні лиха, накликані ним і на королів, і на підданих, постає в образі жакливого Тифона, істоти зі ста головами, які уособлюють безвладдя, із пащ яких пащить полум'я – спустошливі пожежі, зі зміїними шиями – згубні пошесті, настільки частотні, особливо при облогах, із залізними руками – криваві бійні, з орлиними кігтями – грабежі, з тілом, порослим пір'ям, – нескінченні чутки, плітки й тривоги тощо»¹⁷. Цей трактат мав багато перевидань в Англії, Франції, Італії тощо. І хоча висновки Ф. Бекона видаються щонайменше сумнівними, його підхід до аналізу був доволі прогресивним для свого часу.

Окрім того, У 1620 році Френсіс Бекон винайшов метод, який філософи використовували для оцінки правдивості знань. Погоджуючись із середньовічними мислителями в тому, що люди надто часто помилялися, тлумачачи те, що сприймали їхні органи чуття, Ф. Бекон водночас розумів, що чуттєвий досвід є важливим засобом для розуміння світу. Оскільки ж інтерпретація всього, що люди сприймають органами чуття або відчувають а-ргіогі, може бути неточною, Бекон наголошував на необхідності сумніватися у всьому, перш ніж приймати його за істину.

Відтак, щоб перевірити гіпотези, Бекон запропонував метод, за яким вчені встановлювали експерименти, щоб впливати на природу та перевіряти правдивість своїх припущень. Наприклад, щоб перевірити теорію про те, що хвороба походить від зовнішніх причин, Бекон вважав, що вчені повинні піддавати здорових людей впливу таких факторів, як холод, вологість, контакти з хворими тощо, аби дослідити, як ці

¹⁷ Bacon, Francis. De sapientia veterum liber. Barker, 1604. 193 p. С. 4-10. URL: https://archive.org/details/bim_early-english-books-1475-1640_de-sapientia-veterum-lib_bacon-francis_1604/page/10/mode/2up.

зовнішні чинники впливають на стан здоров'я. Оскільки різноманітні причини хвороби можуть залишатися непоміченими тими, хто не бажає їх помічати, Бекон закликав учених постійно повторювати такі експерименти, перш ніж робити висновки.

Хоча сучасні учені переглянули більшість ідей Ф. Бекона, метод, який він запропонував у 1620 році для визначення правдивості знань шляхом сумнівів і експериментів, залишається основоположним для сучасного наукового підходу, що є беззаперечним свідченням значного прориву Ф. Бекона у вивченні навколишнього світу.

Творчі завдання

1. Підготувати проблемне питання до теми.
2. Скласти 3 тести до теми (кожен тест має містити по 4 варіанти відповіді, з яких 1 правильний).

Питання для самоконтролю

1. Як вплинуло на ставлення до міфології поширення християнства в Європі?
2. На яких позиціях античну міфологію трактував Ф. Бекон?
3. Що є об'єктами кожного з 31 есе праці «Про мудрість давніх»?

Мішель де Монтень



Період кінця XV – початку XVI ст. став поворотним у світовій історії: 1492 року генуезець Христофор Колумб відкрив Америку, що 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. Великі географічні відкриття цієї епохи дали потужний поштовх для культурно-порівняльних студій, коли перед європейською цивілізацією відкрилась ціла палітра культур народів і племен інших континентів. У своїй фундаментальній праці «Історія фольклористики в Європі» італійський учений Дж. Кокк'яра зазначає: «Початок оформлення критичного історичного самоусвідомлення науки про фольклор не можна вбачати чи розуміти ні у філософському русі XVII-XVIII століть, ні тим менше у романтизмі, який сам частково отримував імпульси від цього руху <....> Саме географічні відкриття XVI століття, особливо відкриття Нового Світу спонукали вчених того часу звернутися до проблем, пов'язаних з історією суспільних інститутів, і дали їм в руки новий метод дослідження

– порівняльний метод, з якого і виникла етнографія в сучасному сенсі слова, а разом із нею і фольклористика»¹⁸. Відтак, саме у той час, на думку Дж. Кокк'яри, з'являються і починають розвиватися порівняльні студії та етнографічна література, яка, хоча й сконцентрована увагою на екзотичних країнах, все ж «утверджується в європейській культурі як один зі стимулів пізнання»¹⁹.

Так, французький письменник і філософ М. де Монтень, звертаючись до книг із життя й історії первісних народів та записок мандрівників, у своїй праці «Проби» (над якою трудився, по суті, упродовж усього життя і видав уперше 1580 року)²⁰ порівнює світогляд, звичаї, вірування «нещодавно відкритих» народів Вест-Індії з тогочасним для нього європейським світом і його минулим – і вказує на очевидні паралелі: «Епікур писав, що явища, які ми спостерігаємо довкола, відбуваються в такий самий спосіб і в багатьох інших світах. Він ще більше упевнився б у своїй думці, якби був знайомий з найдивовижнішими прикладами подібності й збігів між новим світом Вест-Індій та нашим світом у минулому і нині. Справді-бо, з огляду на те, чого ми досягли в науці, я не раз дивувався, як це в племен, віддалених між собою великими відстанями та віками, трапляється стільки однакових поглядів, а також почварних не раз і диких вірувань та звичаїв, начебто ніяк не зумовлених природним глуздом»²². Продовжуючи думку, М. де Монтень розмірковує про таке «споріднення» і

¹⁸ Cocchiara, Giuseppe. The History of Folklore in Europe. Institute for the Study of Human Issues, 1981. 703 p. С. 23-24.

¹⁹ Cocchiara, Giuseppe. The History of Folklore in Europe. 1981. С. 23-24.

²⁰ Монтень Мішель. Проби. Кн. I Київ: Дух і Літера, 2005. 365 с.

²¹ Монтень Мішель. Проби. Кн. II. Київ: Дух і Літера, 2006. 515 с.

²² Монтень Мішель. Проби. Кн. II. 2006. С. 264.

дивується йому як чомусь «незбагненному», що виявляється навіть в іменах, подіях і тисячах інших речей. Зокрема, попри те, що деякі народи, держави, цивілізації навіть не чули про сучасний ученому європейський світ, а мали також обрізання, пости, «сухі дні», коли на додачу заборонялися будь-які контакти з жінками; траплялися поклоніння хрестам, деінде як дощовому божеству, використання їх як оберегів від злих сил та чарів і оздоблення ними трун (особливо хрестом святого Андрія), ворожбицтво на нутрощах тварин, потаємна мова жерців, віра у велетів, застосування свяченої води, успадкування майна старшим сином, спалення жінок чи слуг із померлим чоловіком чи паном, посмертна заміна імен померлих, ворожбицтво, мотиви зміни покоління богів (зокрема, вигнання старшим богом свого молодшого брата) або ж походження бога від праведної людини і сходження його на небо по її смерті, створення першолюдей з «усіма вигодами, які в них згодом забрано через їхній гріх, причому підмінено їм землю і погіршено природні умови життя», Світовий Потоп, від якого порятувалися всього лишень лічена кількість родин («вони поховалися у високих міжгір'ях, затарасувавши їх, щоб перепинити водяні потоки, і давали притулок різним породам тварин; коли ж учули, що дощ перестав, вони випустили псів, які вернулися скупані й чисті, з чого вони виснували, що вода ще не спала; опісля було випущено й інших звірят, і коли ті прибігли геть уболочені, люди таки наважилися вилізти з криївки і залюднили наново світ, де кишіло саме гаддя»); Страшний суд, «що обурилися на гишпанців, що ті порозкидали кості, шукаючи скарбів у гробах; мовляв, порозкидуваним кісткам нелегко буде знову стулитися». Не оминає увагою М. де Монтень і ярмаркові традиції, оподаткування, сокільництва, садівництва, танців, музичних інструментів, гербів, ігор, замовлянь, малярства, хмільних напоїв, свяченої води, успадкування майна старшим сином

тощо. «З досвіду ми бачимо, мов на долоні, – пише М. де Монтень, – як наша тілобудова залежить від атмосфери, клімату і землі, де ми народилися; і то не тільки наша cera, зріст, статура та постава, а й наші душевні прикмети; клімат надає моці не лише нашому тілові, а й духові»²³.

Розмірковуючи над хибами і достоїнствами тваринного і людського світів, він описує також ідеали краси різних народів у контексті їхніх традиційних прикрас, строїв тощо, звертаючи увагу на звичай індусів просмикувати великі золоті кільця крізь хрящик у ніздрях, а також на обручки із самоцвітами, які вони протикають крізь нижню губу; на звичаї розтягувати вуха у тубільців Перу і оздоблення їх клейнодами та у деяких інших східних народів; на звичай деяких народів чорнити зуби, а також на гоління голів жінок басків та деяких північних земель; на звичай носити волосся наперед у мексиканок і способи їхньої кормління дитини тощо ²⁴. Отже, учений ставить питання подібності й питомо національних традиційних рис народів і племен у синхронії і діахронії, що свідчить про перш кроки компаративного підходу й етнографічних студій.

Творчі завдання

1. Підготувати проблемне питання до теми.
2. Скласти 3 тести до теми (кожен тест має містити по 4 варіанти відповіді, з яких 1 правильний).

Питання для самоконтролю

1. Як відкриття Христофором Колумбом Америки вплинуло на розвиток гуманітаристики в Європі?

²³ Монтень Мішель. Проби. Кн. II. 2006. С. 266.

²⁴ Монтень Мішель. Проби. Кн. II. 2006. С. 165.

2. Яких висновків доходить Мішель де Монтень щодо кореляції між людською індивідуальністю і світобудовою?
3. На які паралелі між світоглядом, звичаями та віруваннями «нещодавно відкритих» народів Вест-Індії з тогочасним для нього європейським світом і його минулим вказує на Мішель де Монтень?

Джон Толанд



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, Дж. Толанд вважав основою усіх релігій і в жодному разі не суто християнським одкровенням

Бога. Становлення міфів, на думку філософа, відбулося через брак знань та слабкість давніх людей і пов'язане воно із почестями, які складали померлим. При тому позиція Дж. Толанда перегукується з евгемерівською: мовляв, боги – це колишні люди, про реальність яких уже забули; пошана богів еквівалентна пошані мертвих правителів і героїв, тому він постулює загальне походження цих практик.

Свої погляди філософ виклав у творі «Листи до Серени» (1704 р.). Цей твір композиційно складається з п'яти листів, перші три з яких адресовані прусській королеві Софії-Шарлотті, четвертий і п'ятий – невідомому голландцю, який сповідував ідеї Б. Спінози. У «Листі другому», який має підзаголовок

«Історія уявлень про безсмертя душі у язичників»²⁵, Дж. Толанд намагається простежити історію запозичень одним народом в іншого уявлень про безсмертя душі з метою локалізувати їх походження. Проаналізувавши свідчення різних видатних діячів давніх епох про поширені уявлення про безсмертя душі у греків, римлян, скіфів, хеттів, індійців, африканців та єгиптян, філософ доходить неординарного висновку про те, що прабатьківщиною цих уявлень є Стародавній Єгипет, звідки ідеї запозичили греки, а оскільки вони славились своїми знаннями і мали безперечний вплив на інші країни, то відбулася певна стратифікація подібних вірувань й асиміляція їх іншими народами: «Віддавши, відтак, належне єгиптянам і показавши, що вони були джерелом освіти для всього Сходу, родоначальниками халдейської та грецької релігій, я перейду тепер, Серено, до доказів, що вони перші серед язичників проголосили безсмертя душі і все, із ним пов'язане: рай і пекло, проміжні сфери, привидів, чаклунство, некромантію та всі види ворожінь»²⁶. Більше того, зародження уявлень про безсмертя душі Дж. Толанд пов'язує з похоронними обрядами єгиптян та способами увіковічнення пам'яті видатних людей, апелюючи до бальзамувань, муміфікації, покладання тіл у саркофаги, де вони зберігаються тисячоліття, та сприймаючи міфологему потойбічного суду на чолі з Осирисом як реальні похоронні практики.

Зокрема, Дж. Толанд дотримується точки зору, що з метою створення шанованим померлим людям чи знаменним подіям Єгипту найпочесніших пам'ятників, які ніколи не зруйнує жодна негода чи людська рука, їхні імена присвоювали зіркам і сузір'ям, про інших же начебто говорили, що вони

²⁵ Toland John. Letters to Serena. London: Garland, 1704. 270 p. URL: <https://archive.org/details/letterstoserena01tolagoog/page/n96/mode/2up>

²⁶Toland John. Letters to Serena. С. 40.

знаходяться під землею (оскільки були поховані в землі). Ці звичаї перейшли до інших народів, які використовували, питома, оніми своїх видатних діячів, героїв і подій. Внаслідок таких дій, вважає філософ, одні були піднесені на небо з поясненням історії життя; про інших же говорилося, що вони знаходяться під землею. «Але примітивні нерозумні люди, чуючи, як мудреці постійно говорять про якихось осіб на зірках, увірували, що ті справді живуть там, тоді як всі інші залишаються після смерті під землею»²⁷, – безапеляційно заявляє Дж. Толанд, згадуючи слова Цицерона про те, що опускання трупів у землю призвело до думки, що небіжчики проводять залишок життя під землею, що врешті породило безліч помилок, зокрема й «казки» про жахи підземного царства.

Покликаючись на розповіді Діодора Сицилійського про похоронні традиції єгиптян, Дж. Толанд як беззаперечний факт описує сам обряд, який влаштований дивним чином: мовляв, родичі померлого заздалегідь сповіщають родичів, друзів, сусідів і чомусь суддів про те, що певного дня такого-то (ім'я) буде перевезено через озеро до Єлисейських полів (красивий луг на іншому боці озера Ахерузія неподалік від Мемфіса), де відбуватиметься поховання. На березі споруджують амфітеатр, де у назначений день збираються понад 40 суддів, а до самого берега пришвартовують човен, яким править чоловік, котрого традиційно називають по-єгипетськи Хароном (філософ вважає це слово назвою обов'язків човняра в єгипетському поховальному обряді). Далі Дж. Толанд вміщує безпрецедентний «опис» того, як усі присутні обговорюють померлого, виголошуючи звинувачення й виправдання його способу життя. Якщо домінують погані справи, то суд забороняє ховати мерця у звичний спосіб. Прикметно, що Дж. Толанд

²⁷Toland John. Letters to Serena. С. 46.

нічого не вказує про альтернативні засоби погребіння, однак наполягає, що описаний вище звичаєвий комплекс ліг в основу вірувань про потойбічний суд, а також про блукання неупокоєних душ, які не можуть перейти ріку й потрапити на Єлисейські поля, а відтак – і про посмертне існування загалом. Філософ впевнений, що греки запозичили ці вірування і на їх основі створили міфологічні оповіді з метою впливу на свідомість людей задля дотримання ними правильної прижиттєвої поведінки. Так, за Дж. Толандом, віра у безсмертя душі через посередництво греків поширилась у їхніх малоазійських і європейських колоніях та була сприйнята римлянами, скіфами, бритами, германцями, індійцями та іншими народами світу. «Тож не дивно, – пише Дж. Толанд, – що це вчення з радістю приймалося всюди (хоча язичники і не знали його справжніх засад), бо воно тішило людину надією на те, чого вона бажає найбільше – а саме на продовження її існування у потойбічному світі. Адже далеко не всі здатні змиритися з думкою про кінець свого життя, і більшість людей вважають за краще бути нещасними, ніж не існувати зовсім. <...> Воно (вчення – О. Н.) зароджувалося серед дорослих, від них переходило до дітей і врешті ставало невід'ємною частиною загальної думки, так що навіть освічені люди приймали його на віру без будь-яких доказів»²⁸.

Безперечно, з позиції сьогодення ми не можемо розцінювати погляди Дж. Толанда як наукововартісні, однак вони набули значної популярності у філософських колах початку XVIII ст. і справили неабиякий вплив на розвиток не лише тогочасних міфознавчих студій, а й наукових шкіл пізніших часів. Особливо високо філософ був поцінований у радянську добу, за якої його працю характеризували як значне досягнення, котре випередило свій час. Таку позицію озвучив,

²⁸ Toland John. Letters to Serena. С. 56-57.

приміром, радянський філософ Борис Меєровський, який стверджував, що англійський матеріаліст зробив безсумнівний і значний крок вперед у цій галузі порівняно зі своїми попередниками – більше того, він піднявся над панівним у сучасній йому філософії і науці метафізичним розумінням матерії та форм її буття, освяченим незаперечним авторитетом Ньютона, наблизився до діалектико-матеріалістичного вирішення досліджуваної проблеми. Однак і нині твір Дж. Толанда не випадає з поля зору учених. Аналізуючи цю працю, сучасний американський філософ Чарльз Волф пише: «Захоплюючі, своєрідні «Листи до Серени» Толанда – саме та праця, яка заслуговує на значно більшу увагу в часто холодних аналізах «інсайдерів та аутсайдерів у філософії ранньої сучасної історії»»²⁹.

Творчі завдання

1. Підготувати проблемне питання до теми.
2. Скласти 3 тести до теми (кожен тест має містити по 4 варіанти відповіді, з яких 1 правильний).

Питання для самоконтролю

1. Що саме Джон Толанд вважав основою усіх релігій?
2. Як Дж. Толанд пояснює з'яву вірувань у богів?
3. На чій розповіді про похоронні традиції єгиптян покликається мислитель?

²⁹ Wolf Charles T. Letters to Serena, edited with an introduction by Ian Leask, by John Toland. *Journal of Early Modern Studies*. 2014. Pp. 157-163. C. 163. URL: https://www.researchgate.net/publication/273352531_Letters_to_Serena_edited_with_an_introduction_by_Ian_Leask_by_John_Toland.

Жозеф-Франсуа Лафіто



Ж.-Ф. Лафіто, французький місіонер-єзуїт, етнолог і натураліст, який вважається одним із засновників порівняльної антропології, на початку XVIII ст. (1712-1717 рр.) як місіонер протягом шести років жив у Канаді, п'ять із них – у місії Солт Сент-Луї на південному березі річки Святого Лаврентія в Квебеку, навпроти Монреаля серед ірокезів та гуронів (ірокезька

назва – Кохнавага). Маючи освіту з риторики й філософії, будучи обізнаним із богослів'ям і класичними мовами, Ж.-Ф. Лафіто, окрім проповідування, за допомогою панотця Жюльєна Гарньє вивчав мову ірокезів, їхнє життя, звичаї, вірування тощо, що спонукало його до висновку про те, що рівень їхньої культури значно вищий, ніж його розцінюють європейці. Ж.-Ф. Лафіто став першим із місіонерів-єзуїтів у Канаді, хто мав наукову точку зору. Результатом його спостережень за місцевим населенням стала ґрунтовна праця «Звичаї американських дикунів порівняно зі звичаями давніх часів» (вперше опублікована в 1724, т. 1-2)³⁰, яку він написав, повернувшись на батьківщину, де очолив місії в Новій Франції,

³⁰ 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/customsofamerica0001lafi/page/n99/mode/1up>.

однак довго не міг опублікувати через заздрощі й перешкоди інших езуїтів. Данський філолог, антрополог, етнограф, дослідник культури та побуту ескімосів і індіанців американської Півночі К. Біркет-Сміт, простежуючи історію етнології, писав: «Загальноновизнано, що <....> Лафіто <....> зробив перший крок до етнологічних досліджень як таких... <...> Тут вперше первісних людей вважають не просто варварами чи живими цікавинками, а людьми, чий спосіб життя відображає етапи культури, які ми залишили позаду»³¹.

Ж.-Ф. Лафіто був першим, хто детально описав шлюбні стосунки і кровну спорідненість, систему родів ірокезів, при тому особливу увагу приділив високому соціальному статусу жінки, називаючи устрій традиційного ірокезького суспільства «гінекократією» («матріархат»), побутових аспектів, зокрема влаштування виготовлених із кори в'язів прямокутних овачира – «довгих будинків» (як їх називали європейці) – ірокезів до 300 м довжиною, у кожному з яких жив один рід (приблизно 100 осіб) зі старійшиною (сахемом) на чолі, а також племінний політичний устрій, зокрема раду старійшин, обряди, вірування тощо.

Зокрема, описуючи магичні практики, Ж.-Ф. Лафіто акцентує на поважному ставленні ірокезів до шаманів, яких називали «арендіоуаннени» або «агоціннахени» і які вважалися надзвичайними людьми зі статусом настільки поважним, що до них приходили порадитись як до оракулів та рупорів божества і сприймали їхні консультації в усьому як беззаперечну істину. До сфери їхніх компетенцій входило не лише трактування снів чи потаємних бажань душі, а фактично

³¹ Birket-Smith Kaj. The History of Ethnology in Denmark. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1952. Vol. 82, No. 2 (Jul. – Dec., 1952). Published By: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Pp. 115-127. C. 115. URL: <https://www.jstor.org/stable/2844093>.

усе, що стосується життя: прогнози на майбутнє, успіх військових конфліктів, подорожі, таємні причини хвороб, секрети успіху в полюванні чи рибальстві, запобігання крадіжкам, заклинання та прокляття, – одним словом, «усе, що стосується ворожіння, абсолютно в їхній юрисдикції і повинно пройти через їхні руки, щоб вони могли розкрити джерело зла, закласти його, відвернути і застосувати проти нього відповідний засіб»³². Ж.-Ф. Лафіто позиціонує діяльність таких шаманів як своєрідний спосіб заробітку. Окрім того, він описує також інший різновид місцевих чаклунів, яких називають «аготконами» чи духами. Їх, зі слів місіонера, дуже багато, як вважають самі аборигени, в ірокезьких поселеннях і чоловічої, і жіночої (переважно) статі, однак сфера їх впливу має в очах місцевого населення негативну конотацію – це замовляння, зуроки й інші види заподіяння шкоди, тому вони викликають жах, а самі немовби змушені тримати в таємниці свої здібності і діяння, викриття яких і є основним заняттям «арендіуанненів» / «агоціннахенів». Ж.-Ф. Лафіто доходить хибного, на наш погляд, висновку, що віра у такі надприродні здібності є не первинною, а вторинною щодо монотеїзму: «Це робота атеїстів і результат того духу нерелігійності, – пише він, – який сьогодні так поширюється у світі, що погіршує віру тих, хто пишається своєю релігійністю, тому там можна знайти людей, які спілкуються з духами за допомогою привороту та магії. Ці вірування свідчать про певну слабкість розуму, тому поширена серед дурних жінок та представників нижчих класів, а також деяких священників та ченців, котрі підтримують ці видіння, які розумна людина соромилася б визнати»³³.

³² Lafitau J. F. Customs of the American Indians compared with the customs of primitive times. V. I. 365 (xxii) pp. Toronto, 1974. С. 238-239. URL: <https://archive.org/details/customsofamerica0001lafi/page/n99/mode/1up>.

³³ Lafitau J. F. Customs of the American Indians... V. I. С. 239.

Місіонер-езуїт вказує на подібні свідчення про такі «спілкування» людей із язичницькими божествами або, як він висловлюється, із «демонами», і в античності. Сам же він вважає чаклунів шарлатанами й обманщиками, що у будь-якому разі є витівками диявола, який спонукає їх до брехні. Тому ще більшою мірою наголошує на подібності вірувань ірокезів і давніх європейців (як аргумент, місіонер наводить давньоєгипетські тексти та Геліодора, котрий чітко розрізнив два види магії древніх, і апелює до подібних ініціацій, свідком яких був сам і згадки про які містяться у давніх трактатах), позаяк і ті, і ті ставились із великою шанобою до одних чаклунів, від яких, на їхню думку, залежало усе добре в їхньому житті, та вкрай негативно до інших, котрих звинувачували у всіх бідах, проте обидва види чаклунів, підкреслює Ж.-Ф. Лафіто, вдають спілкування з духами – всі ж дії теургії повинні розглядатися лише як дія духу темряви, як найчорніша магія. Згадує автор книги й атрибути, які ірокези використовували у магічних практиках. Приміром, збір трав, які, на його думку, мають той самий характер, що й стародавні, і однаково непропорційні хворобі, яку вони начебто викликають чи виліковують; звичаї збирання цих трав у певні фази Місяця, у певні години ночі, виконання перед тим рядом ритуалів у супроводі магічних текстів; виготовлення фігурок із тіста, лушпиння кукурудзи або бавовняних ниток, які повинні символізувати людину – об'єкта заклинань; проколювання їх голками чи вражання маленькими стрілами, пропорційними розміру фігури; віра в ефективність цих предметів, ховання їх під порогом, за дверима, під килимком або навіть у гробницях тощо. І щоразу автор звертається до порівняння: «Водночас це настільки схоже на те, що ми читаємо про чари древніх, і те, що ми знаходимо [описано] в книгах про некромантію, що наші індіанці не мали

б кращого результату, якби вони їх вивчали», – висновковує³⁴. Він також описує побачені ним пучки скрученого волосся, кістки змії та інших тварин, шматки заліза або бронзи, стан екстазу шаманів, їх піднімання у повітрі, судомні рухи, глибини грудей, що свідчить про них як про вентрилоквістів, ковтання вогню, ходіння по розпеченому вугіллю, звивання живих змії на грудях, встромляння полін у горло без будь-якої шкоди собі – і знову проводить паралель зі свідченнями Вергілія, Страбона та ін. про майже однакові способи ворожіння піромантією, гідромантією та іншими методами за допомогою певних сигналів, таких як звук бронзових тарілок чи інших музичних інструментів³⁵.

Вочевидь, тема чаклунства була дуже гострою для Ж.-Ф. Лафіто і викликала жвавий інтерес єзуїта, оскільки у своїй праці він повертається до неї знову і знову. Так, він наводить дві оповіді, які вважає доволі цікавими. Перша – почута від ірокезів про невідому хворобу в одному поселенні, від якої щодень помирали люди, при тому щоночі у небі кружляв птах, який своїми криками віщував нові смерті й наводив жах на населення. Врешті старійшини послали гонців до відомого відлюдника, якого всі називали Шоннонкууйреці і який, за цією билицею, виготовив чарівні стріли, однією з яких вночі поранив птаха, котрий вигукував імена майбутніх жертв хвороби. Вранці у поселенні виявили пораненого юнака та вбили його, а також спалили його матір, яка, мовляв, і була страшною чаклункою, заклявши свого сина. Зазначимо, що цей сюжет є дуже поширеним у фольклорі різних народів, зокрема і в українській неказковій прозі, однак у цьому разі Ж.-Ф. Лафіто не проводить жодних порівнянь самого сюжету, обмежуючись лише констатацією жорстокості язичницьких

³⁴ Lafitau J. F. Customs of the American Indians... V. I. C. 243.

³⁵ Lafitau J. F. Customs of the American Indians... V. I. C. 244.

звичаїв. Однак він звертає увагу на псевдо Шоннонкууїреці, що означає «дуже довгошерстий», і висловлює у зв'язку з цим припущення, що цей чоловік жив, як східноіндійські пенітентери, які відрощували волосся довжиною в кілька метрів і скручували його, утворюючи таким чином важку ношу на голові. Крім того, місіонер описує подібних відлюдників, яких йому довелося зустріти, і акцентує на ще одній деталі – їхній манері вдягатися, «як жінки». Автор порівнює їх із почутим про мексиканських священників, Канідією Горація, господинями Апулея та Люціана, фессалійськими отруйниками та жінками, відомими під іменами Ламія, Сага, Венефіка, та робить висновок про «залишки ідолопоклонства» та «спокушання людей, обдурених закляттями демона».

Друга ж оповідь, почута від французького військового, судячи зі стилю письма місіонера, попри її фантастичність, не викликала у нього жодних сумнівів щодо її достовірності, з чого напрошується висновок про позиціонування представника своєї нації як більшою мірою гідного довіри в аксіології дослідника тубільців. Як зазначає Ж.-Ф. Лафіто, за порадою ірокезів його знайомий офіцер вблагав місцеву ворожку допомогти знайти сімох зниклих військових. Ритуал включав у себе посипання землі попелом чи борошном, встановлення на ньому, як на карті, кількох пучків палиць, що символізували різні села кількох місцевих племен у точній відповідності їх розташування до реального, екстаз ворожки і її віщування. Ж.-Ф. Лафіто переказує почуті від офіцера слова про побачені свідками ритуалу сім іскор, які немов перелітали від одного пучка палиць до іншого і врешті зупинилися на тому, який символізував їхнє село, про підтвердження в інших селах віщуваль ворожки щодо етапів переміщення військових, їхніх

пригод та насамкінець про повернення їх до свого села у той час, який спрогнозувала чаклунка³⁶.

З огляду на проблематику цього дослідження особливий інтерес для нас становить та частина праці Ж.-Ф. Лафіто, де він описує традиційні уявлення й вірування ірокезів про смерть та посмертне існування, хоча їм у «Звичаях американських дикунів порівняно зі звичаями давніх часів» приділено менше місця, ніж ворожінням і чаклунам. Єзуїт переконаний, що символічна смерть в ініціаціях, плачі, сльози, «пролиті в таємницях Атгиса, Адоніса та Осириса», загадкові міфи про помирання й воскресіння, регенерація, дотримання постів, спокути тощо – усе це «швидкопсувне життя для всіх було б марним і дурним, якби всі разом із ним загинули» навіки, адже всі ці загадки та посвяти передають уявлення людства про посмертне існування з прагматичною метою передбачити набагато щасливіше життя після смерті, водночас земне ж життя постає лише перехідним та підготовчим етапом³⁷. На думку Ж.-Ф. Лафіто, язичники досить добре були обізнані з цими таємницями. Він згадує тези Платона про спуск до потойбіччя нечистих і непосвячених і похованню їх там у бруді і мулі; з іншого ж боку, ті, хто був очищений і посвячений, мешкають там, мовляв, разом із богами, апелює до Софокла, Геродота, Плутарха, Сократа, Цицерона, які також стверджували про більше втішних надій як на легшу смерть, так і на щасливіший кінець для тих, хто пройшов ініціації. На цій основі Ж.-Ф. Лафіто доходить парадоксального висновку про те, що всі наведені ним «висловлювання язичницьких авторів змушують нас цілком добре розуміти святість мотивів первинних засновників цих релігійних звичаїв [у часи] до їх розбещення ідолопоклонством та забобонами», а також про те,

³⁶ Lafitau J. F. Customs of the American Indians... V. I. C. 244.

³⁷ Lafitau J. F. Customs of the American Indians... V. I. C. 249.

що фундаторами названих ним релігійних звичаїв були самі «наші перші батьки, які, знаючи про те щасливе життя, двері яких їм відкриє Визволитель, освятили своє покаяння та всі дії людського життя релігійними подвигами»³⁸. Відтак, оперуючи знаннями з письмен античних авторів у зіставленні з інформацією зі своїх особистих спостережень над життям ірокезів та будучи водночас глибоко релігійною людиною, Ж.-Ф. Лафіто знову здійснює спробу тлумачити політеїстичну релігію як наслідок «псування» первинних монотеїстичних доктрин через спокуси темних сил, праведна душа ж людська безсмертна за своєю природою на противагу тілу, що вийшло з праху й повинно повернутися в прах.

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, країну дуже далеко, до якої після смерті кожен повинен діставатися дуже складною і небезпечною дорогою з численними бурхливими ріками, які потрібно переходити по таких хитких і вузьких мостах, що ними можуть проходити лише безтілесні душі, Ж.-Ф. Лафіто порівнює ці локуси з аналогічними в античних культурах, зокрема зі «щасливими островами древніх» – якими, на його думку, були острови в Егейському морі, позначені назвою Елісійські поля, оскільки ці острови стали прихистком для дітей Єлісея, онука Яфета, острів Крит, який називали Островом Блаженних, де «Рея, за міфами, породила Юпітера, і тривалий час критяни вказували на її могилу», через що Мінос і Радамантус, що царювали там, були й суддями нижнього світу, а Лета та інші річки пекла були потічками чи річками цього острова. Прикметно, що в українських казках також поширеним є образ-символ ріки з калиновим мостом, на якому часто відбувається бій між героєм

³⁸ Lafitau J. F. Customs of the American Indians... V. I. C. 250.

і антагоністом (змієм). У кінці мосту через ріки смерті в міфології ірокезів на душі чатує лютий пес, який змушує багатьох із них падати у води, течія яких перекочує їх з урвища на урвище. Ж.-Ф. Лафіто проводить паралель між цим охоронцем країни мертвих і давньогрецьким міфічним Цербером. За віруваннями ірокезів, ті ж душі, яким пощастило перетнути мости, по інший їх бік потрапляють до великої красивої країни, в центрі якої – просторий дім, в одній частині якого мешкає бог Таронхіауагон, а в іншій – його бабуся Ататчик, помешкання якої обвішане безліччю ремінців вампуму, браслетів та інших речей, які є подарунками від новоприбулих померлих, які перебувають під її владою, оскільки саме вона є господинею дому в потойбіччі.

Така офіра божеству, зауважимо, відома всім народам світу – від давнини й до сучасності. Зародившись у добу політеїзму, вона прижилася і в умовах монотеїстичної релігії. Приміром, описуючи форми вирішення господарських конфліктів, В. Давидюк наголошує на відступній жертві: «Класичним прикладом її втілення можна вважати звичай, якого дотримувалися лісоруби острова Ніас. Перш, ніж очистити від дерев земельну ділянку, в глибині лісу вони будували крихітний будиночок, до якого зносили харчі, одяг, коштовності. Вважалося, що всі духи лісу зможуть із дерев перебратися у цю нову оселю. Лише після цього дозволялося зрубувати дерева»³⁹.

Одним із найпоширеніших видів таких жертвопринесень є вотивні дари, обіцяні за присягою або ж просто присвячені божеству або святому, офірування яких мислилося як здійснене цим актом освячення. Ідея має давне

³⁹ Давидюк В. Ф. Вибрані лекції з українського фольклору (в авторському дискурсі). Вид. третє, виправл., доп. і перероб. Луцьк: ПВД «Гвердиня», 2014. 448 с. С. 37.

коріння (про здійснення царями культових офірувань пише й Аристотель⁴⁰), оскільки впливає з інстинктивного ставлення людини до вищих сил, які, за уявленнями, панують над світом, тож вона не лише звертається до них із молитвами, а й пропонує якийсь подарунок чи то від імені живих, чи мертвих суворому, ображеному чи розсердженому божеству. Звідси бере початок звичай оточувати похованих мерців найціннішим майном та улюбленими дружинами (хоча разом із цим поєднується розпливчате уявлення про перехід у наступне життя як довгу подорож), про що згадує Дж. Дж. Фрезер⁴¹. Принагідно зауважимо, що таким чином виникає і торгівля та її основний знак – монета, позаяк у релігії обмін, договір, застава, винагорода, позика, борг, викуп і купівля – всі ці поняття, що пізніше стали складниками економічного життя, існують у формі взаємодії з божеством через заповіт і договір. Монета як грошовий знак має свої корені у ритуальному обряді (у генезі розчленована річ-тотем зі знаком тотема) і приходять до нас з часів храмових обрядів, зокрема храму Юнони Монети, яка дала їй ім'я. Однією з особливостей монети залишається зображення на ній божества, пізніше царя або правителя. Як календар, монета відображає всі аспекти архаїчного «року» і завжди містить дату та ім'я «річного» представника, такого як цар, архонт або головний магістрат тощо. У давньому світі античні гроші мали культове значення та використовувалися як символічні документи.

Загальновідомим був козацький звичай залишати свої коштовності біля ікон, особливо Покрови. Такий звичай донині

⁴⁰ Аристотель. Політика. Київ, 2000. 239 с. С. 9. URL: <http://litopys.org.ua/aristotle/arist04.htm>.

⁴¹ Frazer James George. Studies in Greek Scenery, Legend and History. Selected from his commentary on Pausanias' 'Description of Greece'. Global Grey Ebooks. 2020. 201 p. С. 69

панує і в православних, і в католицьких церквах України та інших країн.

Ці вотивні предмети (обітні жертви) поділяються на дві основні групи:

1. речі, обіцянні божеству (Богові) чи святим у певній життєвій ситуації чи життєвій кризі;
2. речі, подаровані без попередніх обіцянок на знак подяки за одужання або порятунок⁴².

Описані Ж.-Ф. Лафіто уявлення ірокезів про обвішаний подарунками мертвих дім володарки потойбіччя наводить на думку про рефлексію першого типу вотивних дарів, приурочених до переходу до нового життя.

Ж.-Ф. Лафіто наголошує на жіночій статі божества, що потверджує його спостереження про матріархальний устрій ірокезів. Отже, Атантчик та її внук Таронхіауагон панують над мертвими та отримують задоволення спостерігаючи за мертвими, які танцюють перед ними. Легенди про Країну душ є надзвичайно поширеними в ірокезів. Ж.-Ф. Лафіто наводить одну з них, яка, на його думку, суголосна міфіві про Орфея, який спустився до потойбіччя, щоб забрати звідти свою дружину Евридику. «Міф про ірокезького Орфея», як називає його місіонер, оповідає про подорож до Країни душ молодого чоловіка у розпачі через смерть своєї сестри, яку він дуже любив і ніяк не міг змиритися із втратою. Героєві вдалося подолати складний шлях і зустріти старця, який відає мізками мертвих і який дав йому порожнього гарбуза, куди той мав помістити душу своєї сестри, та поради, як виманити її з Країни душ і підготувати потім тіло для повернення душі в нього (зауважимо, що в українській чарівній казці аналогічні образи медіаторів

⁴² Jarrett Bede. Votive Offerings. The Catholic Encyclopedia. Vol. 15. New York: Robert Appleton Company, 1912. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/15509a.htm>

світів дуже частотні – це столітні дідусі чи бабусі, які порадами допомагають героєві у його подорожі до потойбіччя («Іван-царевич і красна дівиця-ясна зірниця», «Лісник та залізний вовк», «Про вівчаря, який мав дев'яносто дев'ять овець і три золоторунні барани», «Про царенка Йвана і Чортову дочку» та ін.)).

Оповідь містить згадки про здивування душ від зустрічі із живим і їхню втечу, що властиве міфологічним текстам різних країн про подорож героя до потойбіччя, оскільки це відображає уявлення про рівновагу світів. Однак привертає увагу одна оригінальна деталь: доброзичливість до чоловіка Таронхіауагона (рідкісний мотив у міфологічних текстах) і його захист від хитрощів Ататчик, яка під виглядом удаваної дружби хотіла, як вказує Ж.-Ф. Лафіто «позбутися його», приготувавши для чоловіка м'ясо гадюк і котів (на нашу думку, йдеться не про «позбутися», а, навпаки, про мотив споживання їжі мертвих як засіб остаточного переведення до простору смерті; цікавим також видається сам опис їжі мертвих, адже змії і коти – неодмінний атрибут і відьми в українській легенді). Герой впізнає свою сестру, коли душі мертвих приходять до дому танцювати і ледве ловить її зненацька за допомогою Таронхіауагона, душа ж прагне лише вирватись і втекти. Ж.-Ф. Лафіто проводить паралель із мотивом подорожі до пекла героя «Енеїди» Вергілія, коли Еней намагався обійняти тінь свого батька Анхіза. Навіть дорогою до рідного села полонена душа в легенді ірокезів вдається до блангань та хитрощів, аби повернутися до мортального простору. Легенда завершується втечею душі під час підготовки до ритуалу її возз'єднання з тілом через нетерпіння й цікавість когось зі свідків. Припускаємо, що цей мотив твору – чиясь похибка – зумовлений потребою колективного автора пояснити недієвість порад медіатора світів.

Ж.-Ф. Лафіто не ставить перед собою завдання тлумачити сюжет легенди, а вказує на те, що «юнак не здобув жодної іншої переваги, крім того, що він побував у Країні Душ і отримав змогу дати її детальний опис, який передався нащадкам». Чарівна країна, де мешкають предки, нагадує Ж.-Ф. Лафіто описану Вергілієм: вона постає місцем справжнього щастя і вражає новоприбулих своєю красою після перипетій складного шляху. Характерною особливістю уявлень про посмертний локус є маркування його звуками: ритм барабанів і брязкання черепків із панцира черепахи зачаровують серця померлих, які, не почувши перших нот цієї захоплюючої музики, раптом відчують несамовите задоволення, яке змушує їх щосили бігти на звук мелодії, яка стає щодалі чіткішою. Коли ж вони наближаються до межі, їх охоплює радість від споглядання танцю душ, яка наростає по мірі наближення до «щасливого дому». Кілька душ виходять їм назустріч, радіють новоприбулим і ведуть їх до будинку Атланчик у центр асамблеї, де відбуваються танці, говорять приємні речі і пригощають найсмачнішими стравами, опісля чого померлі змішуються з іншими, щоб танцювати і насолоджуватися по черзі всіма задоволеннями, основним з яких є танці, при тому вони більше не піддаються гніву, тривогам, слабкостям чи будь-яким перипетії смертного життя. Пісня і танець, акцентує Ж.-Ф. Лафіто, позиціонуються як одна з основних умов благоді перебування щасливих душ, як і в індіанській Країні душ, так і на полях Елізії чи на небесах у християнстві, що уособлює насолоду, ідеальну радість, гармонію та каденцію духів, що оживляють небесні тіла. Пісня і танець, акцентує Ж.-Ф. Лафіто, позиціонуються як одна з основних умов благоді перебування щасливих душ, як і в індіанській Країні душ, так і на полях Елізії чи на небесах у християнстві, що уособлює насолоду, ідеальну радість, гармонію та каденцію духів, що оживляють небесні тіла.

Розмірковуючи над причинами постання подібних уявлень, місіонер доходить прогресивних, на нашу думку, висновків про їх взаємозумовленість із ритуальними піснями й танцями, які супроводжують свята й воєнні конфлікти ірокезів. Заглиблюючись далі, він апелює до платонівської теорії гармонії Всесвіту – божественної гармонії, що полягала в каденційному русі всіх небесних тіл та мелодійному звуці, спричиненому цим рухом. Його головним рушієм був бог, менші ж божества, котрі керували всіма тілами, якими світиться твердь, приєднувались до нього, утворюючи стільки різних хорів, скільки існує різних сфер. Це спричинило номінування людьми муз, які активували небесні тіла, і визнання Аполлона їхнім лідером. Душі, призначені населяти землю, за платоніками, створені задовго до з'яви тіл, які вони мали оживити. Оскільки ж вони чули цю божественну гармонію та навіть були в ній задіяні, то завжди мали за нею таємну тугу – навіть коли були поглинені тими матеріальними тілами, які через свою непрозорість не давали їм змоги чути її. Однак музика, звук інструментів і релігійні танці не лише привертали увагу богів до молитов людей, а й створювали дивовижний ефект, що пробуджував у душах людей дежа-вю, що вони раніше чули про божественну гармонію. Тих же, хто проходить ініціацію, пам'ять про цю божественну гармонію вивищує і вводить у лімфатичну шаленість, необхідну для здійснення пророцтв, ворожіння та спілкування з богами. Відтак, у такі часи ця божественна гармонія стає більш чутною, але, оскільки вона є надзвичайним даром, яким боги наділили людей, за земного життя її звук долинав до них дуже обмежено. Лише після звільнення від тягара тлінної плоти очищена й відновлена до своєї первозданної свободи душа повернувшись до позаземної сфери, чула знову ті божественні концерти, які підтримують красу всесвіту і дарують щастя богам. Ж.-Ф. Лафіто припускає, що попри те, що індіанці не знали

тонкощів описаної доктрини, вони міркували за тією ж системою, яку описували Платон та його послідовники, адже пісня і танець не лише супроводжують усі їхні обряди й ритуали, але також, за уявленнями, у них полягає щастя душ після смерті, а сузір'я Стожари (у Ж.-Ф. Лафіто – Плеяд) ірокези називають «Те жеппоіакоа», тобто «Танцюристи»⁴³.

Додамо, що, на нашу думку, наведена автором «Звичаїв...» легенда засвідчує архаїчність ірокезьких уявлень про смерть і посмертне існування, оскільки демонструє неподільність локусів потойбіччя на негативно і позитивно марковані (на кшталт Раю і Пекла, що властиво пізнім релігіям), подібно до давньоєгипетських уявлень періоду завершення Давнього царства (кінець III тисячоліття до н. е.), за якими усі померлі, яким вдалося подолати складний шлях до посмертного простору (як і в інших народів, українців зокрема, лімінальною зоною якого є «море вогняне», що символізує симбіоз основних космогонічних стихій), потрапляють лише до одного спільного локусу — очеретяних полів блаженства Сехет Іару (Іалу), де править добрий, справедливий бог Осирис, який головує на посмертному суді Ради богів. Щоправда, в епоху Давнього царства (початок III тисячоліття до н. е.), судячи з віднайдених текстів французьким археологом Г. Масперо «Текстів Пірамід», ми можемо судити тільки про посмертне буття фараона, який мав постати перед богами і вступити до їх сонму. Після смерті він злітав на небо і плисти з Ра, сонячним богом, у його подорожі в «Човні Мільйонів Років» по небесних просторах, – це, звісно, не означає, що для всіх інших людей існування завершувалось смертю – можливо, єгиптяни не фіксували це у письменах або такі записи ще не знайдені, однак у будь-якому разі простір посмертного існування ще не

⁴³Lafitau J. F. Customs of the American Indians... V. I. C. 254.

диференційований залежно від прижиттєвих вчинків померлого, що є прикметною ознакою пізніх релігій.

Виняток у міфологічних уявленнях ірокезів щодо неподільності й гомогенності місця перебування душ після смерті, судячи із записів Ж.-Ф. Лафіто, становлять потойбічні локуси для душ самогубців. На потвердження цього автор наводить слова, почуті одним із його знайомих місіонерів від ірокезької дівчини, яка, ридаючи, зверталася до своєї сестри, котра зумисне отруїлася болиголовом і відмовилася від протиотрути: «Тоді все скінчиться! Невже ти хочеш, щоб ми більше ніколи не знайшли одна одну, ніколи більше не побачились?» На питання ж місіонера про причини такої категоричності з огляду на вірування щодо Країни душ, де всі повинні бути об'єднані зі своїми предками, дівчина відказала, що справді всі померлі туди відправляються, але нечестиві, особливо ті, хто наклав на себе руки, несуть там покарання за свій злочин, а відтак, вони відокремлені від інших і не мають з ними зв'язку. Ж.-Ф. Лафіто порівнює таке відокремлення «Енеїдою», де Вергілій відводить окремих куточок Аїду для Дідони та інших, які «стали нещасними жертвами власного відчаю»⁴⁴. Окрім того, автор наголошує на інтелектуальному рівні індіанців, достатньому для розрізнення добра і зла, та на інших чеснотах, як-от сумління, 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. Йдеться про згадку автора про масове самогубство у час смерті їхніх вождів індіанців Іспанського острова через сподівання піднятися на сонце і в небо, «де вони

⁴⁴ Lafitau J. F. Customs of the American Indians... V. I. C. 257.

були б щасливими, і через страх, що у разі порушення звичаїв своєї країни,

їхня душа загинула би разом із тілом нанівець»⁴⁵.

Оскільки Країна душ належить до небесної сфери, шлях до неї пролягає у координатах «двох нерухомих точок сонцестоянь, де Зодіаком перерізана Галактика, яку також називають Чумацьким Шляхом». Ж.-Ф. Лафіто спираючись на Плутарха, простежує архаїчні вірування про Чумацький Шлях як канал між світами, який для давніх греків знаходився під юрисдикцією Плутона, і в астрономічній системі індіанців, за якою він має назву «Шлях Душ», яким мертві вирушають до іншого світу⁴⁶.

Уявлення про такий шлях душ, пов'язаний із випробуваннями, мета яких – остаточне очищення задля прилучення до божественного світу й набуття ідеального щастя, властиві багатьом народам світу. Саме вони, на думку Ж.-Ф. Лафіто, породили вірування в палінгенез, метемпсихоз або послідовну трансміграцію душ на кілька тіл. Автор «Звичаїв...» простежує подібні вірування у давніх греків, єгиптян, іудеїв, хеттів, індусів та ін. і зазначає, що серед ірокезів панують лише певні рефлексії метемпсихозу, однак вони «не дійшли до цієї ідеї так далеко, як піфагорійці та гімназофи Індії». «Віра такого роду, – припускає Ж.-Ф. Лафіто, – була б надто шкідливою для їхнього способу життя, оскільки без полювання та риболовлі більшість із них помре від голоду. Я також не вірю в те, що які б теорії метемпсихозу вони не мали, вони коли-небудь боялися, що, вбивши якусь тварину на полюванні, вони змістять з її тіла душу своїх предків або що будь-яку тварину шанували б настільки, щоб побажати, щоб їхня душа негайно перейшла в її

⁴⁵ Lafitau J. F. Customs of the American Indians... V. I. C. 256.

⁴⁶ Lafitau J. F. Customs of the American Indians... V. I. C. 256.

тіло, як це роблять індійські брахмани, які вважають себе щасливими після смерті, тримаючи коров'ячий хвіст»⁴⁷.

Як бачимо, 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 часи⁴⁸.

Французький дослідник «релігійної етнології» монсеньйор А. Брос виокремлює шість основних аспектів роботи Ж.-Ф. Лафіто:

1. Ґрунтовні знання законів, звичаїв та релігій стародавніх народів.
2. Огром інформації, отриманої внаслідок щохвилиного та контрольованого спостереження за індіанцями.
3. Взаємопорівняння аналогічних звичаїв.
4. Тлумачення фактів та інститутів античності за допомогою вірувань «сучасних дикунів».
5. Визначення причин подібностей.

⁴⁷ Lafitau J. F. Customs of the American Indians... V. I. C. 259.

⁴⁸ 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/customsofamerica0001lafi/page/n99/mode/1up>

6. Дослідження ймовірних зв'язків отриманих фактів із «примітивним Одкровенням»⁴⁹.

Англійський соціальний антрополог, засновник теорії структурного функціоналізму та коадаптації А. Р. Редкліфф-Браун, характеризуючи діяльність Ж.-Ф. Лафіто, писав: «Його спроба висвітлити античні звичаї, порівнюючи їх із подібними звичаями американських індіанців, свідчить про нього як одного з попередників соціальної антропології»⁵⁰. Додамо, що за спробою використати порівняльно-етнографічний метод та деякими висновками Ж.-Ф. Лафіто значно випередив свій час, як, приміром, щодо подібності стадій розвитку вірувань різних цивілізацій, що пізніше активно розвивав у своїх дослідженнях Дж. Дж. Фрезер та інші учені.

Творчі завдання

1. Підготувати презентацію до теми.
2. Підготувати проблемне питання до теми.
3. Скласти 3 тести до теми (кожен тест має містити по 4 варіанти відповіді, з яких 1 правильний).

Питання для самоконтролю

1. Вірування та звичаї яких народів і в який спосіб досліджував Жозеф-Франсуа Лафіто?
2. Із чим пов'язані висновки Жозефа-Франсуа Лафіто щодо матриархату як домінантної форми соціального устрою ірокезів і гуронів?
3. Якими, на думку Жозефа-Франсуа Лафіто, є причини постання міфологічних вірувань і уявлень?

⁴⁹ Bros A. L'Ethnologie religieuse. Introduction à l'étude des religions. Paris, 1936. 320 p. С. 127.

⁵⁰ Radcliffe-Brown A.R. Method in social anthropology: selected essays. Chicago: University of Chicago press, 1958. 188p. С. 144.

4. Яких висновків доходить місіонер щодо подібності вірувань у палінгенез, метемпсихоз або послідовну трансміграцію душ на кілька тіл між автохтонними народами Канади та давніми єгиптянами і греками?
5. Чому Жозефа-Франсуа Лафіто можна вважати одним із попередників соціальної антропології?

Бернар Ле Бов'є де Фонтенель



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» (1687 р.) та «Про походження байок» (1724 р.). Їх автором став французький письменник і учений Бернар Ле Бов'є де Фонтенель, який був

прихильником прогресивності, раціоналізму й наукового («нового», як прийнято було називати в ту пору) підходу і до літератури, і до світу та місця в ньому людини загалом. Б. де Фонтенель обстоює позиції трактування «всієї давньої літератури» як «купи химер, мрій і забобонів»⁵¹, що більшою чи меншою мірою сутолосило науковим позиціям початку XVIII століття, які розглядали фантастизм як суто оманливий, хоча і приємний різновид образотворчості.

Апелуючи начебто до первісних вірувань, мислитель водночас вуалює проєкцію своїх поглядів і на християнські

⁵¹ Feldman Burton, Richardson Robert D. The rise of modern mythology, 1680-1860. Bloomington, Indiana University Press. 1972. 596 p. С. 20.

сюжети, про що, звісно, не міг говорити відкрито у часи розправ католицької Європи над іншодумством. Свої міркування щодо природи міфотворення Б. де Фонтенель ґрунтує не на особистих польових дослідженнях, а послуговуючись різноманітними джерелами про подорожі, особливо в сучасній йому літературі, й узагальнюючи їх та порівнюючи свідчення про міфологічні уявлення народів, які перебувають на невисокому рівні розвитку, із давньогрецькою міфологією.

«Історія оракулів» Б. де Фонтенеля заснована на латинському трактаті голландського ученого Антоніо ван Дейла, який висловив ортодоксальну гіпотезу пояснення давніх оракулів людським самозванством замість диявола («De oraculis Ethnicorum dissertationes duae», 1683). Тож праця Б. де Фонтенеля є його інтерпретацією, в якій він піддав критиці язичницькі релігії. Ця книга викликала жвавий інтерес не лише в наукових колах, а й у широкій громадськості того часу, оскільки, на відміну від сухого наукового підходу А ван Дейла, Б. де Фонтенель написав її в елегантному стилі з неприхованим наміром «просвітити» якомога більше людей, включно із жіноцтвом, яке на той час вважалося віддаленим від науки: «Існування демонів, сприйняте й християнством, вважалося настільки природним, що їм приписували здатність творити щонайбільші дива і не піддавали сумніву пророцтва оракулів та здійснення ними будь-яких язичницьких чудес з їхньою <демонів – О.Н.> начебто допомогою. У такий спосіб древні відмежовувалися від потреби розпочати ретельне вивчення суті речей, що було би нудним і складним: бо все дивовижне і надзвичайне без жодних сумнівів приписувалося цим демонам. І лише це вони вважали достатнім підтвердженням їхнього

існування та й самої релігії, яка це сповідувала⁵². Людство, особливо з набуттям певною мірою вільнодумства в релігії та тогочасної популярності філософії, прагнуло до знань щодо полемічних питань, про які з такою легкістю висловлювався вчений, але воно вимагало здобуття цих знань найшвидшим і найлегшим шляхом, без значних затрат свого часу чи уваги. Тож певна парадоксальність та уникнення ортодоксальності у поєднанні із жвавою манерою Б. де Фонтенеля – достатньою мірою інтелектуальною і легкою водночас, надало книзі популярності у Франції. Цій праці мислителя завжди відводилось одне з чільних місць як одній із перших виразного просвітницького спрямування.

Твором, який, імовірно, у лаконічній формі найбільшою мірою акумулює візію Б. де Фонтенеля, є короткий нарис «Про походження байок». Нарис був опублікований 1724 року, однак більшість дослідників, спираючись на твердження Трюбле, бібліографа Б. де Фонтенеля, вважають, що написаний він був значно раніше – приблизно у 90-х роках XVII століття.

Основне питання, яким задається Б. де Фонтенель у праці «Про походження байок», – це те, чим можна пояснити любов людства до явної і смішної фальші, якою він вважав міфи. І намагаючись дати відповідь на це питання, мислитель охоплює увагою значне коло проблем, пов'язаних із міфотворчістю. Перше, що привертає увагу, – акцент Б. де Фонтенеля на адекватному сприйнятті міфічних тем у дитинстві. Це – немов висхідна точка у його майбутніх розмірковуваннях, що розгортаються на сторінках нарису і наближають читача до висновку про «дитячий» рівень розумового та психічного розвитку людства, за якого

⁵² 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. C. 10.

надприродне, чудесне видається не чимось фантастичним, а правдивим, не викликаючи жодного подиву чи скепсису.

Насамперед, приступаючи до вивчення «людського розуму» на матеріалі «найдивніших витворів», Б. де Фонтенель зауважує особливості колективної творчості, яка радикально відрізняється від авторської тим, що сприймається як реальна подія, а не як художній твір на кшталт роману тощо. Це зумовлено архаїчністю міфів, які письменник дещо зневажливо називає «байками», за винятком яких інших давніх творів людство не зберегло. При тому, Б. де Фонтенель звертає увагу на те, що на початку «століть світу», коли почали творитися міфи, «невігластво і варварство повинні були сягати такої міри, яку ми зараз навряд чи уявляємо»⁵³. Для порівняння автор згадує кафірів, лапландців та ірокезів, однак зауважує, що й ці народи, навіть будучи доволі давніми, все ж набули певних знань та поведінкових норм, яких не було у найдавніших людей. Відтак, Б. де Фонтенель виходить на рівень осмислення особливостей взаємозв'язку між психологією загалом і світобаченням, наполягаючи, що чим менше досвіду у людини, тим більше чудес вона бачить довкола. Іншими словами, примітивний розум не здатен адекватно пояснити дійсність, тож сприймає все незбагненне як диво. Більше того, саме з цим, на думку Б. де Фонтенеля, пов'язана певна жорстокість у сюжетах, позаяк у прадавні часи «коли батьки розповідали своїм дітям про те, що вони бачили і що робили, в їхніх оповідях не було нічого, крім вбивств»⁵⁴.

Надзвичайно важливою заслугою Б. де Фонтенеля в аспекті дослідження міфологічних текстів як фольклорних є його абсолютно новаторський висновок про нараторські

⁵³ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. The rise of modern mythology, 1680-1860. Bloomington: Indiana University Press, 1972. 596 p. С. 10.

⁵⁴ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 11.

особливості оповідача і їхній вплив на текстотворення: «Коли ми розповідаємо про якусь дивовижну річ, наша уява розгорається і починає сама збільшувати тему оповіді та додавати до неї все, чого може бракувати, щоб зробити її взагалі дивовижною, ніби шкодуючи, що залишиться щось недосконале. Більше того, людині підлещує здивування та захоплення, які виказує аудиторія, і вона із задоволенням ще сильніше поглиблює перебільшення... <...> Ці дві причини, разом узяті, дозволяють людині, яка не мала наміру брехати, коли почала розповідати трохи незвичну історію, спіймати себе на тому, що починає підбріхувати, ... <...> звідси випливає, що потрібні значні зусилля та особлива уважність, щоб утриматися від розказування речей, які не є суворо істинними»⁵⁵. Відтак, впевнений Б. де Фонтенель, що «казки», які оповідалися в архаїчному суспільстві, самі по собі часто були фальшивими, бо містили дуже високий відсоток вигадки.

Більше того, тут автор настільки близько підходить до осмислення постання варіативності творів, що можна з певністю стверджувати його беззаперечну прогресивність у цьому питанні. Він свідомий того, що перебільшення можуть бути незумисними, про що йшлося вище, а можуть бути й відвертим обманом у якихось корисних цілях (стверджуючи наявність філософії в 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. Тим паче такі процеси, на думку Б. де Фонтенеля, стосуються усної словесності, де кожен наратор «забув би якусь частку правди і замінив її помилковою – переважно чудесним клаптиком, який є найприємнішим – і, можливо, сталося б так, що через століття

⁵⁵ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 11.

чи два не лише не зосталося нічого від первинної правди, але й також практично нічого від первинної брехні»⁵⁶. Як бачимо, учений пояснює не лише модифікаційні процеси, які відбуваються з творами, у діахронії, 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. Приміром, мотив виливання божеством води з глечика, за припущенням Б. де Фонтенеля, міг постати з роздумів первісної людини, що річка постійно тече – отже хтось ллє воду (однак, іронізує учений, ніхто не задавав питаннями, звідки ж взялася вода а-ргіогі); жбурляння богом-громівником вогню пояснюється ударами блискавки й громом тощо: «Ця філософія перших віків працювала за принципом настільки природним, що навіть сьогодні наша філософія не має іншого; тобто, ми пояснюємо невідомі речі в природі з точки зору того, що бачать наші очі, і переносимо в натурфілософію ідеї, надані нам досвідом»⁵⁷. Проте Б. де Фонтенель як представник «нового», прогресивного для свого часу, напряму критикує такий підхід, наполягаючи на застосуванні лише методів наукового раціоналізму.

З описаної вище «грубої», за висловом Б. де Фонтенеля, філософії людська фантазія породила «помилкові» (з позицій християнства) божества. Мислитель не обмежується лише констатацією постановня подібних уявлень, а прагне всебічно проаналізувати і стадіальність з'яви основних характеристик міфологічних персонажів відповідно до розвитку

⁵⁶ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 11.

⁵⁷ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 11-12.

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, – «і навряд чи якась значення приділялося мудрості, справедливості та всім іншим властивостям, які стосуються божественної природи. Ніщо не може ефективніше довести, що ці божества дуже давні, і ніщо не може краще позначити шлях, пройдений уявою при їх формуванні. Перші люди абсолютно не підозрювали про якість кращу, ніж фізична сила. Мудрість і справедливість навіть не мали назв у стародавніх мовах, як і сьогодні серед варварів Америки. Більше того, перші ідеї людства, пов'язані з якимись вищими істотами, базувалися на надзвичайних спроможностях, а не на регульованому порядку Всесвіту, який вони не могли розпізнати чи захопитись ним»⁵⁸. 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. Проте й могутність богів в архаїчних уявленнях, вважає учений, є

⁵⁸ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 12.

доволі умовною. На potwierдження цієї думки Б. де Фонтенель наводить приклад із давньоримської міфології: бог війни Марс у бою поранений простим смертним, тобто бог зображується слабшим, ознакою ж його надприродності є крик настільки потужний, що його можна порівняти за силою звуку лише з криком десяти тисяч воїнів. На наш погляд, тут Б. де Фонтенель дещо припускається помилки, трактуючи як один із найархаїчніших міфологічний образ, позначений рисами значно пізнішого часу творення, якому властива посилена антропоморфізація і, відповідно, надання божествам образних характеристик не лише неймовірної влади, а й людських вад і слабкостей.

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: «Перші люди справді були жорстокими, і вони зобразили богів майже такими ж жорстокими й лише трохи могутнішими. Такими є боги часів Гомера. У людей почали виникати ідеї мудрості та справедливості – боги “підхопили” їх: вони стали мудрими й справедливими, і ставали такими дедалі більше пропорційно тому, наскільки ці ідеї розвивалися у суспільстві; відтак, ми отримуємо богів часів Цицерона, і вони досконаліші за гомерівську епоху, бо вищим став рівень філософії»⁵⁹.

Передаючись із вуст в уста, продовжує міркування 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. Учений ілюструє свої роздуми різними прикладами.

⁵⁹ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 13.

Так, невіднайдення тіла потопельника можна легко пояснити тим, що його забрали до себе русалки, адже людська уява населила водойми молодими дівчатами; наявність певного таланту у дитини може вказувати на те, що її батько – бог-покровитель такого мистецтва чи ремесла. І це продукує інші численні сюжети про викрадення чоловіків німфами, дітей богів тощо, поєднуючи історичні факти із різноманітними домислами. 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, акцентуючи на «казковості» творів перших істориків, поступово підводить читача до питання постановки авторської літератури як суто художньої творчості і наводить як приклад сучасну йому арабську історичну літературу, якій властиві парадокси, перебільшення тощо, що однак не засуджується, а розцінюється як оздоба і традиційна її риса.

Учений виводить два принципи «народження байок», які забезпечують зростання кількості подібних сюжетів:

1. Перший – вигадувати речі, подібні до звичних, або поширювати їх, послідовно домислюючи («Можливо, якісь надзвичайні події привели людей до думки, що бог мав роман із жінкою. Одразу всі історії наповнюються любовними пригодами богів. Ви вже вірите одному, чому не можна також і іншому?»⁶⁰).
2. Другий принцип, який, на думку Б. де Фонтенеля, призводить до численних помилок – це «сліпа повага до античності» («Наші батьки вірили в це – чи можемо ми вважати себе мудрішими за них?»⁶¹).

⁶⁰ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 14-15.

⁶¹ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 14-15.

«Ці два принципи, взяті разом, – висновковує Б. де Фонтенель, – творять дива. Один на основі припущень, зумовлених слабкістю людської природи, поширює дурість до нескінченності, а інший зберігає її назавжди, оскільки вона утверджена. Перший, позаяк ми вже помилилися, призводить до того, що ми помиляємось іще більше, а другий заважає нам подолати цю хибу, тому що ми застрягли в ній на певний час»⁶². Отже, учений висловлює припущення щодо умов і особливостей зберігання та ретрансляції фольклорних текстів. Навіть попри його загальне критичне ставлення до міфологічно закорінених фольклорних текстів ця спроба наукового осмислення заслуговує на повагу.

Б. де Фонтенель намагається спростувати популярні в його добу погляди, що пов'язували питання походження «байок» із живою уявою східних народів, що, мовляв, зумовлено жарким кліматом. Наполягаючи на з'яві сюжетів через брак знань у давніх людей, він вдається до компаративних студій. Учений наводить приклади, які засвідчують «дивовижну відповідність між байками» північних народів, греків, китайців та аборигенів Америки. Приміром, він проводить паралель між сюжетами американців про подорожі душ «поганих» за життя людей до каламутних похмурих озер та грецькими – до Стиксу й Ахерону, перуанськими та грецькими оповідями про дітей сонячних божеств, китайськими етологічними легендами та «Метаморфозами» Овідія тощо. На основі цих порівнянь Б. де Фонтенель доводить: «Оскільки греки, з усім своїм інтелектом, коли були ще молодим народом, думали не більш раціонально, ніж варвари Америки, які, мабуть, були досить молодим народом, коли їх відкрили іспанці, є всі підстави вважати, що американці з часом дійшли би до такого ж раціонального мислення, як греки нині». Він доходить іще

⁶² Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 15.

одного геніального висновку: «Саме з цієї причини немає народів, чия історія не починається з байок»⁶³. Інакше кажучи, мислитель постулює фольклорний текст як першооснову творчої діяльності людства.

Ще одним важливим логічним підсумком спостережень Б. де Фонтенеля є два основні шляхи живучості міфологем в історичній перспективі розвитку прогресу – це релігія і мистецтво. «У більшості народів, – констатує учений, – байки змінюються на релігію; але у греків вони перетворилися, так би мовити, на художню творчість»⁶⁴ (йдеться насамперед про словесне і візуальне мистецтво).

Хоча автор нарису називає лише греків як народ, міфологічні уявлення й оповіді якого дали потужний поштовх для розвитку художньої словесності, живопису і скульптури, з позиції сьогодення зауважимо, що мистецтво як форма ретрансляції міфологем у багатьох народів виявила більшу стійкість порівняно з релігією. Зокрема, в Україні давні міфологічні уявлення частково асимілізувалися з християнством, утворивши відповідно дуалістичний світогляд, та стали образною і мотивною основою багатьох літературних творів.

Повертаючись до своєї основної ідеї взаємовиключення міфологічних уявлень і наукового мислення («уява та розум рідко мають стосунки між собою»), 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: «Поки що ми заглиблювалися в історію походження

⁶³ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 15-16.

⁶⁴ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 16.

байок лише настільки, наскільки вона походить із глибини людської природи, і, безумовно, це головне. Але є також певні дивовижні речі, які ми не можемо не зауважити. Наприклад, оскільки фінікійці та єгиптяни були древнішими народами, ніж греки, їхні байки переходили до греків, які мимоволі не йняли їм віри, так що навіть найістинніші історії стали байками в Греції»⁶⁵. При тому Б. де Фонтенель настільки захоплюється раціональним методом трактування усіх без винятку міфологічних тем, що вважає певні фантастичні елементи запозичених, на його думку, реалістичних сюжетів просто хибним розумінням іншомовних багатозначних лексем. Так, приміром, стверджує мислитель, мотиви пророцтв додонського оракула за шелестом листви священного дуба у грецьких міфах легко пояснюються тим, що в оригінальному єгипетському тексті, найімовірніше, йшлося про прихід до лісу з метою поворожити двох єгиптянок, чії імена означали «голуб». Греки ж, мовляв, запозичивши сюжет, зрозуміли цей момент як те, що дві голубки сиділи на дереві, яке пророкувало. Аналогічно Б. де Фонтенель намагається пояснити й символ керма корабля «Арго», яке, за Есхілом, говорило людським голосом, оскільки мало шматок деревини з додонського дуба, встановленого богинею Афіною: кермо човна має фінікійську назву, що також означає «розмовляючи», тому греки, як вважає Б. де Фонтенель, розповідаючи про корабель «Арго», думали, що на ньому є кермо, яке розмовляє. Дозволимо собі зауважити, що такі твердження ученого видаються надто категоричними.

Безсумнівним засобом же збереження «байок» учений вважає винайдення писемності: «Коли було винайдено мистецтво письма, це дуже допомогло поширювати байки та збагачувати один народ усіма дурницями іншого; <...> змінні традиції стали більш-менш фіксованими, і основна частина

⁶⁵ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 17.

байок, залишаючись майже в тому стані, в якому їх застав винахід писемності, не дегенерувала далі. Невігластво поступово зменшувалося. <...> Донедавна минуле згадували суто з цікавості; але врешті люди зрозуміли, що до нього варто звертатись в ім'я збереження того, чим пишалися нації, чи щоб зрозуміти відмінності між народами, чи як приклади гідності»⁶⁶. Як бачимо, Б. де Фонтенель побіжно торкається і питання прагматики міфологічних текстів. Він особисто 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»⁶⁷. Загалом погоджуючись із тенденцією поступового превалювання реалістичності у фольклорних текстах і нівеляції міфологічних елементів, все ж зауважимо, що остаточного зникнення останніх, на наше переконання, не відбудеться в історії людства (яскравим підтвердженням чого є розвиток билиці як одного із найпродуктивніших фольклорних жанрів сьогодення порівняно із певною стагнацією інших), оскільки віра в дива і пошук відповідей на питання «а що ж там, за межею життя?» є невід'ємною рисою людської природи.

Відтак, учений дотримується раціоналістичного підходу до теми міфологічних уявлень і творів, як, врешті, і до

⁶⁶ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 18.

⁶⁷ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 17.

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, які він називає «байками», Б. де Фонтенель у своїй короткій праці охоплює широке коло питань і своїми висновками значно випереджає свій час. Мислитель пише легко, з гумором та іронією, не вдаючись до суто наукового стилю, однак, як наголошує Роберт Ричардсон, аналізуючи нарис, «..навряд чи існує бодай одне важливе пояснення міфу, що його би не зачепив, розробив чи мав би на увазі у цьому чудовому короткому нарисі» автор. У той час, стверджує Р. Ричардсон, коли «більшість письменників із міфології *<їдеться про мислителів, які спрямовували свої погляди на міфологію – О.Н.>* розглядали свою тему або як проблему язичницького ідолопоклонства, або як пояснення досить безглузвих художніх оздоб, Фонтенелю вистачило глузду й розуміння необхідності зосередитися на самих байках або міфах. Відтак, він уникнув полемічного тону, настільки типового для такого роду міфологічних досліджень вісімнадцятого століття, які є, по суті, дискусіями релігійного характеру»⁶⁸.

Творчі завдання

1. Підготувати презентацію до теми.
2. Підготувати проблемне питання до теми.
3. Скласти 3 тести до теми (кожен тест має містити по 4 варіанти відповіді, з яких 1 правильний).

⁶⁸ Fontenelle B. Of the Origin of Fables. 1972. С. 8.

Питання для самоконтролю

1. Інтерпретацією якого трактату є праця Б. де Фонтенеля «Історія оракулів»?
2. Чому, на думку Б. де Фонтенеля, з'ява фольклорних текстів («байок») пов'язана з обманом та браком знань у давніх людей?
3. Як Б. де Фонтенель пояснює постання міфологічних концептів у традиціях різних народів?
4. Що учений вважає безсумнівним засобом збереження «байок»?

Джамбаттиста Віко



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» («Principi di una scienza nuova d'intorno alia natura delle nazioni», або «Основи нової науки про природу націй») італійського філософа 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. «Нова наука» була справою життя Дж. Віко: він постійно її дописував, вдосконалював, додавав матеріали і, не знайшовши коштів на публікацію, продавав родинні коштовності та скорочував текст

удвоє, про що згадує у своїй автобіографії, тож врешті світ побачили ще кілька перевидань (1730, 1731, 1733 та 1744 рр.), останнє з яких сильно відрізнялося від першого. Історія народів, їх культура - мови, релігії, міфології, права, державні інститути - це не просто події минулого, а спосіб розуміння та пізнання всього, що створювалося людством у минулому і продовжує створюватися донині. Це два невіддільних один від одного предмети, якими увесь свій життєвий шлях цікавився Віко. Складність і різноманітність «історій націй» стали для нього завданням, що потребує вирішення, і, отже, спонукали до пошуку методів, які були б універсальними в сфері пізнання, відповідаючи набутому досвіду універсальності історичного світу. Відповідно, прагнення систематизації емпірично-когнітивного матеріалу загальної історії стало сенсом наукових інтенцій Дж. Віко.

Цікавий погляд на диференціацію в назві останнього видання «Нової науки...», яке вийшло друком уже після смерті ученого, який, однак, встиг зробити часткову фінальну вичитку версії перед публікацією, висловлює І. Іващенко, обстоюючи необхідність здійснити переклад праці Дж. Віко з італійської мови на українську: «...У попередніх виданнях у назві книги перед словом наука (*scienza*) Віко вживав невизначений артикль (*una scienza*), тоді як у фінальному виданні невизначеного артикля немає. Спробуємо припустити, що, прибираючи невизначений артикль з назви твору, Віко намагається підкреслити, що його дослідження містить не лише припущення, а й універсальні висновки, у слушності яких, дотримуючись запропонованого автором поступування, може пересвідчитися будь-хто»⁶⁹.

⁶⁹ Іващенко І. Нова наука про цивільний світ. Аналітично-історичний коментар до «Ідеї твору» Джованні Баттисти Віко. *Sententiae*. 2017. XXXVI. № 1. 152-165 р. С. 156.

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: «...Заглибленість інтелектуальних витоків у християнську традицію і привела до обґрунтування принципово нових для модерної доби висновків про сутність історичного процесу та можливість його пізнання науковими методами»⁷⁰.

На противагу панівному на той час погляду на історію як на цікаве чтиво або ж, навпаки, – природну сутність, яку варто розглядати крізь призму математичного (геометричного) підходу, Віко 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. Безсумнівно, як людина свого часу, Дж. Віко перебував під впливом християнства, тому цілком природньо вважав, що світ створений Богом, а відтак людина неспроможна досягнути природний створений Богом світ. Повністю ж пізнати вона здатна лише саму себе і те, що створене нею самою – елементи світу людей, що і є сенсом її існування.

Такий створений людиною світ Дж. Віко називає Світом громадянським. Отже, історія – це продукція життєдіяльності людства і вона є вічною. Світ історії, за Дж. Віко, можна

⁷⁰ Артюх В. Апологія історії: Джамбатіста Віко. *Філософські науки. Збірник наукових праць*. Суми, 2002. С. 176-182. С. 178.

дослідити двома основними науками – філологією і філософією. Філологія, своєю чергою, вміщує лінгвістику, поетику, історію і право. За її допомогою можна отримати знання імовірно – сфери, які виникли в результаті людської креативної волі. Філософія ж дає знання істинні, що у поєднанні з філологією розкриває суть історичного процесу і дає ключ розуміння вічної ідеальної історії, яка є незмінним порядком, даним Богом. Вічна ідеальна історія водночас є матрицею національних історій, що становить природу націй.

На думку І. Іващенко, основні ідеї «Нової науки...» можна схарактеризувати як:

А) Реформу метафізики, «новим предметом якої має стати цивільний світ, а не умови можливості пізнання природного світу»;

Б) Семантичний антиреалізм: «семантику нашого епістемічного світостосунку (доступу до світу) зумовлює мовна прагматика людських взаємин, а не епістемічно незалежна реальність»;

В) Теорію значення: «значення слова або речення можливе лише на підставі цілого мови»⁷¹.

Дж. Віко обстоює ідею коолообігу 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.

Історія, за Дж. Віко, розпочинається із золотого віку, коли люди почали обробляти землю, що можна трактувати як утвердження остаточного «олюднення» внаслідок осілості племен і заняття корисною працею. Після того язичники споруджують на небі перші у світі вівтарі, тобто починають

⁷¹ Іващенко І. Нова наука про цивільний світ. 2017. С. 160-163.

поклонятися богам. Панування Божого провидіння й водночас розвиток релігійних уявлень (від анімізму до монотеїзму) паралельно або взаємозалежно з розвитком інтелекту філософ описує метафорично: небо правило людьми, які вірили, що воно – не вище гірських вершин, та разом із розвитком людського розуму врешті піднялося вище сфер разом із богами, якими люди населили небеса. Коли люди починають мислити, виникає метафізика, тож вона є дзеркалом історії людських ідей. Тоді ж виникає філологія, яку Дж. Віко широко розуміє як вчення про все, що залежить від людської волі (історії, мов, звичаїв подій), – як миру, так і війни народів. Формулу науки філології відкриває філософія, у синкретизмі яких відкривається ідеальна вічна історія.

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 природнє 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 Дж. Дж. 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.

Алегорично філософ описує розвиток людей від звіроподібного стану (тобто первіснообщинного) до соціального через, як зазначено вище, шлюби та поховання пращурів, внаслідок чого вони розділили першу власність на землю, володарі якої називались гігантами. Слово «гіганти», наголошує Дж. Віко, грецькою означає «сини землі», що потверджує ідею поховання як визначальну рису суспільства. Саме так, на думку автора «Нової науки...», починається людський світ: «Опісля тривалого проживання і поховання своїх померлих вони вирішили утвердити й поділити владу на землях, володарі яких називались гігантами, грецьким словом зі значенням «сини землі», тобто нащадки похованих»⁷².

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 властивій всьому людському роду віри в те, що душі не помирають, а є безсмертними: «...Універсальна віра у безсмертя душі, яка бере

⁷² The new science of Giambattista Vico. Revised Translation of the Third Edition (1744). Thomas Goddard Bergin And Max Harold Fisch. Cornell University Press Ithaca. New York, 1968. 441 p. С. 10. URL: <https://archive.org/details/newscienceofgiam0000vico/page/10/mode/2up>.

свій початок від інституту поховання, є третім із трьох принципів, на яких ця Наука спирається в її висвітленні походження всієї незліченної кількості різноманітних та різнорідних інституцій, які вона охоплює»⁷³.

Думки філософа щодо міфів були вкрай важливими, позаяк у добу Дж. Віко античні міфи здебільшого розглядали як легенди й алегорії, не вважаючи їх об'єктами історичного вивчення. Учений же розглядає міфи як «божественну поезію», своєрідне вираження нерозвиненої форми мислення, пов'язане зі слабкою здатністю давньої людини до абстрагування; як відображення соціальних відносин у контексті прагнення зрозуміти матеріальні реалії, наголошуючи на людській діяльності, колективних змінах та соціальній природі мови та звичаїв, про що Б. Фелдман та Р. Ричардсон пишуть так: «...Хоча в романтичні та сучасні часи міф досить часто сприймався з антираціоналістичними чи антинауковими мотивами, міф займає Віко – і врешті постає його «головним ключем» – саме тому, що він має величезні раціоналістичні амбіції побудувати нову науку. Він поділяє з деякими іншими раціоналістами надії знайти справжні «принципи гуманності», незаперечні аксіоми та певний метод, необхідний для обґрунтування основи того, що Віко назвав «спільною природою націй». Закони та висновки цієї науки об'єднали б і пояснили не що інше, як соціальну та політичну людину, яку він зустрічає скрізь, за будь-яких різновидів цивільних законів, установ, мов та релігії»⁷⁴. Іншими словами, замість того, щоб сприймати міфи як вічні історії, які можна застосувати завжди і всюди, Дж. Віко розпочав їх раціональне контекстуальне вивчення, вбачаючи у них відображення реалій суспільств, в

⁷³ The new science of Giambattista Vico. 1968. С. 10

⁷⁴ Feldman Burton, Richardson Robert D. The rise of modern mythology. 1972. С. 50.

яких вони були створені. Відтак, 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 претечі розуміння мандрівних сюжетів.

Дж. Віко не довелося дожити до уславлення своєї праці. Сучасники, за деякими винятками, сприйняли його дослідження без особливого інтересу. Висока оцінка його ідей розпочалася майже через століття завдяки перекладам «Нової науки» німецькою В. Е. Вербера в 1822 р., особливо ж французькою – Ж. Мішле в 1824 р. та перевидання останньої в 1835 р. Погляди Дж. Віко вплинули на роботи учених XIX і XX ст.: К. Маркса, М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера та ін., вийшовши за межі філософії й охопивши коло інших гуманітарних наук: культурну антропологію, культурологію, етнографію, релігієзнавство, літературознавство, герменевтику, історію тощо. Іншими словами, із часу поширення вищезгаданих перекладів «Нової науки...» і донині Дж. Віко шанується як один із геніїв, який дав людству інструментарій гуманітаристики як науки, зокрема розуміння принципів циклічності історії, названого Вольтером «філософією історії» (цей вислів згодом став визначальним у характеристиці праці Дж. Віко).

Творчі завдання

1. Підготувати презентацію до теми.
2. Підготувати проблемне питання до теми.
3. Скласти 3 тести до теми (кожен тест має містити по 4 варіанти відповіді, з яких 1 правильний).

Питання для самоконтролю

1. Чому Дж. Віко вважає міфи об'єктами історичного вивчення?
2. Свідченням чого, за Дж. Віко, є природня теогонія?
3. У чому суть теорії Дж. Віко про «спільну природу націй»?
4. Що, відповідно до вчення Дж. Віко, є істинними історіями народів?

Томас Персі



Перші кроки у справі збирання та публікації фольклорних текстів певного жанру належать Томасу Персі (вродженому Пірсі) – англійському письменнику, журналісту, редактору журналів «Тетлер», «Гардіан», «Спектейтор», ірландському єпископу, капелану Георга III, короля Великобританії та Ірландії, який в 1765 році видав збірку балад, романсів та різних

народних пісень «Реліквії давньоанглійської поезії», що вміщує 182 тексти у трьох томах, кожен із яких має три розділи ⁷⁵ ⁷⁶.

Це була третя в історії Британії збірка балад. Першою вважається «Дотепи і веселоці: Або пігулки для очищення від меланхолії», опублікована між 1698 і 1720 р., яка

⁷⁵ 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>.

⁷⁶ Percy's reliques of ancient English poetry. London: Dent; New York: Dutton. 1910. 358 p. URL: <https://archive.org/details/percysreliquesof01percuoft/mode/2up>.

розпочиналась як один том, укладений і виданий Генрі Плейфордом, а згодом розширена до шести томів, що вміщували понад 1000 пісень і поезій. Однак для фольклористики збірка не становить надважливу цінність, оскільки більшість текстів є авторськими, частина з них належить письменнику і дотепнику Томасу Д'Урфі⁷⁷.

Другою опублікованою збіркою було анонімне видання «Колекція старих балад» 1723-1725 рр⁷⁸. Ця збірка складає три томи, які вийшли друком у Лондон (видавці – Дж. Робертс і С. Ліч, упорядник невідомий). Перший том містить переважно народні балади, другий хвилює очевидними літературними вигадками, яких кількісно більше, ніж справжніх народних зразків, третій же – ще більшою мірою поступається першому і другому. До 159 текстів мелодії не подані, а до деяких текстів вказано лише назви мелодій. Однак «Колекція старих балад» стала першою друкованою збіркою, націленою на старовинні народні пісні.

Українська важлива для світової фольклористики справа – з'ява справжньої фольклорної збірки «Реліквії давньоанглійської поезії» – «завдячує» цілковитій випадковості. На підлозі будинку свого друга Хамфрі Пітта у маленькому містечку Шропширі Т. Персі знайшов рукопис, з якого Піттова служниця виривала листки для розпалювання вогню у грубі, вважаючи, вочевидь, його давню мову у поєднанні з діалектом незрозумілою та не вартою уваги. Як людина високоосвічена із хистом до словесності (Т. Персі

⁷⁷ D'Urfey Thomas. Lewd Songs and Low Ballads of the Eighteenth Century: bawdy songs From Thomas D'Urfey's Pills to Purge Melancholy. London. Vol. I-VI. 1719. URL: <https://digital.nls.uk/special-collections-of-printed-music/archive/87652380>.

⁷⁸ A collection of old ballads /Corrected from the best and most ancient copies/ Vol. I. Printed for J. Roberts. 1723. 345 p. URL <https://archive.org/details/acollectionoldb01unkngoog/page/n24/mode/2up>.

редагував і перекладав твори з французької, португальської, китайської, ісландської мов, зокрема й рунічної поезії, і сам писав літературні твори), єпископ зацікавився рукописом, що послужило поштовхом до збирання ним додаткових матеріалів до майбутнього збірника «Реліквії давньоанглійської поезії».

Сам рукопис складений у 17-му столітті, частина ж матеріалів сягає 12-го століття. Т. Персі скріпив рукопис у фоліант, однак палітурник обрізав краї аркушів, тому перші чи останні рядки на багатьох сторінках були втрачені. Додаткової шкоди завдав і сам Т. Персі, який ставився не надто дбайливо до реліквії, надписуючи примітки і коментарі прямо на сторінках рукопису і навіть інколи витягуючи деякі аркуші, аби віддати свою збірку до друкарні, не копіюючи їх. Окрім того, готуючи збірку до друку (за порадами друзів Семюеля Джонсона та Вільяма Шенстоуна, які також шукали і віддавали єпископу пісенні зразки), Т. Персі разом із В. Шенстоуном вносив корективи у тексти, виправляв рими, замінював слова на сучаснішу лексику тощо. Однак, з іншого боку, він ставився до рукопису ревно, не дозволяючи за життя нікому, зокрема й історикам, отримати доступ до оригінального тексту. Нині ж оригінал рукопису, відомий як «Фоліо Персі», має приблизно 520 сторінок, що уміщують 195 окремих елементів (текстів, коментарів, приміток). Він зберігається у Британській бібліотеці як один із найважливіших документів в англійській літературі. Повне видання його відбулося в 1867 р.

Цей фоліант став основою майбутньої збірки: Т. Персі використав із нього 45 текстів для «Реліквій...». Решту зразків були взяті ним з інших рукописних та друкованих джерел, а також зібраних для нього та наданих іншими людьми, щонайменше троє з яких зазначені просто «пані». Розділи у томах Т. Персі намагався розташувати у хронологічний спосіб: від давніх текстів у першому розділі до майже сучасних самому єпископу у третьому (часто менше сотні років). Такий підхід

заслуговує на особливу увагу у методологічному плані, оскільки засвідчує прагнення Т. Персі як упорядника підкреслити безперервність баладної традиції.

Т. Персі прагнув довести, що він є далеким нащадком старовинного роду Персі (із цією метою навіть змінив прізвище з Пірсі на Персі) продемонструвати свій зв'язок із головним героєм деяких балад зі збірника – Генрі Персі, тож присвятив збірник Елізабет Сеймур, герцогині Нортумберлендській, яка була дружиною нащадка Генрі Персі – Х'ю Персі. Це стало додатковим важелем, який забезпечив популярність видання. Окрім того, важливим є той факт, що особливого значення Т. Персі надавав баладам шотландського та англійського помежів'я – батьківщини графства Персі, Нортумберленду, – до дозволяє і нині бачити риси взаємовпливів у текстах межових територій.

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 і вплинули на братів Гриммів. В 1840 році з метою діяльності у сфері публікації рідкісних та архаїчних фольклорних творів було засноване Товариство Персі. «Реліквії давньоанглійської поезії (1765) Томаса Персі, – стверджує Альберт Б. Фридман, – уже давно визнані першоджерелом революції в літературних уподобаннях, що відбулася згодом у вісімнадцятому столітті»⁷⁹.

Творчі завдання

1. Підготувати проблемне питання до теми.

⁷⁹ Friedman Albert B. The First Draft of Percy's Reliques. Cambridge University Press. *PMLA*. Vol. 69. No. 5 (Dec., 1954). Pp. 1233-1249. C. 1233.

2. Скласти 3 тести до теми (кожен тест має містити по 4 варіанти відповіді, з яких 1 правильний).

Питання для самоконтролю

1. У чому полягає новаційність діяльності Т. Персі з точки зору фольклористики?
2. Що спонукало Т. Персі до укладання збірки фольклорних текстів?
3. Чому англійський письменник змінив прізвище з Пірсі на Персі?
4. За яким принципом Т. Персі намагався розташувати тексти балад, романсів та різних народних пісень у своїй збірці?
5. У чому полягають недоліки збирацької та едиційної діяльності Т. Персі?

Йоганн-Готфрід вон Гердер



«Батьком-засновником» історії культури, основоположником «етнічної концепції нації та культурницького націоналізму»⁸⁰ вважають першого німецького фольклориста, філософа, літератора й літературознавця Йоганна-Готфріда вон Гердера.

Попри те, що Й.-Г. Гердер визнаний багатьма ученими одним із великих мислителів

європейського Просвітництва, його ім'я, затьмарене асоціацією з політичними ідеологіями, певною мірою ігнорувалося у світовій науці, що ускладнює можливість доступу до україномовних чи англomовних перекладів, яких, на жаль, на сьогодні існує доволі обмежена кількість. Праці ж 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, «піонером кращого розуміння

⁸⁰ Рудакевич О. Гердер Йоганн Готфрід. Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / За заг ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.] Львів: Новий Світ, 2000, 2014. С. 158–160. С. 158.

неєвропейських культур», учнем І. Канта й наставником Й. В. фон Гете, здійснював переклади літературних творів із давньогрецької, італійської, англійської, фарсі й арабської мов. Але, як справедливо зазначають Г. Адлер та В. Кьопке, «широкий спектр інтересів і праць Гердера, поряд із його неортодоксальними способами бачити речі, здається, заважав йому бути цілком оціненим за будь-яке з них»⁸¹.

Наукова позиція Й.-Г. Гердера – виразно людиноцентрична. Учений переконаний, що людина панує у будь-якому куточку земної кулі і цей зв'язок є обоюстороннім – земля створена для людини, людина ж – для землі: «Очевидно ж, уся земля створена для людського роду, а людський рід створений для всієї землі <...> Для них Землю вирівняно на полюсі й піднято на екваторі, для них вона кружляє так, а не інакше навколо Сонця, для них існують кліматичні смуги, пори року і зміни на Землі, – і, знову ж таки, самі вони існують для тих смуг, для тих пір року і земних змін»⁸².

Захоплення Й.-Г. Гердера народною культурою розпочалося у 20-річному віці, коли він перебував у Ризі, де був священнослужителем і працював шкільним учителем. Незадовго до того місто перейшло від Швеції до Росії, тож, як зазначає І. Піллер, відчутним було соціальне домінування німецько- та російськомовної верхівки над підданою більшістю латишів. Самого ж Й.-Г. Гердера глибоко вразила латвійська культура, і там «розпочалася його відданість збору та

⁸¹ Adler Hans, Koepeke Wulf and others. A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder (Studies in German Literature Linguistics and Culture). Camden House, 2009. 502 p.

⁸² Гердер Йоган-Г. Мова і національна індивідуальність / пер. з нім. Євгена Поповича. *Націоналізм: антологія*. Київ: Смолоскип, 2000. С. 37-45. С. 38.

збереженню народних пісень протягом усього життя»⁸³. Разом із цим усвідомлення несправедливості щодо упослідженого становища латвійського населення у поєднанні з високою оцінкою його традиційної культури глибоко вплинули і на роздуми молодого Й.-Г. Гердера про культурний націоналізм.

Любов до народної творчості визначила майбутній вектор його сподвижницької діяльності. 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». Усну народну поезію в широкому розумінні Й.-Г. Гердер номінував *Volkslied* («народна пісня»), увівши це поняття в науку (як вказує один із редакторів «Енциклопедії Британіки» американський антрополог Дж. В. Кеаліінохомоку, ймовірно, саме Й.-Г. Гердер був першим, хто використав слово «фольк» (німецькою мовою як *Volk*) у друці⁸⁴). Збираючи фольклорні зразки, Й.-Г. Гердер ставив перед собою завдання запобігти їх втраті та пробудити у народі національну гордість.

Записи Й.-Г. Гердера не всі опубліковані (приміром, «Старі народні пісні» («*Alte Volkslieder*», 1773-74)), багато з них зберігаються у рукописному варіанті, зокрема в архівах Берлінської державної бібліотеки (*Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz*), тому є недостатньо вивченими.

Найвідомішою збіркою народних пісень Й.-Г. Гердера стала опублікована в 1778 році «Голос народів» (*Stimme der Völker*⁸⁵), яка має широкий міжкультурний контекст, вміщуючи

⁸³ Piller Ingrid. Herder: an explainer for linguists. *Language on the Move*. 2016. URL: <https://www.languageonthemove.com/herder-an-explainer-for-linguists/>.

⁸⁴ Kealiinohomoku Joann W. Folk dance. *Encyclopedia Britannica*. 2020. URL: <https://www.britannica.com/art/folk-dance>.

⁸⁵ Herder Johann Gottfried. *Stimmen der Völker in Liedern*. Cotta. 1846. 463 p. URL:

народну поезію багатьох країн: Англії, Гренландії, Греції, Ісландії, Іспанії, Італії, Лапландії, Латвії, Мадагаскару, Норвегії, Перу, Сицилії, Франції, Шотландії та, звісно, Німеччини.

Будучи людиною освіченою, 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. Вважаючи усну передачу рушієм текстової неперервності між давньою та сучасною йому фольклорною поезією, Й.-Г. Гердер, як наголошують Р. Бауман та С. Бриггс, «створив концепцію традиції як складника народної словесності та національної ідентичності»: «Його великим інтелектуальним досягненням стало перетворення ідей своїх попередників у метадискурсивну теорію культури, суспільства та історії, магістральний синтез, який слугує одним із наріжних каменів сучасних досліджень упродовж останніх двохсот років»⁸⁶.

На відміну від багатьох пізніших романтиків, Й.-Г. Гердер, як стверджує Я. В. Нільс⁸⁷, не обстоював ідеї абсолютної первісної єдності, яка безповоротно була втрачена людством (як це зробили Ф. В. Й. Шеллінг та Ф. Гельдерлін). Натомість він наважився говорити про історичний поступ людської культури, яка розвивалася з божественного доісторичного

https://books.google.com.ua/books?id=WZY6AAAACAAJ&pg=PR3&hl=uk&source=gb_s_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false.

⁸⁶ Bauman R., Briggs C. Language, poetry, and Volk in eighteenth-century Germany: Johann Gottfried Herder's construction of tradition. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality. Studies in the Social and Cultural Foundations of Language*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003. pp. 163-196. С. 196.

⁸⁷ Niels Jacob Wildschut. The One and the Many in Herder's Early Thought. *Psychology, History, Religion*. Doctoral Thesis. Vienna, 2019. 257 p. С. 236

одкровення. Й.-Г. Гердер вважав, що через герменевтичні взаємодії з Біблією, історією та світовою поезією людству вдасться зрозуміти Господні одкровення.

Після подорожі Україною Й.-Г. Гердер записав у своєму щоденнику (*Journal meiner Reise im Jahre. 1769*), що «прекрасне небо, чудовий темперамент, музичний талант, щедра земля тощо <...> коли-небудь пробудить там культурну націю, вплив якої поширяться <...> по всьому світу»⁸⁸.

Своєю чергою сам Й.-Г. Гердер здійснив вплив на українську культуру, зокрема, як наголошує М. Зимомря, на творчість Тараса Шевченка, який «був широко обізнаний із німецькою національною культурою» і «високо цинив кращі надбання її представників»⁸⁹.

Узагальнюючи, зазначимо, що, безперечно, тривала історія різнопланових підходів до міфології і усної словесності не обмежується лише описаними вище віхами й іменами: з огляду на їх численність, ми зупинилися лише на найвагоміших і найяскравіших, які заклали міцний фундамент майбутніх теоретичних студій.

Творчі завдання

1. Підготувати проблемне питання до теми.
2. Скласти 3 тести до теми (кожен тест має містити по 4 варіанти відповіді, з яких 1 правильний).

Питання для самоконтролю

⁸⁸ Herder Johann Gottfried. *Journal of My Travels in the Year 1769*. (Translated by John Francis Harrison). Columbia university, 1953. 836 p.

⁸⁹ Зимомря М. Художній світ Тараса Шевченка в інтерпретаційній парадигмі: модель засвоєння німецькою мовою. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Літературознавство*. 2014. № 40. С. 31-42. С. 32. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/NZTNPU1_2014_40_5

1. Як і чому розпочалося захоплення Й.-Г. Гердера народною культурою?
2. Які фольклорні зразки збирав Й.-Г. Гердер?
3. Який фольклорний термін вперше був запроваджений Й.-Г. Гердером?
4. У чому полягає метадискусивна теорія культури Й.-Г. Гердера?
5. Що Й.-Г. Гердер вважав рушієм текстової неперервності між давньою та сучасною йому фольклорною поезією?

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Арістотель. *Поетика*. Київ: «Мистецтво», 1967. 136 с.
2. Арістотель. *Політика*. Київ, 2000. 239 с. URL: <http://litopys.org.ua/aristotle/aristo4.htm>.
3. Артюх В. Апологія історії: Джамбатіста Віко. *Філософські науки. Збірник наукових праць*. Суми, 2002. С. 176-182.
4. Гердер Йоган-Г. Мова і національна індивідуальність / пер. з нім. Євгена Поповича. *Націоналізм: антологія*. Київ: Смолоскип, 2000. С. 37-45.
5. Давидюк В. Ф. *Вибрані лекції з українського фольклору (в авторському дискурсі)*. Вид. третє, виправл., доп. і перероб. Луцьк: ПВД «Твердиня», 2014. 448 с.
6. Дунаєвська Л. *Українська народна проза (легенда, казка). Еволюція епічних традицій*. Київ: ВПЦ «Київський університет». 2009. 304 с.
7. Зимомря М. Художній світ Тараса Шевченка в інтерпретаційній парадигмі: модель засвоєння німецькою мовою. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Літературознавство*. 2014. № 40. С. 31-42. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/NZTNPU1_2014_40_5
8. Іващенко І. Нова наука про цивільний світ. Аналітично-історичний коментар до «Ідеї твору» Джованні Баттисти Віко. *Sententiae*. 2017. XXXVI. № 1. 152-165 р.
9. Крижанівський О. П. *Історія Стародавнього Сходу: навчальний посібник*. Київ: Либідь, 2002. 590 с. URL: <http://politics.ellib.org.ua/pages-6098.html>.
10. Лозова О. М. Міф як первинна метамова суспільної свідомості: огляд проблематики. *Педагогічна освіта: теорія і практика. Педагогіка і психологія*. К.:

Київський міський педагогічний ун-т ім. Б.Д. Грінченка.
2010. № 13 (1). С.18-21.

11. Максимович М.А. Песнь о полку Игореве: Из лекций о русской словесности, читанных в 1835 г. в университете св. В. Владимира. *Журнал министерства народного просвещения*. 1836. Ч.Х. С. 1–22; 439–471; 1837. Ч.ХІІІ. С.29–58.
12. Максимович Михайло. Піснь о поході Ігоревім (Із лекцій про руську словесність, прочитаних 1835 року в університеті св. Володимира). [Переклад Павла Салевича, примітки М. Максимовича, П. Салевича]. «Слово о полку Ігоревім» як пам'ятка української літератури (до 820-річчя написання твору). *Матеріали наукової конференції* (6 грудня 2007, Львів). Львів-Дрогобич, 2011. С. 220-278.
13. Монтень Мішель. *Проби*. Кн. I Київ: Дух і Літера, 2005. 365 с.
14. Монтень Мішель. *Проби*. Кн. II. Київ: Дух і Літера, 2006. 515 с.
15. Наумовська О. Антична міфологія. *Велика українська енциклопедія*. URL: [https://vue.gov.ua/Антична міфологія](https://vue.gov.ua/Антична_міфологія)
16. Потебня А. А. *Изъ записокъ по теоріи словесности: Поэзія и проза. Тропы и фигуры. Мышленіе поэтическое и мѣстическое*. Приложенія. Харьков, 1905. 649 с.
17. Рудакевич О. Гердер Йоганн Готфрід. *Історія політичної думки*: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / За заг ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.] Львів: Новий Світ, 2000, 2014. С. 158–160.
18. *Українські билини: Історико-літературне видання східнослов'янського епосу*. / Упорядкування, передмова, післяслово, примітки та обробка українських народних

- казок і легенд на билинні теми В. Шевчука. Київ: Веселка, 2003. 247 с.
19. *A collection of old ballads /Corrected from the best and most ancient copies/ Vol. I. Printed for J. Roberts. 1723. 345 p.*
URL
<https://archive.org/details/acollectionoldbo1unkngoog/page/n24/mode/2up>.
 20. Adler Hans, Koepke Wulf and others. *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder* (Studies in German Literature Linguistics and Culture). Camden House, 2009. 502 p.
 21. Bacon, Francis. *De sapientia veterum liber*. Barker, 1604. 193 p. URL: https://archive.org/details/bim_early-english-books-1475-1640_de-sapientia-veterum-lib_bacon-francis_1604/page/10/mode/2up
 22. Bauman R., Briggs C. Language, poetry, and Volk in eighteenth-century Germany: Johann Gottfried Herder's construction of tradition. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality. Studies in the Social and Cultural Foundations of Language*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003. pp. 163-196.
 23. Birket-Smith Kaj. The History of Ethnology in Denmark. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1952. Vol. 82, No. 2 (Jul. – Dec., 1952). Published By: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Pp. 115-127. C. 115. URL: <https://www.jstor.org/stable/2844093>.
 24. Boas G. *Rationalism in Greek Philosophy*. Baltimore, 1961. 506 p.
 25. Bros A. *L'Ethnologie religieuse. Introduction à l'étude des religions*. Paris, 1936. 320 p.
 26. Brown, Truesdell S. Euhemerus and the Historians. *The Harvard Theological Review*. 39.4 (October 1946). Pp. 259–274.

27. Cocchiara, Giuseppe. *The History of Folklore in Europe*. Institute for the Study of Human Issues, 1981. 703 p.
28. D'Urfey Thomas. *Lewd Songs and Low Ballads of the Eighteenth Century: bawdy songs From Thomas D'Urfey's Pills to Purge Melancholy*. London. Vol. I-VI. 1719. URL: <https://digital.nls.uk/special-collections-of-printed-music/archive/87652380>.
29. Feldman Burton, Richardson Robert D. *The rise of modern mythology, 1680-1860*. Bloomington, Indiana University Press. 1972. 596 p.
30. 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.
31. Fontenelle B. Of the Origin of Fables. *The rise of modern mythology, 1680-1860*. Bloomington: Indiana University Press, 1972. 596 p.
32. Frazer James George. *Studies in Greek Scenery, Legend and History*. Selected from his commentary on Pausanias' 'Description of Greece'. Global Grey Ebooks. 2020. 201 p.
33. Friedman Albert B. The First Draft of Percy's Reliques. Cambridge University Press. *PMLA*. Vol. 69. No. 5 (Dec., 1954). Pp. 1233-1249.
34. Herder Johann Gottfried. *Journal of My Travels in the Year 1769*. (Translated by John Francis Harrison). Columbia university, 1953. 836 p.
35. Herder 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.
36. Honko Lauri. The Problem of Defining Myth. In: Dundes A. (ed.). *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. University of California Press. Berkeley, 1984. Pp. 41-61.

37. Jarrett Bede. Votive Offerings. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 15. New York: Robert Appleton Company, 1912. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/15509a.htm>
38. Kealiinohomoku Joann W. Folk dance. *Encyclopedia Britannica*. 2020. URL: <https://www.britannica.com/art/folk-dance>.
39. 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/customsofamerica0001lafi/page/n99/mode/1up>.
40. Lafitau J. F. *Customs of the American Indians compared with the customs of primitive times*. V. I. 365 (xxii) pp. Toronto, 1974. 365 (xxii) pp. URL: <https://archive.org/details/customsofamerica0001lafi/page/n99/mode/1up>.
41. 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/customsofamerica0001lafi/page/n99/mode/1up>
42. Leeming David. *The Oxford Companion to World Mythology*. Oxford University Press, 2005. 520 p. 284 p.
43. Niels Jacob Wildschut. *The One and the Many in Herder's Early Thought. Psychology, History, Religion*. Doctoral Thesis. Vienna, 2019. 257 p.
44. 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>.
45. *Percy's reliques of ancient English poetry*. London: Dent; New York: Dutton. 1910. 358 p. URL:

- <https://archive.org/details/percysreliquesof01percuoft/mode/2up>.
46. Piller Ingrid. Herder: an explainer for linguists. *Language on the Move*. 2016. URL: <https://www.languageonthemove.com/herder-an-explainer-for-linguists/>.
47. Radcliffe-Brown A.R. *Method in social anthropology: selected essays*. Chicago: University of Chicago press, 1958. 188p.
48. *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>.
49. Toland John. *Letters to Serena*. London: Garland, 1704. 270 p. URL: <https://archive.org/details/letterstoserena01tolagoog/page/n96/mode/2up>
50. Wolf Charles T. Letters to Serena, edited with an introduction by Ian Leask, by John Toland. *Journal of Early Modern Studies*. 2014. Pp. 157-163. C. 163. URL: https://www.researchgate.net/publication/273352531_Letters_to_Serena_edited_with_an_introduction_by_Ian_Leask_by_John_Toland.
51. Yang, Lihui, et al. *Handbook of Chinese Mythology*. New York: Oxford University Press. 2005. 307 p. URL: <https://img.fireeden.net/tg/image/1560/73/1560731269210.pdf>.

ДЛЯ ПОДАТОК