

**Міністерство освіти і науки України
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Навчально-науковий інститут філології
Кафедра мов та літератури Далекого сходу та Південно-Східної Азії**

**Знакові мотиви та образи в корейській та українській міфологіях:
компаративний аспект**

Кваліфікаційна робота

освітнього ступеня «бакалавр»

студентки 4 курсу бакалаврату

освітньої програми

«Корейська мова і література та переклад англійська мова»,

спеціальність – 035 Філологія/035.066 Східні мови та літератури (переклад включно), перша – корейська

Анастасія Олегівна ХАРИНА

Науковий керівник:

асист. Джу КЬОНГОК

«Допущено до захисту»

Протокол засідання

кафедри мов та літератур Далекого Сходу та Південно-Східної Азії

протокол № 14 від «5» червня 2024 року

завідувач кафедри _____ (підпис)

д.філол.н., доц., Наталя ІСАЄВА

КИЇВ

2024

АНОТАЦІЯ

У роботі розглянуто знакові мотиви та образи корейської та української міфологій описовим та компаративістським методами. Для глибшого розуміння культурного феномену «міф» було проаналізовано міфологічні концепції таких вчених як: К. Г. Юнг, М.Еліаде, К.Леві-Стросс, Є. Мелетинський та Р. Барт. Під час аналізу було підкреслено полісемантичні характеристики цього терміну. Розглянуто жанрові трансформації міфу та його літературні релікти. Завдяки цьому було підтверджено, що міфологія не обмежується лише міфами, а й поширюється на інші етнографічні матеріали — казки, легенди, колядки, ритуальні пісні, перекази, повір'я і т.д.

Було проаналізовано космогонічні й астральні матеріали, засновчі міфи та згадки у літописах на виявлення міфологічних реліктів. До того ж взято до уваги демонологічних істот та міфологічних персонажів нижчої міфології обох народів. На основі зібраного матеріалу описано та інтерпретовано характерні особливості корейської та української міфологічних традицій.

Результатом проведеного дослідження стало порівняння та систематизація подібних і відмінних культових мотивів та образів. Встановлено, що подібні риси зумовлені універсальними архаїчними уявленнями давніх народів, а відмінні — різними історичними та соціальними процесами.

Здобуті знання в ході дослідження можуть бути використані у вигляді лекційних матеріалів з корейської літератури задля глибокого розуміння національних літературних традицій.

Ключові слова: міф, корейська міфологія, українська міфологія, мотиви, образи, демонологічні істоти, міфологічні персонажі.

SUMMARY

The paper examines the iconic motifs and images of Korean and Ukrainian mythologies using descriptive and comparative methods. For a deeper understanding of the cultural phenomenon of «myth», the mythological concepts of such scholars as: C.G. Jung, M. Eliade, C. Levi-Strauss, E. Meletinsky and R. Barthes. The analysis emphasises the polysemantic characteristics of this term. The genre transformations of the myth and its literary relics are considered. Thanks to this, it was confirmed that mythology is not limited to myths, but also extends to other ethnographic materials — fairy tales, legends, carols, ritual songs, legends, beliefs, etc.

Cosmogonic and astral materials, founding myths, and references in chronicles were analysed to identify mythological relics. In addition, demonological creatures and mythological characters of the lower mythology of both peoples were taken into account. On the basis of the collected material, the author describes and interprets the characteristic features of Korean and Ukrainian mythological traditions.

The study resulted in a comparison and systematisation of similar and different cult motifs and images. It has been established that similarities are due to universal archaic ideas of ancient peoples, while differences are due to various historical and social processes.

The knowledge gained in the course of the study can be used in the form of lecture materials on Korean literature for a deeper understanding of national literary traditions.

Keywords: myth, Korean mythology, Ukrainian mythology, motifs, images, demonological creatures, mythological characters.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ МІФУ.....	5
1.1 Міф як полісемантичний термін. Проблематика визначення.....	5
1.2 Трансформація міфу та його релікти у літературі.....	11
ВИСНОВКИ ДО ПЕРШОГО РОЗДІЛУ.....	13
РОЗДІЛ 2. ХАРАКТЕРНІ РИСИ МІФОЛОГІЙ КОРЕЙСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЙ.....	15
2.1 Культові мотиви і типові образи в корейській міфології.....	15
2.2 Культові мотиви і типові образи в українській міфології.....	27
ВИСНОВКИ ДО ДРУГОГО РОЗДІЛУ.....	41
РОЗДІЛ 3. РОЗБІЖНОСТІ ТА АНАЛОГІЇ В КОРЕЙСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ МІФОЛОГІЯХ.....	43
3.1 Аналіз схожих та відмінних рис в корейській та українській міфологіях	43
ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОГО РОЗДІЛУ.....	50
ВИСНОВКИ.....	51
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	54

ВСТУП

Міфологія є частиною усної народної творчості як архаїчні оповіді та історії, що пояснюють світобудову, розповідають про богів, першопредків та розкривають сенс буття людства. Міфи накопичували та зберігали уявлення та спостереження народів протягом століть. Вони стали основою наративних традицій, що сформували світогляд та систему цінностей багатьох народів. Багато представників творчих професій, як-от письменники, поети, сценаристи, режисери та музиканти, звертаються до міфології в пошуках натхнення. Вони по-новому розглядають міфологічні образи та мотиви, переосмислюють та адаптують до сучасного контексту. Саме тому важливо розуміти витoki та коріння міфології для кращого розуміння національного коду.

Актуальність наявної роботи зумовлена сучасною інтерпретацією міфологічних образів та мотивів у сфері літератури та кіно. Вагомий внесок у розвиток досліджень корейської міфології здійснили Чве Намсон, Лі Пьондо, Со Тесок, Сон Чінте, Кан Чінок і т.д., а української міфології — В. Гнатюк, І. Нечуй-Левицький, М. Костомаров, М. Грушевський, Д. Зеленін, І. Огієнко, Г. Лозко та багато інших дослідників.

Метою роботи є дослідження міфологічних образів та мотивів в корейських та українських міфах, легендах, казках та інших етнографічних матеріалах, а також порівняння та аналіз подібних і відмінних рис.

Поставлена мета потребує вирішення **таких завдань**:

- Висвітлити історію дослідження поняття «міф» та його багатозначності
- Провести теоретичний огляд праць всесвітньо відомих науковців в галузі міфології
- Дослідити, порівняти та інтерпретувати культові міфологічні мотиви та образи в корейській та українській культурах.

Методи дослідження: міфологічний, компаративний, описовий, узагальнення.

Наукова новизна роботи полягає в тому, що на основі етнографічних матеріалів корейською та українською мовами було виявлено та проаналізовано спільні та відмінні риси у знакових мотивах і образах міфологій обох націй.

Матеріал дослідження: оригінальний текст, переклад оригінального тексту, наукові роботи, статті, інтернет-джерела та посібники.

Об'єктом дослідження є корейські міфи, легенди, казки, ритуальні пісні; українські міфи, колядки, легенди, перекази, казки, повір'я.

Предметом дослідження є міфологічні образи та мотиви в етнографічному матеріалі.

Теоретична значимість дослідження визначається тим, що отримані результати доповнюють та узагальнюють наукові дослідження у галузі літератури та порівняльної міфології.

Практична значимість роботи полягає в тому, що її можна використати на лекціях з корейської літератури, що сприятиме глибшому розумінню національних літературних традицій.

Структура роботи зумовлена її загальною концепцією і завданнями. Дослідження складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел (57 позицій). Обсяг основного тексту — 49 сторінок, загальний обсяг роботи — 59 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ МІФУ

1.1 Міф як полісемантичний термін. Проблематика визначення

Міфи є невід'ємною частиною кожної культури, що пояснюють природні явища, оповідають про походження людей і еволюцію суспільства, а також з'ясовують причини подій. Людство у певний період змогло створити порядок у хаосі та віднайти сенс у речах, які було неможливо обґрунтувати наукою чи логікою. Міф відіграє визначну роль у структурі світогляду, а система зв'язків між ними утворюють міфологію [22, с. 77].

Міф є одним із ключових феноменів в історії культури та найдавнішим способом осмислення реальності та людського існування. Він є первісною моделлю будь-якої ідеології та служить синкретичною основою не тільки для літератури, мистецтва і релігії, але також певною мірою для філософії і навіть науки. [27, с. 386-387].

Пізнавальний аспект міфу підпорядкований прагненню гармонії і порядку, орієнтується на цілісний підхід, у якому немає місця хаосу та протиріччям. У міфі домінує прагнення подолати хаос і перетворити його на космос, а також захистити космос від сил хаосу. Це пояснює, чому процес деміфологізації залишається неповним, що сприяє збереженню міфологічного мислення у суспільній свідомості, в ідеологічних та політичних системах, а також у поетичній уяві [24, с. 6].

Термін «міфологія» складається з двох слів грецького походження: «mythos» — переказ, сказання та «logos» — оповідь. Міфічний час постає основним джерелом сталих архетипів, праобразів та духовних сил, які реалізуються через ритуали, що встановлюють порядок. Структурна одиниця міфології — міф, який не існує самостійно, а лише у множині інших міфів, які утворюють систему внутрішніх зв'язків — міфологію. Міфологія — це найдавніший спосіб сприйняття та розуміння світу первісним суспільством. Створення, поширення та видозмінення міфу залежали від низки причин, як-от

історичні, побутові, природні та інші, і важливо розглядати їх як неминучі процеси духовного процесу кожного етносу.

Згідно з Енциклопедією сучасної України подано шість тлумачень терміну «міф», деякі з них:

- 1) розповідь, що відтворює у вербальній формі та фіксує в колективній пам'яті архаїчні вірування давніх народів, специфіку та особливості їхніх релігійно-містичних уявлень щодо походження людини та світу;
- 2) модель спрощеної, переважно ірраціональної, але цілісної інтерпретації картини світу;
- 3) неправдиві, некритичні, відірвані від дійсності концепції та уявлення [26].

Незважаючи на те, що в кожній культурі прослідковується майже ідентична типологія міфу (космогонічні, антропогонічні, астральні і т.д.), поняття міфу є досить суперечливим та є темою гострих дискусій серед науковців [16, с. 136].

Саме у ХХ столітті були виведені першій наукові концепції та теорії дослідження міфу. Антропологи, психологи, культурологи, етнографи, філософи та інші представники суспільно-важливих професій намагались витлумачити поняття міфу. Однак загальної концепції не було досягнуто, що лише підкреслює полісемантичну природу міфу, яка зумовлена полем вивчення не тільки міфології, а й антропології, релігієзнавства, літературознавства, психології та інших дисциплін. Кожна з них розглядає міф крізь призму своїх цілей і завдань, акцентуючи увагу на певних його аспектах [29].

Вагомий внесок у дослідження поняття «міфу» зробили дослідники К.Г. Юнг, М. Еліаде, К. Леві-Стросс, Є. Мелетинський, Р. Барт, А.Ф. Лосев, М. Мюллер та інші. Їхні роботи висвітлюють різні аспекти міфологічного мислення і допомагають краще зрозуміти роль міфів у культурі та психології людини. Попри розмаїття теорій, більшість науковців вбачають міф невід'ємною

частиною людського досвіду, що відіграє важливу роль у формуванні ідентичності та світогляду народу.

Відомий психоаналітик та філософ культури **Карл Густав Юнг** проаналізував сутність міфу саме в ірраціональній площині на відміну від інших дослідників, які керувались обґрунтуванням певних явищ раціоналістичним підходом. Аналіз структур несвідомого становить основу розуміння міфології у філософії дослідника. На його думку, кожна людина від народження має вроджену здатність породжувати деякі універсальні архетипічні символи. Найчастіше вони з'являються уві сні, де найкраще виявляє свою природу «колективне несвідоме» — частина підсвідомості, успадкована людиною [14, с. 263-264]. Вчений вважає, що такий концепт пояснює, чому існують поширені міфологічні наративи, які навіть відображаються в однакових образах і символах серед народів світу. Так К.Г. Юнг спростив твердження про те, що міф — це лише вигадка, примітивне пояснення природних та суспільних явищ. Сам факт існування міфів у різних культурах є прямим доказом колективного несвідомого, що слугує спільним джерелом міфологічних образів і сюжетів. Це також пояснює, чому певний сюжет може повторюватись серед певних культур, які не мали жодних історичних зв'язків [29].

Юнгівські архетипи переважно пов'язані з релігійною сферою. Бог є всеосяжним символом, до якого людина приходить поступово, через дитячу безпосередність, а потім через уособлення соціальних норм, наукового раціоналізму та релігійного почуття. Серед архетипів психоаналітик також виділив архетипи чоловічого та жіночого начала, «маски», «іншого», «самості», «тіні», «дитини», матері, батька, мудрого старця [10, с. 13]. Архетипи відіграють ключову роль у формуванні особистості, формуючи певні патерни мислення, почуттів і поведінки. На основі них людина осмислює власний досвід і будує уявлення про світ. Усвідомлення та інтеграція архетипів у свідоме життя дає змогу подолати внутрішні конфлікти, гармонізувати особистість і досягти психологічної цілісності [10, с. 13].

Отже, на думку Юнга, міф є фундаментальною основою людського буття, оскільки безпосередньо проявляє несвідомі сили, що керують людською психікою.

Мірча Еліаде, історик релігії та культуролог, запропонував власну концепцію міфу, що певним чином продовжила і доповнила концепт архетипів Юнга. Своє завдання вчений бачить у тому, щоб вивчати саме ті спільноти (здебільшого – архаїчні), де міф залишається «живим документом» і пропонує певні життєві сценарії, пояснюючи дії та прогножуючи поведінку людини. Дослідник вважав, що міф слугував не лише для первісних людей, а і для людства в цілому задля майбутнього розвитку. М. Еліаде наголошує на тому, що первісна людина могла відрізнити міф, через який отримувалися знання про реальний світ, від вигаданих оповідей [17].

Тобто для дослідника міф — це не фантазія чи вигадка, а одна з характерних складових справжньої реальності, яка надала структуру природним процесам, а також сформувала необхідні механізми поведінки. Навіть з плином часу та деміфологізації, міф продовжує бути ґрунтом суспільно-важливих процесів у сучасному суспільстві.

Надзвичайний внесок у дослідження міфів здійснив антрополог **Клод Леві-Стросс**. Науковець розглянув специфіку міфу з точки зору структурної антропології. На його думку, міфи діють подібно до мови: вони складаються з окремих «міфем» — аналогів одиниць мови, «морфем» і «фонем». Як і морфеми та фонеми, міфеми набувають значення лише тоді, коли складені в конкретні структури. За такого підходу завдання антрополога полягає в тому, щоб відкрити приховану «граматику»: правила та норми, що уможливають існування сенсу в міфах [10, с. 14-15].

К. Леві-Стросс також звернув увагу на те, що міфи структуровані за допомогою «бінарного протиставлення». Значення виникає після того, як світ поділяють на взаємовиключні категорії: культура/природа, чоловік/жінка,

чорний/білий, гарний/поганий, ми/вони тощо. Слідом за Ф. де Соссюром Леві-Стросс вбачає значення вже результатом взаємодії між схожістю та відмінністю. Приміром, аби сказати, що щось є поганим, мусимо мати певне уявлення про суть гарного. Так само поняття «мужність» можна визначити, лише протиставивши його поняттю «жіночність» [10, с. 14-15].

Єлезар Мелетинський, історик культури та дослідник міфології і фольклору, провів фундаментальне теоретичне-емпіричне дослідження у праці «Поетика міфу». У трьох частинах вчений висвітлює труднощі, пов'язані з теорією міфу та міфології у ХХ столітті, простежує еволюцію наукових течій та шкіл, що застосовували ритуально-міфологічний аналіз для дослідження культур народів світу. Він порівняв природу міфу та міфологічного мислення з дитячою свідомістю. Це пов'язано особливостями відчуття матеріальності та конкретності. Емоційність і жива уява при нестачі раціональності наділяє навколишні предмети власними рисами так, що уподібнює космос з людиною. До того ж суспільство персоніфікувало абстрактні явища та було не в змозі абстрагувати ознаки та форму, замінюючи суть окремими епізодами чи подіями [23, с. 30].

Перебуваючи у стані міфологічного світосприйняття, людство ще не досягло раціонального мислення, що дозволяло йому створювати потужні поетичні образи. Ці образи відрізнялися такою чистотою емоцій та афектів, що уявити їхнє відродження у майбутньому здається неможливим. З розвитком логічного мислення та діалектики колективний розум поступово втрачав безпосередній доступ до архаїчного фантазування та створення міфологічних світів. Це означає, що в умовах панування раціональності міфологія стає джерелом символічної креативності та глибокої емоційної чутливості [23, с. 30].

У такий спосіб, Є. Мелетинський не розглядає міф виключно як мовне явище, систему лінгвістичних конструкцій, що функціонують у культурному

полі. Міф є синтетичним феноменом, що поєднує в собі як чуттєво-мовні, так й екзистенційні та соціальні аспекти.

На відміну від традиційного підходу, **Ролан Барт**, філософ та теоретик семіології, відкинув розгляд міфу як архаїчного явища. Натомість він використовував цей термін для позначення знакових систем, які фактично керують людьми в суспільстві, перевизначаючи культурні продукти як «природні» явища. Цей погляд різко контрастує з уявленнями, де міф традиційно вважається надбанням архаїчних культур, що впливає і на свідомість. Попередники Р. Барта, вивчаючи міф, зазвичай визначали його, спираючись на його значимість для архаїчних культур, розглядаючи як фундаментальний феномен.

Р. Барт трактує міф виключно з погляду семіології та комунікативних структур, відзначаючи його нерозривний зв'язок із процесами у суспільстві. Він вбачає у міфі атрибут сучасного західного суспільства, що створюється і виражається з повним усвідомленням мети деформувати навколишній світ. Спираючись на мовну теорію Ф. де Сосюра, дослідник стверджує, що в міфі також є структура знаку, але міф — це особлива вторинна семіологічна система. Тобто зміст мови для міфу — лише форма. Кінцевий елемент, який у мові — знак, у міфі трактується як значення. Таким способом міф виконує декілька функцій — він позначає, повідомляє і нав'язує поняття. Він стає надбудовою над словом, що виражається у нових значеннях і смислах [18].

Як бачимо, інтерпретація міфу може бути неоднозначною та суперечливою, оскільки термін трактується в різноманітних дисциплінах по-різному, що надає йому багатогранного і полісемантичного характеру. Отже, визначення міфу залежить від контексту та галузі дослідження. Однак незважаючи на розмаїття підходів, більшість вчених погоджуються, що міф є символічною формою передачі знань, цінностей і досвіду, що відіграє важливу роль у формуванні культурної ідентичності та світогляду народу.

1.2 Трансформація міфу та його релікти у літературі

Міфи відігравали важливу роль у житті людства. Вони були не лише способом пояснення навколишнього світу, а й відображенням культурних вірувань, цінностей і традицій. З плином часу міфи зазнавали модифікацій та адаптовувались до суспільно-важливих процесів у суспільстві, що впливало на світогляд людей. Література — це культурна спадщина нації та народу, що змогла зберегти релікти міфологічних сюжетів та образів у вигляді нових жанрів.

Є. Мелетинський у своїй праці «Від міфу до літератури» зазначає, що в архаїчних суспільствах міф домінував в усній традиції, але паралельно формувались й інші форми — архаїчні казки, проте чіткої межі між ними ще не було. Дослідник стверджує, що архаїчні казки можна розглядати як «нестрогі міфи», оскільки вони мали чимало міфологічних уявлень і мотивів, проте втратили певною мірою сакральний характер і ритуальні функції. Незважаючи на поступову десакралізацію, архаїчна казка залишалася тісно пов'язаною з міфологією, зберігаючи міфологічних персонажів, що відрізняло її від пізнішої, класичної чарівної казки [24, с. 41].

Щодо чарівної казки, тут відбулася поступова деритуалізація і десакралізація міфічного змісту, тобто ослаблення достовірності міфічних подій і розвиток свідомої художньої вигадки. Казкова фантазія втрачала свій етнографічний зміст, відходячи від прив'язки до певної культури. Міфічні герої-деміурги і культурні герої замінювались звичайними людьми, а міфічний сакральний час переходив у невизначено-казковий. Однак, незважаючи на суттєві зміни, чарівна казка зберегла низку мотивів, які сягають споконвічного міфологічного коріння, що свідчить про наявність культурної спадщини навіть у радикальних процесах трансформації міфу [24, с. 48-49].

До того ж казка і міф відіграють різні соціально-культурні ролі та виконують різні функції. Міф був призначений для пояснення метафізичних

проблем та виключення існування незрозумілих подій та процесів. Це спроба інтерпретування важкого змісту простими, але зрозумілими образами, щоб запобігти сумніву, вагань і головне — протиріч. Міф пояснює світ так, щоб універсальна гармонія була непохитна.

Варто зазначити, що міф зазнав трансформації і в героїчний епос. Героїчний епос зароджується як безпосереднє продовження фольклорних традицій архаїчного суспільства, насамперед на базі взаємодії міфологічних циклів про пращурів, культурних героїв і героїчних казок та пісень. Лише після державної інтеграції припиняється міфологізація історичного минулого, і головним джерелом епосу стають історичні легенди або псевдоісторичні перекази про війни між племенами, подвиги вождів та воїнів [24, с. 55-56].

У книзі «Міфологія» О. Дарморіз зазначає, що героїчний епос також бере свій початок з міфологічних коренів. На ранньому етапі основа епосу містить велику кількість божеств та надприродних істот, а епічний час збігається з міфологічною ерою першотворення. Герої, наділені рисами першопредків, які були послані з небес, добувають природні та культурні блага для свого народу, що ототожнює їх з культурними героями. Військова міць та сміливість майже повністю витісняють чаклунство і магію, а історичні перекази поступово замінюють міф. Міфологічний час трансформується в епоху ранньої могутньої державності [10, с. 57].

ВИСНОВКИ ДО ПЕРШОГО РОЗДІЛУ

Міф — це найдавніший спосіб осмислення реальності та людського буття, що слугує створенню порядку з хаосу та гармонізації світогляду. Він є базовою складовою світосприйняття, що впливає не лише на культуру, а й на розвиток найрізноманітніших наук. За допомогою міфології суспільство намагалось нівелювати протиріччя та систематизувати погляди і здобутті знання. Попри процеси деміфологізації, міфічне мислення залишило глибокий слід у свідомості народу.

У ХХ столітті розпочалися наукові вивчення міфу різними дисциплінами – антропологією, психологією, культурологією та ін. Проте загальної концепції досягнуто не було через складність самого феномена та його полісемантичної природи, яка лише наголошує на необхідності міждисциплінарного дослідження.

К. Г. Юнг проаналізував сутність міфу з погляду ірраціональних структур несвідомого. Він вважав, що кожна людина з народження наділена вродженою здатністю породжувати універсальні архетипи. Існування подібних міфологічних сюжетів та образів у різних культурах, на думку дослідника, є прямим доказом колективного несвідомого як загального джерела міфології.

М.Еліаде досліджував архаїчні спільноти, де міфи залишалися живими документами, що пояснювали явища та передбачали поведінку людини. Вчений вважав, що міфи важливі не лише для первісних людей, але й для усього людства, впливаючи на майбутній розвиток. Він наголошував, що первісна людина розрізняла міфи, які дають знання про реальність, від вигаданих історій.

Однак К.Леві-Стросс розглянув специфіку міфу з погляду структурної антропології. Він порівнював міфи з мовою, що складається з окремих «міфем» — аналогів мовних одиниць. Таке дослідження розкриває приховану «граматику» — певні правила, що дозволяють міфам набувати сенс.

Є. Мелетинський порівняв природу міфу з дитячою свідомістю, що характеризується емоційністю, живою уявою та нездатністю до раціонального абстрагування. З розвитком логічного мислення людство втрачало безпосередній доступ до архаїчного фантазування і створення міфологічних світів. Однак дослідник вважав міф синтетичним феноменом, що поєднує в собі чуттєво-мовні та екзистенційно-соціальні аспекти.

Р. Барт розглядав міф не як архаїчне явище, а як знакові системи, що управляють сучасним суспільством. За мовною теорією Ф. де Соссюра, дослідник стверджував, що міф — це вторинна семіологічна система, де зміст мови стає формою, а кінцевий елемент (знак) трактується як значення. Отже, міф трактує поняття, стаючи мовною надбудовою.

Дослідження феномену міфів показують, наскільки він є унікальним і багатограним явищем. Міфи можуть містити низку суперечливих елементів та інтерпретацій. Однак аналіз міфів дозволяє глибше зрозуміти культурні традиції, світогляд і спосіб мислення давніх народів.

Міфологія відіграла важливу роль у розвитку літератури. Першою ланкою були архаїчні міфи, які відображали світогляд та вірування стародавніх суспільств. Згодом міфологічні сюжети та образи трансформувалися у фольклорні жанри, такі як архаїчні та чарівні казки. Хоч вони і втратили сакральний характер, у них збереглися деякі міфологічні мотиви та образи. Паралельно міф став основою героїчного епосу, який відпочатку містив безліч міфологічних елементів, які поступово замінювались на історичні елементи.

Можемо зробити висновок, що незважаючи на десакралізацію та адаптацію до соціально-культурних змін, література успадкувала та зберегла релікти міфологічних уявлень у видозміненому вигляді. Отже, міфологічні мотиви та образи є не тільки власне у міфах, але також і у різних жанрах усної народної творчості — казках, легендах, обрядових піснях, переказах, повір'ях та інших етнографічних матеріалах.

РОЗДІЛ 2. ХАРАКТЕРНІ РИСИ МІФОЛОГІЙ КОРЕЙСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЙ

2.1 Культіві мотиви і типові образи в корейській міфології

Корейська міфологія містить в собі різноманіття міфів та ще більше їхніх інтерпретацій. Вони відтворюються давні уявлення про світ та цінності корейського народу.

Літературні міфи (문헌 신화), зафіксовані в історичному літописі Самгук Юса (삼국 유사), мають настільки історизований контекст, що деяким дослідникам важко відрізнити міф від реальної події. Усна міфологія (구비신화) багатша за літературну традицію за кількістю матеріалу та розмаїттям тем [35]. Вона складається переважно з шаманських оповідань (서사무가), які співаються шаманами під час релігійних церемоній, щоб закликати богів [48].

Космогонічні міфи є одними з найархаїчними видами міфів, оскільки пояснюють як створився світ. Варто зазначити, що на сьогодні не існує жодних письмових згадок про світобудову в уявленні корейського народу — лише в усній мові та фрагментарно. Однак це цінний матеріал для досліджень, оскільки такі оповіді зберегли національний код.

Корейські шаманські оповіді зберегли основні міфологічні мотиви та образи світотворення. Вони розділяються на 2 категорії: міфи материкової Кореї, записані науковцями між 1920-ми та 1980-ми роками, та міфи острова Чеджудо «천지왕본풀이». Існує безліч варіацій та інтерпретацій міфів в залежності від географічного розташування, ми зосередимо нашу увагу на найбільш поширених наративах та образах.

Міф «해와 달을 활로 쏘서 하나씩 만든 대별왕과 소별왕» оповідає про походження сонця, місяця і поділ світобудови на два протилежні виміри — земний і потойбічний світ [54]. На початку існував хаос, де небеса і земля були нероздільні, тобто мотив початкової єдності. Вище божество, позначене як

Владика Неба і Землі — Чончіван (천지왕), розвіяло цей хаос, створивши річки і гори [55].

Потім з'являється образ немовляти (칭의 동자) в блакитному одязі з двома очима — спереду і ззаду. Бог виколов йому дві пари очей, і так виникли два Сонця і два Місяці.

Тут ми бачимо, що образ зайвої пари очей може слугувати мотивом всебачення серед хаосу та виколення очей постає у вигляді сакрального жертвопринесення для створення астральних об'єктів.

Далі Чончіван спустився на землю та зачав із земною жінкою двох синів на ім'я Тебьольван (대별왕) і Субьольван (소별왕), що і є мотивом гармонійного поєднання астрального та хтонічного. Через дві пари Сонць та Місяців на землі було нестерпно жити, тому що в день було дуже жарко, а вночі дуже холодно. І тут брати наводять лад у світі, розколовши небесні світила попарно 1000 стрілами. Так створились два світи та братам належало визначитись, хто яким світом буде керувати. Для цього вони вдалися до ритуалу посадки квітки, як мотив ворожіння, і в кого виросте «변성꽃» буде правити земним світом, а у кого «검뉴울꽃» — потойбічним [55]. Однак Субьольван віроломно підмінив квіти, внаслідок чого обманом отримав владу над земним світом, а Тебьольвану дістався потойбічний світ, і цим пояснюється наступна ситуація у земному світі: *«However, there will be many murderers and much treason in the human world. There will be many robbers. Men will be tempted by other men's wives and women will be tempted by other women's husbands»* / «Однак у людському світі буде багато вбивств та державних зрад. Буде багато грабіжників. Чоловіки спокушатимуться чужими дружинами, а жінки — чужими чоловіками» (тут і далі переклад наш. – А.Х.) [32, с. 36].

Підступний обман Субьольвана від початку порушив встановлений божественний порядок. Це стало першопричиною поширення гріхів таких як убивство, віроломство, крадіжки та перелюбство. Сам акт обману заклав

підґрунтя для процвітання подібних явищ. Отже, походження зла в людському світі пояснюється міфом як наслідок порушення споконвічного космічного порядку через суперництво і підступність.

У шаманському міфі «*창세가*», записаному фольклористом Сон Чінте (손진태) у 1920 році у книзі «*조선신가유편*», прослідковується такий самий мотив, який до того ж зазнав певного буддійського впливу [53]. На початку бог Мірик (미릭) створив світ і встановив епоху достатку та процвітання. Проте правлінню Мірика кинув виклик інший бог на ім'я Сокка (석가), і обидва божества часто демонстрували надприродну силу, змагаючись за верховенство. Кульмінація їхнього протистояння настала під час квіткового ритуалу, де Сокка здобув перемогу завдяки обману. Відтак Мірик відійшов, а світ перейшов від епохи достатку до нинішнього стану речей [47].

Пояснення появи астральних об'єктів є у корейській народній казці «*해와 달이 된 오누이*» в якій старший брат і молодша сестра врятувалися від небезпечного тигра, піднімаючись на небо, ставши місяцем і сонцем відповідно [56].

Згідно з дослідженнями корейських вчених, первісний сюжет казки «*해와 달이 된 오누이*» мав інший варіант. Проаналізувавши подібні астральні міфи маньчжурів та інуїтів, вони припускають, що спочатку в корейському міфі був мотив переслідування дівчини саме її братом, що пояснює зміну дня і ночі, а отже прихованим мотивом табування кровозмішання. До того ж можемо стверджувати, що сонячні та місячні затемнення в цьому контексті слугують образом інцесту [57].

Варто зазначити, що молодша сестра спочатку мала стати місяцем. Однак вона попросила брата помінятися ролями, оскільки дуже боялася темряви. В іншій версії дівчина соромилась стати місяцем через те, що її зможуть роздивлятися всі люди, тому вона вважала за краще стати яскравим сонцем, щоб уникнути такої уваги [57].

Таке трактування відображає різні культурно-побутові уявлення і табу, пов'язані з жіночою поведінкою в корейському суспільстві.

Засновчі міфи є одними з найбільш важливих і репрезентативних міфів Кореї, оскільки вони оповідають про витoki корейської нації та перших держав. Здебільшого міфи висвітлюють походження всесвіту, людства і цивілізації загалом, проте засновчі міфи сфокусовані на походженні конкретної цивілізації у формі окремої національної спільноти. Такі міфи є представниками найпізнішої форми міфотворчості.

Засновчі міфи тісно переплетені з міфами про правителів, які заснували країну, тому їх також можна назвати міфами про правителів. Найпоширенішими серед них є родові перекази різних кланів [36].

Центральне місце в корейській міфології посідає міф про Тангуна (단군), згідно з яким він був засновником першої корейської держави Кочосон. Міф оповідає, що Хванун (환웅) — син бога Хваніна (환인), мав жити серед долин і гір разом з трьома тисячами послідовників. Він заснував місто на горі та вчив людей ремесел. У той час у печері тигр і ведмедиця молилися Хвануну, благаючи дати їм людську подобу. Виконавши відповідний ритуал, ведмедиця перетворилась на жінку. Хванун взяв її за дружину, після чого у них народився син, якого назвали Тангуном. Пізніше він створив столицю Асадаль та заснував першу корейську державу — Кочосон, та у віці 1908 років перетворився на дух гір [43].

Як бачимо, тут простежується мотив чудесного народження, що уособлює гармонію між астральним та хтонічними персонажами. Тангун, маючи божественне походження, створює першу державу, і у такий спосіб його влада стає сакральною та священною. Його небесне походження підкреслюється віком, що сягнув майже 2 тисячі років, після чого він не помирає, а перетворюється на дух гір, що є мотивом інверсії з божественного у земне, і

знову повертається у божественне. Він продовжує бути серед своїх людей, не покидаючи їх на землі.

Мотив небесного народження можна прослідкувати і у міфі про засновника корейської держави Когурьо — Чумона (주몽). Мав відбутися союз між богом Сонця Хемосу (해모수), сином небесного повелителя, та дочкою духу води — Юхва (유화). Однак Хемосу не стримав обіцянку одруження та збезчестив дівчину, яка потім опинилась під опікою вана Східної Пуйо Кимва. Там Юхва випадковим чином завагітніла від сонячного проміння та народила величезне яйце, яке викинули як погану прикмету. Ніяка тварина не зашкодила яйцю, а птахи висиджували його. Тож Юхва забрала його назад, аж поки з нього не з'явився хлопчик на ім'я Чумон. У віці 7 років він зробив самостійно лук та проявляв виняткові навички стрільби зі стрільби. У віці 22 років заснував державу [11, с. 31].

Окрім мотиву поєднання астрального та хтонічного, спостерігається мотив непорочного зачаття, а саме промінням сонця, та заступництво з боку тварин. Шанобливе ставлення з боку тварин до яйця можна інтерпретувати як ознаку обраності та винятковості майбутнього засновника держави. Тварини, що уособлюють природні сили, інстинктивно відчують у ньому прояв вищого світопорядку. Образ виняткових здібностей підсилює сакральність образу засновника, який стає легітимним для правління цілої держави.

Наступний міф оповідає про засновника держави Сілла — Пак Хьоккосе (박혁거세). У період повного хаосу та міжусобних війн вожді кількох селищ племінного союзу зібрались біля гори, щоб принести жертву небесним духам задля сильного правителя. На сусідній горі Ясан вони побачили таємничого білого коня, що здалеку палав наче вогонь, і знайшли там сяюче пурпурове яйце, в якому був хлопчик. Сонце і місяць засяяли яскравіше, а тварини стали танцювати від радості, що народився новий правитель, якого коронували у 13 років [44].

Хьоккосе мав сонячно-божественне походження, а його вісник був кінь, що також вказує на його хтонічне походження. Тут тварини також радо вітали свого нового правителя. Мотив ритуального прохання вождів підкреслює сакральне обрання Пака Хьоккосе на роль державного діяча, покликаного згори для подолання хаосу й утвердження нового порядку.

Щодо Кім Суро (김수로) — засновника держави Сілла, він народився у стародавні часи, коли у безіменної корейської держави не було правителя, а лише дев'ять старійшин племен управляли нею. Одного разу з боку гори пролунали дивні звуки, і голос сповістив, що з небес з'явиться новий правитель. Народ мав радісно зустріти свого короля піснями і танцями, щоб майбутній правитель спустився до них. Невдовзі з неба було скинуто червону мотузку із загорнутими в тканину шістьма золотими яйцями. Наступного дня з цих яєць з'явилися діти, першим з яких був Кім Суро, що означає «той, хто з'явився першим». Засноване ним королівство отримало назву Кая [11, с. 34-35].

Винятковим мотивом цього міфу є воля небес, яка підсилює авторитет майбутнього правителя та сакралізує його владу. Народження Кім Суро є реалізацією небесного задуму, а люди в свою чергу виконують ритуальні дії у точній відповідності до небесних вказівок, вітаючи правителя піснями і танцями. Таке безумовне підпорядкування людей волі згори, як і сама сакральна природа походження Кім Суро, сакралізують його владу як обраного небесами засновника держави.

Спільним мотивом міфів про Чумона, Пак Хьоккосе та Кім Суро є мотив народження з яйця. Ідею зародження життя в яйці є початком нового циклу. Такий образ розкриває потужний потенціал всіх необхідних сил для розвитку і перетворення у нову форму існування, тому це є своєрідним оновленням світопорядку, який втілює у собі майбутній правитель.

Один з найпоширеніших демонологічних образів є токкебі (도깨비). Вперше згадка про них з'являється в розповіді «도화녀비형량» в епоху Трьох

Королівств. Вони неоднозначно ставляться до людей як позитивно, так і негативно, але вони не настільки злі, щоби вбивати людей, і досить дурні, щоб інші ними маніпулювали та використовували їхні надприродні сили [42].

Токкебі з'являються не внаслідок смерті людини, а через одухотворення неживих предметів, наприклад старі викинуті домашні інструменти або предмети, забруднені людською кров'ю. Така особливість відрізняє їх від звичайних корейських привидів (귀신). До того ж є видимі токкебі (вогняні або гіганти) і невидимі, які виражаються у вигляді звуків копит коня, тріска черепаці чи розбиття кружки [40].

Зовнішність цього духа багатогранна та неоднозначна. Одні історії оповідають про неохайне волосся та одну ногу, інші — про неймовірний зріст, що його голова сягає хмар і неможливо носити одяг, тому він прикриває своє тіло білим папірцем.

Місця, де живуть токкебі, непостійні, проте вони часто знаходяться в полях, на гірських перевалах, у долинах, ущелинах і старих будинках. Вони є негативними духами, тому можуть перебувати у темних і тінистих місцях. Іноді вони можуть з'явитися посеред ринку в базарний день, але це буває дуже рідко. Занедбані колодязі і будинки, пустелі та густі ліси також є поширеними місцями проживання токкебі [40].

Здебільшого вони активні у нічну пору, але з'являються і під час сильного дощу. Тому навіть існує приказка: «도깨비 놀기 좋은 날이다» / «Чудовий день, щоб погратися з токкебі» [40].

Однією з основних функцій токкебі є заподіяння шкоди людям обманом та пустощами. В казці «도깨비 물리치는 법» йде мова про жінку, яка подружилась з токкебі, однак таке спілкування виснажувало її настільки, що вона ставала блідою. Одного дня героїня вирішила прогнати його. Перед цим вона дізналась, що найбільший страх духа — кров білого коня, проте про себе

сказала, що найбільше боїться грошей. Наступного дня жінка розбризкала кров по всьому будинку, і дух від страху втік. Розлючений на жінку, токкебі вирішив помститися, закидавши її будинок купою грошей, що зробило жінку ще багатшою [41].

Сюжет відображає прагнення людей захиститися від шкідливих духів, використовуючи фобії, але також отримати з цього вигоду. До того ж токкебі, які уособлюють енергію ян, відчують сильний страх перед білим конем як символом протилежної енергії інь, що і є поясненням страху.

Однак в історії «도깨비보» головний герой Ма Чхонмок хотів побудувати дамбу в річці Сомджинан для риболовлі, і тому звернувся до групи токкебі. Чоловік, щоб виразити вдячність приготував кашу з червоної квасолі. Проте одному із токкебі не лишилось їжі і, розгніваний порушенням договору, дух частково зруйнував щойно зведену конструкцію, вийнявши деякі камені з кладки [33, с. 121].

Як бачимо, токкебі є могутніми істотами, що здатні допомагати людям за умов винагороди і шанобливого ставлення. Неповага та невиконання умов домовленості провокує руйнівну силу істоти, демонструючи подвійну природу цих демонологічних істот.

Образ корейської русалки іно (인어) є унікальним в порівнянні з поширеними уявленнями про цих персонажів. Згідно з описами вона схожа на людину головою і тулубом, але замість ніг в неї 6 або 7 риб'ячих хвостів, руки у вигляді плавників. Вона зображується жіночим персонажем, яка, якщо її засмутити, проллє перлини замість сліз [52].

В історії «어우야담에 수록된 인어 이야기» державний службовець Кім Бінгрьон зупинився переночувати у рибалки, який тримав чотирьох русалок. Тіла русалок були частково червонуватого і білого кольору, з перетинками між пальцями рук і ніг, а очі чорно-білі з жовтими зіницями. Незважаючи на

пручання рибалки, який стверджував, що жир русалок кращий за китовий, Кім Бінгрін все одно випустив їх у море [52].

Мотив допомоги істоті також присутній у розповіді «장봉도 인어 설화». Бідний рибалка намагався зловити собі трохи риби та замість їжі у сітку потрапила іно. Вона не могла говорити, проте чоловік відпустив її. Наступні дні у сітку риба застрибувала сама, що було подякою русалки [52].

Як бачимо, образ іно не є загрозовою демонологічною істотою, а більше як персоніфікація потойбічної сутності. Існує мотив прагнення людей використовувати іно в егоїстичних цілях, але є також і мотиви гуманного ставлення до істоти. Зокрема, мотив подяки іно людині за виявлене до неї милосердя та визволення з неволі відображає ідею взаємної поваги та вдячності між представниками різних світів — земного і потойбічного. Цей мотив підкреслює, що в образі іно втілені не тільки фантастичні, а й цілком людські риси — взаємності та доброзичливості.

Вважалося, що іно стають від народження, проте існує легенда «비구니 낭간 설화» про дівчину на ім'я Нанган (낭간), яка здобула певні її ознаки. Батько Нанган випадково приніс додому м'ясо іно, яке, як вважалося, може дарувати незвичайну красу і вічну молодість. З'ївши м'ясо, Нанган набула рис іно: вона стала неймовірною красунею і безсмертною. Вона приваблювала багатьох шанувальників, але ніхто не наважувався одружитися з нею через чутки про її перетворення. Після смерті батьків вона мандрувала, зустрічаючи безліч чоловіків, які незабаром помирали, нібито через її сутність іно. Кількість жертв могла досягати майже 3000 жертв. Через деякий час вона усвідомила свої гріхи та вирушила до буддійського храму [52].

Наступний жіночий персонаж — куміхо (구미호). Навколо цього образу склалося безліч легенд, фольклорних переказів та казкових сюжетів. Це лисиця з дев'ятьма хвостами, що наділена надприродними здібностями. Однак це можуть бути і старі лисиці, які прожили тисячу років, і також їхні духи, що

володіють надприродною силою. Згідно з легендами, кожні 500 років її хвіст ділиться надвоє, і, отримавши дев'ятий хвіст, вона стає безсмертною [37].

Традиційно куміхо зображується як спокуслива жінка, яка здатна набувати людської подобу та зваблювати чоловіків. Згідно зі словником «원불교대사전» існує 3 визначення образу куміхо: «Лисиця, яка через тисячу років стала монстром»; «Метафора лукавої та спокусливої жінки»; «Аморальна людина, яка має розум, але стала брехливою і оманливою, не довіряє ні закону, ні вчителю» [39].

Однак згідно зі словником «국어국문학자료사전» зазначено, що в конфуціанському тексті «백호통» образ куміхо є образом збільшення потомства, а в літописі «오월춘추» вказано, що один король взяв в собі дружину лисицю з 9-ма хвостами [38].

Тож бачимо мотив трансформації образу куміхо з позитивного до негативного. Тут прослідковується вплив конфуціанства, оскільки це віддзеркалення патріархальних уявлень про жінку як про потенційно-небезпечну й непередбачувану істоту, яка потребує суворого контролю й нагляду. Згідно з цими поглядами, якщо не контролювати жінок, вони розкриють свою підступну і руйнівну сутність, подібну до куміхо.

Деякі усні оповідки розповідають, що куміхо перетворюється на звабливу жінку, яка спокушає, а потім з'їдає людей. Також є сюжети про прагнення куміхо набути людської природи. Для цього їй потрібно з'їсти 100 печінок або одружитися з чоловіком та протягом 100 днів не розкрити своєї справжньої сутності.

Також куміхо могла ставати сильнішою та мудрішою поглинаючи енергію інших людей через намистинки. Існує оповідь, як одному з учнів стало зле, та це помітив вчитель під час занять. Розпитавши він зрозумів, що його причарувала та поцілувала лисиця, передавши йому до рота намистинку, яка

забирає всі його сили. Тож вчитель порадив йому у наступний раз проковтнути намистинку та поглянути на небо, щоб отримати небесні знання [51].

В іншій історії, для того щоб куміхо потрапила до небес, потрібно перетворитись на гарну дівчину і, поцілувавши 100 школярів, забрати їхні життєві сили. Останній учень усвідомив, що вона куміхо, та після поцілунку промовив: *«여우구슬이 녹기 전에 하늘을 올려다보면 하늘의 모든 지혜를, 땅을 보게 되면 땅의 모든 지혜를 얻게 된다»* / *«Якщо подивлюсь на небо, перш ніж намистинка розтане, то матиму усю мудрість небес, а якщо подивлюсь на землю, то отримаю усю мудрість землі»* [51]. Налякана дівчина знепритомніла, так і не змогла піднятись до неба, і на наступний день її вбили.

Як бачимо, для куміхо необхідне поїдання людей або ж поглинання людських сил, для підтримання сил або з метою перетворення на людську подобу. Передавання намистинок слугують певним ритуалом, адже поцілунок — це прямий фізичний контакт з людиною, через який можна отримати всю енергію настільки, що жертва може втратити свідомість та померти.

В корейській культурі є ціла низка духів, що відповідає за устрій у будинку (земельної ділянки, врожаю й одягу, кухні та їжі і т.д.) і найголовнішим з них був сонджу (성주) — корейський домовик. Його ім'я перекладається як «великий дім», що є відображенням його ролі у захисті житла і сім'ї. Він відповідає за будівництво будинків, забезпечує порядок, щастя і благополуччя в оселі. Його культ був тісно пов'язаний з культом предків і зберігся в корейській культурі до наших днів [34].

Щоб задобрити духа, ставили глиняний горщик із зерном (рисом або ячменем) у кутку головної кімнати. Також його символізувала згорнута стрічка з білого паперу з монетою, яку прикріплювали до балки і посипали рисом. Для того, щоб проявити шану духу, господарі мали регулярно здійснювати ритуали

та обряди разом з шаманками, оскільки від цього залежать спокій, довголіття та відсутність хвороб у родині [49].

Існує декілька шаманських міфів «*성주풀이*», які мають певні регіональні відмінності. Однак в пусанському варіанті йде мова про сонджу, який народився в знатному роді, але був висланий на острів через погане ставлення до своєї дружини. Через певний час подружжя возз'єдналося та разом з дітьми побудувало дім, і сонджу став духом-охоронцем оселі [50].

Цей міф підкреслює важливість сімейних цінностей, а саме гармонії у шлюбі, що є запорукою добробуту та злагоди у сім'ї.

З давніх-давен корейський народ шанує велич гір та їхню священну силу. Гірський ландшафт мав значний вплив на формування міфологічних уявлень і культурної спадщини. У стародавніх міфах і легендах гори часто зображувалися як сакральні об'єкти, населені божествами, духами і надприродними істотами.

Центральним міфологічним персонажем є гірський дух — саншін (산신). Зазвичай він зображується у вигляді сивого дідуса з довгою бородою в білому одязі. Він може з'являтися уві сні, в горах або біля ставка. Існує певна ієрархія між гірськими духами, а саме нижчі духи керують невеликими горами та можуть виконувати незначні прохання. В той час як вищі духи відповідають за найвищі та наймогутніші гори і виконують прохання лише за умови щирості молитов [46].

Корейський народ сприймали гори скарбом, оскільки вони містили багаті ресурси, і об'єктом страху, бо були домівкою для диких звірів. Саме тому гірські духи вважалися дуже могутніми божествами. Проте з розвитком суспільства, технологій та впливом буддистських і конфуціанських ідей роль гір певною мірою послабшала.

Для гірської Кореї духи саншін часто фігурують у традиційних казках, де вони вказують дорогу збирачам женьшеню або дарують сокиру з дорогоцінного металу дроворубові, який загубив власну [46].

Як бачимо, тут присутній мотив персоніфікації гір в антропоморфному образі. Стратифікація та мотив допомоги ототожнюють гірських духів з божественним началом. Це підкреслює велич саншін, яку можна порівняти з грандіозністю самих гір — цих таємничих природних творінь, ще не повною мірою відкритих і пізнаних корейським народом на ранніх етапах його історії.

Віра в гори настільки давня, що образ гір згадується в міфі про першого родоначальника корейського народу — Тангуна. Його батько Хванун спустився на гору Тхебек, а Тангун, коли покинув землю, відійшов у гору Асадаль і став гірським духом.

Також є випадки зображення саншін у вигляді жінки. Одна з домінуючих теорій стверджує, що гірський бог походить від сільськогосподарського божества або богині землі, але з плином часу конфуціанські ідеї все глибше вкорінювалися в корейському суспільстві, чоловіча фігура поступово витіснила жіночий образ [45].

2.2 Культіві мотиви і типові образи в українській міфології

Активні дослідження української міфології розпочалися в XIX ст. на основі фрагментів від давньої пори, які могли в певній мірі дійти до нашого часу, зазнавши впливу християнства. Наразі немає цілісної системи міфології, яка б вичерпно описала міфи, проте зібрані етнографічні матеріали становлять неоціненний спадок для відновлення самобутньої культури [21, с. 29].

Залишки космогонічного міфу збереглися у деяких українських колядках, які з плином часу замінились біблійними та християнськими мотивами, де творцем світу є Бог та його антагоніст.

До прикладу, у колядці *«Коли не було з нащада світа»*, зафіксованій Іваном Вагилевичем у 1830-х роках, відображено давню міфопоетичну концепцію Світового дерева, відомого як явир, що символізує абстрактні поняття простору і часу. Воно позиціонується в центрі моря — символу первісного хаосу. Космогонічні аспекти гармонії та впорядкованості поєднуються із солярними та астральними мотивами, включно з образами небесних світил — сонця та зірок. Бачимо образ піску та золотого каменю, з якого створюють землю та небесні тіла відповідно. Створення світу описується як поетапний процес: спершу голуби дістають із води пісок, щоб створити землю. Потім вони добувають золотий камінь, з якого творять небесні тіла — небо, сонце, місяць та зірки. Можемо додати, що головним мотив створення світу є пірнання у воду, яке є джерелом життя [28].

Також І. Нечуй-Левицький наводить старовинну лемківську колядку *«Є світ великий, є ще й сине море»* про створення світу двома голубочками, що діставали землю з дна океану:

«Колись то було з початку світу

Втоді не було ні неба, ні землі,

Неба ні землі, нем сине море,

А серед моря та два дубойки,

Сіли, впали два голубойці» [28].

Тут образ світового дерева розділений на два дуба між двома голубами, що символізує рівноправність та рівноцінність творців світу.

А ось у колядці *«Є світ великий, є ще й сине море»*, опублікованій В. Гнатюком 1914 р. та записаній Б. Заклинським, роль світового дерева постає у вигляді жіночого дерева — черемушки, на відміну від попередніх колядок, де є символи дуба та явора. Також тут бачимо трьох голубів, але насправді лише

двоє з них беруть активну участь у створенні світу, а саме один дістає пісок, а інший розсіває його. Інший голуб пірнає та стає одним цілим з водою. Варто зазначити, що з піску створюється чотири елементи, які стають основою світу — сонце, місяць, дощ та світанок. Бачимо, що тут немає пояснення утворення неба, воно репрезентоване астральними об'єктами та є їхньою частиною. Коли починає сяяти сонце — настає світанок та новий день, що символізує початок життя [28].

Як бачимо, метафорична концепція творення, як її уявляли наші предки, передається через міфи, що зображують орнітоморфні (птахоподібні) та антропоморфні (людиноподібні) репрезентації божеств, які діють над первісними водами. Зокрема, в колядках зображуються два або три деміурги-голуби, які сидять на Світовому дереві, що символізує їхню роль в акті творення. Один з творців асоціюється з небесними процесами, зі створенням астральних об'єктів, тобто чоловічими характеристиками. Інший — з водою та землею, що несе в собі риси жіночого хтонічного божества. Тому в уявленнях наших предків початок світу розпочався з гармонії та рівності, позбавленого зла та суперечностей.

Також мотив поєднання астрального та хтонічного відображений у міфі карпатських русинів *«цар Вогонь і цариця Водиця світ сотворили»*, який зафіксував Я. Головацький у своїй праці *«Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія»* [8, с. 85]. Взаємодія вогню (чоловіче начало) з водою (жіноче начало) створює світ, та ці образи постають у вигляді персоніфікованих стихій на відміну від космогонічних колядок.

Легенда про створення світу Богом та Сатанайлом, яка з'явилась пізніше вище вказаних міфів, є більш християнізованою, проте є пробіски давньослов'янського космогонічного міфу. У книзі Г. Булашева *«Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях»* розповідається міф, в якому Сатанайл за наказом Бога не бажав промовляти слова *«Во ім'я*

Господне», коли дістав землю з-під води і намагався тричі обдурити Бога, наперекір промовивши інші слова: «*Навіщо я казатиму "Во ім'я Господне"; хіба я чимось гірший від Бога?*». «*Бог бачить, що і втретє Сатанайл не виконав його повеління, і каже йому: "Ні, видно, з тебе нічого доброго не буде, якщо ти не міг виконати навіть такої дрібниці. Нічого робити, виколупай ту землю, яка лишилася в тебе під нігтями, і давай її сюди*» [3, с.73].

Бачимо, що тут перегукується мотив створення землі з води та співпраця бінарних образів астрального та хтонічного. Бог спустився з неба, а Сатанайл з'являється з бульбашки на воді. До того ж тут прослідковується зовсім нетиповий мотив для слов'ян — мотив обману та суперництва. Нерівноцінність порушило гармонію між двома творцями та спровокувало боротьбу, що призвело до хаосу.

Варто додати, що в багатьох колядках та щедрівках астральні об'єкти ототожнюються з членами сім'ї:

<i>«На горі, на кам'яній</i>	<i>В другім віконці — ясний місяченько,</i>
<i>Щедрий вечор, добрий вечор!</i>	<i>В третім віконці — яснії зірки.</i>
<i>Волохи куют, церкву будуют,</i>	<i>Ясний місяць — сам господар,</i>
<i>З трьома верхами, з трьома</i>	<i>Яснеє сонце — господинька,</i>
<i>вікнами.</i>	<i>Яснії зірки — єго дітки» [31, с. 50].</i>
<i>В первім віконці — яснеє сонце,</i>	

Сонце тут асоціюється з мамою, місяць — з татом, а зірки — з їхніми дітьми. Створюється образ ідеальної сім'ї, де небесні світила — це гармонійна єдність. Цей мотив віддзеркалює давній світогляд, у якому астральні об'єкти наділялися особливою сакральністю та божественним статусом. Сонце, місяць і зірки шанувались як вищі сили.

Багатобожжя один із ключових елементів язичницьких вірувань на відміну від монотеїстичної концепції єдиного божества. Давні слов'яни вірували у безліч божественних персонажів та міфологічних істот, кожна з яких посідала певне місце в рамках ієрархічної системи. Відповідно міфологія ділиться на вищу міфологію (боги та божественні істоти) та нижчу міфологію (духи, ті що не мали статус божественності).

Вища міфологія стародавніх українців була представлена різноманітними божествами, які тісно пов'язані із землеробським культом, де благополуччя людей залежало від природних умов. Також боги почали впливати на найважливіші сфери суспільства, такі як: господарство, військова справа, юриспруденція та ритуальна практика [10, с. 177]. Тому можемо побачити збагачення образу богів, де до уособлення природних явищ додалися суспільні процеси.

Божества, що уособлювали різні природні явища та процеси, відігравали ключову роль у світогляді та релігійній практиці слов'ян, тому у важливих чи складних життєвих ситуаціях вони звертались по допомогу саме до них.

Історик, сучасний дослідник слов'ян В. Яровий зазначає: *«До VI ст. у слов'ян сформувався пантеон богів і низка місцевих пантеонів. Навіть більше, вони вже наблизилися до монотеїзму, до віри у верховного (не християнського) Бога»* [31, с. 63].

Першу згадку зафіксовано у Початковому літописі, де князь Володимир 980 року н.е. вперше здійснив спробу впорядкувати і централізувати язичницький культ на Русі, встановивши офіційний пантеон з шести головних богів. На першому місці мав стояти Перун, потім Хорс, Дажбог, Стрибог, Симаргл і Мокоша. *«Жряху (приносили жертви) їм; наричюще ї (їх) боги. Привожсаху сини свої і дщери, і жряху бісом, оскверняху землю теребами (требами, жертвами) своїми, і осквернися кров'ю Земля Руска, і холм от»* [25, с. 164].

Образ богів був шанованим та авторитетним для слов'ян, їхнє благополуччя прямо залежало від їхньої прихильності, і вони усіляко намагались їх задобрювати. Вони вважали язичництво своєю етнічною релігією, попри намагання охрестити Київську Русь князем.

Один з найвідоміших богів був Перун — бог блискавки та грому, а також війни та покровитель військ. Володар Неба був уособленням творця, що оживляв все довокла дощем. У Початковому Літописі Перун згадується кілька разів, коли військо на доказ вірності складало клятви. *«Уже мужі князя Олега “водиша мужий на роту (присягу), і кляшася“ оружьем своїм, і Перуном, богом своїм»* [25, с. 98].

Тут ми бачимо мотив сакралізації військової справи. Війна вважалась священним актом, який потребував заступництва вищих сил.

Наступний іде Дажбог — бог Сонця та світла, достатку та врожаю, син бога Сварога. Дажбог був опікуном людей, громади та народу, його вважали родоначальником руського народу. В «Слові о полку Ігоревім» названо русичів Даждъбожими внуками: *«Погибашеть жизнь Даждъбожа внука»* [25, с. 102].

До того ж існує міф, де Дажбог спустився на землю та своєю життєдайною іскрою в чудесний спосіб запліднив дочок Отця Русі. М. Закович, вважає, що у міфі відображено ідею єдності астрального та хтонічного, що є типовим мотивом для світогляду стародавніх слов'ян [15, с. 374]. Мотив божественного походження сформував національну ідентичність та самосвідомість.

Хорс — другий бог сонця. Чим він відрізнявся від Дажбога достеменно невідомо, однак він часто згадується в давніх пам'ятках. Літопис під 980 р. «Слово Св. Григорія Богослова» подає: *«І нині по українам (на границях) моляться єму, проклятому богу Перуну, Хорсу, Мокоші»* [25, с. 104].

За версією Г. Лозко можемо припустити, що вираз «перебігати дорогу Хорсові» міг означати напрямок із півночі на південь, якщо Сонце-Хорс «ходить» зі сходу на захід [20, с. 7].

Як встановлено у «Слово о полку Ігоревім», Стрибог був богом вітру: «*Се вітри, Стрибожі внуці, віють с моря стрілами*» [25, с. 108]. Однак, як зазначає Митрополит Іларіон, серед дослідників немає одностайної думки щодо походження імені бога, а відповідно і його правдивої особистості [25, с. 108].

Постать Симаргла теж є доволі суперечливою. А. Гейштор зазначає, що А. Брюкнер у книзі «Слова Христолюбця» зафіксував, як автор звинувачує християн, які і далі продовжують вірити у «Сима і Ргла». Можемо стверджувати, що у ті часи інформація про роль та образ цього бога була не чіткою, тому і відбувся поділ на два бога [5, с. 178].

Тому, щодо Хорса, Стрибога та Симаргла серед дослідників немає одностайної думки про їхнє походження і функцій, тому порівняння можуть призвести до помилкових суджень.

Центральним жіночим образом була Мокоша. Вона шанувалася як хранителька жіночого начала, що оберігає вагітних, породіль та немовлят. До неї звертались про заступництво жінки будь-якого соціального статусу — від звичайних людей до знатних осіб.

Центральним мотивом Мокоші є прядіння ниток людських доль. Вважалося, що при народженні кожної людини на небі запалювалася нова зірка, а Мокоша пов'язувала її невидимою ниткою із земним життям. Коли ж наздоганяла смерть, богиня перерізала цю нитку, через що зірка гасла — символічне завершення життєвого шляху [20, с. 98].

Отже, вища міфологія давніх слов'ян характеризується фрагментарністю, браком інформації, численними реконструкціями, які становлять наукову цінність для дослідження міфологічного пласту давньої історії України.

Незважаючи на знищення слов'янського пантеону богів, їхні образи залишили глибокий слід у народній свідомості.

До нижчої міфології відносяться міфологічні образи і вірування, пов'язані з небожественними істотами. Часто вони не мали індивідуальних рис та людиноподібного вигляду. Ці міфологічні персонажі пов'язані з певними просторами — будинком, лісом, болотами та іншими місцями.

Також до нижчої міфології відноситься демонологія — зібрання міфів і народних вірувань, заснованих на переконанні в існуванні злісних надприродних сутностей чи духів, які називаються демонами. М. Гримич зазначає, що правильно оперувати терміном «нижча міфологія», ніж «демонологія», оскільки не всі істоти мають демонічне походження чи виконують функції характерні для демонів [9].

Значну роль в українській демонології відіграє чорт. В. Гнатюк зазначає, що його образ зазнав сильного християнського впливу, тому варто брати уваги саме його первісні характеристики [7, с. 90].

Їх можна зустріти в глибоких ярах, ущелинах, непролазних хащах лісів. Особливо привабливими для них болота. Проте їхнє головне сховище знаходиться у пеклі.

Згідно з описами, він схожий на людину, його шкіра вкрита чорною шерстю, з мордочкою, хвостом та рогами, вивернутими колінами, копитами або пташиними лапами і пазурами. Його очі та язик мають пекельний відтінок. Він кульгає на одну ногу, оскільки у нього немає п'ятки [4, с. 72].

Ряд космогонічних легенд, пов'язаних з чортом, розповідають про його участь у створенні світу. Згідно з народними уявленнями, спочатку існували лише Бог і чорт. Коли Творець мандрував хаотичними водами, він побачив чорта в морській піні і прийняв його за побратима. Однак злий дух віроломно вчиняв наперекір Творцю. *«Попросив Бог чорта достат землі трохи з dna*

моря. А вон украв тої землі трохи. А Господь сказав, шо ти ж оддай, нашо ти украв землю?» [4, с. 72].

Основна функція чорта — нашкодити людині. Він лякає криками, гуркотом, брязком, воанням. Він краде душі, зваблює дівчат, переміщує речі, сварить людей та вчиняє витівки. До того ж чорт має здатність перетворюватись на тварину (птаха, собаку, півень, дикий звір) і вискакувати на дорогу, щоб відволікти і заплутати мандрівників. Нерідко він збиває зі шляху п'яниць, заводячи в непролазні болота чи яри. Існує історія, де чорт перетворився на священника. Один чоловік повертався з весілля, побачив священника і підійшов для благословення, але чорт зареготав та пропав [4, с. 85].

Існують повір'я, де чорт в подібі парубка зводив дівчат, проте їхні матері вберігали доньок, заплітаючи в косу аконіт або руту. *«Чорт под хлопца подкасався, а мати дєвчини знала. Да вплела в коси зелле. Вона каже: «Йди сюди». А вон: «Викинь руту й тою, да буду спать з тобою». А вона подивилась — нема. Так он і одчепивсь» [4, с. 78].*

Хоч образ чорта пов'язують з лихом та нещастям, часто він асоціюється з дурістю та нетямущістю. Бідний швець уклав угоду з чортом, записавши йому свою «душу» (натякаючи на фартух) в обмін на багатство. Чорт, думаючи, що здобув безсмертну душу, осипав шевця статками. Коли чорт забажав забрати обіцяну «душу», швець просто віддав йому фартух, адже справжня душа належить Богові. [3]

Образ русалки є одним із найбільш багатогранних та неоднозначних у слов'янській міфології. Існують значні розбіжності в уявленнях про їх вигляд, походження, здібності та взаємини з людьми. Проте загалом русалки розглядаються як духи померлих жінок та дівчат [4, с. 235].

Згідно з народними повір'ями, русалки живуть у лісах і полях — скрізь, де колись ховали людей, які покінчили життя самогубством, а також померли насильницькою або неприродною смертю. Деякі легенди оповідають, що

русалками ставали нехрещені немовлята, які померли до семи років. У деяких регіонах України існує думка, що русалками ставали дівчата, які втопилися в період свята Трійці [1, с. 166].

Русалкам притаманний мотив лоскотання та зваблення. За допомогою сміху вони визначали живих людей, здебільшого юнаків, та заманювали до себе, лоскотаючи до смерті. Захиститись від них можна було натільним хрестом, проте він не вберігав від нападу зі спини або пліном: *«Не можна купатися дівчатам на Зелені святки, бо як прийде котора, та єще не візьме з собою у руку полиню, то її непременно залоскочуть русалки»* [1, с. 167].

Також їм притаманний мотив навмисної шкоди: *«Вони не дають рибакам ловити риби та проганяють людей також із іншої роботи, як її роблять поблизу них і лякають не лише женищин, але й мущин так, що перелякані віддають їм навіть свої діти, а не раз із переляку вмирають»* [6, с. 28].

Русалки зазвичай зображалися без одержі та просили у дівчат і жінок сорочки. Це пояснюється повір'ям, що русалками ставали померлі нехрещені немовлята. У минулому дівчаток одягали як дорослих лише після семи років, тому душі померлих до цього віку дітей потребували одягу:

«Сиділа русалка на білій березі,

Просила русалка в дівочок сорочки:

"Дівочки, сестрички,

Дайте мені сорочки,

Хоч не тоненької,

Аби біленької!» [1, с. 168].

У народних уявленнях різні прояви та межі людського життя персоніфікувалися в образах антропоморфних істот, наділених надприродними рисами. Найбільш поширеними персоніфікаціями були Доля, Злидні та Смерть.

Загалом Доля розглядається як позитивний образ, який не становить загрози. Вона не є божеством і постає у вигляді співіснування з людиною. Може бути активною та пасивною до свого «двійника» — людини.

Активна Доля сприяє людині, піклується про неї, допомагає у всьому, оберігає її інтереси навіть тоді, коли вона розслаблена або вдається до ледарства. Якщо хворий почує вночі, що кличуть його ім'я з-за вікна, це означає, що його Доля прийшла і принесла здоров'я.

Пасивне ставлення Долі може залежати від розбіжностей життєвого шляху людини з Долею, чи його власної природи.

В одній з оповідок йде мова про двох братів, один з них багатий, а інший бідний. Багато Доля допомагала в полі: *«Якось вийшов бідний на братове поле і бачить, що полем ходить якась жінка, збирає колосся і втикає їх у снопи»*. Бідний питає: *«А де ж моя Доля?»* — *«Вона лежить отам, під грушею»*. Тоді Доля багато порадила бідному змусити Долю працювати: *«Ось тобі, лиха Доле, за те, що не йдеш у поле працювати на мене, коли біда зовсім уже насіла! Допомагай мені, не то вб'ю!»* [3, с. 192].

Тут прослідковується мотив активного втручання та взаємодії людини Долею, щоб покращити життєві обставини.

Близькими до постаті Долі є образи Злиднів. У деяких регіонах вважалося, що Злидні — це розколоті частки Недолі (нещастя) чи діти злої Долі. Їх уявляли невидимими старими жебраками і вірили, що там, де вони оселяться, пануватиме вічна бідність [2]. Також образ Злиднів поставав у вигляді дуже маленьких істот, котрі як домовики поселяються під піччю [3, с. 204].

Згідно з оповіддю, що записана в Заславському повіті, чоловік під час гри на скрипці побачив як Злидні вийшли з печі та почали танцювати разом з його дітьми. *«Швидко вибіг він тоді надвір, узяв діжку, вніс її до хати й каже Злидням: «Улізьте-но всі сюди!» Злидні повлазили в діжку всі й наповнили її до краю; а він схопив "пруток" та вмиль заднив діжку, вивіз її у поле й покинув там»* [3, с. 206].

Також є ще один фрагмент оповіді: *«Позакладайте усі руки в цю щілину по самі лікті й давайте з усієї сили роздирати дуба. Зробили злидні так. А бідний брат вибив обухом клинці...»* [1, с. 197].

Тут ми бачимо мотив замикання Злиднів шляхом хитрощів у посудини та мотив змагання та розправи з ними кмітливістю. Загалом, ми можемо стверджувати, що за допомогою розуму та життєвої мудрості можна позбутися влади Злиднів.

В українських народних віруваннях однією з персоніфікацій меж людського життя є Смерть. Її могли бачити лише люди, які наближались до неї. Вважалося, що якщо Смерть стоїть у ногах людини — вона одужає, а якщо біля узголів'я — помре.

Здебільшого Смерть зображалася у вигляді старої сивої жінки у білому одязі з косою. Однак вона могла приймати різні обличчя: дитини або гарної дівчини [2].

Опис Смерті подається у одній з найпоширеніших легенд про лицаря та Смерть: *«Косою ти дотну ноги, пило ти перетру кост , серпо ер ти горло, ече ти отс ку руки, рискале та відотну голову, мітлою ти замету кров»* [7, с. 195].

Також Смерть подавала певні знаки про свій неминучий прихід, чи то дряпуючи шибки, чи стукаючи у вікно і кличучи на ім'я. Як людина відгукнеться — відразу помре [7, с. 195].

Отже, образ Смерті постає як велична і могутня сила, неминуча і небезпечна для кожної людини, при цьому вона попереджає про свій прихід, приймаючи різні образи.

Наступний іде образ Домовика. Не існує єдиного опису істоти, залежно від українського регіону його риси трактують по-різному, проте типові характеристики співіснують з іншими, менш популярними.

Домовик виступає як постійний охоронець і покровитель будинку та сім'ї. Його улюбленим місцем проживання вважається простір під піччю або за грубкою. Домовик допомагає членам сім'ї і шкодить чужинцям. Однак перед будь-яким лихом або нещасним випадком він неодмінно попереджає господарів про майбутню небезпеку. У той же час домовик може і бешкетувати, якщо неналежним чином ставляться до нього. Розгніваний він може псувати худобу, гуркотіти і шуміти в будинку, не даючи людям спати. Все це — ознаки розлюченого домовика і необхідності задобрити його [25, с. 124].

У народі вірять, що він не любить брудних квартир та сварок, гнівається, коли вдома вживають лайливі слова. Він цінує чистоту, лад і спокій. *«Кажуть, що домовик в кожній хаті є, помагає. Як постройця людина і буде жити в тій хаті, то там має бути домовик, а чи то злий дух, чи божий дух, я не знаю»* [4, с. 147].

Типовим є ототожнення домовика з душею члена сім'ї, який помер у вже збудованій хаті: *«Кажуть, як хтось вмре, то хтось ходить, — то домовик той ходить»* [4, с. 131].

Тому ставлення домовика здебільше залежало від атмосфери та злагоди у сім'ї. Негаразди та побутові проблеми в народі намагались пояснити іншими силами.

Наступним українським міфологічним персонажем є Чугайстер. Він спостерігається винятково в карпатському фольклорі антропоморфним лісовим

духом, наділеним веселою життєрадісною вдачею. У різних місцевостях Карпат він отримав різні ім'я — Дід (на Бойківщині) та Ночник (на Закарпатті), також називають Чугайстрин або Лісовим Чоловіком [1, с. 170].

Його образ описується як людиноподібна істота, вкрита чорною або білою шерстю, з блакитними очима. Згідно з легендами, він проводить час танцюючи, співаючи та полюючи на лісових істот, які заманюють та гублять лісників і пастухів [7, с. 114-115].

Одна з його функцій — полювання на лісових дів (нявки, русалки, повітулі). Він влаштовував засідку, ховаючись у чагарниках і вичікуючи появи потенційної жертви. Коли лісова діва проходила повз, він раптово вискакував і хапав її, після чого вбивав вкрай жорстоко — розриваючи навпіл, наступивши однією ногою і потягнувши за іншу. Потім, згідно з повір'ями, він з'їдав тіло вбитої істоти.

Крім охорони, він повідомляє людей про майбутню небезпеку: *«І Чугайстрин попередив, аби не спали пастухи завтра, бо прийдуть на полонину вовки й ведмеді та й усю худобу понесуть. І дійсно, другого дня прийшли вовки та ведмеді — всі по парі, та вівчарі їх відігнали від отари»* [1, с. 171].

Його охоронна функція підкреслює давню роль цієї міфологічної істоти як покровителя та захисника людей. Він постає доброзичливим духом, що не лише оберігає людей від дикої та непередбачуваної природи, а й попереджає про лихо.

ВИСНОВКИ ДО ДРУГОГО РОЗДІЛУ

Корейська міфологія рясніє безліччю стародавніх переказів та тлумачень, що відображають світорозуміння і цінності корейського народу. Літературні міфи, відображені в літописі Самгук Юса, настільки історизовані, що відокремлення фантазій від реальних подій зазнає труднощів. Усна міфологічна традиція ширша й різноманітніша за тематикою. Однак корейська міфологія має фрагментарний характер через втрату багатьох першоджерел протягом історії.

Космогонічні міфи пояснюють створення Всесвіту та небесних тіл. Центральним мотивом виступає конфлікт між божествами, пов'язаний із встановленням світопорядку. Мотиви обману та жертвопринесення відіграють ключову роль у створенні сонця, місяця та поділу світів.

Міфи про засновників держав підкреслюють божественне походження правителів. Їхнє народження часто пов'язане з образом яйця, а обрання зумовлюється небесами та гармонійним поєднанням астрального та хтонічного начал.

Демонологічні міфи включають образи токкебі, іно та куміхо. Вони наділені амбівалентними характеристиками на відміну від образу іно, яка вважається позитивним персонажем. Мотиви обману, спокуси та трансформації є поширеними. Міфи про духа гір саншін та домашнього духа сонджу, акцентують увагу на вшануванні природи та сімейних цінностей у корейській культурі.

Українська міфологія характеризується різноманіттям божеств, демонологічних істот та міфологічних персонажів. Вона поділяється на вищу міфологію з пантеоном антропоморфних богів (Перун, Дажбог, Мокоша та інші) і нижчу міфологію з безліччю міфічних істот (чорт, русалка, домовик, Чугайстер тощо). Однак вона не є цілісною та систематизованою, оскільки письмові джерела того часу не збереглися, тож міфологічні релікти дійшли до

нас переважно у вигляді фольклору — легенд, казок, повір, обрядів, що передавалися з вуст у уста протягом століть.

Космогонічні міфи, відображені в колядках і легендах, оповідають про створення світу з первісного хаосу за участю орнітопоморфних та антропоморфних творців. Провідними елементами виступають Світове дерево, бінарні образи астрального і хтонічного начал та образ води як першоджерела життя.

Пантеон вищих богів свідчить про розвинену релігійну систему, що відображає землеробський устрій та військово-суспільне життя давніх українців. Проте повних відомостей про функції та характеристики божеств не збереглися, що потребує реконструкції на основі етнографічних джерел.

Нижча міфологія представлена різноманітними демонологічними істотами (чорт, русалки), персоніфікаціями життєвих процесів (Доля, Злидні, Смерть) та духів (домовик, Чугайстер). Їхні образи відображають цінності давніх українців та тісний зв'язок з природними стихіями. Прослідковуються архаїчні вірування поряд з пізнішими християнізованими нашаруваннями.

РОЗДІЛ 3. РОЗБІЖНОСТІ ТА АНАЛОГІЇ В КОРЕЙСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ МІФОЛОГІЯХ

3.1 Аналіз схожих та відмінних рис в корейській та українській міфологіях

У найдавніших космогонічних міфах української та корейської культур є як спільні сюжетні мотиви та символічні образи, так і відмінні риси. Однією з фундаментальних спільних рис є образ нероздільності неба та землі, що є першоосновою хаосу. Така концепція відображає архаїчні уявлення про первісну єдність, де немає місця протилежностям таким як небо-земля, сонце-місяць, вогонь-вода. Образ хаосу передуює мотиву роз'єднання неба і землі та творінню небесних світил.

Однак різниця полягає в образах творців світу. В корейському міфі творець світу — вище божество, якого називають Владикою Неба та Землі. Функції творця зосереджені в одному образі, який самостійно впорядковує хаос. Важливим мотивом є акт жертвопринесення, а саме виколювання двох пар очей у дитини, які є образом всебачення на землі. Таке насильство виправдовується створення небесних світил для здатності побачити майбутній впорядкований світ крізь елементи неструктурованого стану — хаосу.

В українських космогонічних колядках провідним образом є птахи-деміурги. Переважно вони постають в образі двох голубів, які беруть рівноправну участь в акті створення світу. Один з них створює з піска землю, що ототожнює його з хтонічним началом, а інший — із золотого камінчика космічні об'єкти, і є астральним началом. Тут ми бачимо мотив гармонійного поєднання протилежностей та їхню рівноправність. У випадку з трьома творцями, останній відіграє певну посередницьку роль. Відсутність ієрархії та домінування одного творця над іншими підкреслює принцип рівноваги.

До того ж образ води — це першооснова світу та джерело життя. Мотив пірнання у воду є ключовим космогонічним актом. Вода пов'язується з хтонічними характеристиками, тобто із жіночим початком.

Можемо стверджувати, що акт творення світу в українській культурі тісно пов'язаний із природними стихіями та є більш гармонійним на відміну від корейської традиції, де творець — це єдине вище божеств, що наводить лад серед хаосу, не уникаючи жертвопринесення.

В обох традиціях простежується поділ земного і потойбічного світів через мотив суперництва і обману. В корейському міфі Субьольван обхитрив свого брата Тебьольвана, підмінивши квіти, які визначали кому буде належати певний світ. Типовий мотив прослідковується і в ще одному корейському міфі, який зазнав буддійського впливу, про Мірик та Сокка. В українському міфі про Бога і Сатанаїла злий дух намагається обдурити Бога хитрощами, коли дістає землю з вод за його велінням.

Субьольван, Сокка та Сатанаїл не бажали підкорятися, що спровокувало обман та суперництво та в свою чергу призвело до лиха на землі. Це порушило гармонію та породило зло та гріхи у земній реальності.

Спільним мотивом для обох культур є співставлення астральних об'єктів зі членами родини. В корейській казці «*해와 달이 된 오누이*» сестра стає сонцем, брат — місяцем. Існує ще один варіант казки, де троє сестер стають сонцем, місяцем і зірками відповідно. В українській колядці бачимо, що сонце — мама, місяць — тато і зірки — діти.

Таке подібне мислення вказує на прагнення архаїчної свідомості осмислити будову космосу, небесну ієрархію через призму родинних, сімейних зв'язків, які були основою соціальної організації традиційного суспільства. Це свідчить про піднесення інституту сім'ї та зміцнення його авторитету.

Однак в корейському суспільстві завдяки науковим реконструкціям віднайдено прихований мотив табування кровозмішення. Основа казки бере початок зі втраченого міфу, де брат переслідує власну сестру на відміну від історії про тигра. Цей мотив яскраво пояснює зміну дня та ночі, а їхню умовну «зустріч» у вигляді сонячного та місячного затемнення, що є образом інцесту. Сестра, що не бажала стати місяцем з власних міркувань вказує, що уособлення жінки з нічним образом — місяцем могло засуджуватись та сприйматися як порушення норм та очікувань у суспільстві щодо жінок.

Разюча особливість української міфології полягає в наявності пантеону богів пов'язаного з природними стихіями та процесами. Згідно з літописом «Повість минулих літ» існувала певна ієрархія божеств, на чолі з головою Перуном — богом блискавки і грому. Хоч інформація про пантеон богів збереглася лише частково, спільної думки серед науковців про Хорс, Стрибог і Смарглі немає, це все одно дозволяє стверджувати про тісний зв'язок українського народу з природою. Перун, Дажбог, Хорс, Стрибог, Смарглі та Мокоша були одухотворені, мали антропоморфну форму. Шанобливе ставлення забезпечувало заступництво та захист для людей, певні ритуали та звернення давали відчуття контролю природних процесів, які могли діяти на благо суспільству. До того ж ототожнення сил природи з божествами вказує на розуміння архаїчних людей величі та могутності природи.

Проте у міфі «*해와 달을 활로 쏘서 하나씩 만든 대별왕과 소별왕*» та міфі про Тангуна прослідковується бог неба — Чончіван та Хванін відповідно. Вони не є персоніфікованими природними явищами, а є уособленням неба та космічних сил. Їхня роль полягає в упорядкуванні хаосу, поділі небесного та земного, встановленні початкової структури світобудови. В корейській традиції існує культ природи у вигляді духів гір, річок, дерев та інших природних об'єктів, проте між ними немає ієрархічної системи у вигляді пантеону.

Така відмінність полягає в історичних та культурних чинниках. Корейська культура розвивалася під впливом конфуціанської філософії. У центрі міфології опинилися концепції, пов'язані з ієрархією та космічним порядком. З іншого боку, українська культура була землеробським народом, тісно пов'язаним із циклами природи. Їхнє життя та добробут залежали від урожаю, погодних умов та родючості землі.

Особливий вплив конфуціанства, що не притаманний українській культурі, виявляється і у міфах про засновників корейських держав. У цьому контексті цей вид міфу відображає цінності та ідеї соціальної ієрархії, шанування предків та авторитет правителів. Провідним мотивом є чудесне народження, де зазвичай втручаються небесні сили чи надприродні істоти.

Незвичайне, неземне походження правителів не тільки давало право керувати народом та засновувати столиці і держави, а і підвищувало їхній авторитет у суспільстві. Корейський народ пишався та вірив, що правління таких людей забезпечить їм добробут та захист, оскільки вони мають пряме божественне походження, тому засновчі міфи набули сакрально-релігійний та політико-ідеологічний контекст.

До того ж поширеним мотивом є народження з яйця. Образ яйця служить універсальним символом зародження нового життя у багатьох культурних традиціях. Відповідно зображення приходу до влади правителів (Чумон, Пак Хьоккосе, Кім Суро) через народження з яйця символізує ідею нового початку, що ознаменував собою формування держави та настання нової історичної епохи.

Також мотив взаємодії астрального та хтонічного начал відображає ідею космічної гармонії та балансу протилежних сил. Тангун народився від шлюбу сина бога Неба та медведиці, що перетворилась на жінку; Чумон — промінь сонця та дочки духу води; Пак Хьокоссе — яйце, опущене з неба, та кінь. У

такий спосіб міфи про правителів використовували цей мотив для легітимізації влади.

Гармонійне поєднання протилежних начал в українській культурі бачимо в космогонічних колядках, що кладе основу світотворення.

Корейська та українська нижча міфологія мають спільні риси. В обох існує багатий пантеон духів і демонологічних істот. Важливу роль відіграють ритуали та обряди щодо взаємодії з нижчими духами, які зберігаються в народній культурі.

Багато подібних рис між образами токкебі та чорта. Їхньою основною функцією є заподіяти шкоду людям та бешкетувати. Вони заманюють, спокушають, обманюють своїх жертв. Однак чорт діє більш жорстоко, загрожуючи життю людини. Образ токкебі амбівалентний — він вчиняє неприємності, але і сам може прийти на допомогу. До того ж з ними можливо укладати договір.

Поширеним мотивом є висміювання та обдурення демонологічних істот. Токкебі та чорта легко ошукати та використати у свою користь. Люди часто вдаються до хитрощів та ігор, за яких токкебі та чорт залишаються з нічим після виконання людських бажань.

Можемо стверджувати, що такий універсальний образ притаманний для обох культур, оскільки люди намагались осмислити та відобразити у реальність певні страхи, побоювання та невідомі сили.

Доволі контрастними образами є іно та русалка. Вони наділені красою та привабливістю, проте іно має більше риб'ячих ознак, а русалка — риси людини. Іно є доволі позитивним персонажем, який зазнає двоякого ставлення від людей. Її можуть захоплювати у корисливих цілях, але інші — ставляться з повагою до істоти та рятують у халепі. Отже, провідним мотивом тут є вдячності зі сторони іно, що свідчить про взаєморозуміння між протилежними світами.

Однак у казці про Нанган висвітлено, що ці світи не можуть бути сумісні. Після того, як дівчинка з'їла випадково м'ясо іно, вона здобула певні ознаки демонологічної істоти і не змогла далі жити гармонійно у земному світі.

Русалка в українській традиції постає негативним персонажем. Вона на відміну від іно прямо завдає шкоди і лиха іншим людям, заманючи у нетрі лісу. Русалками ставали нехрещені діти або люди, що померли від насилля та нещасного випадку. Мотив прохання одежі та образ сміху є певною спробою істоти повернутися до земного життя, але через власну природу зваблює та губить людей, що і яскраво відрізняє її від образу іно.

Мотив зваблення та вбивства, прагнення до світу людей споріднює її з образом куміхо. Куміхо могла перетворюватись на жінку, спокушати та з'їдати людей, щоб перетворитись на людську подобу. Проте її унікальна риса полягає у поглинанні енергії за допомогою перлин, які передаються через поцілунок. До того ж образ куміхо зазнав трансформації з позитивного до негативного, і можна стверджувати, що такі зміни є впливом конфуціанства, що віддзеркалюють патріархальні уявлення щодо жінок.

Обидві демонологічні істоти прагнуть до людського світу, проте куміхо бажає отримати ще й безсмертя на відміну від русалки.

Будинок є невід'ємною частиною життя кожної людини, де вона проявляє свої цінності та світогляд. Для корейського та українського народів є типовим служіння духів-охоронців господарям — сонджу та домовик відповідно. Вони стежать за порядком та добробутом у будинку, чистотою та охайністю. Власники повинні проводити ритуали та підносити їжу, щоб проявити повагу. Сонджу та домовик не терпіли чвар, безладу та нешанобливого ставлення до себе, тому могли провчати власників і покидати будинки.

Такий мотив охорони будівлі є доказом важливості інституту сім'ї та потреби людей у гармонійних стосунках з родиною для обох культур, що обумовлена духами-покровителями.

Більше того, мотив охорони та заступництва прослідковується і в образах гірського духа саншін та лісового духа Чугайстра. Дух гір оберігав всю країну та її правителя, маючи божественний і сакральний статус, а дух лісу був локальним духом-охоронцем, що оберігав людей не лише від небезпек дикої природи, а й від інших демонологічних істот.

Варто зазначити, що саншін прямо пов'язаний з конфуціанством, що ототожнює його з божеством, оскільки образ гір неодноразово зустрічається в засновчих міфах та історичних документах.

Непересічною рисою української міфологічної традиції є персоніфікація життєвих процесів людини — Доля, Злидні та Смерть. Це свідчить про прагнення українського народу осмислити та пояснити людські процеси шляхом одухотворення. Антропоморфні образи були більш зрозумілими для вигідної взаємодії. Образ Смерті постає як неминуча сила, лише яка сповіщає про свій прихід. Проте мотив активності та пасивності Долі і можливість побороти Злидні показують, що людина може активно втручатись у своє життя та бути ковалем свого щастя.

ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОГО РОЗДІЛУ

Корейська та українська міфологічні традиції мають подібні космогонічні мотиви, такі як неподільності неба та землі, уявлення про первісний хаос, мотив поділу небесного та земного світів, ототожнення астральних об'єктів з членами сім'ї. Така подібність зумовлена універсальними архаїчними уявленнями давніх народів. До того ж в обох культурах наявне різноманіття нижчих духів та демонологічних істот.

Проте розвиток традицій відбувався під впливом різних соціокультурних та історичних чинників. У корейських космогонічних міфах фігурує єдиний творець, який упорядковує хаос, тоді як в українських міфах два або три рівноправних птахи-деміурги гармонійно беруть участь у акті творення, що тісно пов'язаний з природними стихіями. Українська міфологія має розвинений пантеон антропоморфних богів, що персоніфікують природні явища, чого немає в корейській традиції, яка зазнала сильного впливу конфуціанства. Цей вплив також прослідковується в міфах про засновників держав, які легітимізують владу правителів божественним походженням, а також у мотиві гармонії протилежних начал (астрального та хтонічного), що відображає ідею космічного балансу.

Образи нижчих духів також різняться: чорт більш жорстокий, ніж токкебі, русалка навмисно шкодить людям на відміну від іно, а образ куміхо відображає конфуціанські уявлення про жінок. Водночас загальними мотивами є вшанування духів-охоронців будинку (сонджу та домовик) та духів-покровителів природи (саншін та Чугайстер). Непересічною рисою української традиції є персоніфікація життєвих процесів людини (Доля, Злидні, Смерть).

ВИСНОВКИ

Отже, проаналізувавши міфологічні концепції тлумачення терміну «міф», ми отримали загальне уявлення про полісемантичну природу цього феномену. Дослідження міфології зустрічається в галузях лінгвістики, антропології, психології, культурології, семіології та в інших науках, які розкривають багатогранність та неоднозначність явища. Інтерпретацію займалися: К. Г. Юнг, М. Еліаде, К. Леві-Стросс, Є. Мелетинський, Р. Барт та багато інших дослідників. Втім спільної думки та визначення не було досягнуто, і це лише підкреслює важливість подальшого дослідження міфології.

Спільною характеристикою корейської та української міфологічної традиції є брак письмових джерел, що унеможлиблює повне відтворення архаїчної системи уявлень давніх народів. Міф трансформувався у різні види жанру: від казки до легенди, від пісень до обрядів, а культові образи та мотиви з плином часу перетворились на міфічні релікти. Однак вивченням корейської міфології займалися: Чве Намсон, Ли Пьондо, Со Тесок, Сон Чінте, Кан Чінок, а української міфології — В. Гнатюк, І. Нечуй-Левицький, М. Костомаров, М. Грушевський, Д. Зеленін, І. Огієнко, Г. Лозко та багато інших, які зробили неоціненний внесок у реконструкцію міфологічних уявлень, зібравши та проаналізувавши етнографічні матеріали і систематизувавши отримані знання.

Попри різні історичні чинники та географічну віддаленість, ми виявили схожі риси у космогонічних та астральних міфах корейського та українського народу. Для обох традицій образ первісного хаосу (неподільність неба і землі) та мотив їхнього розділення є типовим. Мотив суперництва та обману бачимо в бінарних персонажах: Тебольван/Субьольван, Мірик/Сокка, Бог/Сатанаїл. До того ж ототожнення астральних об'єктів зі сім'єю є притаманним для обох націй.

Однак у корейських міфах творець світу — єдине найвище божество, яке здійснює жертвопринесення, тоді як в українських міфах наявний мотив

гармонійного поєднання протилежних стихій і рівноправність творців. Крім того, ми дослідили, що українські міфи відображають тісний зв'язок із природою через пантеон богів, а в корейських міфах прослідковується вплив конфуціанства, акцентуючи увагу на ієрархію та легітимізацію влади правителів.

Розглядаючи пари токкебі/чорт, іно/русалки, куміхо/русалки, сонджу/домовик, саншін/Чугайстер ми виявили подібні та розбіжні риси цих міфологічних персонажів.

Попри певні відмінності токкебі та чорт постають найбільш спорідненими образами, оскільки вони не дуже кмітливі істоти, та їхньою основною функцією є бешкетувати та одурманювати людей. Схожості бачимо і у куміхо та русалки, що є жіночими образами, які зваблювали та губили своїх жертв через поцілунок або лоскотання відповідно. Доволі контрастним образом є іно та русалка. Іно наділена позитивними рисами, не шкодить людям, а часом і допомагає своїм рятівникам, які допомогли вибратись з полону.

Корейський та український народи вшановували оселю та сімейний лад, що відображається в образах сонджу та домовика. Вони стежили за порядком та могли покинути дім, якщо був безлад та чвари. Мотив задобрювання духів-охоронців будинку сакралізує їхні функції та демонструє прагнення людей до благополуччя у сім'ї.

Саншін та Чугайстер є духами-покровителями, які оберігали та захищали людей від небезпек. Через конфуціанство образ саншіна є доволі священним, і ми бачимо це у вигляді ієрархії та поділу гірських божеств на нижчих та вищих. Образ гір неодноразово з'являється у корейських засновчих міфах та тісно пов'язаний з правителями, що лише підкреслює його сакральність. Чугайстер — лісовий дух, який більше пов'язаний з людьми та міг сам виходити з ними на контакт.

Ми можемо стверджувати, що подібність корейської та української міфології зумовлена універсальними образами та мотивами, характерними для архаїчного мислення народів. Відмінності полягають в історичних реаліях та соціальних засадах, як-от конфуціанська філософія чи землеробський устрій, які в свою чергу залишили вагомий слід в корейській та українській культурі відповідно.

Дослідження міфології сприяє глибокому розумінню культури та національної свідомості. Подальші дослідження у цій галузі можуть розширити знання з порівняльної міфології і виявити як універсальні архетипи, характерні для міфологічного мислення загалом, так і культурно-специфічні особливості, що відображають унікальний історичний досвід і традиції кожного народу. Отримані результати можна використовувати на лекціях корейської літератури для кращого засвоєння матеріалу та розуміння відмінностей у менталітеті.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. 100 найвідоміших образів української міфології / В.Завадська, Я. Музиченко, О. Таланчук, О. Шалак. – Київ: Орфей, 2002. – 448 с.
2. Буйських Ю. С. Україна, держава: міфологічні вірування. URL: <http://www.history.org.ua/?termin=1.6> (дата звернення: 02.05.2024).
3. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ : Довіра, 1992. 414 с.
4. Галайчук В. Українська міфологія. Харків : Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. 288 с.
5. Гейштор А. Слов'янська міфологія / пер. з польськ. С. Гіріка. Київ : Кліо, 2015. 416 с.
6. Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. Етнографічний збірник. Львів, 1904. Т. XXXIII. 272 с.
7. Гнатюк В. Нариси української міфології / підгот. та опрац. тексту, вст. ст. й приміт. Р. Кирчіва ; відп. за вип. С. Павлюк ; ред. М. Горбань. Львів : Інститут народознавства НАНУ, 2000. 263 с.
8. Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія. Київ : Довіра, 1991. 94 с.
9. Гримич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. Київ, 2000. 197 с. URL: <http://ethnic.history.univ.kiev.ua/data/2007/22/articles/22.pdf> (дата звернення: 02.05.2024)
10. Дарморіз О. В. Міфологія : навч. посібник. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2010. 248 с.

11. Ковальчук Ю. А. Країнознавство: Корея [Текст] : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. - К. : Київський університет, 2011. - 350 с.
12. Корній Д. Чарівні істоти українського міфу. Духи-шкідники : Vivat, 2020, 336с.
13. Костомаров Н. І. Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народной поэзией. Слов'янська міфологія / упоряд., приміт. І. Бетко, А. Полотай ; вст. ст. М. Яценка. Київ : Либідь, 1994. С. 201–257.
14. Крижановська Т. О. Міждисциплінарний аналіз поняття міфу. Наукові записки Міжнародного гуманітарного університету. 2019. Вип. 30. С. 261–264.
15. Культурологія: українська та зарубіжна культура : навч. посіб. / [М. М. Закович, І. А. Зязюн, О. М. Семашко та ін.]; за ред. М. М. Заковича. – 4-те вид., випр. і допов. – Київ: Знання, 2009. – 589 с.
16. Кшевецький В. С. Порівняльне літературознавство : навч.-метод. посібник. Кам'янець-Подільський : ПП Зволейко Д.Г., 2012. 140 с.
17. Легеза О. С. Концепція міфу у працях М. Еліаде. Мультиверсум. Філософський альманах. 2019. Вип. 3-4. С. 145-158.
18. Легеза О. С. Концепція міфу у творчості Ролана Барта. Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2019. Вип. 23. С. 54-59.
19. Лепеха Т. В. Українознавство : навч. посібник. Київ : Вид. центр "Просвіта", 2005. 376 с.
20. Лозко Г. С. Українське народознавство. 2-ге вид., доп. та перероб. Київ : АртЕк, 2004. 472 с.

- 21.Лозко Г. С. Українське язичництво. Київ : Укр. центр духов. культури, 1994. 92 с.
- 22.Малахов В. Міф про міф. Національна міфологія як тема сучасної міфотфорчості. Дух і літера. 1998. № 3-4. С. 76-83.
- 23.Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. Москва : Наука, 1976. 407 с.
- 24.Мелетинский Е. М. От мифа к литературе : уч. пособие. Москва : РГГУ, 2000. 169 с.
- 25.Митрополит Іларіон (Огієнко І.). Дохристиянські вірування українського народу : іст.-реліг. монографія. Київ : Обереги, 1992. 424 с.
- 26.Міф. Енциклопедія сучасної України. URL: <https://esu.com.ua/article-68964>
- 27.Скуратівський В. Міф. Філософський енциклопедичний словник. Київ, 2002. С. 386–387.
- 28.Тиховська О. Етнопсихологічна специфіка образів деміургів у космогонічних колядках українців. Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія : Філологія. Журналістика. 2021. Т. 32(71), № 5(2). С. 155-159.
- 29.Фрис І. Міфологічні концепції ХХ ст.: огляд проблеми. Київські полоністичні студії. 2012. Т. 19. С. 377-382.
- 30.Чумарна М. І. Буття і небуття. Таємниці творення світу. 50 міфів народів світу. Тернопіль : Навчальна книга - Богдан, 2011. 50 с.
- 31.Яровий В. І. Історія західних та південних слов'ян. Київ : Либідь, 2001. 630 с.
- 32.Choi Won-Oh. AN ILLUSTRATED GUIDE TO KOREAN MYTHOLOGY. Global Oriental Ltd, 2008. 317p.

33. Encyclopedia of Korean Folk Literature: Encyclopedia of Korean Folklore and Traditional Culture Vol. III. 길잡이미디어, 2014. 410 p.
34. 가신신앙 (家神信仰). URL: <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0000250>
(дата звернення: 24.05.2024)
35. 강진옥. 한국 구비신화 연구의 동향과 그 전망. URL:
<https://www.kci.go.kr/kciportal/ci/sereArticleSearch/ciSereArtiView.kci?sereArticleSearchBean.artiId=ART001203943> (дата звернення: 18.05.2024)
36. 건국신화 (建國 神話). URL: <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0001969>
(дата звернення: 14.05.2024)
37. 구미호. URL:
<https://terms.naver.com/entry.naver?docId=1066084&cid=40942&categoryId=32867> (дата звернення: 18.05.2024)
38. 구미호. 국어국문학자료사전. URL:
<https://terms.naver.com/entry.naver?docId=695060&cid=41708&categoryId=41711> (дата звернення: 13.05.2024)
39. 구미호. 원불교대사전. URL:
<https://terms.naver.com/entry.naver?docId=2110670&cid=50765&categoryId=50778> (дата звернення: 13.05.2024)
40. 도깨비. URL: <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0015527> (дата звернення: 14.05.2024)
41. 도깨비 물리치는 법. URL: <https://folkency.nfm.go.kr/topic/detail/5778> (дата звернення: 14.05.2024)
42. 도화녀비형랑 (桃花女鼻荊郎). URL:
<https://folkency.nfm.go.kr/topic/detail/5786> (дата звернення: 17.05.2024)

43. 단군 신화 (檀君 神話). URL: <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0013553>
(дата звернення: 19.05.2024)
44. 박혁거세 신화 (朴赫居世 神話). URL:
<https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0021359> (дата звернення: 13.05.2024)
45. 산신령 URL:
<https://namu.wiki/w/%EC%82%B0%EC%8B%A0%EB%A0%B9> (дата
звернення: 16.05.2024)
46. 산신신앙 (山神信仰) URL: <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0026270>
(дата звернення: 16.05.2024)
47. 석가님과 미륵님의 대결. URL:
<http://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=90976> (дата
звернення: 16.05.2024)
48. 서대석. 한국 신화의 연구. 집문당. 2001. 579 p.
49. 성주 (城主) URL: <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0029558> (дата
звернення: 27.05.2024)
50. 성주풀이: <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0029609> (дата звернення:
27.05.2023)
51. 여우구슬 (狐狸珠子). URL: <https://folkency.nfm.go.kr/kr/topic/detail/5909>
(дата звернення: 13.05.2024)
52. 인어. URL: <https://namu.wiki/w/%EC%9D%B8%EC%96%B4#s-2.2.5> (дата
звернення: 14.05.2024)
53. 창세가(创世歌) URL: <https://folkency.nfm.go.kr/topic/detail/5402> (дата
звернення: 18.05.2024)
54. 천지왕본풀이 (天地王本풀이). URL:
<https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0056050> (дата звернення: 14.05.2024)

55.해와 달을 활로 썬서 하나씩 만든 대별왕과 소별왕. URL: <https://ncms.nculture.org/traditional-stories/story/551> (дата звернення: 15.05.2024)

56.해와 달이 된 오누이. URL: <https://namu.wiki/w/%ED%95%B4%EC%99%80%20%EB%8B%AC%EC%9D%B4%20%EB%90%9C%20%EC%98%A4%EB%88%84%EC%9D%B4> (дата звернення: 13.05.2024)

57.해와 달이 된 오누이. URL: <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0062663> (дата звернення: 13.05.2024)