Міністерство освіти і науки України
Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара

На правах рукопису

УСЕНКО ОЛЬГА ВІКТОРІВНА

УДК 930.1(477+(470+571)) «17/19»

ПРОБЛЕМА ДАВНЬОРУСЬКОГО ЯЗИЧНИЦТВА В УКРАЇНСЬКІЙ ТА РОСІЙСЬКІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XVIII – XX СТ.

07.00.06 – історіографія, джерелознавство та
спеціальні історичні дисципліни

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук

Науковий керівник
доктор історичних наук, професор
Журба Олег Іванович

Дніпро – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП 4

РОЗДІЛ 1
ІСТОРІОГРАФІЯ ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ 12

1.1. Історіографія теми 12

1.2. Теоретичні засади та понятійний апарат 29

РОЗДІЛ 2
СТАНОВЛЕННЯ ПРОБЛЕМИ ДАВНЬОРУСЬКОГО ЯЗИЧНИЦТВА У «АМАТОРСЬКИХ» НАРИСАХ ТА ЙОГО КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ У ҐРАНД-НАРАТИВАХ ТА ФОЛЬКЛОРНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XVIII – XX СТ. 38

2.1. «Аматори» у вивченні проблеми давньоруського язичництва 38

2.2. Язичництво у фундаментальних історіях Росії 50

2.3. Українська історіографія давньоруського язичництва 67

РОЗДІЛ 3
НАУКОВІ ШКОЛИ ТА НАПРЯМКИ ВИВЧЕННЯ ДАВНЬОРУСЬКОГО ЯЗИЧНИЦТВА ТА МІФОЛОГІЇ (XIX – ПОЧАТОК XX СТ.) 85

3.1. Міфологічна школа 85

3.2. Теорія запозичень (міграційна теорія) 91

3.3. Історична школа 95

3.4. Порівняльно-історична школа 102

3.5. Проблеми давньоруського язичництва у роботах істориків Руської церкви 105

РОЗДІЛ 4
ДОСЛІДЖЕННЯ СЛОВ'ЯНСЬКОЇ МІФОЛОГІЇ ТА ДАВНЬОРУСЬКОГО ЯЗИЧНИЦТВА У XX СТ. 120
4.1. Українська емігрантська історіографія давньоруського язичництва 120
4.2. Радянська історіографія східнослов'янського язичництва та міфології 135

ВИСНОВКИ 178

СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ 186

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Вивчення давньоруського язичництва має високий потенціал суспільної та наукової актуальності через підвищення впливу релігійного фактору на суспільні процеси останніх десятиліть. У зв'язку з цим ми спостерігаємо зростання інтересу у академічних колах та у більш широкому інтелектуальному просторі до проблеми язичництва як традиційної релігії слов'ян, криза якої визначила, по-перше, утворення нового вектору духовно-культурного та ідеологічного розвитку давньоруської держави, по-друге, консервування більш архаїчних форм суспільного світогляду у фольклорних переказах та міфологічних конструкціях. При цьому постійний, часто невловимий взаємовплив універсалістського за своєю інтенцією Християнства з локально-місцевим язичництвом обумовив не лише загальну специфіку розвитку обох, а й ключові ролі у творах їх дослідників.

Історіографія давньоруського язичництва, що виникла на цьому тлі вже за часів Російської імперії, започаткувала спроби експлікації ґенези, змістовного наповнення та особливого місця в духовно-культурному житті суспільства двох вищезгаданих духовно-релігійних феноменів.

Разом з підвищенням інтересу до проблеми язичництва, як традиційної світоглядної системи слов'ян, спостерігається поява значного обсягу різноманітної фахової історичної літератури та наукових кваліфікаційних робіт з цієї теми: (М. В. Попович [246], В. В. Мільков [209], Ю. Г. Писаренко [239], Г. Т. Баришнікова [27], А. М. Бурлуцький [45], М. І. Толстой [330]). Не згасає цей інтерес на пострадянському просторі й на початку XXI ст. (Т. О. Агапкіна [3], М. В. Антонова [13], А. К. Байбурин [21], А. А. Бєсков [35], М. О. Васильєв [48], Л. М. Виноградова [60], Т. В. Говенко [69], О. А. Гойман [70], О. О. Гусєв [92], М. П. Дашкевич [95], В. В. Долгов [99], А. Г. Засєдатєлєва [106], Т. В. Іонова [119], Н. А. Кринична [161], А. Г. Кузьмін [165], М. Б. Лановик [170], О. Є. Левкієвська [172], А. В. Максимов [188], Л. Т. Мірончиков [204],

С. В. Омельянчук [231], О. С. Осипова [233], К. А. Павлов [236], Л. В. Руденко [266], Є. С. Сілаков [289], К. А. Соловйов [303], Ю. Ю. Старкова [311]).

В наш час праці класиків – істориків-дослідників слов'янської міфології та давньоруського язичництва дореволюційного періоду – активно поширюються у друкованому та електронному вигляді. Крім того, відбувається відцифровування оригінальних видань (Є. В. Анічков [12], О. М. Афанасьєв [16, 17, 18], Ф. І. Буслаєв [46, 47], О. М. Веселовський [56, 59], Г. А. Глінка [67], Є. Є. Голубинський [71], Г. І. Калиновський [140]). З'являються нові дослідження з цієї теми (Т. О. Агапкіна [3], Л. М. Виноградова [60], Н. А. Кринична [161], М. Б. Лановик [170]).

Сьогодні український сегмент історіографії давньоруського язичництва більш пов'язаний з розв'язанням низки принципових проблем ранньої історії України, формуванням суспільних уявлень і громадських практик щодо конструювання колективної історичної пам'яті та історичної культури українського суспільства.

Отже накопичення значного історіографічного матеріалу потребує його подальшого осмислення, систематизації, узагальнення, наукової експертизи, результатом чого має стати історіографічний синтез. Останнє передбачає виявлення етапів, якості, динаміки історіографічного освоєння проблеми, формування джерельної бази, становлення і зміни теоретико-методологічного інструментарію, кількісних та якісних параметрів цеху істориків, залучених до постановки й розв'язання питань давньоруського язичництва. Актуальність теми дисертації обумовлена також безперервністю її розташування в історіографічних, інтелектуальних та культурних контекстах вітчизняної суспільної думки, історіографії та гуманітаристики в цілому. Це надає можливість розглядати обрану проблематику як потенційно ефективний інструмент вивчення розвитку історичного знання другої половини XVIII – XX ст., тобто розташовувати

дослідження не лише у проблемно-історіографічному, але й у дисциплінарному ракурсі.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота виконана в межах держбюджетної теми № 0116U003366 «Історіографічні, джерелознавчі та археологічні проблеми вивчення історії України» та становить частину наукових досліджень, які виконуються кафедрою історіографії, джерелознавства та архівознавства Дніпропетровського національного університету ім. Олеся Гончара.

О**б'єктом** дослідження є українська та російська історична думка другої половини XVIII – XX ст.

Предметом дослідження є наукова література другої половини XVIII – XX ст., присвячена вивченню давньоруського язичництва та міфології.

Метою дослідження є комплексне відтворення процесу історіографічного освоєння проблеми давньоруського язичництва в українській, російській та радянській історичній думці другої половини XVIII – XX ст.

Досягнення визначеної мети передбачає вирішення наступних **дослідницьких завдань**:

– проаналізувати стан історіографічної розробки теми та сформувати репрезентативну інформаційну базу дослідження;

– визначити теоретико-методологічні принципи, методи та понятійно-термінологічний апарат;

– представити історіографічний та історико-культурний контексти наукового освоєння теми давньоруського язичництва та слов'янської міфології;

– визначити основні етапи історіографічної розробки проблеми;

– виявити ключові наукові напрямки вивчення давньоруського язичництва у російській та українській історіографії;

– простежити процес формування основних дискусійних вузлів вивчення проблеми давньоруського язичництва та слов'янської міфології.

Хронологічні рамки роботи. Історіографічна хронологія охоплює другу половину XVIII – XX ст. Вибір нижньої межі обумовлений початком формуванням наукового дискурсу з історії давньоруського язичництва та слов'янської міфології. Обраний історіографічний пласт репрезентує процес становлення наукової думки про давньоруське язичництво з урахуванням рівня розвитку суспільної та суспільно-історичної думки певної доби. Саме з другої половини XVIII ст. розгортається безперервний процес усвідомленого і регулярного накопичення історичного та фольклорного матеріалу, зароджуються класичні наукові школи вивчення фольклору, міфології та давньоруського язичництва, закладається фундамент методик та підходів, які будуть розвинуті у подальшому. Верхня хронологічна межа пов'язана з процесом формування якісно нової історіографічної та духовно-культурної ситуації, яка відображає підбиття підсумків радянської історіографічної спадщини.

Територіальні рамки дослідження. Історіографічні територіальні рамки дослідження не мають чіткого визначення та проявляються на двох рівнях. Перший – пов'язаний з ареалами історичної та історіографічної думки другої половини XVIII – XX ст., що складаються із загальноімперської, російської, української та радянської історіографій у всій складності та багатоманітності їх взаємозв'язків. Другий рівень представлений давньоруським простором функціонування уявлень, що ставали предметом рефлексій мислителів, дослідників-аматорів, учених.

Інформаційна база дисертації визначається специфікою завдань проблемно-історіографічного дослідження, а тому має складну структуру. Перший її рівень репрезентують історико-історіографічні праці, в яких під різним кутом зору розглядаються питання історії історичного знання, спрямованого на осмислення, вивчення, реконструкцію різних аспектів духовного життя давніх слов'ян. Переважно такі праці не мають

самодостатнього історіографічного характеру, а тому здебільшого представлені передмовами до монографій та дисертацій, де огляд внеску попередників та експертиза сучасного стану розробки теми має цілком інструментальне призначення. Для даної роботи історико-історіографічні розвідки мають також важливе методологічне значення, створюючи предметне поле для постановки мети і завдань.

Дослідження, присвячені власне давньоруському язичництву, розглядаються в дисертації як історіографічні джерела, що представляють імперську та радянську історіографічні традиції, серед яких виокремлюється український сегмент. У рамках цих груп можна виділити *фундаментальні роботи* з історії Росії, України та СРСР, які формують історіографічний контекст, стають орієнтирами для написання історії певної доби, а також дають можливість виявити сферу зацікавленості авторів цих праць. До таких належать твори загальноісторичного характеру, зокрема В. М. Татищева, М. М. Карамзіна, С. М. Соловйова, В. О. Ключевського, М. І. Костомарова, М. С. Грушевського, багатотомні видання з історії СРСР та УРСР. Наступний блок, який можна назвати *монографічним*, представлений, по-перше, загальними працями з історії культури та релігії Давньої Русі та, по-друге, конкретними дослідженнями з історії давньоруського язичництва та слов'янської міфології. Остання група представлена роботами, що містять елементи загальноісторичного та історіографічного вивчення давньоруського язичництва та слов'янської міфології.

Історіографічна частина дослідження розширена за рахунок біографічних праць, що висвітлюють науковий доробок авторів, які вивчали тему язичництва та міфології. Детальний аналіз інформаційної бази дисертації буде здійснено в основній частині роботи.

Методологічна основа дослідження. Теоретико-методологічним проблемам дисертації присвячено окремий розділ. Тут варто лише окреслити основні принципи та підходи. Головним методологічним

орієнтиром в роботі стало додержання принципів історизму, об'єктивності та науковості, що передбачає врахування всіх процесів та явищ, їх розгляд у контексті тих історико-культурних та історіографічних реалій, які стали предметом дослідження. Для реалізації поставлених мети та завдань були застосовані загальнонаукові методи аналізу та синтезу, конкретно-історичні (історико-генетичний, історико-ретроспективний, історико-порівняльний); спеціально-історичні (історіографічного аналізу та синтезу, періодизації, класифікації та наукової критики джерел). У зв'язку з специфікою дисертації основними методами виступають історіографічний аналіз та синтез, які дозволяють дослідити соціально-політичний та духовно-інтелектуальний контексти розвитку суспільно-історичної думки другої половини XVIII – XX ст., висвітлити процес формування та розвитку парадигми вивчення давньоруського язичництва протягом означеного часу.

Наукова новизна. Вперше на рівні дисертаційної роботи здійснена історіографічна розробка важливої наукової проблеми, яка досі не була предметом спеціального вивчення в історичній науці:

– визначено ступінь освоєння теми в українській, російській та радянській історичній літературі та окреслено перспективи її розробки;

– сформована репрезентативна інформаційна база для вирішення поставлених мети і завдань дисертації;

– комплексно відтворено процес історіографічного освоєння проблеми давньоруського язичництва в російській, українській та радянській історичній думці другої половини XVIII – XX ст.;

– представлено історіографічний та історико-культурний контекст досліджень з історії давньоруського язичництва та слов'янської міфології;

– простежено формування, динаміку основних дискусійних вузлів вивчення проблеми давньоруського язичництва та слов'янської міфології в українській, російській та радянській історіографії другої половини XVIII – XX ст.;

– виявлено ключові наукові напрямки історіографічного освоєння проблеми давньоруського язичництва та слов'янської міфології.

Подальший розвиток отримало:

– визначення основних етапів наукової розробки проблеми давньоруського язичництва в українській, російській та радянській історіографії;

– виявлення особистого внеску провідних дослідників у постановку і вирішення проблеми.

Практичне значення дослідження полягає у тому, що його результати можуть бути використані у науковій та викладацькій практиці. Зібраний і проаналізований матеріал та отримані висновки розширюють уявлення про наукові погляди на язичництво давніх слов'ян у контексті історіографічних досліджень. Крім того отримані результати можуть бути корисними при складанні курсів лекцій з історії історичної науки, слов'янського язичництва, релігієзнавства и культурології.

Особистий внесок здобувача полягає у постановці проблеми дисертації, у розробці її структури та способів реалізації поставлених завдань, формуванні та обґрунтуванні моделі дослідження історіографічного процесу, цілісній розробці всіх її складових, систематизації фактичного історіографічного матеріалу.

Апробацію результатів дослідження здійснено у доповідях на щорічних підсумкових конференціях кафедри історіографії, джерелознавства та архівознавства Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара, міжнародних наукових конференціях: 28-й Міжнародній краєзнавчій конференції молодих учених (2010, м. Харків); Третій Міжнародній конференції студентів, аспірантів та молодих вчених (2011, м. Одеса); П'ятих (Міжнародних) Гуржіївських історичних читаннях (2011, м. Черкаси); III Міжнародній конференції, присвяченій пам'яті Г. Л. Бондаревського (2012, м. Луганськ); 2-й Міжнародній конференції «Весенние научные чтения» (2016, м. Київ); 9-й

Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальные проблемы науки XXI в.» (2016, м. Харків); XIII Міжнародній заочній конференції «Развитие науки в XXI в.» (2016, м. Харків); 14-й Міжнародній конференції «Современные тенденции развития науки и техники» (2016, м. Бєлгород).

Публікації. Основні положення та висновки дисертації оприлюднені в 12 публікаціях, у тому числі в 5 статтях у фахових виданнях України і 1 статті в закордонному періодичному спеціалізованому виданні.

Структура тексту роботи обумовлена метою і завданнями дисертаційного дослідження і складається з вступу, чотирьох розділів та дванадцяти підрозділів, висновків, списку джерел та літератури (390 позицій). Загальний обсяг дисертації становить 220 сторінок, із них 185 сторінок основного тексту.

Р О З Д І Л 1

ІСТОРІОГРАФІЯ ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографія теми

Із зародженням російської та української славістики дослідницька увага до східнослов'янського язичництва не слабшає. Розробка проблематики слов'янських язичницьких вірувань дохристиянського періоду дозволяє розкрити глибинні пласти культури сучасних східнослов'янських народів, особливості їх менталітету, виявити світоглядні основи давніх слов'ян, що є однією з базових складових духовної культури східнослов'янських етносів. На сьогоднішній день цією проблематикою займаються представники різних галузей гуманітарного знання: історики, мовознавці, археологи, етнолінгвісти, етнографи, мистецтвознавці та ін. Видатний радянський та російський славіст, фольклорист, філолог М. І. Толстой, розглядаючи питання язичництва у слов'янській культурній традиції, писав: «Славянское язычество существенно и интересно для науки не только само по себе как форма и система культурных ценностей древних славян, но и как важный компонент культуры последующих эпох, как генетическая основа славянской народной культуры и фольклора» [330, с. 33].

Проблема вивчення язичницьких вірувань давніх слов'ян у поглядах мислителів, істориків другої половини XVIII – середини XX ст. спеціально не розглядалась в історичній науці. Однак її не оминали дослідники у вступах до своїх монографій, присвячених слов'янському або давньоруському язичництву [67, 135, 244, 275, 277, 278, 367, 373, 375].

Починаючи із середини XVIII ст., у історичних та суспільно-історичних працях у якості передмови, або початкової частини мали місце історіографічні огляди, навіть якщо дослідник був першим, хто вивчав тему.

Так, у праці «Древняя Российская история от начала российского народа до кончины Великого князя Ярослава Первого или до 1054 года сочиненная Михайлом Ломоносовым» (1766) джерела та історіографічні твори часто збігалися – автор посилався на античних істориків: Геродота, Страбона, Плінія, Птолемея, грека Георгія Кедріна та на вітчизняного Нестора, літописи та «степенные книги» [179]. Для російського філолога Г. А. Глінки вітчизняна історіографія у його монографічній роботі «Древняя религия славян» [67] (1804) обмежувалась оглядом праць двох попередників: М. В. Ломоносова [179] та М. М. Хераскова [353].

Дослідники першої половини XIX ст. включали до своїх праць короткі історіографічні огляди (вказівки) частіше з метою надати їм наукової ваги (А. С. Кайсаров [136], Д. О. Шеппінг [372, 373, 375], М. І. Касторський [146]).

Досить розгорнуто історіографічну частину представлено у роботі історика літератури, критика, фольклориста Є. В. Анічкова «Язычество и Древняя Русь» (1914) [12], науковий доробок якого було розглянуто у біографічних та критико-біографічних словниках С. О. Венгерова [51], В. І. Іванова [118], Р. Д. Тіменчика [324].

Отже, до початку XX ст. процес історіографічного освоєння теми давньоруського язичництва мав досить фрагментарний, інструментальний, невідрефлексований характер.

Історіографічні розвідки, які й дотепер мають самодостатнє значення та стали результатом спеціальних наукових рефлексій з приводу історії вивчення проблематики давньоруського язичництва та слов’янської міфології, почали з’являтися лише з другої половини XX ст. Потужні базові історіографічні роботи (не зважаючи на неоднозначний характер їх початкового задуму) належать радянським та російським вченим історику Л. С. Клейну та філологу М. І. Толстому. Вони, значною мірою, стали для нашого дослідження теоретико-методологічним орієнтиром. Це пов’язано із наявним у цих працях відрефлексованим, зосередженим саме на історіографічному аспекті, історіографічно-методологічним підходом до вивчення проблеми

давньоруського язичництва та слов'янської міфології. Так, для розробки цієї проблематики дослідники застосовували: історіографічно-генетичний,історіографічно-порівняльний, історіографічно-системний методи; структурний та функціональний підходи у висвітленні історії історичної думки з проблеми давньоруського язичництва та міфології.

Робота славіста, фольклориста, філолога, доктора філологічних наук, професора М. І. Толстого представляє собою вступну статтю до видання 1995 р. «Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки» [330] російського та радянського етнографа Д. К. Зеленіна (вперше «Очерки» Д. К. Зеленіна були надрукована 1916 р.). Ця стаття має назву «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки» [330]. Тут подано змістовний історіографічний огляд вивчення слов'янської міфології, фольклористики та давньоруського язичництва. Автор виділив основні віхи вивчення слов'янської міфології, окреслив дисциплінарні контури її формування, звернув увагу на її передісторію на російському історіографічному ґрунті. З причини неясності обрисів та завдань дисципліни, М. І. Толстой підкреслював неможливість чіткої відповіді щодо її історіографічної «генеалогії» [330, с. 10], саме тому, дослідник вважав доцільним окреслити справжню передісторію вивчення давньоруського язичництва та слов'янської міфології другою половиною XVIII – першою половиною XIX ст. У персонологічних реаліях це період від «Михаила Ломоносова до Александра Афанасьева» [330, с. 10].

М. В. Ломоносов, на думку М. І. Толстого, започаткував традицію вивчення проблематики міфології слов'ян, вперше провівши паралель між класичним античним та слов'янським пантеонами божеств. Період класицизму взагалі вважався у той період взірцем для дослідників, тому до античної класичної міфологія намагалися «дотягнутися» власним, в даному випадку слов'янським пантеоном. Але вже наприкінці XVIII ст. – на початку XIX ст. така тенденція стала неактуальною, оскільки, популярності поступово набував романтичний напрямок у вивченні слов'янської міфології. У ту пору

вчені з ентузіазмом зверталися до своїх «природних» богів, вивчаючи глибоке коріння власної культурної та релігійної (язичницької) традиції. Таким чином, вивчення фольклору було адаптовано під нові літературні традиції, що проникали із Західної Європи.

До сентиментально-романтичного періоду руської міфології як науки М. І. Толстой відносив роботи таких авторів: письменника, історика, перекладача М. І. Попова, історика М. Д. Чулкова, філолога-перекладача Г. А. Глінки, філолога-публіциста О. С. Кайсарова, етнографа, історика та археолога Д. О. Шеппінга, історика-фольклориста М. І. Касторського.

Змістовні біографічні нариси, присвячені життю та творчості представників плеяди «аматорів», складались науковцями та публіцистами переважно у XX ст. Так, наприклад, постаті М. І. Попова, присвячували свої сюжети П. М. Столпянський у статті «Один из деятелей екатерининской эпохи» [315], О. В. Западов у нарисі «Литератор XVIII в. М. Попов» [105], Г. П. Макогоненко у монографії «Н. Новиков и русское Просвещение XVIII в.» [187]. З огляду на те, що М. І. Попов прийшов до літературної діяльності через написання та вільні переклади п’єс західноєвропейських авторів, у яких зустрічалося немало міфологічних сюжетів, цікавою є робота П. Н. Беркова «История русской комедии XVIII в.» [34]. У своїй роботі П. Н. Берков вказує на цікаві паралелі між вільним перекладом міфологічних сюжетних ліній західноєвропейських драматургічних творів та псевдоісторичними реконструкціями давньослов’янської міфології М. І. Поповим.

Аналізу еволюції поглядів М. Д. Чулкова в соціально-політичному та ідеологічному контексті присвячена стаття О. А. Бондаревої «Творческий путь и просветительская деятельность М. Д .Чулкова» [41].

Біографічні відомості про Г. А. Глінку – ще одного представника плеяди «аматорів» – розкрито у статті сина вченого Б. Г. Глінки-Мавріна [68], а також дослідника Ш. О. Гумерова у енциклопедичній статті «Глинка Григорий Андреевич» [87].

Значний інтерес представляє збірка праць істориків-міфологів «Мифы древних славян», складена О. І. Баженовою та В. І. Вардугіним у 1993 р. [137]. У збірці опубліковано роботи двох представників ранньопушкінської доби, що до цього часу не перевидавались: «Славянская и российская мифология» О. С. Кайсарова [136] та «Древняя религия славян» Г. А. Глінки [67]. Окреме місце займає репрезентативна частина монографії радянського історика та археолога Б. О. Рибакова «Рождение богов и богинь», у якій автор намагався простежити витоки слов'янської міфології. Цікавою з точки зору джерелознавчих досліджень є публікація у збірці «Велесової книги» – тексту, що містить опис з історії, релігії та міфології давніх русів та на думку переважної більшості вчених, представляє собою фальсифікацію XIX або XX ст. Укладачі збірки мотивували публікацію «Велесової книги» необхідністю співставлення міфологічних сюжетів, які містяться у її текстах, з реальними подіями II тис. до н.е. – I тис. н.е.

Окрема робота історика літератури О. І. Баженової присвячена творчому шляху А. С. Кайсарова – одного з перших дослідників, який поставив вивчення слов'янської старовини на науковий ґрунт, використовуючи при цьому всі відомі на той період письмові джерела [20]. У стилі біографічних нарисів написані замітки про життя та творчість А. С. Кайсарова Ю. М. Лотманом [180].

Елементи історіографічних сюжетів можна зустріти у мемуаристиці. Так, у спогадах начальника головного управління із справ друку Міністерства внутрішніх справ, «головного цензора Росії» часів Олександра III Є. М. Феоктістова [346] міститься інформація про представника другого покоління аматорів, дослідника язичництва та міфології Д. О. Шеппінга. Творчість останнього сприймалася Є. М. Феоктістовим у контексті суспільно-політичних умов того часу.

Цікавою, з нашої точки зору, історіографічною тенденцією є відсутність спеціальних історіографічних досліджень, присвячених вивченню міфологічних сюжетів у загальноісторичних працях М. М. Карамзіна,

С. М. Соловйова, В. О. Ключевського, М. С. Грушевського. Це ставить перед нашим дисертаційним дослідженням додаткові виклики.

Науковий доробок М. І. Костомарова, як фольклориста, розглянуто у вступній статті М. Т. Яценка «М. І. Костомаров – фольклорист і літературознавець» [389]. Автор статті простежує умови, за яких відбулося поєднання історії, етнографії, фольклористики з суспільно-політичною концепцією розвитку українського етносу у творчій біографії М. І. Костомарова. Духовно-інтелектуальним контекстом цього поєднання стала епоха Романтизму, коли головним суб'єктом історичного процесу ставав народ з його традиціями, звичаями, мовою та культурою. Основною ідеєю М. І. Костомарова стала боротьба пригнічених народів за самостійне існування. Автор статті звертав увагу на нехарактерне, як для свого часу, відношення М. І. Костомарова до етнографії. Так, останній сприймав її як сучасне життя народу в «усій різноманітності його проявів» [389, с. 16].

Перша наукова школа, виділена М. І. Толстим, що склалась у російській фольклористиці у 50-ті рр. XIX ст., отримала назву міфологічної. Її фундатор О. М. Афанасьєв узагальнив зібраний на той період фольклорний матеріал у своїй тритомній праці «Поэтические воззрения славян на природу» [16], що була опублікована у Москві у 1865 – 1869 рр.

Вивчення О. М. Афанасьєвим фольклору як засобу виразу народного світогляду було розглянуто у статті дослідника руської літератури В. М. Іванкова [112]. Дослідження О. М. Афанасьєва у контексті розвитку міфологічної школи в Росії проаналізовано у роботах А. І. Баландіна [23, 24]. Ретельний текстуальний аналіз фольклорних збірок О. М. Афанасьєва можна знайти у вступній статті В. П. Анікіна до видання російських народних казок [11]. Творчості О. М. Афанасьєва як фольклориста, історика літератури, суспільного діяча присвячені дисертаційні дослідження В. М. Іванкова [112] та Н. М. Володіної [61].

Історична школа аналізу давньослов'янської міфологічної та фольклорної спадщини почала свій розвиток разом з міфологічною школою.

Засновник та основний теоретик історичної школи В. Ф. Міллер стверджував, що більше займається історією билин і відображенням історії в билинах, починаючи цю історію не знизу, а зверху. Ці верхні шари билин, на думку представника історичної школи, цікаві хоча б тому, що можуть дати не ворожебне, а більш-менш точне уявлення про найближчі до нас періоді життя билини [206, с. 35]. Він стверджував, що у билинах можна знайти сліди впливу книжкової повісті, іноді – те, чи інше власне ім'я, що надає досліднику можливість зробити висновки щодо хронології їх появи, періоду використання та ін. В. Ф. Міллер намагався вивести найбільш архаїчний ізвод билини шляхом співставлення різних її варіантів. Далі він досліджував історико-побутові дані цього ізводу, визначав по можливості період його складання та район його походження. М. І. Толстой вважав дуже цінною ідею В. Ф. Міллера про ретроспективну послідовність аналізу матеріалу від більш сучасного до більш давнього. А серед впливових послідовників В. Ф. Міллера та представників історичної школи він називав Б. О. Рибакова [272, 273] та С. М. Азбєлєва [8].

З точки зору розробки методології етнографічних досліджень цікавими є статті, присвячені діяльності В. Ф. Міллера як кавказознавця та осетинознавця З. Б. Цаллагової [354, 355] та Л. К. Гостієва [76].

Наступною школою вивчення давньоруського язичництва та слов'янської міфології названо порівняльно-історичну школу. М.І. Толстой приділив багато уваги постаті її засновника – історику літератури О. М. Веселовському [330]. М. І. Толстой писав, що його метою було виявлення походження родів та видів літератури, з огляду на те, що словесність спочатку була синкретичною, а шлях її розвитку – еволюційним. Для представників цієї школи важливим було визначити суть та характер міфології у її епічному та національному прояві. Порівняльно-історичний метод, який використовувався задля вивчення літератури, можна було застосовувати, за О. М. Веселовським, також для вивчення фольклору та міфології [330, с. 48].

Науковому доробку історика літератури, засновника порівняльно-історичної школи вивчення слов'янської міфології присвячено працю літературознавця Б. М. Енгельгарда «Александр Николаевич Веселовский» [383]. Автор праці провів порівняльну характеристику підходів до вивчення літератури О. М. Веселовського та О. О. Потебні. Характерною рисою підходу О. М. Веселовського було наповнення міфологічних та фольклорних форм конкретно-історичним змістом для досягнення більш об'єктивного вивчення комплексу культурно-історичних явищ.

Таким чином, з огляду на тему даного дослідження, основною заслугою М. І. Толстого став сформований ним історіографічний каркас у вигляді шкіл, напрямків, періодів формування слов'янської міфології як наукової дисципліни. Він уперше замислився над проблемою дисциплінарності міфології, забезпечив її набором відповідних критеріїв: історією вивчення, хронологією, джерельною базою, територіальністю; теорією: понятійним апаратом та методологією. Але М. І. Толстой не ставив перед собою завдання синтезувати увесь історіографічний доробок – його студії (маємо на увазі вступну статтю до праці Д.К. Зеленіна) завершуються там, де починається його справжній професійний інтерес – у площині аналізу дослідження Д. К. Зеленіна. М. І. Толстой розглядав всю історіографію давньоруського язичництва та слов'янської міфології як певний шлях до наукового доробку Д. К. Зеленіна в царині вивчення міфології. Але це лише один бік. З іншого, М. І. Толстой мав, на наш погляд, ще одну мету – теоретизувати слов'янську міфологію, надати їй наукового статусу за рахунок наділення її методологічним інструментарієм. Але й у такому випадку історіографічного синтезу не відбулося, тому що автор не враховував радянську, сучасну російську, не кажучи вже про українську історіографію давньоруського язичництва та міфології.

Вагомим внеском у дослідження проблеми вивчення давньоруського язичництва та міфології слов'ян стала робота радянського та російського історика науки, археолога, філолога, культур-антрополога Л. С. Клейна

«Воскрешение Перуна. К реконструкции славянского язычества» [151]. Її специфіка полягає у своєрідності структури та науково-популярному дискусійному характері. Історіографічний сегмент даної роботи, як і вступна стаття М. І. Толстого, має інструментальний характер. Робота Л. С. Клейна складається із серії статей, що були написані та опубліковані ним, починаючи з 1980-х рр. Автором була запропонована нова реконструкція східнослов'янського язичництва, що спростовувала як висновки академіка Б. О. Рибакова (і це була його основна мета), так і систему В. В. Іванова – В. М. Топорова [151, с. 53]. Система останніх базувалася на вирішенні завдання реконструкції праслов'янських та давньослов'янських текстів і систем, що лежали у їх основі. При цьому увага авторів зосереджувалась на реконструкції вищих рівнів цих систем. Це пояснюється тим, що в силу особливості еволюції від праслов'янської до окремих слов'янських мов, реконструкція тексту на нижчому рівні не представляє принципових труднощів.

Разом з тим, різкий розрив у культурній історії всіх слов'янських народів на відрізку від пізнього праслов'янського періоду до ранніх слов'янських культур, зафіксований у письмових джерелах після прийняття християнства, робить особливо складною проблему реконструкції змісту тексту. Л. С. Клейн у своїй роботі відкрив нові реалії «існування» міфологічних персонажів. Так, він вказував на міфічні перекази про Перуна, які зустрічаються у чечено-інгуському фольклорі, занесені на Кавказ тисячу років тому, після переселення слов'ян та під час арабських завойовницьких походів. Ці дані він зіставляв із російськими казками (зокрема про царя Салтана), повір'ями про відьом і русалок і літописним переказом. Автор детально аналізував «Велесову книгу» та дані археології [151, с. 65].

Робота Л. С. Клейна являла собою полемічний твір, його гостро заточене перо було направлено проти наукової позиції академіка Б. О. Рибакова. Для Л. С. Клейна історіографічний матеріал – це науковий ґрунт для розгортання дискусії з метром у вивченні давньоруського

язичництва та міфології слов'ян. І знову ж таки, Л. С. Клейн не зробив історіографію предметом свого дослідження, не синтезував увесь російський або український історіографічний доробок у єдине історіографічне предметне поле з проблеми вивчення давньоруського язичництва та слов'янської міфології, тому що, так само як і М. І. Толстой, не мав цього на меті. Але це не стало перешкодою для написання детального та ґрунтовного історіографічного огляду.

Історіографічна модель Л. С. Клейна мала загальноприйнятий науковий обрис (автор виділяв період передісторії вивчення давньоруського язичництва та міфології слов'ян, наукові школи, напрямки, течії).

Л. С. Клейн уперше виокремив «національний» елемент у вивченні давньоруського язичництва та слов'янської міфології. Так, він вказував на той факт, що за часів царя Олексія Михайловича велике значення у вивченні давньоруського язичництва та слов'янської міфології отримала так звана «черкаська (українська) вченість», що базувала свої дослідження на латинських та польських джерелах. Представник «черкаського» періоду – архімандрит Києво-Печерської лаври Інокентій Гізель, який виступав як автор роботи «Синопсис, или краткое собрание от разных летописцев о начале славяно-российского народа», виданої у 1674 р. Книга стала першим у Росії підручником з історії. Зокрема, тут містилися відомості про давньоруських богів та їх ієрархію [151, с. 5].

Окрему увагу Л. С. Клейн приділяв добі Просвітництва. Автор вважав, що саме вона пробудила інтерес до античних богів, які сприймались як поетичні образи, після чого численні російські історики та поети звернули увагу і на давньоруський пантеон. Так у другій половині XVIII ст. з'явились словники міфологічних імен: «Краткий мифологический лексикон» (1767), «Абевега русских суеверий» (1786) М. Д. Чулкова [367]. Ряд авторів, наприклад, О. І. Манкієв («Ядро российской истории» (1784) [193]), М. М. Щербатов («История Российская от древнейших времен» (1770 – 1791) [381]) не відхилялися від «Синопсиса» І. Гізеля. М. І. Попов підбив підсумки

та за рахунок літописів дещо розширив відомості про язичницьких богів у роботі «Описание древнего славянского языческого баснословия» (1768) [244]. Масштаб образу Перуна передав відомий поет єкатерининської епохи М. М. Херасков у поемі «Владимир» (1785): «Сей храм, ужасный храм, над Боричевым током. ...Созижден высоко Перунов гордый храм, он тени распростер далеко по горам...» [353, с. 17].

Л. С. Клейн зазначав, що передовим для свого часу став етнографічний підхід, запропонований О. С. Кайсаровим, який спробував провести паралелі між давньослов'янськими віруваннями та віруваннями перуанців. Його робота «Славянская и Российская мифология» [136] вийшла у 1807 р. і представляла собою досить цікаву монографію з точки зору підходу та способу реконструкції обрядової сторони давньоруського язичництва. На початку XIX ст. популярними стали поетичні реконструкції філолога та поета Г. А. Глінки [67], історика, археографа, бібліографа П. М. Строєва [314].

Для авторів Просвітницького періоду були характерні «наївно-патріотична» та «добромисно-православна» тенденції: вони намагались представити релігію давніх слов'ян прийнятною, навіть близькою до християнства [151, с. 32]. Л. С. Клейн зазначав, що цю традицію, продовжували й у середині XIX ст. М. І Касторський та М. І. Костомаров. Так, останній у своїй праці «Славянская мифология» (1847) писав навіть про єдинобожжя у слов'ян: «Славяне, несмотря на видимое многобожие, признавали одного Бога, отца природы, и это существо они почитали сознательнее, чем таинственную судьбу греки... Единобожие славян неоспоримо» [160, с. 15].

В окрему групу дослідників давньоруського язичництва Л. С. Клейн виділяв ранніх слов'янофілів середини XIX ст., до яких належали К. С. Аксаков, брати Кириєвські, О. С. Хомяков. Всі вони протиставляли російські традиції західному прогресу.

У середині XIX ст. були опубліковані крупні фольклорні зібрання І. П. Сахарова [275, 277, 278], І. М. Снігірьова [298], І. І. Срезневського [308,

309], у яких давньоруське язичництво та слов'янський фольклор вперше почали розглядатися комплексно, з урахуванням наукового надбання попереднього століття.

Л. С. Клейн відмічав цікаву спробу Д. О. Шепінга у його книзі «Мифы славянского язычества» прослідкувати еволюційний шлях слов'ян у поклонінні божествам через поетичні алегорії. На цьому шляху виникали антропоморфні божества, які згодом втілювалися у кумирах та ідолах [372].

Щодо загальноприйнятих особливостей розгляду історіографічного матеріалу з проблеми вивчення давньоруського язичництва та міфології слов'ян, то у цій площині обидва дослідники, – і Л. С. Клейн, і М. І. Толстой, – вдалися до однакової системи періодизації – за школами вивчення. Так, вони виділили наступні наукові школи: міфологічну (або порівняльну), історичну, порівняльно-історичну.

До представників міфологічної школи обидва історіографа відносили О. М. Афанасьєва [15, 16], О. С. Фоміцина [343], О. П. Щапова [379]. Зазначалося, що О. М. Афанасьєв у своїй роботі залучив велику кількість переказів, приказок та на їх основі реконструював слов'янську міфологію за допомогою міфологічної компаративістики. Його можна назвати першим компаративістом міфологічної школи. Через двадцять років після виходу його «Древа жизни» [15] фольклорист О. С. Фоміцин підхопив ініціативу компаративності, намагався побудувати систему слов'янських язичницьких божеств, подібну до греко-римської, литовської та індійської систем [151, с. 25].

За Л. С. Клейном, велике значення для вивчення слов'янської міфології мала робота Є. В. Анічкова «Язычество и Древняя Русь» (1914) [12]. Саме він протиставив скептицизму, який у ті роки був дуже модним явищем, критицизм, як принцип наукового досвіду. Критицизм полягав у перевірці та уточненні достовірності свідчень джерел, проте, поряд з цим, навіть у роботах початку XX ст. (Є. В. Анічкова [12], М. М. Гальковського [62], В. Й. Мансікки [194]) була наявною тенденція покладатися на постулати православного

віровчення в тому числі відносно язичництва. Так, М. К. Азадовський у другому томі своєї «Истории русской фольклористики» відзначав, що, на думку Є. В. Анічкова, ідеями глибокої релігійності був просякнутий весь руський фольклор. Сам Є. В. Анічков був носієм релігійної свідомості, тому і у народній творчості вбачав релігійно-культову основу [5].

У 1916 р. вийшла рецензія Є. Г. Кагарова на книгу М. М. Гальковського «Борьба христианства с остатками язычества на Руси», у якій було проаналізовано стан та перспективи вивчення народної обрядовості як суттєвого носія релігійної творчості давніх слов'ян [135].

Окремий історіографічний сюжет складають праці, в яких розглядається науковий доробок істориків Руської церкви. До кінця XX ст. дослідження їх внеску у церковну історіографію не отримало системного характеру.

У 1967 р. було опубліковано монографію про творчі здобутки радянського історика церкви, біблеїста М. М. Нікольського [42]. У роботі подано обґрунтування використання радянсько-марксистської ідеології у підходах до вивчення культурно-релігійного життя та свідомості давніх слов'ян. Роль та місце «Истории русской церкви» М. М. Нікольського у науково-атеїстичних колах радянської історіографії представлено у комплементарній статті М. С. Гордієнка [72].

У першій половині 1970-х рр. завдяки старанням М. М. Зернова у США було опубліковано збірку, в якій було наведено інформацію про російських письменників еміграції. До збірки включено біографічні відомості та бібліографії літератури з богослов'я, релігійної філософії, церковної історії та православної культури [269].

У 1991 р. вперше було видано головну працю історика А. В. Карташова «Очерки по истории Русской Церкви» з передмовою А. М. Сахарова. Останній відзначав особливу органічність церковного історичного процесу в інтерпретації історика, що зробило його працю ще одним варіантом історії Росії [275].

У 1998 р. завершено роботу над обробкою наукової спадщини історика Руської церкви Є. Є. Голубинського, що було відображено у публікації повної бібліографії дослідника [241].

Особливе місце у дослідженні давньоруського язичництва та міфології слов'ян займає українська наукова еміграція. У даній роботі представлений історіографічний огляд праць Д. В. Антоновича та І. І. Огієнка. Вибір праць саме цих двох дослідників обумовлений репрезентативністю основних ідеологічних засад національної суспільно-політичної та історичної думки в еміграції. Радикально-національний напрям представлений роботами Д. В. Антоновичем, поміркований – І. І. Огієнка. Історичній спадщині Д. В. Антоновича дослідниками, нажаль, не надавалося великої уваги, чого не можна сказати про його соціально-політичну діяльність. Частково бібліографія історика, що складається з праць, опублікованих до 1920-х рр., була складена А. І. Жуком у примітках до автобіографії Д. В. Антоновича [104].

Окремі аспекти фольклорно-етнографічних досліджень І. І. Огієнка стали об'єктом вивчення В. А. Качкана, який у своїх працях аналізував етнокультурний пласт спадщини церковного діяча [148, 149].

Радянська доба історіографічного освоєння проблеми, за Л. С. Клейном, представлена чотирма основними концепціями вивчення давньослов'янського язичництва: «звеличувальною» (Б. Д. Греков [77, 78], Б. О. Рибаков [272, 273]); «типології календарних свят» (представники: О. І. Нікіфоров [220, 221, 222], В. І. Чернов [363], В. Я. Пропп [255, 256, 257, 258, 259]); «основного міфу» (В. В. Іванов [116], В. М. Топоров [116]); етнографічною (демонологічною, або концепцією Зеленіна-Толстого [108, 330, 331, 332]). Окремо виділявся структуралістський напрямок [151, с. 89].

В історіографічному сенсі, у порівнянні з М. І. Толстим, Л. С. Клейн зробив крок уперед, бо відрефлексував і внесок свого сучасника М. І. Толстого, залучивши його історіографічний доробок із проблеми вивчення слов'янської міфології до напрацювань представників

етнографічної, або демонологічної концепції запропонувавши називати її концепцією Зеленіна-Толстого [151, с. 72]. Так, Л. С. Клейн суттєво доповнив історіографію вивчення цієї теми, хоча і не синтезував увесь доробок, бо не ставив цього собі на меті.

Науковому доробку представників «звеличувальної концепції» (Б. Д. Грекова та Б. О. Рибакова) присвячені статті В. В. Мавродіна «Борис Дмитриевич Греков (1882 – 1953)» [185], В. Д. Королюка «Академик Б. Д. Греков и советские историко-славистические исследования» [157], Н. О. Горської «Б. Д. Греков и историческая наука» [75]. Комплексно розглядалась тема вивчення Б. Д. Грековим історії Київської Русі у статті Я. М. Щапова [380]. Діяльності Б. Д. Грекова як дослідника-джерелознавця присвячена стаття Є. М. Носова [230], та дисертація С. А. Ніконова, у якій розглядається наукову спадщину Б. Д. Грекова у контексті новітньої історіографії суспільного устрою Київської Русі [226]. Біографічним даним та науковій діяльності історика, археолога академіка Б. О. Рибакова присвячені роботи М. С. Борисова та О. М. Рапова [43], А. О. Мединцевої [199]. Окремі історіографічні нариси, що розкривають сюжети з історії слов’янської міфології, а також їх інтерпретації Б. О. Рибаковим та його попередниками можна знайти у статті О. В. Кутарьова [169]. Також варто виокремити роботи, у яких оцінюється науковий доробок Б. О. Рибакова з точки зору міфологізації ним окремих з досліджуваних сюжетів [74, 229].

Міфологічні розробки представників концепції «основного міфу» В. М. Топорова та В. В. Іванова згадував в рамках свого дослідження «Поэтика мифа» Е. М. Мелетинський [200]. Останній підкреслював особистий внесок авторів у вивчення міфологічних моделей світу та найдавніших семантичних універсалій архаїчних суспільств. За допомогою порівняльного аналізу давніх індоєвропейських текстів В. М. Топоров реконструював їх архетипові риси. С. М. Толстая у статті «Гипертекст Владимира Николаевича Топорова» (2006) розглядає комплекс робіт філолога, в тому числі з міфології, релігії, фольклору, у яких ним

здійснювались реконструкції міфорелігійних систем слов'янських, балтійських та інших народів, теоретичні дослідження з історії ритуалу та його взаємовідношення з міфом, вивчення історії та теорії фольклорних жанрів [327]. Стаття лінгвіста С. О. Крилова «Академик Вячеслав Всеволодович Иванов: краткий очерк научной деятельности» присвячена аналізу наукових розробок відомого семіотика та антрополога. Як стверджує автор статті, В. В. Іванов та В. М. Топоров фактично здійснили семіотичну революцію у сфері російського гуманітарного знання [162, с. 12].

У фольклористиці є лише кілька мемуарних і дослідницьких статей, що стосуються імені Е. В. Померанцевої та її основних праць. Їх загальний огляд було здійснено у статті М. Я. Мельц [201]. Одним з історіографічних досліджень є дисертація О. В. Шестерниної «Научное наследие Э. В. Померанцевой в истории русской фольклористики» (2013) [377]. У дисертації було визначено значення збиральницької діяльності Е. В. Померанцевої, її праць з дослідження руської казки, не казкової прози, фольклорно-літературних зв'язків, обрядового, пісенно-необрядового і дитячого фольклору, паремій. На прикладі праць дослідниці були продемонстровані міжетнічні та міжкультурні зв'язки у фольклорі.

Серед численних праць академіка Д. С. Ліхачова в рамках нашого дисертаційного дослідження найбільшу актуальність мають його статті «Слово о полку Игореве» и особенности русской средневековой культуры» (1985) [177] та «Исторические предпосылки к возникновению русской письменности и русской литературы» (1951) [176]. Теоретичному аспекту з історії літератури Давньої Русі у наукових працях Д. С. Ліхачова присвячена змістовна стаття відомого російського культуролога та літературознавця В. А. Лукова [181].

Історіографічне освоєння проблематики язичництва та міфології в сучасній історіографії відбувається переважно шляхом дисертаційних досліджень. Наприкінці 1990-х – на початку 2000-х рр. було захищено цілу

низку дисертацій, присвячених різноманітним аспектам історії, культури, філософії та релігії давньоруської доби [13, 23, 34, 45,48 70, 92, 99, 106, 119, 121, 183, 187, 230, 236, 238, 266, 289, 303, 311]. Тут був висвітлений широкий тематичний спектр проблем духовно-культурного, релігійного життя давньоруського населення, особливості формування його ментальності, побутових відносин, взаємодії та взаємопроникнення елементів міфології різних етносів, відображення цих явищ у історіографічному надбанні поколінь дослідників цієї теми. Проте, треба зазначити, що ці дослідження мають переважно конкретно-історичний характер, а тому історіографічні сюжети виконували там здебільшого інструментальну, допоміжну функцію.

Так, сучасний російський історик О. О. Лушніков, який присвятив статтю та дисертаційну роботу кризі язичництва східних слов'ян у VIII – X ст. [182, 183], зробив історіографічний огляд проблеми вивчення давньоруського язичництва, спираючись на схему наукових шкіл вивчення слов'янської міфології та язичництва М. І. Толстого [108, с. 2 – 21]. Дослідник зазначав, що представники історичної школи прагнули до виявлення періодизації розвитку язичництва та аналізу системної організації слов'янського пантеону. Крім того, О. О. Лушніков наголошував, що представники даної школи акцентували увагу на тому, що язичництво після введення християнства не зникло, а органічно злилось з ним і, більше того, до монголо-татарської навали язичницький світогляд був панівним, а християнство, скоріше, зовнішнім.

Особливістю сучасної структуралістської школи дослідження давньоруського язичництва О. О. Лушніков вважав концентрацію уваги дослідників на конкретиці, відсутність світоглядних узагальнень. На його думку, в майбутньому історична та структуралістська школи «должны объединить свои усилия для того, чтобы получить обобщенные мировоззренческие, философские выводы, основанные на конкретном материале и подчиненные принципу историзма» [182, с. 26]. У сучасній

історіографії О. О. Лушніков відзначає тенденцію до поглибленого і серйозного дослідження язичництва [183, с. 29]. Автор зазначає, що сучасна представниця структуралістської школи О. С. Осіпова у монографії «Славянское языческое миропонимание (философское исследование)» [233], якраз розглядає світоглядну сторону язичницьких вірувань. О. С. Осіпова дає «структуралистское классическое понимание славянского язычества как целостной мировоззренческой системы с присущими ей характеристиками» [233, с. 13]. Позиції О. О. Лушнікова поділяє ще один дослідник сучасної історіографії давньоруського язичництва К. А. Павлов [236, с. 55].

Отже, експертиза рівня розробки теми засвідчує відсутність спеціальних історіографічних праць, присвячених репрезентації цілісного процесу становлення і розвитку історичної думки щодо проблематики давньоруського язичництва та міфології, що підтверджує актуальність поставлених у дисертації мети і завдань.

1.2. Теоретичні засади та понятійний апарат

Дане дисертаційне дослідження має історіографічний характер, що полягає в репрезентації проблеми вивчення слов’янської міфології та давньоруського язичництва у роботах російських, українських та радянських дослідників другої половини XVIII – XX ст. Для окреслення теоретичних засад дослідження визначено ключові поняття, серед яких до загальнотеоретичних віднесено: «історіографія», «проблемна історіографія», «історіографічне джерело», «ґранд-наратив»; до конкретно-тематичних – «слов’янська міфологія», «давньоруське язичництво».

Під поняттям «історіографія» маємо на увазі спеціальну царину науки, що вивчає історію історичної науки, її місце у суспільному житті, розвиток історичної думки, прирощення наукових знань. Таке поняття потребує уточнення: історіографію треба розглядати «як сукупність досліджень, наукової літератури, присвячених певній добі, періоду,

проблемі, події… або як науковий аналіз повноти і достовірності дослідження в історичній науці тієї чи іншої проблеми, теми, події, певного періоду конкретної доби» [139, с. 82].

Історіографічна теорія базується на комплексі знань про специфічні механізми трансформації та розвитку історичної науки, її змістовне наповнення, внутрішню структуру та завдання історіографії, тоді як історіографічна практика включає впровадження історіографічних доробок, використання відповідних технік, методів і дослідницьких підходів у конкретних професійних історичних розробках. Самі історіографічні підходи і методи будуть застосовуватися для власне історіографічного аналізу і синтезу.

Історіографія складається з загальної, предметної та проблемної історіографії. Для даного дослідження принципово важливою є саме проблемна історіографія, під якою розуміємо вивчення історії розробки проблеми слов’янської міфології та давньоруського язичництва в історичній науці. В дисертації основна увага приділяється вивченню слов’янської міфології та давньоруського язичництва. На проблемному рівні постають науково-прикладні завдання історіографії. На додаток до цього, проблемна історіографія дає пояснення, як саме професійна історична наука виконувала у суспільстві функцію джерела соціально-історичної інформації, що накопичувала й транслювала історичний досвід поколінь.

Проблемна історіографія покликана дати відповіді на такі основні запитання: чи була тема слов’янської міфології та давньоруського язичництва розроблена комплексно та на скільки вчені могли спиратись на результати досліджень своїх попередників, чи йшла мова про існування історіографічної традиції? Які аспекти вивчення слов’янської міфології та давньоруського язичництва були розглянуті та чи потребують вони нових відповідей? Які проблеми у вивченні даної теми не підіймались в науковій літературі та потребують додаткового розгляду?

Необхідно зазначити, що історична сучасність відіграє ключову роль у формуванні проблемного поля досліджень, що визначає та характеризує стан розвитку наукового знання на конкретному хронологічному відрізку. До завдань історіографії належить аналіз та вдосконалення наукових методів, процесу формування джерельної бази історичних досліджень; розвитку джерелознавства. Крім того, до завдань історіографії можна віднести вивчення трансформацій парадигмальних засад науки, правил організації наукового дискурсу, особистого та колегіального внеску фахівців у галузь наукового знання, формування наукових шкіл, напрямків, течій тощо.

Історіографія спирається на джерела, що репрезентують розвиток історії як науки. Такими репрезентативними джерелами даного дослідження мають стали тексти загальноісторичного характеру та монографічні дослідження авторів, які, починаючи з другої половини XVIII ст., вивчали давньоруське язичництво, міфологію слов’ян. Остання могла також виступати контекстом у вивченні язичництва.

Принципове значення для дисертації має поняття історіографічне джерело. І. І. Колесник визначає його як різновид історичних джерел. І. Д. Ковальченко вважав, що історичні джерела є «носіями інформації, на підставі якої історик реконструює суспільно-історичну реальність, котру вивчає» [155, с. 62]. На думку І. І. Колесник, «під історіографічним джерелом слід розуміти специфічну групу джерел, які містять інформацію про історіографічний процес і водночас постають доробком цього процесу» [155, с. 62]. Цікаво, що текст наративного або документального характеру може бути одночасно й історичним, й історіографічним джерелом. Так, наприклад синтетичні дослідження з історії, монографії, статті, рецензії можуть бути історіографічними джерелами у випадку поставки і вирішення історіографічних завдань [155, с. 62].

У даному дослідженні важливе місце належить загальноісторичним працям російських і українських авторів (В. М. Татищева, М. М. Карамзіна,

С. М. Соловйова, В. О. Ключевського, М. І. Костомарова, М. С. Грушевського), багатотомним колективним виданням з історії СРСР та УРСР. Фактично ці праці можна назвати ґранд-наративами.

Поняття «ґранд-наратив» належить західноєвропейській інтелектуальній традиції. Воно виникло ще в епоху Просвітництва, а згодом стало ідеологією Модерну. Основними рисами ґранд-наративу епохи Просвітництва були універсалізм, ідея розвитку (еволюційного, стадіального зростання, прогресу). Втіленням ґранд-наративу в російській історіографії епохи Просвітництва (як, власне і більш пізнього періоду) стала теорія про цивілізаційну роль Росії. У традиції історіописання Модерну ґранд-наратив був способом легітимації знання, формував стандарти мислення. У даному разі орієнтуймося на концепт ґранд-наративу, запропонований французьким філософом-постмодерністом, теоретиком літератури Жаном-Франсуа Ліотаром у його класичній роботі «Состояние постмодерна» (Postmodern Condition: A Report on Knowledge) (1979) [175].

У своїй роботі вчений позиціонує ґранд-наратив як стандарт історіописання, який нав’язує уніфікацію культурної, економічної, політичної та інших складових історії [175, с. 136]. Саме цей стандарт сприяв конструюванню національно-державних схем в рамках інтелектуального простору. Ці процеси були характерні для західноєвропейської історичної думки епохи Модерну з абсолютизацією Західною Європою свого історичного досвіду.

Щодо російської історичної думки, то ґранд-наратив тут втілив ідею особливого місця Росії серед інших народів, у тому числі й Західної Європи, її месіанства у світі. Пріоритетом російського ґранд-наративу (як і українського) була історія держави (Росії, України) з найдавніших часів. Під такими ґранд-наративами ми розуміємо праці загальноісторичного характеру. Основною заслугою вчених-ґранд-нараторів було те, що вони

знаходили та вперше публікували велику кількість письмових джерел – літописів, стародавніх документів.

Мотивація таких досліджень багато в чому продиктована намаганнями, з одного боку «удавнити» історію власної держави, а з іншого – протиставити подальшу історію державності її язичницькому (дохристиянському) періоду. Цей мотив можна пояснити релігійністю та воцерковленістю самих авторів ґранд-наративів (фактично, вони були православними християнами, не перестаючи бути ними й у своїх робочих кабінетах) та інтересом до давніх часів існування державності й витоків українського та російського народів.

Щодо понять «слов'янська міфологія» та «слов'янське язичництво» або «давньоруське язичництво», або просто «язичництво» (у сенсі давньоруське), то важливою особливістю для даного дослідження є історія вживання та використання цих понять в історичній літературі, текстах ґранд-наративів та монографічних роботах з початку другої половини XVIII ст.

Центральним поняттям дисертації є «давньоруське язичництво», або «слов'янське язичництво». «Давньоруське язичництво» визначається енциклопедичними дефініціями, які в сучасній історіографічній ситуації репрезентують його домінуючі смисли. Так, у етнолінгвістичному словнику «Славянские древности», останній том якого вийшов у 2012 р. (колектив відділу етнолінгвістики та фольклору Інституту слов'янознавства РАН вів над ним роботу понад чверть століття, сама ж ідея створення та концепція словника належала академіку М. І. Толстому) поняття «язичництво» означає систему дохристиянських уявлень про людину та світ навколо неї, що базувалася на міфології та магії [292, с. 614 – 619]. Під язичництвом також розуміється історичний щабель давньослов'янського світогляду до прийняття християнства. Крім того, поняття «язичництво» може сприйматися як типологічно особлива культурна модель, форми, механізми

та семантичні категорії якої, залишались актуальними на теренах Давньої Русі й після прийняття християнства [292, с. 616].

Щодо поняття «слов'янська міфологія», то ключовим у ньому є слово «міфологія». Різні словники (Великий енциклопедичний, Тлумачні словники Ожегова, Кузнєцова, Ушакова філософський, соціологічний) трактують це поняття майже однаково: як сукупність, або систему міфологічних поглядів, вірувань і культів певних народів [291]. У даній роботі за основу взято саме цю дефініцію, хоча, звичайно, у ґранд-нараціях та використаних у нашому дослідженні монографіях вона може дещо відрізнятися. Під міфологічними поглядами слід розуміти сукупність фольклору та народних сказань давніх слов'ян.

У дисертації поняття «давньоруське» або «давньослов'янське язичництво» та «слов'янська міфологія» виступають взаємозамінними на тій підставі, що міфологія розглядається як переказ язичницького культу та світогляду, взагалі, за відсутності мови-оригіналу. Аналогічний підхід до міфології, як вторинної мови, що говорить про первинну, можна знайти в роботах Р. Барта [25, 26].

Методологічну основу дисертаційної роботи, як уже зазначалося у вступі, складають загальнонаукові, загальноісторичні та конкретно-історичні методи дослідження. Особливе місце серед методологічних принципів посідає прагнення до об'єктивності та історизму та комплексний підхід до аналізу історичних та історіографічних фактів. Основу термінологічного апарату роботи складають поняття «слов'янська міфологія» та «давньоруське язичництво».

Так, принцип історизму дає нам можливість розглядати історіографію давньоруського язичництва в контексті її виникнення та розвитку. Дотримання цього принципу дає змогу аналізувати історіографічні явища у саморозвитку, тобто допомагає встановити передумови зародження історіографії давньоруського язичництва, виявити

якісні зміни на різних етапах вивчення цього явища, зрозуміти шлях, який пройшла історіографія даної теми.

Принцип об’єктивності створює відповідну дослідницьку оптику для розгляду історичної та історіографічної реальності в цілому, незалежно від можливих суб’єктивних прагнень чи установок, націлюючи дослідника на неупереджені та професійні підходи у розв’язанні поставлених завдань.

Історико-генетичний метод дозволяє реконструювати історичну думку щодо давньоруського язичництва та міфології як безперервний цілісний взаємопов’язаний контекстуальний процес генезису і розвитку обраної проблематики, виявити її динаміку, структуру, виділити основні напрямки та простежити їх еволюцію в другій половині XVIII – XX ст.

Історико-порівняльний метод надає можливість розкрити внутрішню сутність об’єкта дослідження на основі співставлення фактів, соціальних і культурних явищ і процесів, у яких здійснювалося написання праць з давньоруського язичництва. Предметом для порівняння виступають різні історіографічні періоди освоєння проблематики, наукові напрямки і школи.

Історико-ретроспективний метод націлює дослідника на пошук у минулому тих рис, явищ і властивостей об’єкта дослідження, які характерні для сучасного стану історіографічної ситуації. Тобто, дослідницька оптика в даному випадку, на відміну від історико-генетичного методу, змушує відстежувати історіографічний процес немов би в зворотному напрямку, відшукуючи в минулому те, що виявилося найбільш затребуваним у майбутньому.

Загальним методологічним орієнтиром дисертаційного дослідження стали підходи, сформовані представниками школи «Анналів», що дали можливість подивитись на проблеми історії історичної науки як на діалогічний зв'язок. Під цим діалогом розуміється ситуація, коли одна культура отримує відповіді на свої питання до іншої культури через історика, який намагається бути наскільки можливо об’єктивним, уважним до мовного словника та текстів, знарядь праці та фольклору іншої культури.

Все це було продемонстровано в класичній роботі М. Блока «Феодальне суспільство», коли автор залучив для дослідження феодалізму не лише документи, що стосувалися правових, господарських аспектів життя суспільства, а й літературні твори. Теоретико-методологічні засади історико-культурного підходу містяться у збірнику статей Л. Февра «Бої за історію» [345] та «Апологія історії» М. Блока [39]. Ідеї школи «Анналів» підхопили історики багатьох країн, і сьогодні цей напрям є одним з найбільш продуктивних. Дані методологічні принципи використовували у своїх дослідженнях: А. Я. Гуревич [89, 90, 91] при вивченні середньовічної культури, С. С. Авєрінцев [1, 2] при вивченні античної та візантійської культури, М. М. Бахтін [28] у дослідженні історичної культурології.

Таким чином, в історіографічному освоєнні теми можна виділити два основних етапи. Перший хронологічно охоплює другу половину XVIII – початок XX ст. і характеризується історіографічною динамікою від спорадичних згадувань своїх попередників та невідрефлексованого використання їх здобутків так званими аматорами у вивченні давньоруського язичництва та міфології до середини XIX ст. до включення історіографічних сюжетів як невід’ємної складової власних концептуальних побудов задля їх легітимації та розгортання наукових дискусій представниками наукових шкіл і напрямків.

Другий етап історико-історіографічних досліджень давньоруського язичництва розпочинається з середини XX ст. З одного боку, це пов’язано із нагромадженням значного обсягу історичних досліджень, присвячених цій проблематиці, що викликало природну потребу у систематизації, узагальненні та науковій експертизі наявного наукового доробку. З іншого – саме в другій половині XX ст., у зв’язку з підвищенням статусу історіографії у системі історичного пізнання, проблемно-історіографічні дослідження набувають значення не лише в якості експертизи конкретних тем/проблем, а й стають ефективним інструментом вивчення історії історичного знання в цілому.

Створена інформаційна та методологічна основа дослідження відображає стан вивчення теми, її джерельний потенціал і дозволяє вирішувати поставлені завдання, а тому є цілком репрезентативною.

Р О З Д І Л 2

СТАНОВЛЕННЯ ПРОБЛЕМИ ДАВНЬОРУСЬКОГО ЯЗИЧНИЦТВА ТА ЙОГО КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ В ҐРАНД-НАРРАТИВАХ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XVIII – XX СТ.

2.1. «Аматори» у вивченні проблеми давньоруського язичництва

Висвітлення історії давньоруського язичництва з претензіями на наукову розробку даної проблематики розгортається в другій половині XVIII – першій половині XIX ст. До найбільш відомих і знакових творів належать праці М. І. Попова «Описание древнего славянского языческого баснословия» [244], М. Д. Чулкова «Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч.» [367], Г. А. Глинки «Древняя религия славян» [67], А. С. Кайсарова «Славянская и российская мифология» [136], М. І. Касторського «Начертание славянской мифологии» [146], О. Д. Шеппінга «Мифы славянского язычества» [372] та інших.

Як уже зазначалося вище, Д. К. Зеленін в «Очерках русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки» [108], об’єднував дану плеяду дослідників давньослов’янського язичництва словом «аматори». Пояснити цей факт можна тим, що праці згадуваних авторів мало чим могли бути корисні самому Д. К. Зеленіну в його вивченні народного культу «заложних небіжчиків і міфологічного персонажа русалки», однак ці дослідники змогли підготувати ґрунт для наступного – наукового етапу розвитку слов’янської міфології. Вони активно збирали, інтерпретували і видавали фольклорні тексти, всіляко підтримуючи інтерес до вітчизняної міфології у суспільстві.

Одними з перших дослідників-аматорів були письменник і перекладач Михайло Іванович Попов (1742 – 1790) та видавець, письменник та історик Михайло Дмитрович Чулков (1743 – 1792). Разом вони

працювали над словником російської мови, який, на жаль, не зберігся. Крім того, письменники мали спільний інтерес до руської язичницької міфології та історії. Результатом цього творчого спілкування стала робота М. І. Попова «Описание славенского языческого баснословия, собранного из разных писателей» (1768) [244]. Ще один твір М. І. Попова «Славенские древности, или Приключения славенских князей» (1770 – 1771) [245] у трьох томах фактично представляв собою жанрове наслідування «Пересмешника» М. Д. Чулкова [369]. Обидва твори стоять біля витоків псевдоісторичних слов'янських сюжетів у російській літературі.

Свою літературну кар'єру М. І. Попов почав як автор п'єс для придворного театру, де працював актором. До вивчення слов'янського язичництва та міфології він прийшов через вільні переклади п'єс західноєвропейських авторів, у яких зустрічались міфологічні сюжети. Пізніше автор почав писати власні п'єси, де вдавався до псевдоісторичних реконструкцій давньослов'янської міфології

Робота М. І. Попова «Описание славенского языческого баснословия, собранного из разных писателей» відіграла значну роль в історії російської літератури. Вона надавала системну картину, хоча й уявної, але все ж таки, слов'янської міфології. Інформація про неї була запозичена з різних малодостовірних джерел, частково складена самим автором. «Баснословие» М. І. Попова використовували у якості джерела поети М. М. Херасков [353], Г. Р. Державін та ін.

М. І. Попов починав свій твір із поняття «суєвірство», що разом з багатобожжям давніх слов'ян «столь же было пространно, сколько у Греков и Римлян: и если бы древний наш век изобиловал прилежными писателями, то бы мы ныне увидели такое же множество книг, как и у них, о Славенских божествах, празднествах, обрядах, пророчествах, гаданиях, предзнаменованиях и о прочих их произшествиях» [244, с. 6]. Бачимо, що з перших рядків автор наводив аналогію з грецькою міфологією. Але

проблема в тому, що письмових джерел язичницького періоду давньоруської історії зовсім немає. Ймовірно, саме цей факт спонукав дослідника вдатися до реконструкції: «…вникнем только прилежнее в дела до сего касающиеся, то найдем еще в повествованиях внешних и домашних писателей, в простонародных сказках, песнях, играх и обыкновениях довольныя того остатки, и не вовсе истребленную пам'ять» [244, с. 6].

Політеїзм слов’ян, їх язичницькі вірування М. І. Попов називав «неведением» та, тим не менш, виправдовував наших пращурів тим, що, хоча вони й були у темряві, але зберігали природну душевну схильність до віри у величність «неисповедимаго Творца вселенныя» [244, с. 7] та визнавали Його властителем всього світу [244, с. 7]. Михайло Попов, як і багато його сучасників, дослідників давньоруського язичництва, підходив до вивчення даної теми як християнин. Автор писав про віру слов’ян у те, що єдиний Творець залишив над землею нижчих божеств, щоб вони слідкували за всім, що відбувається, але слов’яни впали у «глубокую тьму идолопоклонства» [244, с. 7]. Таким чином, ми бачимо підхід дослідника-християнина, який розглядає давньоруське язичництво, як темряву або оману. Язичницькі жерці, на думку М. І. Попова, ввели людей у ще більшу «мглу невежества» [244, с. 7], встановивши певні культи: гадання, повір’я, забобони.

М. І. Попов характеризував язичництво, як політеїстичну релігію, яка мала свою культову систему та жрецьку верхівку, яка була ідеологічно-релігійною. Творчість М. І. Попова вивчали В. П. Степанов [313], О. В. Астаф’єв, Н. О. Астаф’єва [14, с. 61 – 63]. Проте, ці автори робили акцент насамперед на його письменницькій сфері інтересів.

Подібний напрямок вивчення релігії давніх слов’ян обрав і М. Д. Чулков, творчий доробок якого, а також спроби вивчення давньоруської міфології з використанням історико-порівняльного методу

розглядали Є. О. Бондарева [41], О. І. Юхт [387], Р. В. Кауркін [147], Є. П. Тітков [147], Р. М. Сельванюк [285].

Літературна та видавнича діяльність М. Д. Чулкова розпочалась у 1760-х рр. У цей час він створював художні твори, випустив чотири збірки оповідань та казок. П'ята збірка автора, наповнена патріотичним почуттям (що було пов'язано із періодом політичних сподівань дослідника, який у персоні Павла бачив онука Петра, прогресивного реформатора Росії), вийшла у 1789 р. під назвою «Пересмешник, или славянские сказки» [369].

У 1767 р. опублікована книжка М. Д. Чулкова «Краткий мифологический лексикон» [368], в якому тлумачилися імена грецьких, римських, слов'янських богів, терміни, пов'язані із слов'янськими міфами та легендами. У ній автор фактично пояснював назви та імена божеств, у яких вірили та яким поклонялися давні слов'яни, проводячи аналогії із давньогрецькою та римською міфологією. Саме тут ми бачимо у М. Д. Чулкова стале намагання вирішити проблему вивчення давньоруської міфології застосовуючи історико-порівняльний метод.

У 1783 р. дослідник випустив «Словарь русских суеверий» (2-е видання вийшло 1786 р. під назвою «Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и прочего» [367]). У цих роботах автор описав народні прикмети, звичаї, обряди, свята.

Одним з перших російських дослідників епохи Просвітництва, хто присвятив своєрідну монографію давньоруському язичництву, був Григорій Андрійович Глінка (1776 – 1818) – філолог, поет, прозаїк, перекладач. Біографія цієї людини є досить незвичною для дворянина того часу, чия кар'єра чиновника (статського радника) була змінена на кар'єру дослідника. У той же час вона відповідає умовам епохи Просвітництва, коли нехтування суспільними умовностями заради своєї справи, не зважаючи на попередній статус, сприймалось як екстравагантна річ. З біографії Г. А. Глінки відомо,

що не зважаючи на свою досить вдалу військову кар'єру та службу у колегії іноземних справ він вступив на кафедру російської словесності у Дерптському університеті [68, с. 24]. Сім років життя (до 1810 р.) дослідник присвятив педагогічній діяльності. Така зміна кар'єри у Західній Європі сприйняли б усього лише як нехтування умовностями заради своєї справи (тим паче, що в епоху Просвітництва такого роду пасажі ставали реаліями життя людей нового формату), але у Російській імперії аристократичне суспільство сприймало таку «витівку» та «дивацтво» скоріше у негативних відтінках. Так було розцінено його вступ на кафедру російської словесності у Дерптському університеті.

Г. А. Глінка володів іноземними мовами (німецькою та французькою). Він переклав «Риторику в пользу молодых девиц, которая равным образом может служить и для мужчин, любящих словесне науки» Гальярда (1797), працю Ф. Еккардта «Император Александр в Риге 24, 25 и 26 мая 1802 г.» (1802), «Летописи царствования Екатерины II» А. К. Шторха (1808), «Майнштейновы современные записки о России в исторических, политических и военно-действенном отношениях» (1810) та ін.

У Дерпті дослідником була написана єдина наукова праця – «Древняя религия славян» (1804) [67]. Вона відрізняється тим, що читач нібито відчуває присутність автора на її сторінках. Написана достатньо легким стилем у позитивно-налаштованому ключі, вона являє собою першу серед аматорських праць, що була цілеспрямовано орієнтована на вивчення немалого кола проблем: походження вірувань давніх слов'ян (з намаганням висування гіпотез), систематизації пантеону божеств, та спроби реконструкцій вірувань населення Давньої Русі.

Автор розпочав її історіографічним вступом, у якому було окреслено основні тенденції щодо вивчення теми язичництва попередниками дослідника. Так, уже у перших рядках він звертав увагу на причину відсутності згадок про слов'янське «ідолослужіння» у творах християнських

авторів. Дослідник вбачав її у небажанні останніх згадувати у своїх творах язичництво та все, що з ним пов'язане [67, с. 3].

Для самого Григорія Андрійовича вивчення цієї теми було обумовлено дослідницьким інтересом та намаганням узнати більше про моральне «обличчя» давніх слов'ян [67, с. 3]. Він вважав, що вивчаючи навіть імена богів, можна дізнатися про певні властивості народу, що вірить у цих богів (про його уяву, вдачу, рівень та способи пізнання навколишнього світу, напрямки думок та ін.) [67, с. 4]. Цікавою та характерною для наукових праць епохи Просвітництва взагалі, є думка Г. А. Глінки про етику дослідника: він вважав, що вчений має право використовувати свою фантазію для реконструкції або створення власної історичної реальності, якщо встановити оригінальні події не видається можливим через брак джерел, наприклад. Так він зазначав, що цілком правомірним для нього, як для дослідника заповнювати лакуни у знаннях про язичництво власною фантазією, стилізованою під давнину: «Описывая произведение фантазии или мечтательности, я думаю, что не погрешу, если при встречающихся пустотах и недостатках в её произведениях, буду наполнять собственною под древнюю стать фантазиею» [67, с. 4]. Треба відзначити, що подібна позиція, що полягає у намаганнях людини-дослідника уподібнитися Творцю, є однією з ключових рис епохи Просвітництва. Однак слід зауважити, що розсудливість вченого взяла гору над його початковим наміром «наповнити» вірування язичників своєї власною фантазією. Так, у наступній фразі дослідник визнавав, що хоча «слинялые места в древних картинах, подправленные новыми красками… уменьшают цену картин» [67, с. 4], все ж таки «что-нибудь лучше, чем ничто» [67, с. 4]. В цьому є певний сенс. Відчувається загально стверджувальна дослідницька позиція, яку доречно протиставити неосяжності проблематики, що лякає науковця тим більше, чим менше в нього попередників.

Таким чином, дослідник епохи Просвітництва Г. А. Глінка увійшов до простору язичницьких вірувань і почав обробляти цю частину інтелектуальної ниви доступними для нього науковими засобами. У якості джерел для своєї праці вчений використовував поеми М. В. Ломоносова «Петр Великий» (1702) та М. М. Хераскова «Владимир» (1785) [353].

Хоча дослідник і наголошував на тому, що походження слов'янських богів не відоме достовірно, але можна зробити деякі припущення щодо цього. Вчений вважав, що деякі запозичення слов'яни зробили у греків та римлян [67, с. 5]. У зв'язку з цим автор систематизував божества слов'янського пантеону за грецькою схемою, розділив їх на «выспренных, преисподних, земных и водных» [67, с. 4]. До «выспренных» богів дослідник відносив істот, які мешкали на небі. До таких богів Г. А. Глінка відносив наприклад: Перуна, Бєлбога, Дажбога, Коляду, Ладу та ін. [67, с. 5 – 6].

До земних божеств автор відносив богів, які допомагали людині, були її покровителями у різних справах. Так, Григорій Андрійович виокремлював: Триглу (покровительку землі), Купало (відповідав за земні плоди), Волоса та Могош (покровителів худоби), Севу (покровительку родючості), Чура (бога кордонів), Родегаста (бога гостинності), Корса (бога пияцтва), Зимерзлу (божество, яке уособлювало зиму, на кшталт цього божества були й інші, які уособлювали весну, літо, осінь) та ін. [67, с. 6 – 7]. Таким чином, ці божества являли собою істот-покровителів людини в її нелегкому житті, наповненому різними труднощами та клопотами. Для кожної події у житті людини знаходилося своє особливе божество. Фактично кожне з них супроводжувало її у різних ситуаціях. В залежності від того, чи було воно добре налаштовано до людини, чи ні, воно себе й поводило. Розмаїття божеств, ймовірно, зростало з плином часу, зважаючи на розширення людських обріїв, ускладнення суспільного життя.

Наступна група божеств – боги «преисподние», які, на думку автора, уособлювали кару людини після вчиненого нею беззаконня та гріха. До них дослідник відносив: Ния (бога-володаря підземних країн), Чернобога (бога помсти), Стрибога (бога руйнування) та ін. [67, с. 5].

Г. А. Глінка виокремлював також водні божества: Цар морський, Чудо морське, русалки, водяники та ін.; різних духів (лісовиків, чортів, бісів, домовиків, лизунів) та напівбогів або богатирів (рудоток, волотів, волхвів, полканів) [67, с. 6]. Важливу роль для слов’ян відігравало водне середовище. Вони шанували річки, озера, море. Священним озером вважалось, наприклад озеро Студенець. Щодо річок, то шанували слов’яни Буг та Дон [67, с. 6].

Г. А. Глінка у своєму дослідженні виявив прихильність та симпатію до слов’ян. Він приписував останнім «естественный свет их ума», засновував цю властивість на наявному у слов’ян чіткому розуміння того, що «смертные не могут быть бессмертными» [67, с. 7]. Крім того, проявом «чистоти» їх розуму, вважав дослідник, було те, що «их боги суть естественные действия, благотворением своим имеющие на человека влияние, и служащие к страху и казни беззакония, равномерно как природные свойства и совершенства обожженные» [67, с. 7]. У цьому сенсі автор наділив слов’ян природною покорою, бо останні не мали звичаю вступати в протиріччя з богами, розуміючи ієрархію та дистанцію між світом богів та людей, різницю між смертними та безсмертними. Останнє і було, за Г. А. Глінкою, проявом природного розуму слов’ян.

Автор висловлював думку, що слов’яни були схильними до монотеїзму. Вони шанували Вищого Бога (Бога богів). Таким богом для слов’ян був Світовид. Це уособлення світла, тепла, радощів, пов’язаних із плодючістю землі, що дає врожай. Плодючість землі має суттєве значення для хліборобів.

Крім того, автор зазначав, що слов'янське язичництво було розсудливим та змістовним. Його моральні настанови навіть відповідали світосприйняттю сучасників дослідника. У якості доказу такої схожості автор вказував на загальнолюдські цінності, притаманні представникам будь-якої культури в будь-який час: «красота, любов, брак, замужество, деторождение суть у всех человеков понятия и действия сцепляющиеся» [67, с. 7].

Фактично Г. А. Глінка проводив пряму лінію спорідненості слов'ян із сучасними йому руськими людьми. Він «запускав» коріння походження руського народу далеко у минуле, підхвалював властивості норову давніх слов'ян, специфіку їх життя та світосприйняття, натякаючи на наявності цих властивостей у своїх сучасників.

Г. А. Глінка зауважував, що давні слов'яни створили власний пантеон богів. Такі твердження дослідника співзвучні атмосфері, у якій проходив процес формування російської історичної думки епохи Просвітництва.

Отже, своєю біографією і творчістю, на основі власного життєвого та дослідницького досвіду Г. А. Глінка продемонстрував типову (за західноєвропейськими уявленнями) для епохи Просвітництва картину життєвого та творчого шляху людини-інтелектуала, людини-дослідника.

Одним з «аматорів», які вивчали давньоруське язичництво, був Андрій Сергійович Кайсаров (1782 – 1813) – російський філолог, письменник, дослідник міфології.

А. С. Кайсаров збирав рукописи та інші матеріали для вивчення давньої російської історії. У 1807 – 1810 рр. дослідник працював над «Словником давньоруської мови». Пізніше він був обраний професором російської мови та словесності Дерптського університету. Його праця «Мифология славянская и российская» («Versuch einer Slavischen

Mythologie») була опублікована у Геттінгені у 1804 р., а російський переклад побачив світ у Москві у 1807 та 1810 рр. [136].

У своїй праці А. С. Кайсаров зробив історіографічний огляд літератури, що була опублікована не тільки вітчизняними авторами, а й західноєвропейськими дослідниками. Хоча у А. С. Кайсарова і представлена історіографічна і джерельна база твору , проте автор не дає чітке визначення поняттям «давньоруське язичництво» або «слов'янська міфологія». Він починає свої фактологічні студії з безпосереднього опису богів, божеств, їх якостей та характеристик. Слід зазначити, що у «Мифологии славянской и российской» уже простежуються риси наукового підходу до вивчення проблеми давньоруського язичництва. По діловому, з безсумнівним натуралізмом А. С. Кайсаров підходив до проблеми давньоруських вірувань. Так, описуючи Бєлбога (одного з богів слов'янського пантеону) дослідник писав: «Самое имя его означает… доброго бога… его изображали с кровавым, покрытым мухами лицом, на котором они питались…» [136, с. 51]. Автор намагався також проводити паралелі із римським пантеоном богів.

Основною заслугою А. С. Кайсарова було те, що він уперше спробував вивчати слов'янську старовину на науковому ґрунті, з використанням усіх доступних йому джерел. Знайомство дослідника з вимогами наукової критики, що була запозичена ним у російсько-німецького історика А. Л. Шльоцера, поставило, на нашу думку, постать А. С. Кайсарова вище за тих, хто займався вивченням даної проблематики до нього.

Ще одним дослідником, якого відносять до плеяди «аматорів», незважаючи на його професорський ступінь, є Касторський Михайло Іванович (1809 – 1866) – професор історії, один з перших російських вчених, який не тільки займався вивченням язичництва слов'ян, але й

підкреслював значимість отриманих результатів для історичної науки в цілому.

З 1836 р. М. І. Касторський навчався у Західній Європі, здобуваючи ступінь професора. Дослідник взявся за вивчення чеської мови, а пізніше займався у Празі під керівництвом відомого словацько-чеського славіста П. Й. Шафаріка сербською мовою та вивченням слов'янських старожитностей. Результатом цих занять стала стаття «О новейшей чешской литературе» (вийшла в «Журнале Министерства Народного Просвещения») та переклад пісень: «Сербские народные песни» (Лейпциг, 1838).

Вже в Росії він отримав ступінь доктора філософії за свою працю «Начертание славянской мифологии» (Санкт-Петербург, 1841 р.) [146]. Вона стала першим за часом науковим дослідженням слов'янської міфології та зберегла своє значення й пізніше, через точний підбір фактів, відомих у той час. Цікаво, що у своїй праці М. І. Касторський оголошував єдність міфології всіх слов'ян: південних, східних та західних, що робить її подібною до міфології давніх греків [146, с. 5]. Свій інтерес дослідник фокусував на процесі переходу слов'ян у християнство та розкривав останній на прикладі західних, східних та південних слов'ян. Язичництво ним сприймалося у цьому процесі як опозиція християнству, однак, дослідник намагався пояснити спосіб розуміння слов'янами сутності Бога та божественного. Автор проводив етимологічний аналіз слова «Бог» у слов'янських мовах та описував богів та божества давньоруського пантеону. Це дослідження мало суттєвий вплив у науковому російському просторі першої половини XIX ст., тому що в ньому було проведено паралелі між віруваннями різних гілок слов'янських народів, подано досить широку джерельну базу.

Одним з наймолодших серед «аматорів» був дослідник давньоруської міфології – російський історик, археолог, етнограф, автор багатьох робіт з міфології та етнографії – Д. О. Шеппінг (1823 – 1895).

Наукову діяльність Дмитро Оттович почав досить рано. У 1849 р. окремим виданням вийшла його праця «Мифы славянского язычества» [372]. Пізніше, у 1862 р. – «Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках» [374].

З 1868 р. він активно співпрацював із воронезьким журналом «Филологические записки», що видавався під редакцією О. А. Хованського. Тут були надруковані його статті: «Оборотень в его мифологическом и пластическом олицетворении» (1866), «Обозрение звериного эпоса Западной Европы. Материалы для сравнительного изучения символики животных» (1868), «Этюды из народных сказаний. I. Святой Егорий Храбрый. II. Борис и Глеб – Божии кузнецы» (1884), «Божества древних Славян. А. С. Фаминцина» (1886), «Наши письменные источники о языческих богах русской мифологии» (1888), «Символика чисел» (1893), «Значение некоторых зверей, птиц и других животных по суевериям русского народа» (1895). Основні праці Д. О. Шеппінга були присвячені слов'янській міфології, етнографії та археології.

У роботі «Мифи славянского язычества» [372] автор дуже цікаво визначив суттєві характеристики слов'янської релігії, виводячи їх з первісного джерела – «отвлеченного деизма» [372, с. 34]. Останній характеризується обожненням Бога, Творця, який людиною пізнається через споглядання Його творінь. Але, як писав дослідник, абстрактне поняття не могло задовольнити релігійні потреби людини, тож остання намагалася втілити думку в образ, саме тому, її (людини) віра впала до убожіння творіння: «от чистого деизма к антропоморфической религии природы» [372, с. 34]. Далі Д. О. Шеппінг описував релігію слов'ян так: «Исполненные благоговения к тайным жизненным силам природы, облекли их в своей фантазии в аллегорические формы чувственной образности и таким образом представили себе всю природу наполненною бесчисленным множеством видимых и невидимых духов, чародеев и гномов» [372, с. 34]. Ми бачимо, що подібний опис релігії

слов'ян, насичений поетикою, власне формує таке саме відношення – поетично-захоплене.

За відгуком О. М. Пипіна [262, с. 132], праці Д. О. Шеппінга були у числі перших спроб нових міфологічних досліджень. Вони стали ніби сходинкою, перехідною ланкою між старою етнографічною школою та новими дослідженнями фольклористів Ф. І. Буслаєва та О. М. Афанасьєва.

Таким чином, зауважимо, що наприкінці XVIII ст. – першої половини XIX ст. склалися сприятливі умови для вивчення давньоруського язичництва. По-перше, протягом другої половини XVIII ст. відбувалося відділення гуманітарних напрямків науки від богослов'я, що не просто відкрило додаткові можливості для дослідження давньоруського язичництва та слов'янської міфології, а взагалі створювало їх. До цього часу тема давньоруського язичництва була табуйованою, у силу того, що православна церква засуджувала язичництво як таке. По-друге, суттєво розширилася методологічна база досліджень, що сталося за рахунок формування основи, яка складалася із історико-порівняльного методу, наукового критицизму, і, навіть історичної реконструкції (Г. А. Глінка). Отже, ціла плеяда дослідників, які увійшли в історію як аматори у вивченні давньоруського язичництва, істотно збагатила та прискорила розвиток російської історичної науки.

2.2. Язичництво у фундаментальних історіях Росії

Накопичення історичного, фольклорного, мовознавчого матеріалу з історії давніх слов'ян, яке розпочалося в другій половині XVIII ст. зусиллями так званих аматорів, професіоналізація гуманітарного знання, що призвело до формування та засвоєння нових методів дослідницької роботи, національно-державне піднесення в Російській імперії, інтелектуальна революція, яка на межі Просвітництва та Романтизму перетворювала народ на головного героя історії, створили умови для концептуалізації,

узагальнення і конструювання великих текстів, присвячених колективній біографії таких своєрідних суб'єктів, як держава і народ. Для реалізації такого завдання язичницькі сюжети відігравали принципово важливу роль «початків нашої історії», що викликало і непідробний інтерес, і прагнення розібратися, а, головне, органічно інтегрувати цей «початок» до загальнонаціональних історій.

Окрім того, створювані з середини XVIII ст. і до початку XX ст. ґранд-наративи були поліфункціональними: вони синтезували науковий доробок свого часу, вбудовуючи його до ідеологічних конструкцій, покликаних легітимізувати певні суспільні дискурси, а також завали тон, створювали інтелектуальну моду, претендуючи на те, щоб залишатися науковими і світоглядними орієнтирами для наступних поколінь. Саме тому звернення до ґранд-наративів, більшість з яких не ставили за мету самостійну розробку історії давньоруського язичництва, стало в даному разі необхідним для виявлення наукової заданості, що могла визначати подальшу еволюцію історіографічного освоєння проблеми.

Російські історики – автори фундаментальних історій, починаючи з другої половини XVIII ст. намагалися «задавнити» історію держави, звертаючись до дохристиянських сюжетів та виводячи історію Росії ще з часів архаїчного язичництва. Окрім того, що сама по собі віра Христова перетворила давньоруське суспільство, сповнила його «світлом істини та розумом», прийняття християнства визначило напрямок подальшого культурного та цивілізаційного розвитку, відіграло велику роль у становленні ідеологічних засад російської державності. Прийняття християнства забезпечило інтеграцію Русі до сім'ї християнських народів, визнання її рівною у європейському світі, що сприяло її повноцінному розвитку в середньовічному європейському державному просторі. Тому проблему давньоруського язичництва у фундаментальних історичних творах було розроблено в контексті загальної вітчизняної історії. Такі твори

прийнято називати ґранд-наративами. Це поняття виражає гіпертекстуальний простір історичної та суспільної думки певного періоду.

У російській історіографії ґранд-наративи втілювали ідею особливого місця Росії, її месіанського призначення, маючи на увазі певну відокремленість та опозиційність до західноєвропейського інтелектуально-духовного простору. Загалом російський ґранд-наратив не заперечував і не абсолютизував досвід Західної Європи, намагаючись скоріше відсунути його на другий план. Пріоритетом російського ґранд-наративу стала сама історія Росії з найдавніших її часів. Такими ґранд-наративами в історіографічній традиції прийнято вважати роботи «титанів» російської суспільно-історичної думки: В. М. Татищева, М. М. Карамзіна, С. М. Соловйова, В. О. Ключевського. Усіх цих мислителів об’єднує те, що вони змогли створити масштабні за хронологічним охопленням твори. Автори таких потужних праць, як «История Российская с древнейших времен» [321], «История государства Российского» [141], «История России с древнейших времен» [304] , «Курс российской истории» [154] у контексті загальної історії Російської держави вивчали й давньоруське язичництво. Воно розглядалося як невід’ємна компонента духовного життя слов’ян, як частина способу самого життя давньоруського населення, як певний світоглядний етап на релігійному шляху давніх слов’ян, який став іншим завдяки прийняттю християнства.

Російський ґранд-наратив став контекстуальною підставою для наступного монографічного вивчення давньоруського язичництва, а також розробки питань міфології давніх слов’ян. При цьому інтерес до язичництва і міфології був викликаний, скоріше, як до форми світогляду, що слугувала підставою формування російської державності, перетвореної християнізацією, що ввела Росію (Русь) до спільної сім’ї християнських держав. Християнізація побічно стала підставою для конструювання російською суспільно-історичною думкою ідеї месіанства Росії. Своє ж

втілення в інтелектуальному просторі російська християнська суспільно-історична думка знайшла у формі ґранд-наративу.

Інтелектуальне життя другої половини XVIII ст. значною мірою зосереджувалося у стінах Московського університету та Петербурзької Академії наук. Яскравою фігурою того часу був міцно пов'язаний з цими інституціями Михайло Васильович Ломоносов, який як історик першим сформулював і поставив як наукову проблему питання ролі і місця слов'янського язичництва у вітчизняній історії у фундаментальній роботі «Древняя Российская История от начала Российскаго народа до кончины великого Князя Ярослава Перваго, или до 1054 года» [179]. Джерелами для дослідження давньослов'янської історії у цій праці стали: «Повість минулих літ», труди Геродота, Страбона, Плінія та Птолемея, Прокопія Кесарійського [179, с. 10, 15]. Спираючись на ці джерела, описувався побут, звичаї, вірування давніх слов'ян. М. В. Ломоносов представляв язичництво як певний набір обрядів, які у реальному буденному житті використовувало давньоруське населення.

Хоча М. В. Ломоносов і може вважатися піонером у справі постановки і початкової розробки проблеми давньоруського язичництва, однак у велику російську історію ці сюжети були введені видатним російським державним діячем, співробітником Петра I, мислителем та істориком Василем Микитовичем Татищевим (1686 – 1750). Йому належить пріоритет у розшуку й підготовці до публікації таких джерела, як «Руська правда», «Судебник Івана Грозного», цілої низки першорядних літописів і безлічі інших цінних історичних пам'яток, навколо яких і до сього дня вирують запеклі наукові дискусії [321 – 323].

Знаковою роботою «батька російської історії» стала «История Российская с самых древнейших времён», перший том якої вийшов у 1768 р. [321]. Для даного дослідження важливою є та її частина, яка безпосередньо розкриває давню історію Русі. Саме тут історик приділив значну увагу давньослов'янській міфології та давньоруському язичництву, яке він

розглядав, як й інші історичні сюжети власного твору, крізь призму уявлень та стандартів, властивих добі Просвітництва. Історик шукав у минулому підтвердження, опору для реалізації власних суспільних, політичних, морально-етичних ідеалів, намагаючись зробити вітчизняну історію не лише більш заглибленою у минуле, але й такою, в якій його сучасники могли б знаходити підтримку для своїх прогресивних проектів і реформ.

На це неодноразово звертали увагу дослідники життя і творчості видатного російського історика. Так, дещо з іншого приводу російська дослідниця Ф. Грінберг, аналізуючи дослідницькі підходи свого героя, зазначала, що джерелом давньоруських сюжетів для історика стало його власне життя. Він – людина свого часу – часу правління перших європеїзованих Романових та палацових переворотів. Тому історик інкримінував героям своїх наукових праць власні біографічні перипетії [123, с. 85].

Зазначені особливості історичного методу В. М. Татищева забезпечили його фундаментальній праці репутацію не лише першого наукового узагальнюючого твору з російської історії, але й «поля безкінечної і запеклої битви» щодо достовірності використаних у його тексті численних унікальних джерел. У переважній більшості ці дискусії розгорталися навколо джерельних, насамперед літописних, комплексів християнського періоду давньоруської доби та методів роботи з ними видатного історика XVIII ст. [322]. Не вдаючись у деталі цих суперечок, що не є предметом даної дисертації, зауважу, що коректність джерелознавчих методик В. М. Татищева суттєво відрізняється від уявлень щодо норм наукової етики історичної науки, починаючи з другої половини XIX ст. Проте, не роблячи закидів великому історику, варто звернути увагу на те, що ситуація із забезпеченням джерелами язичницького періоду давньоруської історії відкривала ще більший простір для довільного конструювання. Відзначу, що в такій ситуації, опинився не лише

В. М. Татищев, а й, більшою або меншою мірою, уся історіографічна традиція вивчення давньоруського язичництва та міфології аж до нашого часу. Оскільки джерельна база як писемного періоду історії Русі, так і щодо розробки проблем язичництва та міфології загалом сформувалася на початок XX ст., то вже починаючи з В. М. Татищева, прирощення наукового знання в цих галузях все більшою мірою могло відбуватися не стільки екстенсивним шляхом, скільки за рахунок вдосконалення дослідницького інструментарію, пошуку філігранних методів роботи.

Особливий інтерес для даного дослідження становить перша частина праці В. М. Татищева, присвячена давній історії Росії, а саме розділ «Об идолослужении прежнем». Будучи людиною свого часу, він вважав християнство єдиною вірною релігією, а Христа – «светом во тьме» [321, с. 25]. У зв'язку з цим, ті часи, коли релігією давніх слов'ян ще було язичництво, історик вважав темними [321, с. 27].

В «Истории Российской с самых древнейших времен» В. М. Татищев висвітлив питання, що стосувалися проблем давньоруського язичництва: дав дефініції таким поняттям, як забобон, ідолослужіння, багатобожжя, безбожжя, описав деякі обряди «скіфів», у тому числі й з людськими жертвоприношеннями [321, с. 18]. Русь до «просвітлення» її населення християнством сприймалася істориком як така, що перебувала у темряві.

Наступним фундаментальними твором, в текст якого язичницький період був вмонтований як невід'ємна складова найдавнішого етапу вітчизняної історії, стала праця видатного історика Миколи Михайловича Карамзіна (1766 – 1826) «История государства Российского» [141].

Перший розділ цього наративу був присвячений фізичному і моральному характеру давніх слов'ян. Тут автор описував специфічні риси представників слов'янського етносу: особливості вдачі, їхній побут, заняття, дозвілля, вірування, мову, посилаючись на Прокопія Кесарійського, як на впливового історика, який залишив досить розлогі свідчення про певні характеристики язичницьких вірувань слов'ян. Для М. М. Карамзіна

слов'яни поставали вельми добропорядними, хоча і заблудними, у всякому разі, до того часу, поки не прийняли християнство [142, с. 34].

Окремо М. М. Карамзін наголошував на тому, що у слов'ян існували певні поняття про божество. Так, зважаючи на свою залежність від природи, вони вже мали уяву про Всевишнього, який може врятувати їх від ударів долі [142, с. 28].

М. М. Карамзін описав богів, яких шанували слов'яни. Так, починаючи з VI ст. слов'яни поклонялися Творцю блискавок – богу всесвіту. Посилаючись на Прокопія Кесарійського, М. М. Карамзін писав, що слов'яни не вірили у долю, але вважали, що все залежить від Світоправителя. У різних екстремальних ситуаціях вони намагалися йому услужити (приносили жертви, давали обітниці), щоб він їх захищав. Слов'яни обожнювали ріки, ліси – взагалі навколишній світ. Вони поклонялися ідолам. Останні ж, за М. М. Карамзіним, вважалися не образом, а тілом богів.

Описуючи язичницькі вподобання слов'ян, М. М. Карамзін немовби їх виправдовував. Так, він писав, що не зважаючи на забобони, вони вірили у єдиного Бога, якого називали Білим Богом. Йому храмів не будували, вважаючи, що смертні люди не можуть мати з ним ніякого спілкування і повинні звертатися із своїми проханнями до богів другорядних. Останні допомагали, на думку М. М. Карамзіна, тим, хто добрий у мирі та відважний на війні, відкриває двері подорожнім та дає їжу тим, хто цього потребує [142, с. 29].

Цікаво, що саме такі благочестиві якості, що їх приписував М. М. Карамзін давнім слов'янам, були актуальними як раз у часи самого історика, коли Росія вела майже безперервні війни і коли така «чеснота», як мужність та відвага на війні (до речі така, що дуже вибивається із загального ряду перелічених вище чеснот суто християнських) свідомо нав'язувалася суспільству придворним російським історіографом. Орієнтація М. М. Карамзіна на споживання його історичних конструкцій сучасниками помножена на талант белетриста та майстерність історика,

надавала його тексту не лише дослідницького, а й значного суспільного резонансу. За словами О. С. Пушкіна, «все, даже светские женщины, бросились читать историю своего отечества, дотоле им неизвестную. Она была для них новым открытием. Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка – Колумбом» [123, с. 125].

Продовжуючи тему слов'янських божеств, реконструйованих М. М. Карамзіним, треба зауважити, що, на противагу Білому Богу – богу добра та миру, існував Чорнобог, якого слов'яни звинувачували у всіх нещастях, горі, хворобах. Він був фактично ворогом людей. Його також старалися умилостивити різноманітними жертвами, дуже часто асоціювали із левом. М. М. Карамзін вважав, що це пов'язано з тим, що основними супротивниками та ворогами північних слов'ян були саксонці, які вшановували культ лева та завжди несли його зображення на своїх знаменах.

Розповідаючи про Чорнобога, дослідник висловлював думку, що тільки волхв міг задобрити або спростувати його магію. І тут історик переходив до конструювання образу чарівника-волхва з урахуванням позиції і погляду на цю групу давньоруського суспільства офіційної церкви. Волхви представлялися історіографу людьми ненависними народові, але шанованими ним через їх, хоча і псевдо-, але все ж таки, можливості приборкувати стихії, догоджати богам різних формацій та природи (чи то злої, чи то доброї). М. М. Карамзін іменував волхвів гуслярами, по типу середньовічних скоморохів, чиї дії засуджувалися церквою [142, с. 25].

Особливою, на думку М. М. Карамзіна, роль волхвів-жерців була іще й тому, що вони здійснювали зв'язок між людьми та богами, а також померлими предками. Тому вони жили біля місць, де стояли ідоли чи знаходилися капища. Жерці приносили жертви, в якості яких виступали воли. М. М. Карамзін писав і про людські жертви: «Омраченные суеверием идолопоклонства, обагряли свои требища кровию христиан, выбранных по жребию из пленников или купленных у морских разбойников» [142, с. 56].

Історик вважав, що шанування деяких богів слов'янами було запозичено у скандинавів, наприклад, культ Святовиду, який допомагав у війні. До таких запозичених культів він відносив і Радегаста – бога мандрівників. Ще одне божество – Сива – богиня життя зображувалася, як зазначав історик, такою, що тримає на голові хлопчика, а у руці – виноградне гроно. Балтські слов'яни вклонялися скандинавському Одіну. Числобог, Іпабог, Зибог, Неміза – кумири, що також вшановувалися слов'янами.

Окреме місце у характеристиці слов'янського пантеону М. М. Карамзін відводив Перуну – богу блискавки, якого давні русичі вшановували як головного бога-Світотворця. Ідол Перуна стояв у Києві поза двором Володимира та у Новгороді над річкою Волховом. Зроблений цей ідол був з дерева із сріблястою головою та з золотими вусами [142, с. 32]. Крім того, окремо виділялись культи Хорса, Дажбога, Стрибога, Самаргла та Мокоші.

М. М. Карамзін зауважував, що слов'яни мали і своїх божеств, і запозичували чужоземних. У договорі Олега із греками є згадки про Волоса. Його ім'ям та ім'ям Перуна клялися дружинники Олега. Волос – покровитель худоби. Ще одне божество Ладо – бог веселощів, любові, благополуччя. Обожнювали слов'яни Купалу – бога земних плодів, оспівували його, влаштовували на його честь танці.

М. М. Карамзін вважав, що слов'яни уявляли богів велетнями, із страшними обличчями та багатьма головами. Вони, скоріше, боялися своїх богів, аніж любили їх і зображували в оточенні змій, жаб, ящірок [142, с. 38].

Окрему увагу історик приділяв так званій нижній міфології, персонажами якої були дідьки, русалки, домовики, водяники, кикимори. Ріки, озера та будь-які інші водоймища слов'яни вважали такими, що мали святість та божественність. Особливе значення надавалося лісам. Ріки та ліси населялися різноманітними істотами, які могли порушити спокій людей.

Дослідник писав, що про існування у «російських» слов'ян капищ нічого не відомо. Посилаючись на Нестора, він стверджував, що достовірно відомо лише про наявність ідолів та жертовників і припускав, що язичницькі храми були і на київських пагорбах, і на берегах Волхова [142, с. 44].

М. М. Карамзін описував і поховальний обряд слов'ян. Так, було прийнято проводжати померлого з голосінням, жінки одягали білий одяг, лили сльози у маленькі сосуди, що називалися плачевними, розводили вогонь на кладовищі й палили мертвого з його дружиною, конем, зброєю; збирали попіл в урни, глиняні, мідні або скляні й закопували разом з плачевними сосудами. Сумні обряди переходили у веселі свята. Слов'яни творили над могилами померлих тризну. Святкування смерті, вважав М. М. Карамзін, допомагало укріплювати воїнський дух народу, навчало не боятися смерті [142, с. 51].

Окрему увагу М. М. Карамзін приділяв процесу формування мови слов'янських народів, відзначаючи велику роль святих Кирила та Мефодія, мовні запозичення в інших народів. Значною мірою така увага пояснюється тим, що в тексті «История государства Российского» М. М. Кармазін виступав і як історик, і як письменник. Особливо письменницький хист знадобився йому для репрезентації язичницького часу вітчизняної історії. Залишався М. М. Карамзін белетристом і тоді, коли представляв роль християнства в культурному розвитку слов'янських народів. Він вважав, що слов'яни були зобов'язані християнству «лучшим понятием о Творце мира», «предвестило уже Науки и просвещение» [142, с. 64] та взагалі кращими правилами життя, моральними нормами та настановами.

Зазначимо, що М. М. Карамзін приділяв незначну увагу будь-яким висновкам з описуваних ним подій. Щодо вивчення давньоруського язичництва та слов'янської міфології, то тут він не був оригінальним, оскільки не ставив перед собою спеціального завдання вивчати саме цю тему. Його робота – панорамна. Важливою тут є тільки загальна картина російської історії і роль язичництва тут незначна – його варто пригадати, аби

ця історична картина стала більш повною і тривалою, рельєфніше відтіняла значення християнського часу вітчизняної історії.

Автором наступної фундаментальної праці з історії Росії, де язичницькому періоду відводилася певна роль був Сергій Михайлович Соловйов (1820 – 1879). Його 29-ти томна «История России с древнейших времен» видавалася протягом 1851 – 1879 рр. [304]. У першому томі у розділах, присвячених історії слов'ян та формуванню давньоруської держави історик звертався до теми релігії, традицій та звичаїв, побутової культури давніх слов'ян. Так, дослідник писав, що слов'яни жили простим побутом, господарські заняття, одяг, житло були простими, без розкошів. Для слов'янського менталітету, на думку С. М. Соловйова, войовничість характерна не була, а займалися слов'яни більше землеробством [304, с. 15]. Історик вказував, що й іноземці вважали слов'ян «благонравными», чого не можна сказати про літописця – духовного християнина, який критикував слов'ян та дивився на них навіть із огидою, звичайно ж маючи на увазі давні язичницькі вірування. Виняток, як вважав історик, складали поляни, які мали звичаї більш кроткі, самі були більш моральними, чого не можна сказати, наприклад, про деревлян. Останні жили «по-скотски», вбивали один одного, не мали шлюбу, їли все підряд. Радимичі, в'ятичі та сіверяни мали одинацький стиль життя: жили у лісах як тварини, не мали шлюбів, чоловіки мали дві та більше жінки. По смерті слов'яни творили тризну, спалювали труп, потім збирали попіл та інші рештки та ставили у сосудах край дороги. Робилося так тому, щоб люди не боялися смерті [304, с. 26].

Велику увагу історик приділяв описам родинних звичаїв. Критерієм моральності слов'ян, спираючись на відомості літописця, С. М. Соловйов вважав ставлення до шлюбу. Серед інших слов'янських племен він виділяв полян, які раніше за всіх інших слов'ян сформували інститут шлюбу, не викрадаючи своїх наречених, а, проводячи переговори із їх родичами.

Поряд зі шлюбними відносинами, на думку історика, великого значення у справі визначення морального стану суспільства набували

звичаї, пов'язані з похованням померлих та уявлення про загробне життя. Тризна та трупоспалення, скорбота, що переходила у п'яний бенкет – всі ці речі не могли не засмучувати літописця-християнина.

Щодо осель слов'ян, то вони, за спогадами іноземців, жили у драних хатах, що розташовувалися на великій відстані одна від одної. Люди часто змінювали місця проживання, що було пов'язано з безперервною загрозою, що походила як від земляків (міжусобні конфлікти), так і від чужоземних нападів (печенігів, половців, а потім татар). Мабуть тому, як писав імператор Маврикій у своєму «Стратегиконі» – візантійському військовому трактаті кінця VI – початку VII ст. та слова якого наводив у своїй «Истории» С. М. Соловйов, «у них недоступные жилища в лесах, при реках, болотах и озерах; в домах своих они устраивают многие выходы на всякий опасный случай; необходимые вещи скрывают под землею, не имея ничего лишнего наружи, но живя, как разбойники» [304, с. 45]. Цікавим історику здавалися й зауваження того ж Маврикія щодо способу ведення слов'янами війни. Так, він писав, що у результаті того, що слов'яни були між собою роз'єднаними, у зв'язку із міжусобицями, не маючи одного загального начальника, вони уклонялися від «правильних» боїв – боїв з'єднаними силами на рівних та відкритих місцевостях. Замість цього слов'яни билися з ворогами у лісах та інших важкодоступних місцях.

Ніхто з іноземних авторів, зауважував С. М. Соловйов, не хвалив слов'ян за їх охайність. Вони «славилися» своєї нечистотою. Не зважаючи на це, були сильними, здоровими, міцними, високими на зріст, білошкірі, з довгим темно русявим волоссям, з червоним обличчям [304, с. 44].

Щодо релігії давніх слов'ян, то С. М. Соловйов вважав її схожою з стародавньою релігією арійських племен. Вона складалася із поклоніння силам та явищам природи, душам померлих, родовим та домашнім «геніям». Було у слов'ян і одне верховне божество – Перун – бог блискавок. Він асоціювався і з караючою силою, і з передденням дощу, живильної вологи, без якої немає можливості для зростання, родючості.

С. М. Соловйов був переконаний, що Перун у слов'ян-язичників мав іще одне ім'я – Сварог. За легендою, Сварог-Перун народив двох синів – Сварожичів: сонце та вогонь. Поклоніння сонцю було сильно розповсюджено серед слов'ян. Так, С. М. Соловйов наводив такий приклад: у «Слові о полку Ігоревім» русичі називалися онуками Дажбога. Окрім цього імені бог сонця носив ім'я Ладо, Хорс, Сур та Волос. Разом із сонцем слов'яни обожнювали місяць, зірки, воду та повітря [304, с. 47].

Свята слов'ян також були пов'язані із природними явищами, змінами у природі, сезонними змінами. Так, наприкінці грудня вони святкували Коляду (збирали подаяння – приношення для загальної жертви). Коляду ще називали Ясенем. С. М. Соловйов вважав, що це ім'я могло бути ще одним ім'ям бога сонця. Наступне свято святкували на початку весни. Це була масляна. Вона означала зустріч із весною. Історик зазначав, що «в Малороссии и у западных славян зима или смерть олицетворяются в образе женщины под именем Мары, Мараны, Марены, чучелу которой сожигают» [304, с. 49]. Супроводжувалося це свято водінням хороводів, які за своїм релігійним значенням мали відношення до сонця. Саме у цей час (на початку весни) укладалися шлюби.

Влітку відзначали свято Івана Купали. Купала відноситься до трьох стихійних божеств: сонця, вогню та води. У цей день збирали трави. Люди вірили, що зібрані саме у цей день, вони матимуть чудодійну силу. Вода також «заряджалася» його міццю, тому важливим було купання у воді у день літнього сонцестояння. Багаття – важливий елемент нічних ігрищ на свято Івана Купали. Ніч на свято Івана Купали була переповнена дивами. Із цим святом співпадало і свято Ярили [304, с. 49].

Велике значення для слов'ян, за С. М. Соловйовим, мала віра у загробне життя. Автор, як і його попередники наводить у якості духов-покровителів роду – Рода та рожаниць. Рід – це душа померлого родоначальника. С. М. Соловйов розмірковував над положенням народу-немовляти, який не міг уявити собі духовне існування за гробом та уявляв душі прабатьків доступними для усіх відчуттів цього світу. Вони вважали,

що зима – це час ночі, мороку для душ тих, хто помер, але, як тільки починається весна – усі душі відроджуються до нового життя. Така думка виходить, за С. М. Соловйовим, з того, що слов'яни вклонялися природним божествам, сонцю, місяцю, чиї впливи мали простягатися на увесь світ, видимий і невидимий. На початку весни вся природа починала відроджуватися. І мерці також оживали та починали насолоджуватися природою разом із всім живим у світі. Світ та природа навкруги людини були населена різноманітними істотами: русалками, дідьками. Русалки – душі нехрещених немовлят, втопленників або самогубців [304, с. 56].

С. М. Соловйов звертав увагу на особливе значення для язичницьких народів водного шляху. Він міг привести людину до потойбічного світ. Історик розмірковував над ґенезою початкових вірувань східних слов'ян, які могли згодом трансформуватися та спотворюватися: одні й ті самі божества у різних племен носили різні назви, а після зближення племен різні назви могли вже бути назвами різних божеств. У цьому історик вбачав утруднення встановлення чіткого походження тих чи інших божеств. У цьому сенсі вкрай цікавими здаються розмірковування історика над трансформацію початкової релігії у більш нові форми.

С. М. Соловйов вважав, що головними «спотворниками» такої були жерці та художники. Саме тому у східних слов'ян не було такого шару, як жерці, а щодо художників, то, за С. М. Соловйовим, у слов'ян не було заведено зображувати божеств. Жертви приносилися на відкритих площинах, а не у храмах. Природними жертовниками для «народів-немовлят» слугували скелі, камені, гори. Існували звичаї приносити жертви під деревами. Жертву слов'яни розуміли як трапезу, яку вони приносили богам. Історик писав, що, хоча у слов'ян не було жерців та зате були волхви, ворожбити, відьми, відуни, чарівники.

Особливу увагу дослідник приділяв взаємодії слов'ян із прилеглими народами: фінами, литовцями, естами, гунами, хазарами, варягами. Вони мали на слов'ян релігійні впливи. Схожість уставів, звичаїв литовських та

слов'янських сприяло взаємному їх проникненню. Теж саме можна сказати і про інші народи.

У цілому погляди С. М. Соловйова на традиції, вірування, звичаї давніх слов'ян відповідали рівню накопиченого етнографічного матеріалу, на основі якого можна було реконструювати слов'янську систему вірувань, побуту, традицій.

Останньою великою російською історією на межі XIX – XX ст. стала багатотомна праця Василя Осиповича Ключевського (1841 – 1911) «Курс русской истории», що видавалася з 1904 по 1922 рр. [154]. Частина однієї з лекцій була присвячена віруванням і традиціям давніх слов'ян. Історик вважав, що у слов'ян існувало два напрямки у віруваннях: перший був пов'язаний із шануванням видимої природи, другий – із шануванням предків.

Дослідник зазначав, що у руських пам'ятниках залишились відомості про поклоніння небу (богу Сварогу), сонцю (Дажбогу), грому та блискавкам (Перуну), богу вітрів Стрибогу, вогню та іншим явищам і силам природи. Дажбога та бога вогню називали синами Сварога – Сварожичами. На основі останнього твердження історик робив висновок, що на руському Олімпі були присутні цілі покоління богів. Це означало, на його думку, що у народній пам'яті збереглися сліди міфологічного процесу, які, проте, неможливо поставити у хронологічні рамки [154, с. 24].

Посилаючись на Прокопія Кесарійського, В. О. Ключевський зазначав, що вже у VI ст. слов'яни визнавали головним богом Перуна. Ще одним богом, якому вклонялися на рівні із Перуном був Велес. Останній вважався покровителем худоби, а значить багатства. Історик зауважував, що суспільних богослужінь у слов'ян не було. Не існувало у слов'ян і такої групи населення, як жерці. Однак мали місце волхви – чаклуни, до яких зверталися за ворожінням та які мали суттєвий вплив на населення [154, с. 27]. У слов'ян не було храмів. Жертви приносилися на відкритих місцях, пагорбах. Там же ставили і зображення богів. Наприклад, на київському

пагорбі стояв ідол Перуна, перед яким приносили клятву князь Ігор та його дружина в знак дотримання укладеної із греками угоди 945 р. Після язичницької реформи Володимира у 980 р. на київському пагорбі були поставлені ідоли Хорса, Стрибога, Дажбога та інших богів, яким приносили жертви, в тому числі й людські.

Другий напрямок вірувань був пов'язаний із культом предків. Він, як вважав В. О. Ключевський, отримав більший розвиток. Осередок цього культу – культ Роду та рожаниць (діда та бабусь). В. О. Ключевський вважав, що це натяк на багатоженство, що колись існувало у слов'ян.

Крім того, вшановувався предок під ім'ям чура або щура (слово «пращур» має місце у мові й досі). Чур-дід оберігав своїх живих родичів. У разі небезпеки його призивали: «Чур мене!», тобто «охороняй мене, діду» [154, с. 30]. Його вважали зберігачем родових полів та кордонів. У російській мові такі вірування виражаються і дотепер словом «черезчур», тобто «занадто», «переходячи усі межі», писав В. О. Ключевський. Такими функціями (охоронець кордонів) історик пояснював один елемент поховального обряду у русичів. Так, після тризни над покійним тіло його спалювали, залишки збирали у посудину та ставили на стовпах на роздоріжжі, де схрещувалися шляхи, тобто сходилися межі різних володінь. Ці стовпи – межові знаки, а померлі, чий попіл знаходився на цих стовпах, охороняли кордони родового поля. Ця версія В. О. Ключевського відрізняється від версії М. М. Карамзіна, який вважав, що рештки покійних предків при дорогах – засіб навчити людей не боятися смерті.

З такої традиції – ставити придорожні стовпи з урнами, у яких знаходився прах померлих предків, у народі народжувалися певні забобони, вважав В.О. Ключевський. Так, руська людина вірила, що перехрестя доріг – нейтральна земля – місце, де вона почувала себе на чужині, за межами рідного поля, поза сферою впливу та захисту своїх чурів.

Чур-дід крім цього асоціювався іще із домовиком, тобто охоронцем не всього роду, а тільки одного окремого двору. Це було пов'язано, на

думку В. О. Ключевського, із руйнуванням юридичного зв'язку роду, на зміну якому прийшло сусідство.

Розклад родового союзу, як вважав В. О. Ключевський, давав родам можливість зближуватися, одним із засобів чого став шлюб. Останній мав у язичників різні форми. Так, для сіл, які складалися з родичів важливим було добування наречених. У той час розповсюдженим було багатоженство. Як правило дівчат крали. Відбувалося це на «ігрищах між селами», на релігійних святах на честь загальних неродових богів неподалік від води, на берегах річок, озер, де збиралися жителі різних сіл [154, с. 30].

Історик підмітив таку цікаву деталь: у Лаврентіївському літописі, у зв'язку із формою та способом організації шлюбу, найкультурнішими та благовидними видаються поляни. Інші слов'янські племена стояли порівняно із полянами на нижчих рівнях розвитку. Так, викрадення дівчат було найнижчою сходинкою розвитку за баченням літописця, відмічав В. О. Ключевський.

Викрадення з плином часу замінювалося на викуп нареченої у її родичів. Далі, тільки у полян, за словами літописця, з'явилася традиція приводити наречену чоловікові на оглядини, а на другий день останній приносив придане у слід за нею. Такий спосіб здобуття «нареченої» є свідоцтвом еволюції шлюбу.

Взагалі шлюб розімкнув рід, писав В. О. Ключевський, роблячи більш легким не тільки вихід з нього, а й долучення до нього. Родичі нареченого та нареченої ставали своїми людьми один для одного, шлюб дітей сприяв спорідненості людей, які не належали до одного роду [154, с. 31]. Така родина була, на думку історика, гарною основою для будівництва вже християнської родини, зародки якої виникли ще у язичницьку добу.

Язичницькому сюжету у курсі лекцій В. О. Ключевський приділив хоча й небагато уваги, але зміг при цьому досить влучно виділити віхи розвитку основного соціального інституту слов'ян-язичників – шлюбу та напрямки вірувань давніх слов'ян, що були пов'язані із культом предків та

шануванням сил природи. Щодо першого, то цей зріз демонструє процес розпаду родових союзів та формування родин, які стали основою вже християнського суспільства, еволюціонуючи при цьому від самих примітивних до більш досконалих з морально-культурного боку форм. Щодо другого, то напрямки вірувань, виділені В. О. Ключевським, демонструють суттєві характеристики релігійних уявлень та ступінь розвитку світогляду слов'ян у зв'язку із їх уявленнями про світ природи та померлих предків. Треба зауважити, що В. О. Ключевський не мав на меті досліджувати язичницькі уявлення слов'ян, а лише включав такі сюжети у панорамну загальну історію держави.

Отже, автори великих історій Росії у контексті своїх панорамних досліджень вдавалися до формування історичних сюжетів, пов'язаних із архаїчним життям слов'ян. Це було продиктовано необхідністю створити цільне полотно історії держави, витоки якої брали початок ще задовго до її реального формування. Встановлення генетичного зв'язку між архаїкою слов'янських племен та Російською державою слугувало маркуванням верхньої межи історії державності. Крім цього важливим фактором для вивчення даної теми в рамках загальних історій став дослідницький інтерес. Так, В. М. Татищев став першовідкривачем великої кількості джерел та історичних документів. Спостереження та коментарі М. М. Карамзіна, роздуми С. М. Соловйова та інтерпретації В. О. Ключевського створили плідний ґрунт для дослідників давньоруського язичництва та міфології.

2.3. Українська історіографія давньоруського язичництва

Великим чинником у розвитку фольклористики стали українські фольклорні студії. Серед перших українських фольклористів – І. П. Котляревський. Він вивчав українську народну поезію та пісні, записував їх та публікував.

В 1818 р. вийшла перша граматика української мови, автором якої став О. П. Павловський [237]. У передмові автор давав коротку характеристику народним пісням і вказав на їх значення для розвитку національної літератури.

Одним з ранніх аматорських описів української обрядовості є «Описание свадебных украинских простонародных обрядов» (1777) Г. І. Калиновського [140]. Опис став першим друкованим пам'ятником української фольклористики.

На початку XIX ст. галицькими і польськими вченими були опубліковані окремі українські народні пісні. Спроби систематичного, планомірного вивчення українського фольклору почалися лише у першій чверті XIX ст. Так почали встановлюватись певні тенденції та традиції у його вивченні. М. А. Цертелєву належить роль початківця на цій царині. Він став енергійним збирачем і видавцем пам'ятників українського фольклору [357]. Дослідник вважається зачинателем української фольклористики. Його ставлення до українського фольклору, як до реліквії, яку треба зберегти, як щось таке, що віджило своє, було продиктоване часом, коли національні вподобання дворянської інтелігенції часто диктувалися намаганням зберегти якщо не державність, то культуру свого народу.

З позицій, що відбивали настрої демократичних кіл української інтелігенції, виступав М. О. Максимович (1804 – 1873). У своєму програмному виступі-передмові до збірки «Малороссийских песен» [189] (1827) він писав наступне: «Наступило… то время, когда познают истинную цену народности…Лучшие наши поэты уже не в основу и образец своих творений поставляют произведения иноплеменные; но только средством к полнейшему развитию самобытной поэзии, которая зачалась на родимой почве…» [189, с. 1 – 2]. Тож бачимо принципово інший погляд М. О. Максимовича на фольклор: не як на могилу минувшини, але як на спробу схопити, запам'ятати народну творчість, довести користь фольклору як активуючого елементу для вітчизняної літератури. Вчений сприймав фольклорний матеріал як правдиве

відображення духовного життя народу. Російський фольклорист М. К. Азадовський визначав, що збірка М. О. Максимовича допомогла уточнити поняття «народність» в його «прогресивному» значенні, що сприяло популярності збірки і її успіху серед таких читачів, як О. С. Пушкін, М. В. Гоголь, Т. Г. Шевченко та «Руська трійця» (М. С. Шашкевич, Я. Ф. Головацький, І. М. Вагилевич) [4, с. 262]. Але, будучи, вченим-ботаніком за спеціальністю, М. О. Максимович фактично був дилетантом у фольклористиці та філології, що він їх все ж таки опановував самотужки.

Паралельно із М. О. Максимовичем досліджував фольклор І. Г. Кулжинський (1803 – 1884). Він став автором книги «Малороссийская деревня» (1827). Ця робота не мала для самого автора таких виразних перспектив, які були у М. О. Максимовича. Він ставився до фольклорного матеріалу як белетрист і цінував його остільки, оскільки цей матеріал дозволяв йому реконструювати певну концепцію українського народного життя. В основу цієї праці було покладено ретельне і широке вивчення оригінального фольклорного матеріалу за першоджерелами. Так, І. Г. Кулжинський дійшов висновку, що народний характер представляє собою незмінне явище [4, с. 265].

До ранніх представникам української фольклористики належить і відомий згодом академік-славіст І. І. Срезневський (1812 – 1880). Ставши активним діячем та центральною фігурою «харківського гуртка романтиків» наприкінці 20-х рр. XIX ст., І. І. Срезневський запровадив видання «Украинского альманаха» (1831) [4, с. 268], на сторінках якого публікувалися народні пісні, думи. Велике значення І. І. Срезневський надавав саме думам. На його думку останні представляли собою об’єктивне історичне джерело, що розкривало суть історичних подій, які в них описувалися. Об’єктивність дум вчений вбачав у особливості передачі інформації народними співцями – бандуристами, які могли кожен по-своєму співати про ті чи інші події, але суть цих подій залишалася однаковою для усіх.

Заслугою І. І. Срезневського також було те, що він класифікував пісні. Ця класифікація представлена у статті 1834 р. «Взгляд на памятники украинской народной словесности» [307]. Так, І. І. Срезневський поділяв весь репертуар української народної словесності на шість великих розділів: думи та пісні; похвали (невеликі казки, байки); прислів'я та приказки; загадки, змови [4, с. 271].

У російській фольклористиці значення українських фольклористів було дуже великим. У той час як в українській літературі і науці з'явилися вже такі видання, як збірки М. А. Цертелєва, М. О. Максимовича, І. І. Срезневського та ін., російська література у своїх фольклорних дослідженнях спиралася головним чином на видання XVIII ст. К. Ф. Калайдовича [138], збірку Кирші Данилова [100] і на деякі, розрізнені публікації початку XIX ст. Таким чином, українські фольклористи мимоволі впливали на російське суспільство в цьому напрямку, даючи разом з тим і конкретні приклади і зразки робіт. Цей вплив і зв'язок були відчутні ще тому, що діячі української фольклористики належали в той же час до родини російських літераторів.

З середини XIX ст. в умовах формування українського національного проекту специфічного забарвлення набуває осмислення давньоруської історії, яка стає з того часу і залишається до сьогодні предметом як професійної історичної, так і суспільної дискусії. Її загальний зміст, якщо дещо спрощувати, визначався і визначається боротьбою за давньоруську спадщину між національними українською та російською історіографіями та суспільною думкою. Частиною цього протистояння стало і розташування язичницького періоду давньоруської історії у текстах українських і російських ґранд-наративів.

Пріоритет у формуванні українського дискурсу в цьому плані належить видатному історику Миколі Івановичу Костомарову (1817–1885), який у 1847 р. випустив працю «Славянская мифология». Основним завданням даної монографії стала демонстрація духовної культури та життя слов'ян. Аналізуючи постаті, сюжети, образи слов'янського язичництва та міфології,

М. І. Костомаров приділяв основну дослідницьку увагу саме «південно-руським» пісням, тобто українському фольклору.

М. І. Костомаров розпочинав свою монографію вступною статтею про сенс слов'янської міфології, де було подано загальні відомості про богів слов'янського пантеону, про початкову віру слов'ян у єдиного бога, перелічені боги більш пізнього пантеону [160, с. 5 – 51].

Окрема частина дослідження присвячена історичному значенню південно-руської пісенної традиції та язичництву слов'ян, його особливостям, специфіці побудови суспільних відносин з урахуванням язичницького світосприйняття [160, с. 53 – 348]. Так, М. І. Костомаров писав про язичництво, починаючи з давнього періоду, коли слов'яни обожнювали сили стихії, явища природи, світило, вітер, воду, сонце, вогонь, їх задобрювали, приносили жертви. Природа для слов'ян мала символічне значення. Під символізмом М. І. Костомаров розумів образне вираження моральних ідей за рахунок деяких предметів матеріального світу. При цьому предметам надавалися духовні якості. Цікавою є думка М. І. Костомарова про те, що розділення загальних понять об'єктів навколишнього середовища відбувалося поступово. Так, спочатку люди сприймали дерева взагалі, як ліс, а далі стали розрізняти окремі дерева, а далі навіть породи дерев. Такий же механізм був властивий, на думку історика, й сприйняттю слов'янами водної стихії: спочатку вода взагалі, а потім уже – ріки, озера, моря, опади (дощ та сніг) [160, с. 65].

Міфи та предмети матеріального світу, за М. І. Костомаровим, з'єднувалися в уявленні давніх людей. Так, предмет або явище природного матеріального світу набував того духовного значення, яке приписувалося йому завдяки світосприйняттю людей. Згодом міфи стали уособленням ідеальних людських форм.

Історик розглядав також і пантеон язичницьких богів давніх слов'ян, їх ґенезу та співвідношення. Перун, Велес, Хорс, Дажбог, Стрибог, Симаргл, Мокош – традиційний список шанованих богів. Окрім того, враховувалися й

розглядалися міфічні персонажі, що залишилися у піснях: Ладо (частіше за все зустрічається у весняних піснях), Купала (свято на честь сонця та води), Морена (уособлення води та моря, а разом – смерть) [160, с. 67].

Дослідник писав, що старі південно-руські пісні дуже багаті давньою символікою. Так, у них можна виділити чотири напрямки: символіка небесних тіл та повітряних явищ; землі, місцевостей та води; рослин; тварин. Так, небесні світила, зазначав М. І. Костомаров, найчастіше зустрічаються у колядках. Сонце – єдине світило. Його називали Дажбогом [160, с. 75 – 77]. Окремо люди шанували місяць. Це видно по волинських веснянках, що їх аналізував М. І. Костомаров. Місяць дуже часто у фольклорі вважався зіркою. Образ місяця пов’язувався із шлюбом, обставляв символізм останнього. Схід місяця – це символ шлюбу взагалі. Іноді з місяцем порівнювали саму наречену. Зірки ж, особливо у множині не часто зустрічалися у народній поезії, зазначав історик. Зірка у сенсі «зоря» у фольклорі зустрічається часто. Означає цей символ радість, щастя, красоту. Падіння зірок – символ кінця життя, якщо річ іде про шлюб, то – кінець шлюбу, тобто невдалий його розвиток [160, с. 87]. Окреме значення для язичників мало небо. Це місце перебування бога. Небо, за віруваннями давніх, закривалося взимку та відкривалося навесні [160, с. 89].

Вітер у народній поезії супроводжувався епітетами «буйний», «сильний», «привільний». У весільній обрядовості він виконував певні функції: проводжав наречену з дому батьків та розвивав її косу на прощання [160, с. 90]. Узагалі-то, вітер мав велике значення для з’єднання пари, що знаходилася у розлуці. Вітер передавав парубку звістки від його нареченої, він же приносив звістки жінкам, чиї чоловіки були у дальніх походах та навпаки з рідних домівок ніс їх на бойові поля воїнам. Таким чином, роль вітру у відносинах між двома людьми, що кохають, була великою. Але вітер не завжди був добрим. Він міг збивати людину з ніг, бути лютим [160, с. 92].

Хмари – образ життєвих перешкод. М. І. Костомаров писав, що у народних піснях дуже часто зустрічається образ дівчини, яка не може зустрітися із своїм милим, тому що хтось перешкоджає їй. Так, читаємо:

«За тучами громовими сонечко не сходить,

За вражими ворогами мій милий не ходить.

Ой ви, тучи громовиї, розійдіться різно,

Ходи, ходи, мий миленький, хоч не рано – пізно!» [160, с. 93].

Образ хмари – образ наклепу, чуток. Хмара – це також і гнів, і символ біди, що наближується.

Щодо образу дощу, то він у цілому був позитивним. Дощ змиває щось погане, насичує життєдайною вологою все у природі. Дощ символізував шлюб. Дощ – це благодать. Роса – це також благодать. Крім того, роса – символ дівочої краси та свіжості.

Туман у народній поезії – це невідоме, щось, що може приховувати небезпеку. У козацьких піснях образ туману зустрічається часто:

«Ой з-за гори, з-за крутенької густий туман уставає…

А з-під туману козак Шамрай синім конем виграває..» [160, с. 99].

Цікаво, що, наприклад, вогонь, за спостереженнями М. І. Костомарова, не представляв інтересу для українців. Історик помітив, що у малоросійських піснях чотири річні сезони представлені нерівномірно. Так, в українському фольклорі майже немає зими, але широко і різноманітно представлені весна й літо. М. І. Костомаров був здивований тим, що, незважаючи на те, що осінь – веселий час, час весіль, вона майже не знайшла відображення в піснях українців [160, с. 107].

Образ гори також дуже часто з’являвся у піснях. Це символ труднощів та неможливості чогось досягти. Українські пісні взагалі нерідко починалися з образу гори, писав М. І. Костомаров, а потім герой або долав її, або гинув, так і не дійшовши до переможного кінця [160, с. 121].

Дуже важливим для української народної поезії вважався образ води [160, с. 128 – 143]. Слов'янський культ води був дуже давнім, тож різноманітні похідні великої води (моря, ріки, озера, ставки) завжди фігурували у народній творчості. М. І. Костомаров писав, що навіть після прийняття слов'янами християнства, вони намагалися уникати вінчання, натомість використовували язичницький обряд плескання.

Утіленням води був персонаж Морена – богиня вод, а разом з тим і смерті. Вода – двоякий образ. Вона символізувала красу та молодість, чистоту та доброту. Але для води були певні розмежовування. Існувало поняття гнилої, поганої води: болота, наприклад. Там водилася нечиста сила. Існувало у слов'ян поняття мертвої та живої води. Мертва вода забирала сили людини, могла навіть її вбити, а от джерела із живою водою, навпаки, повертали сили, давали життя.

Окремо історик виділяв символіку рослин та дерев [160, с. 152 – 256]. Традиційні українські рослини асоціювалися із певними подіями життя людини, мали певні функції та властивості, які людина використовувала для своїх потреб. Так, рута, м'ята, шавлія, фіалка – символи чистоти та дівоцтва. Вінок з цих рослин – символ дівочої чистоти. Барвінок – ще одна важлива для шлюбної обрядовості слов'ян рослина. Він асоціювався із шлюбними святами. Ромашка – любовне зілля. Мак – символ краси та ошатності. Особливе місце у рослинній символіці мали злакові культури. Так, жито та пшениця – символи добробуту та щастя. Гречка – символ бідності, нужди. Полинь – символ сумного життя [160, с. 186].

М. І. Костомаров приділяв значну увагу й світу тварин та комах. Зозуля – провісниця благополуччя, голуб – символ, пов'язаний із творенням світу, символ любові, ластівка – символ домовитості, качка – жіночий символ, часто сумний. Качка та качур були персонажами весільних пісень. Лебідь – також один із жіночих образів. Особливо М. І. Костомаров виділяв образ чайки, який не часто згадувався у фольклорі. Зустрічається він в одній пісні:

«Ой біда чайці, чайці-небозі,

Що вивела діток при битій дорозі» [160, с. 296].

М. І. Костомаров писав, що тут – алегоричний образ Малоросії [160, с. 297]. Але у корінні своєму – це народні пісня, де образ чайки – образ нещасної матері [160, с. 297].

Цікаво, що півень та курка, за М. І. Костомаровим, не мали певного символічного значення, на відміну від сокола та орла – символів чоловічої краси, відваги та завзятості [160, с. 304, 307]. Ворон – птаха з похмурим значенням, його крики – сумний плач, а сам він – передвісник біди [160, с. 324].

Особливе місце у міфології слов'ян займав кінь. Це вірний друг молодця у боях і не тільки. Коню парубок може повідати свої переживання, в тому числі пов'язані із нещасним коханням [160, с. 327]. Вівці – символи благополуччя, як і кози. Козел – тварина, яку приносили у жертву, це давній язичницький символ [160, с. 333 – 335]. Образ вовка – похмурий образ [160, с. 339]. Окреме значення мали риби, які в народній поезії означали роздолля, простір, веселе життя.

Таким чином, бачимо, що символічний світ образів стародавніх пісень, що його вивчав М. І. Костомаров, корінням своїм сягає до глибокої старовини язичницьких часів, коли культи, пов'язані із явищами та силами природи, були першоосновою вірувань слов'ян.

Вибудуваний, сконструйований М. І. Костомаровим на основі фольклору світ символічних уявлень південних русів став одним з вирішальних факторів у легітимації образу української національної історії, який був покладений в основу першого фундаментального узагальнюючого національного ґранд-наративу, який на межі XIX – XX ст. був створений Михайлом Сергійовичем Грушевським (1866 – 1934) у багатотомній «Історії України-Руси».

У першому томі, виданому у 1898 р., один з розділів під назвою «Людність і її суспільний побут» історик присвятив висвітленню ритуально-духовного життя стародавніх слов'ян (тризна, свята, релігійні уявлення, ієрархія богів) [85, с. 306 – 365]. Історик писав, що релігійний світогляд

слов'ян в основі своїй мав культ природи, який, на його думку, замінив собою більш старий культ предків. Узагалі-то, як підкреслював учений, русько-слов'янська міфологія була дуже бідною, неясною, що було пов'язано не тільки із бідністю збережених про неї відомостей, але й із її «власною слабкістю» через відсутність у слов'ян нахилів до релігійної творчості [85, с. 315]. Посилаючись на Прокопія Кесарійського, М. С. Грушевський писав, що слов'яни вірили у єдиного бога блискавок, вважаючи його владу повсюдною. Йому ж приносили у жертву корів [85, с. 316].

Слов'яни не визнавали сили долі над людьми. Коли вони опинялися у скрутному становищі, то приносили клятви-обіцянки, якщо виживуть під час бою, чи у тяжкому становищі, то принесуть жертву богові чи богам і вважали, що саме цією жертвою порятували собі життя. Вірили слов'яни й у другорядні божества: німф, русалок, дідьків, домовиків, яким також приносили жертви. [85, с. 316].

М. С. Грушевський виділяв два основних моменти щодо релігійних вірувань слов'ян: перший був пов'язаний із культом єдиного бога, в якому уособлювалися явища природи (блискавка, грім), другий – з численними більш дрібними істотами, які населяли ліси, ріки, болота, озера та ін.

Бог блискавок, грому, який вважався головним богом, називався у слов'ян Перуном. Однак, М. С. Грушевський зауважував, що Перун «з'явився» пізніше, а раніше у слов'ян був Сварог, якого вважали богом сонця та неба. Той самий пізніший основний бог Перун міг походити із родини Сварога. Історик зазначав, що розвиток слов'янської міфології йшов від розуміння єдиного бога сонця, світла, спільного для усіх індоєвропейських народів, до виникнення, так званих спеціальних богів, які уособлювали сили та явища природи: Перуна, Дажбога-Хорса, Сварожичів та ін. Така спеціалізація, за М. С. Грушевським, розвинулася вже на східно-слов'янському ґрунті. Ієрархія ж богів часів князя Володимира була такою: Перун, Хорс, Дажбог, Стрибог, Симаргл, Мокош [85, с. 318].

Взагалі М. С. Грушевський вважав, що всі боги, яким вклонялися слов'яни, були добрими і хоча вони могли гніватися, але в цілому благоволили людям, чого не можна сказати про інші істоти, які могли наносити людям шкоду. Серед останніх – біси, які під впливом християнства згодом стали асоціюватися із злими духами.

Таємничі істоти жили у болотах, лісах, в горах та полях, писав М. С. Грушевський. Слов'яни вірили у німф, русалок. Їх асоціювали із померлими не своєю смертю людьми або нехрещеними померлими дітьми [85, с. 323 – 324]. Досить розповсюдженим був образ водяника та лісовика. Траплялося таке, що й люди мали надприродні прикмети. Так, реконструюючи давньослов'янське світосприйняття, історик писав про людей-перевертнів, які могли обертатися вовками, упирів, які висмоктували у людей кров. До людей з надприродними властивостями та можливостями відносили волхвів, чародіїв, відьмаків, які могли за допомогою магічних дій впливати на природу, хвороби, спілкуватися із духами [85, с. 324].

М. С. Грушевський зауважував, що слов'яни не знали храмів. Кам'яні глиби у вигляді антропоморфних божеств стояли на пагорбах та біля річок, їм приносили жертви, у тому числі й людські. Історик наводив відомості з Іпатіївського літопису, в якому йшлося про події часів князювання Володимира, коли той, повернувшись із походу на ятвягів, вирішив принести жертву богам. Було проведено жеребкування, у результаті якого вибір упав на варяга-християнина, дружинника князя. Варяг повинен був віддати свого сина для жертви, але він цього не зробив, чим викликав гнів язичників. Останні рознесли його двір і вбили варяга та його сина. Це історія про християн-мучеників на Русі. Чи були вони першими, чи ні, але саме ця історія закарбувалася на сторінках давніх джерел. Той факт, що у слов'ян дійсно існувала традиція приносити у жертву людей, і що для цих обрядів існувала певна каста підтверджують і східні джерела [85, с. 327]. Так, М. С. Грушевський наводив як приклад згадки про русів, що залишив перський мандрівник Ібн Руста. Вчений писав, що на Русі були знахарі, які

мали великий вплив на князя. В тому числі це стосувалося жертв. Якщо знахар рекомендував князю принести людські жертви, останній це й виконував, якщо ж тварину – то мала бути тварина [85, с. 327].

Однак, вітчизняні джерела не вказували на те, що стан жерців існував окремо. М. С. Грушевський вважав, що публічні жертви приносив сам князь, або бояри та старці, але не жерці. Коли ж річ йшла про індивідуальні жертви, то там кожен міг сам їх робив. Однак, зауважував історик, були люди, що могли давати поради у релігійних справах, їх називали волхвами. До них зверталися не тільки рядові люди, а й князі. Так, достатньо згадати Олега, якому волхв передрікав майбутнє і пророцтво якого цілковито реалізувалося. Ця розповідь наштовхує на думку, що у слов'ян існувало поняття року, долі, яка знайде людину будь-де, від неї неможливо втекти. Причому навіть волхви не могли сперечатися із долею, не могли нічого виправити у ній. М. С. Грушевський вважав, що тут мала місце ідея божого «суду», від якого немає порятунку. Але все ж існує шанс задобрити, принести жертву богам і таким чином дістати їх милості. Саме тому Прокопій Кесарійський, на думку М. С. Грушевського, писав про те, що слов'яни не вірили у фатум, але у те, що визволитися від пут смерті можна клятвами богам та жертвами. Більше того, слов'яни вірили, що кожна людина має свою долю, втілену в образі якоїсь специфічної істоти. Вони (долі) призначаються богом спеціально для кожної людини. Разом з тим, існували персонажі, які були пов'язані з долею людини, виконували функції її охоронців та роду в цілому. До таких відносили Роду та рожаниць. Вони вважалися покровителями та були колись померлими предками, які й після смерті не полишали своїх чад [85, с. 330].

Слов'яни вірили у потойбічне життя. М. С. Грушевський наводив слова Лева Диякона про одне з їх вірувань. Так, якщо слов'янин потрапляв у полон, то намагався сам себе вбити, щоб тільки не бути вбитим ворогом, бо вірив, що якщо його вб'є супротивник, то у наступному житті він буде йому служити [85, с. 330].

Уявлення слов’ян про потойбічний світ були пов’язані і з уявленнями про рай. Разом із померлим до могили клали зброю, ритуальний посуд та ін. Їх ховали у землю і спалювали. Останнє було характерне для заможних людей. М. С. Грушевський зауважував, що слов’яни не розрізняли життя на цьому та у іншому світах. Останнє сприймалося як продовження життя земного. Якщо людина була багатою на цьому світі, то залишалася такою і у іншому, якщо людина була рабом, то ним вона й залишалася після смерті. Ідея посмертної нагороди чи посмертної кари була привнесена християнством [85, с. 336].

Окрему увагу М. С. Грушевський приділяв інституту шлюбу [85, с. 339 – 340]. Шлюб, як соціальний інститут відомий у слов’ян з періоду розкладу роду. З початку важливим елементом отримання жінок було їх викрадення, а потім у полян (на відміну від інших слов’янських племен) цей процес еволюціонував до засилання родичів майбутньої дружини разом із нею у будинок майбутнього чоловіка, щоб він міг її побачити, а потім вже наречений присилав у будинок дівчини своїх родичів за приданим. Історик писав, що й до сучасних йому часів в українському весільному обряді присутні відгомони тих самих давніх звичаїв викрадати наречену [85, с. 339].

Родина для слов’ян після розкладу родових відносин представляла собою дуже важливу компоненту комунікації між людьми. Родина була патріархальною. Цікаво, що описуючи побут на звичаї давніх слов’ян, М. С. Грушевський дуже часто позиціонував їх як «українські» племена. Ця тенденція є дуже показовою для національно-орієнтованих історій, коли сучасні форми ідентичності переносилися на минуле способи світосприйняття давніх людей.

Язичництво як світоглядну систему слов’ян М. С. Грушевський сприймав як частину архаїчного світосприйняття, як невід’ємний елемент у розвитку давньоруського суспільства дохристиянського періоду.

Для популяризації розробленої ним концепції минулого, дослідник написав ряд книг та статей, що були видані українською, російською, німецькою, французькою, англійською, болгарською та чеською мовами

(«Очерки истории украинского народа» [86] (1904), «Иллюстрированная история Украины» [84] (1911), збірка статей «Украинский народ в его прошлом и настоящем» [340] (1914) та інші).

Таким чином, праці М.І. Костомарова та М. С. Грушевського, присвячені давньоруському язичництву та міфології були об'єднані спільною метою – створити національно-орієнтовану історію українського народу. Різниця між ними полягає у тому, що робота М. І. Костомарова була повністю побудована на етнографічному матеріалі та носила спеціальний тематичний характер. А в ґранд-наративі М. С. Грушевського язичницькі сюжети були вмонтовані в загальну панораму окремого українського минулого.

Визначне місце в історії української фольклористики та етнографії посідає М. Ф. Сумцов. Науковий доробок цього дослідника вивчали: В. З. Фрадкін [347], А. К. Байбурін [22], М. В та С. В. Мишаничі [212], Л. Т. Білецький [37].

Сучасний дослідник В. З. Фрадкін називав М. Ф. Сумцова класиком «вітчизняної та світової етнографії», «одним з фундаторів наукового українознавства» [347, с. 260 – 261]. М. Ф. Сумцова він сприймав, як дослідника народної поезії.

Методологічну основу досліджень М. Ф. Сумцова високо оцінював український літературознавець Л. Т. Білецький. Він писав, що М. Ф. Сумцов ґрунтував свої дослідження на принципах літературно-художньої критики, що найбільш влучно підходили для кожного окремого «поетичного факту» [37, с. 152].

У сучасних дослідженнях спадщини М. Ф. Сумцова розкриваються теоретичні аспекти праць вченого [22, 378]. М. В. та С. В. Мишаничі високо оцінювали внесок вченого у розвиток фольклористики та етнографії. Дослідники вказували на те, що М. Ф. Сумцов залучав максимальну кількість джерельного матеріалу,

використовував у своїх дослідженнях порівняльний метод для його аналізу [212, с. 36].

У своїх студіях М. Ф. Сумцов використовував інтегровані, комплексні підходи до вивчення народної культури та її елементів. Крім того, для дослідження проблеми походження народних повір'їв, звичаїв вчений використовував метод еволюціонізму. Еволюційність цього розвитку можна довести за допомогою так званого «методу пережитків». Зміст цього методу полягає у тому, що різні звичаї, обряди можуть переходити з однієї стадії культури через звички в обряди, звичаї пізнішої стадії. При цьому вони залишаються або пам'ятками минувшини, або живими свідченнями.

Взагалі свій науковий шлях (як зазначає сучасний дослідник етнограф, фольклорист М. К. Дмитренко) М. Ф. Сумцов розпочав у період, коли відбувалися певні трансформації у європейській міфологічній школі. Велике значення тут мали етнологічні теорії [98, с. 5]. Вчений працював у реаліях етнографічної науки 60 – 70-х рр. XIX ст., для якої було характерним поєднання ідей народництва, міфологічної школи, позитивізму, теорій запозичень та самозароджуваних сюжетів.

У своїх етнографічних студіях дослідник займався реконструкціями обрядів, звичаїв, давніх уявлень слов'ян. Це давало йому додаткові можливості для порівняльних досліджень. Крім того, дослідник був зацікавлений у вивчення українського побуту, фольклорних творів та впливу фольклору на художню літературу. Дослідник наукової спадщини М. Ф. Сумцова М. К. Дмитренко зауважував, що останній створив свою типологізацію міфосвідомості. Вона складалась з таких компонентів, як космогонічні вірування та демонологічними уявленнями. Великий вплив мали люди, які мають надприродні можливості. Окрему категорію складали померлі та вірування в них. Важливе значення у житті язичників мали повір'я про тварин, рослини, предмети реального світу, магічні уявлення та ритуальна обрядовість [98, с. 6].

Особливістю праць М. Ф. Сумцова є його намагання з'ясувати витоки архаїчних тем та сюжетів українського фольклору. Цікавим видається процес трансформації наукових інтересів М. Ф. Сумцова. Починав дослідник із вивчення християнської демонології, сектанства, а протягом професійного життя прийшов до вивчення язичницької народної культури, порівняння схожих фактів фольклору, формулювання гіпотез, положення яких перегукувалися із положеннями міфологічної школи.

Сюжети на язичницьку тематику відобразилися у розвідці «Религиозно-мифологическое значение малорусской свадьбы» [319]. У роботі були поставлені питання про вірування у присутність богів на весіллі, символізм короваю та ін. [319, с. 428].

Значним результатом спадщини М. Ф. Сумцова, як дослідника аграрної культури різних народів світу, в тому числі українського, стало розуміння ним глибини та багатошаровості селянської культури. М. К. Дмитренко зауважував, що М. Ф. Сумцов сприймав ідеологію селянської цивілізації, як сукупність міфів та анімістичних вірувань. Тож, через символізацію процесів колообігу (народження, росту, розмноження, занепаду, впирання) у навколишньому світі у людей сформувався міфологічний світогляд. Особливості цього світогляду можна прослідкувати на прикладі хліба. М. Ф. Сумцов відмічав, що в житті слов'ян хліб мав ритуальне значення, був жертовною їжею. Вона призначалася й для жертви богам. Важливе значення мало оброблено зерно (каша, різновиди хліба). Людина фактично отримувала від природи сировину, а повертала готовий продукт. Такий процес переробки природного, такого, що було взяте ззовні на своє – сутність механізму культури, вважав М. Ф. Сумцов [22, с. 276].

Характерним для підходу М. Ф. Сумцова до аналізу компонентів народної культури був комплексний підхід. Дослідник вивчав синкретизм творів первісного мистецтва, еволюцію їхніх форм в історії, побуті, визначаючи національний компонент.

Велику увагу М. Ф. Сумцов приділяв дослідженню пісенної традиції українців. Вчений виокремлював пісенний ідеалізм як духовну складову гармонії людини з довкіллям [318, с. 3].

Значним є науковий доробок М. Ф. Сумцова у царині вивчення міфу та символу в обрядовості. Вчений не сприймав фольклор як залишок минувшини, що дістався як спадок наступним поколінням уже в зруйнованій формі. Фольклор продовжує жити у народі увесь час його існування. Взагалі для дослідника важливим було вивчення багатошарової багатовікової української фольклорної спадщини завдяки різним науковим методам та підходам, у загальнолюдському контексті, виявити та дослідити традиційні, самобутні явища народної культури.

Дослідник винайшов оптимальну методику аналізу фольклорного матеріалу, використовуючи порівняльний метод. Завдяки цьому методу дослідник увиразнив своєрідність загальнослов'янських та українських культурних явищ у міжнародному контексті.

Отже, наприкінці XVIII ст. – першої половини XIX ст. для вивчення давньоруського язичництва в цілому склалися сприятливі умови. Це відбулося за рахунок відділення гуманітарних напрямків науки від богослов'я. Великий вплив мав процес розширення методологічної бази досліджень за рахунок методів, що ними користувалися перші дослідники давньоруського язичництва, так звані «аматори»: історико-порівняльного, наукового критицизму, історичної реконструкції.

Суттєвим для вивчення теми давньоруського язичництва був доробок авторів великих загальних історій Російської держави з давніх часів.

Окремий великий вплив на розвиток фольклористики мали українські вчені. Цей вплив був значимим та відчутним ще тому, що діячі української фольклористики належали в той же час до родини російських літераторів.

Друга половина XIX ст. була відмічена виходом праць, що вперше мали україноцентричний характер. Крізь таку призму їх автори подавали історію слов'янської релігії та міфології (М. І. Костомаров), інтегрували до

загальної історії України-Руси сюжети, присвячені язичництву та міфології (М. С. Грушевський), збирали та комплексно досліджували етнографічний матеріал та явища народної культури, вивчали синкретизм первісних мистецьких творів, еволюцію останніх в історії, побуті, моралі (М. А. Цертелєв, М. О. Максимовича, І. І. Срезневський, М. Ф. Сумцов).

Р О З Д І Л 3

НАУКОВІ ШКОЛИ ТА НАПРЯМКИ ВИВЧЕННЯ ДАВНЬОРУСЬКОГО ЯЗИЧНИЦТВА ТА МІФОЛОГІЇ (XIX – ПОЧАТОК XX СТ.)

3.1. Міфологічна школа

На межі XVIII – XIX ст. інтелектуальне обличчя європейської культури, науки і мистецтва все більше почало визначатися світоглядом, способом мислення, художньої та наукової творчості, властивими добі Романтизму. Саме в цей час у Західній Європі, інтелектуали якої занурилися у пошуки «національний дух», сформувалася міфологічна школа, основоположниками якої були німецькі вчені брати Вільгельм та Якоб Грімм. Вони поставили за мету вивчити і відтворити німецьку міфологію, спираючись на дослідження фольклору давніх германців. Вчені вперше вказали на те, що коріння національної культури пов’язані з давніми народними віруваннями – язичництвом. Головна праця Я. Грімма «Німецькая мифология» («Deutsche Myfologie», 1835) [82] і дала назву першому теоретичному напрямку фольклористики.

Ідеї міфологічної школи у середині XIX ст. поділяли також А. Кун, В. Шварц, В. Маннгардт у Німеччині, М. Мюллер в Англії, А. де Губернатіс в Італії та Ф. І. Буслаєв [46, 47], О. М. Афанасьєв [15, 16] у Росії. Відштовхуючись від ідей Я. Грімма, ці вчені розвивали власні теорії, які були далекими від ідей засновників міфологічної школи. Так, одні вчені (М. А. Кун) ставили за мету реконструкцію стародавніх арійських міфів [167]; інші вважали, що зміст міфів зводиться до осмислення небесних (солярних, грозових) явищ (В. Шварц); треті розглядали міфологію як своєрідну «хворобу мови» (Ф. М. Мюллер) [213].

Для міфологічної школи в цілому були характерні уявлення про органічний зв’язок мови, міфології та фольклору, про міф як результат

колективної творчості та первісне ядро, з якого з часом розвинулися всі жанри фольклору. В рамках школи підкреслювався тісний зв'язок науки про міфологію з мовознавством, а до царини вивчення фольклору переносився порівняльно-історичний метод, розроблений на матеріалі мови.

Якщо Я. Грімм займався виключно німецькими старожитностями, то пізніше метою міфологів стала реконструкція єдиної міфології давніх індоєвропейців.

Такі наукові дисципліни, як порівняльна міфологія, фольклористика, етнографія, порівняльно-історичне мовознавство, історія давньоруської літератури, почали формуватися в Росії з середини XIX ст. паралельно і в тісній взаємодії одна з одною. Міфологічні дослідження спліталися з широким колом проблем вивчення мови, фольклору, традиційної народної культури, давньоруської літератури.

Дана специфіка розвитку міфологічної школи у Росії була обумовлена тим, що наука практично не мала автентичних записів стародавніх слов'янських міфів. Російським вченим доводилося не стільки вивчати міфи, скільки відтворювати їх на підставі фольклору та інших непрямих джерел.

У 1860-х рр. народна словесність перебувала в органічному зв'язку з переважаючим в той час міфологічним тлумаченням народної творчості. Так, наприклад, при вивченні билин і пісень особливе значення надавалося їх текстовому символізму. Саме за таких обставин і в цей час сформувалася перша наукова школа у російській фольклористиці – школа вивчення давньослов'янської міфології, або *міфологічна школа*. Главою і основоположником її став мовознавець, фольклорист, історик літератури та мистецтва, Ф. І. Буслаєв (1818 – 1897). У своїй праці «Исторические очерки русской народной словесности и искусства» (т. 1 – 2, 1861), він розглядав фольклор як «осколки древних мифов» [46, с. 25].

Ф. І. Буслаєв встановив зв'язок фольклору, мови та міфології, виділив принцип колективної природи художньої творчості народу.

Міфологічний аналіз він застосував до слов'янського матеріалу. У своїх працях Ф. І. Буслаєв розвивав ідею, що народна свідомість проявилася у двох найважливіших формах: мові та міфі [46].

Найбільш послідовним прихильником міфологічної школи в Росії був фольклорист О. М. Афанасьєв (1826 – 1871). У своєму тритомному дослідженні «Поэтические воззрения славян на природу» [16] (1865 – 1869) він спробував поєднати підходи Я. Грімма і Ф. І. Буслаєва з підходами, розробленими у рамках «міфології природи» В. Шварца, «арійської теорії» Н. А. Куна [167] і лінгвістичної теорії походження міфу (Ф. М. Мюллер) [213]. Він вважав, що вже в давнину у віруваннях могла бути певна система. О. М. Афанасьєв простежив, як цілісна система міфологічних уявлень вибудовується на основі найпростіших опозицій, обумовлених емоційно-чуттєвим сприйняттям (світло – тьма, тепло – холод).

Робота О. М. Афанасьєва була схвально зустрінута сучасниками. Вражала в ній велика кількість фактів, а також широкий діапазон дослідження. Однак, як писав М. І. Толстой, слабкою стороною праці О. М. Афанасьєва стало прагненням автора бачити у всіх аспектах, досліджуваної проблематики «отражение мифологических мотивов, наличие мифологического кода» [330, с. 13].

Посилаючись на діалекти та мови фольклору, О. М. Афанасьєв стверджував, що у давнину значення коріння було дуже великим, більша частина назв ґрунтувалася на метафорах [16, с. 46]. Проте, з плином часу, вважав дослідник, спостерігалося поступове «затемнення метафор», коли метафоричне уподібнення почало сприйматися як дійсний факт. На думку дослідника міф народжувався шляхом порушення початкового зв'язку понять, коли дуже сильною була можливість асоціювати явища природи із предметами, що оточували людину (блискавки асоціювалися з вогняними зміями, вітри наділяються крилами та ін.) [16, с. 69].

Протягом історії міфи значною мірою перероблялись. Так, О. М. Афанасьєв виділяв три принципово важливих моменти у цьому процесі.

По-перше, відбувалось «роздроблення міфічних сказань», коли велика частина міфічних уявлень індоєвропейських народів сходить до віддаленого часу аріїв; виділяючись із загальної маси родоначального племені і розміщуючись по далеких землях, народи, разом з виробленим словом, несли з собою і самі погляди і вірування [16, с. 73].

По-друге, ми спостерігаємо приведення міфів на землю і прикріплення їх до відомої місцевості та історичних подій. Поставлені в умови людського побуту, войовничі боги втрачали свою недоступність, вони підіймалися на ступінь героїв і змішувалися з давно покійними історичними особистостями [16, с. 78].

По-третє, викриває себе етичне мотивування міфічних оповідань. З виникненням державних центрів міфи канонізуються, причому у вищому середовищі. Вони наводяться в хронологічній послідовності, встановлюється ієрархічний порядок: боги поділяються на вищих і нижчих. Суспільство богів організовується за зразком людського, державного союзу, і на чолі його стає верховний владика у повноті «царської влади» [16, с. 78].

Для О. М. Афанасьєва фольклор був важливим та достовірним джерелом міфологічних «пошуків». Він вважав, що порівняльне вивчення казок дає можливість зробити висновки щодо їх походження. Так, завдяки порівняльному методу можна з’ясувати, що казки з’явилися на ґрунті мотивів, що лежали в основі давніх поглядів арійських народів на природу тоді ж були вироблені головні типи казкового епосу, а потім останні були рознесені племенами, що розійшлися на різні місця розселення [16, с. 79]. Так дослідник пояснював міжнародну схожість казкових сюжетів та образів всіх арійських народів.

О. М. Афанасьєв поставив у фольклористиці суттєві теоретичні проблеми: про сутність міфів, про їх походження та історичний розвиток. Він запропонував струнку концепцію. Разом з тим у його праці відбилися недоліки романтичних теорій мовознавців і фольклористів першої половини XIX ст. Вже сучасники критикували О. А. Афанасьєва за відсутність чітких критеріїв, суб'єктивізм у конкретних тлумаченнях. Робота «Поэтические воззрения славян на природу» сприяла активізації вивчення фольклору та мала великий вплив на літературну творчість російських письменників та науковців у подальшому.

Для написання своєї фахової роботи «Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса» О.Ф. Міллер (1833 – 1889) зумів залучити значний обсяг фольклорного матеріалу (епічні твори, народні билини та перекази тощо), в якому автор вбачав втілення народних суспільних ідеалів До плеяди «молодших міфологів» належав відомий російський історик [207, с. 13].

Крім О. Ф. Міллера до міфологічної школи належали О. О. Потебня і О.О. Котляревський, наукова діяльність яких розпочалася на рубежі 1850-х – 1860 рр. О. О. Потебня у своїх роботах «О некоторых символах в славянской народной поэзии» [251], «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов» [250], «О купальских огнях и сродных с ними представлениях» [249], «Эстетика и поэтика» [254], «Слово и миф» [253], «Символ и миф в народной культуре» [252] дав глибокий аналіз міфологічної семантики багатьох образів слов'янської народної поезії.

Міфологічну школу вже у 1850-ті рр. почали піддавати критиці такі серйозні вчені, як К. Д. Кавелін і О. М. Пипін [261]. У 1860 – 1870-ті рр. до них приєдналися прихильники теорії запозичення, теорії широкого культурного спілкування між народами, історичної школи. Послідовно критикував міфологічну школу О. М. Веселовський у статтях «Сравнительная мифология и ее метод» (1873) [54, с. 34 – 67], а пізніше, у незавершеній праці «Поэтика сюжетов» [54, с. 25 – 87].

На думку О. М. Веселовського, до підриву міфологічної теорії призвело відкриття подібних мотивів і сюжетів у неіндоєвропейських народів. Багато етимологій, на основі яких ототожнювалися боги різних індоєвропейських традицій, виявилися невірними; з'ясувалося, що Веди – не пам'ятник найдавнішої поезії людства, а твір, створений жерцями. Великі сумніви стали викликати «сонячні», «грозові», «зоряні» та інші тлумачення міфів [55, с. 34].

Зародження культурної антропології, етнографії, релігієзнавства звузило те поле, на якому будувалися концепції міфологічної школи. Стало зрозумілим, що єдність індоєвропейських міфологій має відносний характер, що аж ніяк не всі жанри фольклору походять від міфів, і взагалі співвідношення фольклору та міфології має вельми складний і неоднозначний характер. Ідея зведення казок та билин до «природних» міфів була серйозно скомпрометована [15, с. 46].

Важливий крок до критичного подолання ідей міфологічної школи було зроблено двома найзначнішими російськими філологами XIX ст. О. О. Потебнею та О. М. Веселовським. При цьому вони зберегли найцінніше, що містила у собі міфологічна школа: ідею про тісний зв'язок мови, поезії та міфології; погляд на зміну різних форм художньої свідомості як на закономірний історичний процес, в якому кожна попередня стадія обумовлює наступну. Відштовхуючись від міфологічних концепцій середини XIX ст., О. О. Потебня і О. М. Веселовський створили теорії походження словесного мистецтва, що взаємно доповнюють одна одну. В них міф, міфологічне мислення і міфічний компонент мови відігравали важливу роль первісної підстави і вихідного поштовху. Саме у такому перетвореному вигляді спадщина міфологічної школи і стала надбанням науки XX ст.

При цьому, вчені, які безпосередньо представляли міфологічну школу, зробили настільки істотний вплив на становлення та подальший розвиток фольклористики, літературознавства, етнографії та науки про слов'янські старожитності, що його інерція відчувається й сьогодні.

3.2. Теорія запозичень (міграційна теорія)

У 50-70-х рр. XIX ст. виник інший науковий напрямок – ***теорія запозичення*** (теорія міграцій; теорія бродячих сюжетів). Її прихильники вказували на дивовижну схожість багатьох фольклорних творів у народів Заходу і Сходу (у тому числі неспоріднених), яке вони пояснювали прямим або непрямим запозиченням, поширенням з одного або декількох вогнищ.

Представники школи запозичення поставили питання про культурно-історичні зв'язки між народами, залучили для порівнянь великий різномовний матеріал. Цьому сприяло дослідження європейцями країн Близького Сходу, а у Росії – розвиток тюркології та монголознавства.

Теорія запозичення особливо сильно вплинула на вивчення казок. Її основоположник німецький сходознавець Т. Бенфей у 1859 р. видав збірку індійських казок і притч «Панчатантра» («П'ятикнижжя») [30, с. 11 – 269.]. У розгорнутій передмові Т. Бенфей зазначив близьку подібність казкових сюжетів у світовому фольклорі, а також на прикладі збірки «Панчатантра» розкрив картину культурного впливу Сходу на європейський Захід.

Справа в тім, що збірка «Панчатантра» була створена в Індії у III – IV ст. н. е, але до нашого часу дійшли її списки, датовані не раніше ніж V ст. Останні склав брахман Вишнушарман для «пробудження розуму» трьох синів царя Амарашакті. Він використовував сюжети народних казок та розділив книгу на п'ять частин: «Роз'єднання друзів», «Набуття друзів», «Про воронів та сов», «Втрата здобутого», «Безрозсудні вчинки» [30].

Перші переклади «Панчатантри» були зроблені у VI ст. на перську та сирійську мови. У VIII ст. арабський поет Абдаллах переробив перський переклад у книгу «Каліла і Дімна». У XII- XIII ст. численні переклади цієї збірки (іспанською, латинською, давньоєврейською мовами) відкрили їй шлях до Європи. Так, латинський переклад під назвою «Повчання людського життя» був переведений на німецьку, італійську, французьку та

інші мови. Грецький переклад збірки отримав назву «Стефаніт і Іхнілат». З грецького були зроблені слов'янські переклади, які у XII ст. прийшли на Русь.

Тексти «Панчатантри» проникали в Європу й іншими шляхами через персів і турків. У XVI ст. французькою мовою була перекладена турецька обробка цієї книги під назвою «Гумайюн-наме» («Царська книга»). У 1762 р. з французької вона була перекладена російською мовою під назвою: «Политические и поучительные байки Пильная, философа индианского». До нашого часу налічується понад 200 обробок «Панчатантри» в перекладі більш ніж на шістдесят мов. Вони виявлені в Малайзії, Індонезії, Сіамі та інших країнах.

Після цього Індію було оголошено країною казок, а теорія запозичення знайшла численних послідовників, у тому числі в Росії. Однак, можна вважати, що російська наука йшла до освоєння цієї теорії і цілком самостійним шляхом. Ще В. Г. Бєлінський у 1841 р., розподіляючи російські казки на два види (богатирські і сатиричні), підкреслював, що перші мали скоріше іноземне походження, при чому західні мали рицарський характер, а східні – фантастичний [29, с. 56].

Незалежно від Т. Бенфея формуванню школи запозичення у Росії поклала початок робота О. П. Пипіна «Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских» [263]. О. П. Пипін вперше детально розкрив значні зв'язки російської словесної культури, переважно письмової, зі Сходом і Заходом. Його цікавила взаємодія мистецтва з духовним життям суспільства в цілому, свій метод дослідник називав «суспільно-історичним».

Безпосередній вплив концепція Т. Бенфея справила на велику за обсягом статтю критика, історика мистецтв В. В. Стасова під назвою «Происхождение русских былин» [312]. Вона була написана з публіцистичним запалом. Автор доводив, що сюжети російських билин і

навіть образи богатирів є запозиченими і прийшли зі Сходу. Він поставив під сумнів ступінь самобутності російської національної культури в цілому.

Праця В. В. Стасова викликала гостру дискусію, в яку включилися багато вчених: Ф. І. Буслаєв, О. Ф. Міллер, П. О. Бессонов, В. Ф. Міллер, О. М. Веселовський. З'ясувалось, що підходи В. В. Стасова мали багато вразливих місць. Так, виявилося, що «у чистому вигляді» запозичення існувати не можуть, бо, в такому випадку ігнорується національний та конкретно-історичний контекст побутування фольклорних конструкцій [312].

Саме в цьому напрямку розробляв теорію міграцій філолог О. М. Веселовський. Він розкривав картину культурних зв'язків руської усної поезії і письмової літератури з країнами Сходу і Заходу. Дослідник збагатив міграційну теорію. Він сформулював положення про так звані «зустрічні течії», які виникають унаслідок подібності «основ» літературних або фольклорних творів різних етносів: «…заимствование предполагает в воспринимающем не пустое место, а встречные течения, сходное направление мышления, аналогические образы фантазии. Теория «заимствования» вызывает, таким образом, теорию «основ» [55, с. 45].

На тему зв'язків і взаємодії руського фольклору і літератури з культурами Сходу і Заходу дослідник опублікував цілу низку значних творів [53], [56], [57], [58]. Він вважав, що у зв'язку з існуванням між народами певних культурних контактів, останні виражалися на рівні художніх форм, при чому більш розвинена культурна система разом із сюжетністю переймалася менш розвиненої культурною системою. Так, дослідник писав: «Если одна из пришедших в столкновение народно- культурных сфер опередила другую в понимании жизни и постановке идеалов и в уровень с ними выработала новый схематизм поэтического выражения, она действует на более отсталую среду заразительно: вместе с идеальным содержанием усваивается и выразившая его сюжетность» [55, с. 55].

В основу методології О. М. Веселовського було покладено порівняльний аналіз, який на той час вже давно панував у науці. Однак метод, яким користувалася міфологічна школа, розглядався О. М. Веселовським як недостатній. Йому вчений протиставив метод, за яким вимагалося пояснювати життєве явище насамперед з того реального часу, в якому дане явище існувало. Не менш важливою є думка О. М. Веселовського про побутові основи поезії. Дослідник вважав, що історик літератури повинен бути істориком побуту [55, с. 78].

1899 р. у О. М. Веселовського виник задум своєї головної теоретичної праці – «Исторической поэтики» [55]. Під історичною поетикою вчений розумів історію суспільної думки в образно-поетичному переживанні та формах, що їх виражають [55, с. 12]. Хаотична картина загальної історії літератури повинна була прийти до стрункої узагальнюючої схеми, в якій відбилися б об’єктивні процеси розвитку змісту і форми. У тлумаченні О. М. Веселовського літературний процес вперше поставав як природно-історичний. Задум «Исторической поэтики» так і не був повністю реалізованим. Вчений написав три розділи, в яких досліджував проблему походження поезії та її родів, поетику сюжетів і походження образних засобів, що створюють поетичний стиль.

Теорія запозичення знайшла у Росії багатьох послідовників, серед яких можна виділити Г. М. Потаніна, О. І. Кірпічникова, М. Г. Халанського, частково Ф. І. Буслаєва, В. Ф. Міллера та інших.

Основними здобутками досліджень в рамках теорії запозичень стало: розуміння наявності культурних зв’язків російської, західноєвропейської та східної усної поезії та письмової літератури; формулювання положень про так звані «зустрічні течії» (О. М. Веселовський), які виникають унаслідок подібності основ літературних та фольклорних творів у різних народів.

3.3. Історична школа

Отже, багатьма дослідниками було з'ясовано, що фольклор є невіддільним від історії. Твори фольклору всебічно обумовлені часом. Деякі фольклорні жанри відображають історичні уявлення самого народу. Зв'язок руського фольклору, головним чином билин, з національною історією, збереження у фольклорі народної історичної пам'яті почали досліджувати представники історичної школи.

Історична школа була однією з найбільш впливових у фольклористиці кінця XIX – початку XX ст. Перші дослідження фольклору в рамках цієї школи здійснювали історик М. І. Костомаров [160], історик, фольклорист, літературознавець М. П. Дашкевич [95]. Саме в той час, коли у російській фольклористиці майже безроздільно панувала міфологічна школа, а теорія запозичення ще тільки починала оформлятися, у 1863 р. було опубліковано працю історика російської літератури Л. М. Майкова «О былинах Владимирова цикла» [186].

Пізніше академічне середовище відреагувало на статтю В. В. Стасова «Происхождение русских былин» [312, с. 123 – 176] та відтворило цілу низку взаємопов'язаних між собою билин та подій вітчизняної історії. На початку 80-х рр. XIX ст. М. П. Дашкевич опублікував працю «К вопросу о происхождении русских былин. Былины об Алеше Поповиче и о том, как не осталось на Руси богатырей», у якій автор намагався окреслити тотожність билинного героя з історичним літописним – хоробрим Олексою Поповичем [95]. У билині «О том, как перевелись богатыри на Руси» [95, с. 15]

У 1885 р. вийшла праця російського та українського фольклориста та мовознавця М. Г. Халанського [351], в якій дослідник розпочав дискусію з істориками літератури Л. М. Майковим та О. Ф. Міллером.

М. Г. Халанський доводив, що, так звані, «київські билини» представляють «київський цикл» тільки за назвою, а за походженням

відносяться до пізнішої епохи: часу московської централізації XV – XVI ст. Свою думку дослідник підтверджував зіставленням історико-побутових подробиць у билинах з княжим і боярським побутом Московської Русі. Ця думка спочатку була зустрінута скептично, але потім знайшла підтримку в роботах О. Ф. Міллера [207] і його учня С. К. Шамбінаго [371]. З тенденціями історичної школи перегукувалася праця О. М. Веселовського «Южнорусские былины» [59].

Принципи історичної школи остаточно оформилися у середині 1890-х рр. в узагальнюючій праці В. Ф. Міллера «Очерки русской народной словесности» [206].

В. Ф. Міллер послідовно підкреслював відміну свого методу від методу міграційної теорії. Він не заперечував великого значення дослідження «бродячих» сюжетів шляхом порівняльного методу, але основний інтерес до билин, як жанру усної народної творчості для нього полягав у «націоналізації» цих сюжетів, намаганні прослідкувати історію билини та відмітити нашарування, що відклалися на ній від різних епох [206, с. 23].

В. Ф. Міллер вказував на те, що у билинах можна знайти сліди впливу лубочних казок, старовинних книжкових повістей та ін. [206, с. 24]. В. Ф. Міллер писав про те, що збіг імен історичних та билинних продиктований тим, що в основі сучасного йому народного деформованого епосу колись лежали історико-епічні пісні, що створювалися у середовищі дружинників. Це, так звані, quasi-історичні пісні. Сюжети цих пісень багаторазово перероблялись, але імена залишались тими самими, переходили з одних пісень у інші [206, с. 43]. Епічні твори фіксують відлуння початкових подій російської історії. Дослідник вважав, що «исследователь эпоса должен ставить вопрос, почему введено в былины то или другое имя» [206, с. 43].

Система історичних координат, що вдалось експлікувати під час роботи, підштовхнула В. Ф. Міллера до переконання, що билини створювались переважно у середовищі княжої дружини, а звідти вже поширювалися у більш широких суспільних колах. Автор неодноразово повертався до цієї думки, кажучи, що створювались билини у заможних містах, де життя було вільніше й веселіше. Київ, Новгород (ймовірно також Чернігів та Переяслав) до того, як вони були розорені половецькими нападами могли бути такими пісенними центрами, оскільки раніше у XI –XII тут складались твори писемної літератури [206, с. 46].

У світлі таких уявлень вирішувалося й питання про середовище побутування билин, а також про їх виконавців. Це були професійні співаки, які складали, так би мовити, корпорацію. Цим пояснювалися, за В. Ф. Міллером, певні риси билини: її заспіви, поетичні формули, епітети, весь її склад. Такі техніки передаються не інакше, як від учителя до учня. Селяни тут могли бути лише останніми хранителями, а то й спотворниками билинного репертуару [206, с. 37].

В. Ф. Міллер вважав, що дослідник билин повинен відповісти на чотири основні запитання: де, коли, у зв’язку з якими історичними подіями вона була створена і на які поетичні джерела спиралися її творці. Відповідаючи на ці запитання, послідовники історичної школи зібрали і систематизували величезний матеріал. Вони вивчили пам’ятники фольклору та давньоруської писемності, здійснили ряд експедицій на Російську Північ, опублікували цінні збірники билин та історичних пісень (наприклад, учні В. Ф. Міллера О. В. Марков [195,], О. Д. Григор’єв [79]). З літописів вчені витягли численні історичні паралелі. Були встановлені прототипи билинних імен (Володимир, Альоша, Добриня, Ставр, Тугарин та ін.), назв (Київ, Чернігів, Новгород та ін.), а також реальні події, що лягли в основу сюжетних ситуацій билин. Історичною школою була створена «історична географія» російського епосу.

У XX ст. історична школа більше за інші зазнала різкої критики. Головним її недоліком оголошувалося невірне рішення питання про

соціальне середовище, в якому складалися билини. Опоненти вважали, що билини виникли не в князівсько-дружинному колі, а також дорікали історичну школу за її «теорію аристократичного походження билин». Хоча, насправді, дослідники билин, представники різних фольклористичних шкіл, вбачали саме демократичну спрямованість у російському епосі. Ще у 1869 р. О. Ф. Міллер у книзі «Илья Муромец и богатырство киевское» писав, що у билинах постать князя та його дружина не тільки не прославляються, але навіть висміюються [207, с. 14].

У Західній Європі до кінця XIX ст. панувала теорія запозичення. Але вже у 1860-ті рр. в Англії виникла антропологічна теорія або теорія сюжетів, що зароджуються самостійно. Засновники цієї теорії Е. Тейлор [320] та Е. Ленг пояснювали подібність типів, мотивів, сюжетів у фольклорному та міфологічному світогляді окремих народів спільністю законів психіки, що визначали закономірності у духовній творчості всього людства. Представники цієї теорії звертали увагу і на схожість умов побуту різних народів. У Росії ця теорія не мала прямих послідовників, проте вона справила вплив на творчість О. М. Веселовського [53, 54, 55, 56, 57, 58, 59], О. О. Потебні [248, 249, 250, 251, 252, 253, 254].

Під впливом теорії самозародження сюжетів опинився і представник історичної школи фольклориста, історика літератури Є. В. Анічкова. Його робота, видана у 1914 р., «Язычество и Древняя Русь» [12] мала концептуальний характер. Наукова концепція дослідника щодо вивчення давньоруського язичництва та слов’янської міфології початкового періоду християнізації Київської Русі являла собою модель їх вивчення з позиції «нашарування» та «розшарування» міфологічних культурних пластів з метою виокремлення власне їх давньоруських рис з багатошарової, а подекуди і дифузної системи язичницьких вірувань та взагалі міфології східнослов’янського населення.

У цій роботі автор проводив аналіз давньоруських джерел, з метою виявити основний зміст переходу Русі від язичництва до християнства [12, с. 257], виділяючи при цьому, особливості розвитку давньоруської ментальності, у зв'язку із об'єктивними факторами життя давньоруського населення.

Важливою особливістю праці Є. В. Анічкова став певний кут зору, з якого він дивився на проблему вивчення слов'янської міфології та давньоруського язичництва – з позиції початку християнізації на теренах давньоруської держави. Вивченню фольклору (особливо народній поезії) дослідник надавав виняткового значення, зважаючи на його міфологічну сутність, що у свою чергу являла потужну основу для формування нового світосприйняття давньоруського населення після запровадження християнства. Так, вчений писав про те, що основи цивілізації містяться не тільки у раціоналістичній, а й у фольклорній літературі, що «сохраняет древнейшие устои быта и первобытные образцы искусства…в селах… всех углов Европы, народная традиция…составляет одно из наиболее ценных приобретений научного движения XIX в.» [12, с. 7].

Щодо досліджень з історії давньоруського язичництва, то тут автор вказував на проблему датування етапів давньоруського язичництва, що виражалося у визначенні всього періоду до прийняття християнства як часу «эпического состояния» [12, с. 257] світогляду народу, а також «неограниченного пространства времени и народов» [12, с. 257]. Звертаючись до проблеми вивчення давньоруського язичництва, дослідник уважав середовище, в якому створювалися пам'ятники давньоруської літератури основною позицією, з якої можна подивитись на давньоруське язичництво. Таким середовищем на думку дослідника були правлячі державні та духовні кола.

Вчений вважав, що головною особливістю релігійних уявлень східного слов'янства після прийняття християнства слало двовір'я, тоді як «само язычество, более древнее и непочатое, незатронутое вовсе

христианским влиянием, должно еще долго оставаться для нас искомым» [12, с. 259]. У зв'язку з цим, історик запропонував у своїй праці камерний аналіз давньоруських язичницьких культових практик. Він немов підтримував розхоже в ті часи серед істориків та фольклористів розуміння язичництва як такого епічного стану, що не визначається хронологічно та досить важко піддається структуруванню, а його зміст можна дослідити лише фрагментарно шляхом виділення окремих аспектів, наприклад, назв божеств, їх ієрархії та ролі повсякденному житті людини, з якою вони зв'язані культовими практиками. Дослідження подібних аспектів зводить вивчення архаїчного світобачення до вивчення його виявів на рівні повсякденних побутових потреб і практик основної маси населення Русі, пов'язаних, перш за все, з вирішенням проблеми забезпечення себе їжею (календарна обрядовість). Таким чином, під вивченням давньоруського язичництва можна мати на увазі вивчення системи вірувань на Русі (у конкретній роботі мова йшла про період XI – XII ст.) [12, с. 260].

Розглядаючи специфіку давньоруського язичництва, історик зосередив увагу на його різнорідності серед суспільних верств, що співіснували у одному хронологічному вимірі. Так, язичництво широкого кола населення більше тяжіло до своєрідної аграрної магії, а язичництво князів та дружини мало військовий характер [12, с. 269]. Для того, щоб дізнатися, якими ж були пласти, що нашаровувалися один на інший та було сформовано давньоруське язичництво цілковито, історик і пропонував «слой за слоем снимать все то, что… заимствовалось, и то, что слагалось заново из роста социального строя и уклада» [12, с. 269].

Як вважав Є.В. Анічков, «дружинно-військові боги» були одним з подібних нашарувань [12, с. 269]. Далі дослідник пропонував розглянути наступний шар, що був представлений спільнотою волхвів – представників, на думку історика, суспільно-релігійної організації [12, с. 270].

Важливим для давньоруської держави XI – XII ст., за автором, був фактор розвитку міських осередків з особливим укладом життя, який

продукував нові духовно-інтелектуальні та суспільно-економічні потреби населення та відкривав перед ним нові перспективи, як то особиста вдача та доля, успіх особистої ініціативи [12, с. 304].

Розмова про, так би мовити, комфорт та зручне існування стає актуальною для реалій того часу. Річ у тім, що більшість населення Давньої Русі – це сільське населення, яке постійно натикалося на труднощі, пов'язані із природними умовами та навіть знаходячись у постійній боротьбі із цими умовами. Тож дослідник виділяв «міську віру» в якості чергового «нашарування» на «давньоруське двовір'я» [12, с. 305]. Це «нашарування» характеризується «родинністю», «домашністю». Це було пов'язано з тим, що у міському середовищі аграрний фактор життєзабезпечення відходив на інший план, але потреба у культі залишалася. Її реалізація потребувала перетворення язичництва на домашню релігію. Звичайно, цілком народною залишалась система аграрних вірувань, яка була пов'язана з провадженням та практиками культів аграрної магії.

Окрему увагу, на думку Є. В. Анічкова, слід приділяти іноземним нашаруванням на давньоруське язичництво: скандинавському, фінському, візантійському. Крім того, він відзначав наявність ще одного «прийшлого» елементу: «пришедшее вместе с Христианством, наносное двоеверие» [12, с. 282]. Таке двовір'я історик відносив до «встречных течений», а не до запозичень [12, с. 282]. Воно мало візантійське коріння, зокрема походило з апокрифічної літератури.

Таким чином, основним положенням наукової концепції Є. В. Анічкова щодо способу дослідження давньоруського язичництва було твердження про «зняття» пластів вірувань, що нашаровувалися у процесі розвитку суспільного устрою давньоруської держави, а виокремлення специфічних «руських» особливостей за рахунок роз'єднання світоглядної системи давньоруського населення та ймовірних іноземних запозичень Ця модель і до тепер надає можливість дослідникам виокремлювати власне

давньоруські риси, з одного боку, а з іншого – взаємопроникнення з іншими системами вірувань населення давньоруської держави. Такий погляд Є. В. Анічкова суттєво розширив надбання та можливості російської фольклористики у подальшому.

Майже одночасний розвиток у російській філології другої половини XIX ст. трьох теорій (міфологічної, запозичення та історичної) означав остаточне оформлення фольклористики як науки, що свідчило про пошуки нею власного предмета і методу. Не можна повністю погодитися з думкою, що теорії змінювали одна одну, що кожна нова народжувалася із заперечення попередньої. Різноманітність підходів говорила про спроби фольклористики, що проходила своє становлення, охопити весь предмет як складну систему багатьох жанрів [111].

Створена В. Ф. Міллером наприкінці XIX – на початку XX ст. наукова школа зуміла стати панівною у російській фольклористиці. Вона вступила в конфронтацію з розповсюдженою на той час технікою формальної селекції розрізнених фактів без їх аналізу та наукового осмислення, а також почала конкурувати з підходами теорії запозичення та міфологічної школи, проти якої виступав як засновник історичної школи, так і її інші представники.

Історична школа з середини 90-х років XIX ст. отримала всесвітнє визнання і на довго визначила творчий шлях цілого ряду російських вчених та фольклористики в цілому.

3.4. Порівняльно-історична школа

Впливовою школою поряд з міфологічною та історичною стала порівняльно-історична, засновником якої вважається російський історик літератури О. М. Веселовський (1838 – 1906). Представниками цієї школи були: М. М. Гальковський [62, 63, 64, 65], Ф. І. Буслаєв [46, 47],

О. О. Потебня [248, 249, 250, 251, 252, 253, 254], І. П. Сахаров [275, 277, 278].

У рамках історико-порівняльної школи О. М. Веселовський вивчав загальнонародні сказання («Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине» [58]. Дослідник віддавав перевагу теорії літературних запозичень, що знайшла відображення в трудах Т. Бенфея [30], Дж. Данлопа [152], Ф. Лібрехта [152], О. М. Пипіна [263], на противагу підходам міфологічної школи Я. Грімма та його послідовників. Представники цієї школи вбачали подібність сказань індоєвропейських народів у спільності їх джерел у праіндоєвропейському переказі. О. М. Веселовський звертав увагу на значний вплив Візантії на європейську історію та культуру, її посередницьку роль між Сходом і Заходом.

Вчений займався розглядом питань з теорії словесності. Протягом кількох років в університеті він читав «Теорию поэтических родов в их историческом развитии» [334, с. 147]. Дослідник вивчав народний епос на основі порівняння матеріалу усних і книжкових переказів у різних літературах, головним об’єктом його досліджень був вітчизняний народний епос, що іноді спонукало дослідника вдаватись до вивчення руських духовних віршів [383, с. 23].

Ще одним представником порівняльно-історичної школи вивчення давньоруського язичництва та слов’янської міфології був видатний російський та радянський філолог-славіст, історик літератури, етнограф Микола Михайлович Гальковський (1868 – 1933).

Наукову діяльність вчений почав, як дослідник сербського епосу. Він став автором численних віршованих перекладів. Кілька статей на цю тему були ним опубліковані у журналі філолога, редактора наукового мовознавчого журналу «Филологические записки» О. А. Хованського [63, 64, 65].

Основна частина книги «Сербский народный эпос» (1897) М. М. Гальковського складається з перекладів. Перекладені дослідником вірші неодноразово перевидавалися у різних хрестоматіях та збірках [63, 64, 65].

Основна робота М. М. Гальковського – «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси» виходила у 1913 – 1916 рр. [62]. Книга стала помітним явищем в історії вивчення східнослов'янської язичницької традиції, а також перехідного періоду від язичництва до християнства у Давній Русі. Своє дослідження автор розпочинав із докладного нарису язичницької релігії східних слов'ян, в якому розглядав багатьох представників слов'янського пантеону богів.

Основний сюжет, що його цікавив – історія боротьби християнства з язичництвом та різними пережитками язичницької релігії: культом предків, знахарством, чаклунством, забобонами, специфікою особистих відносин та ін. У додатку до книги автор помістив тексти давньоруських повчань, що розповсюджувались Руссю з метою викорінення язичництва у народі. Збірка опублікованих М. М. Гальковським текстів давньоруських повчань проти язичництва і сьогодні залишається вельми цікавою і служить джерелом для вивчення народної релігійності.

У цілому основним своїм завданням представники порівняльно-історичної школи вважали з'ясування походження родів і видів літератури, виходячи, насамперед, з того факту, що словесність спочатку була синкретичною. Застосування порівняльно-історичного методу вироблялося передусім з метою визначення суті і характеру міфології, як такої, а також міфології в її епічному та національному прояві. Порівняльно-історичний метод був розроблений і вперше застосований в Росії для вивчення фольклору. Тема слов'янської міфології входила до сфери дослідницьких інтересів вчених – представників порівняльно-історичної школи у тій мірі, у якій вони могли пояснити, як писав М. І. Толстой у своїй вступній статті до праці Д. К. Зеленіна «Очерки русской мифологии» [330, с. 10 – 29], сутність, певні особливості трансформації, взаємодії книжкової та усної літературних традицій Заходу та Сходу [330, с. 16].

Так, наприклад, засновника школи О. М. Веселовського цікавив увесь, всесвітній та багатовіковий літературний процес, його еволюція від синкретичних форм до художності, як такої. У цьому ракурсі переваги

історико-порівняльного методу перед іншими вбачаються у великій масштабності та різнобічності. Однак саме ці «переваги» методу відволікали О. М. Веселовського від конкретних завдань порівняльно-історичної міфології, як самостійної дисципліни [330, с. 16].

3.5. Проблема давньоруського язичництва у роботах істориків Руської церкви

Важливе місце історією вірувань давніх слов'ян зайняла у роботах історики руської церкви, серед яких праці Є. Є. Голубинського (1834 – 1912), М. М. Нікольського (1848 – 1917), А. В. Карташова (1875 – 1960). Вибір саме цих досліджень продиктований їх репрезентативністю у вивченні проблем історіографії давньоруського язичництва в рамках церквної історіографії загалом.

Першу частину своєї праця «История Русской церкви» (1880 – 1882) Є. Є. Голубинський присвятив доісторичній добі [71]. Спираючись на свідчення грецькитх авторів (Фотій, Амартол, Лева Граматика, Сімеон Логофет) та, вирішуючи за їх допомогою свої дослідницькі завдання, автор наводив згадки про язичництво давніх слов'ян.

Так, під час воєнного походу русів на Візантію 860 р. (за Левом Граматиком та Сімеоном Логофетом), коли їх кораблі почали причалювати, імператор Візантії та патріарх Фотій благали Бога, щоб Константинополь не був взятий. Потім вони винесли святий омофор Богородиці та поклали його на поверхню моря [71, с. 70]. Тут, раптово з'явилися великі хвилі і човни «безбожних» русів розбилися і лише небагато хто з них залишився живим. Цікавим тут є те, що показана приналежність тодішніх русів до язичництва, що Богородиця захищає Константинополь від «безбожних» на той момент русів [71, с. 76].

Однак, вже тоді, за Є. Є. Голубинським варязька частина дружини була хрещеною. Мабуть саме тому, коли під час укладання русько-грецьких договорів ці дружинники ходили на присягу до церкви Святого Іллі, а інша – нехрещена – клястися Перуном та іншими язичницькими богами [71, с. 77].

Є. Є. Голубинський вважав, що і сам Ігор – київський князь був християнином і, що християни «морально переважали» язичників у його дружині. Дослідник вживав термін «внутрішній християнин», маючи на увазі зовнішню толерантність та навіть прихильність до язичництва при внутрішньому перебуванні у християнстві та відповідно у таборі варягів-християн, допускаючи, тим не менш перебування у дружині язичників. Термін «внутрішній християнин» Є. Є. Голубинський протиставляв терміну «відкритий християнина», тобто такий, що сповідував християнство і зовнішньо також, до таких він відносив княгиню Ольгу [71, с. 77]. На підставі давньоруських та грецьких джерел Є. Є. Голубинський робив висновок щодо релігійної терпимості як характерної риси ментальності давньоруської дружинної спільноти.

Є. Є. Голубинський вважав, що головною вадою на шляху до загальноруського навернення у християнство було варязьке походження Ігоря, який не хотів ризикувати престолом заради того, щоб навернути місцеве населення у нову віру. Місцеві жителі могли «відіслати» його за це туди, звідки він прийшов. В іншій ситуації опинився Володимир, який вже встиг стати своїм. Народ, як вважав Є.Є. Голубинський, на той час вже сприймав князя, як свого, що сильно полегшувало йому справу навернення слов’ян у християнство [71, с. 77]. Є. Є. Голубинський зауважував, що руське населення часів Ігоря вже мало свою грамоту, яку привнесли скоріше за все християни.

Християнство Ольги дослідник пояснював тим, що не могла жінка із державницьким розумом бути не прихильною до християнства, через те, що християни у Києві були з давніх часів і тому ще, що майже всі країни

Європи у той період вже були християнізованими. Вона розуміла, що язичництво не дає перспектив для розвитку Русі, і, що рано чи пізно все ж таки прийдеться прийняти нову віру, хоча б для того, щоб інкорпоруватися до світу європейських країн.

Є. Є. Голубинський вважав, що Ольга була вже хрещеною на момент прибуття до Константинополя. Вона не хрестилася там, а зробила це набагато раніше. В описах життя руських князів, у тому числі і Ольги, зустрічається згадка про те, як, повернувшись із Константинополя вона зруйнувала усі капища та ідолів. Щодо цього Є. Є. Голубинський зауважував, що руйнувати суспільні ідоли та капищі Ольга не могла, а от робити це у палацах та маєтках, що були у її власності – це інша справа. Займалася княгиня також і будівництвом домових церков для себе.

Щодо останніх днів життя Ольги, то Є. Є. Голубинський вважав, що вона померла у віці 70–75 років, а перед смертю заповідала не творити над собою тризни, тобто не здійснювати суспільних язичницьких ігор, які до того були традиційними на могилах померлих князів. Вона була похована за християнським звичаєм, руські люди почали почитати першу християнку одразу ж після її смерті [71, с. 83].

Щодо постаті князя Святослава, то Є. Є. Голубинський називав його повноцінним язичником. Це виявлялося у тому, що він був носієм дідівських ідеалів. Довгі християнські молитви, пости, утримання від кровопролить були для нього, воїна, чимось дивним.

Є. Є. Голубинський зазначав, що християнство із його смиренністю, людинолюбством, вступало, у розумінні Святослава, в протиріччя із воїнською вдачею та доблестю, було придатним для іншого роду людей, якими не був ні князь, ні його найближче оточення. Однак, наголошував Є. Є. Голубинський, за часів правління цього князя-язичника ні церков у Києві менше не стало, ні прихильників християнству не поменшало. Річ у тім, що Святослав, як істинний язичник, був толерантним до інших вірувань. Гонінням

могла бути піддана лише та віра, яка б явно посягала на його власну віру [71, с. 86].

Є. Є. Голубинський на прикладі князя Святослава намагався виявити тип язичника та показати притаманні йому риси. Язичник, у розумінні дослідника, мав певний набір характеристик. Так, для його світогляду було властиве сприйняття світу таким, у якому панує одна єдина та істинна віра. Але світ повинен бути розділений між багатьма різноманітними, однаково істинними вірами. Язичник, за Є. Є. Голубинським, толерантний. Він з однаковим розумінням ставиться до різних вірувань, визнає їх право на існування. До цього світосприйняття додається дуже цікава особливість – язичник може зневажати або глузувати з релігії інших людей, вважати людей, які її дотримуються нижчими істотами, але при цьому не перестане вважати цю віру істинною. Бажання ж винищити «гірші» релігії, означало би, що вони (язичники) хотіли би винищити нижчі раси людей [71, с. 93].

Є. Є. Голубинський звертав увагу на те, що через це язичник не може бути гонителем іншої віри. Він вважав, що «ліпші» та «гірші» віри всі однакові у тому сенсі, що походять від єдиного Бога та призначені лише для «ліпших» та «гірших» людей. І лише в одному випадку язичник може переслідувати представників іншої віри, коли вони явно та агресивно посягають на його власну віру. Для Є. Є. Голубинського язичник – синонім терпимості.

Такий типаж, сформульований Є. Є. Голубинським, був квінтесенція його роздумів над персоною язичника у обличчі князя Святослава. Так, Є. Є. Голубинський зауважував, що Святослав, не зважаючи на свої невподобання відносно християнства, не організовував гонитви на християн, а надавав їм свободу, маючи при цьому певну долю презирства до них. Історик писав, що Святослав призначав на вищи посади язичників, відзначав. Християни не користувалися такими привілеями у князя [71, с. 95].

Цікавим видається Є. Є. Голубинському опис преподобним Нестором Печерським процесу так би мовити підготовки до хрещення князя

Володимира. Цей давньоруський автор писав, що Володимир самостійно вирішив прийняти християнство, будучи освяченим на це вищою силою. Взагалі історія язичника Володимира, якому явився Господь і, який христився після цієї епохальної для нього події – це один з класичних для житійної літератури сюжетів [71, с. 98].

Є. Є. Голубинський критикував позицію С. М. Соловйова щодо вибору Володимиром віри. Так, С. М. Соловйов вважав, що Володимир зробив свій вибір, переконавшись у помилковості та нікчемності язичництва, а вже потім зрозумів істинність християнства. Є. Є. Голубинський же припускав, що розуміння цих обох компонентів прийшло Володимиру одночасно. Саме тому, за Є. Є. Голубинським, Володимир і звернувся до грецького християнства, зрозумівши помилковість язичництва та одночасно маючи перед очима практики християнської общини Києва. Є. Є. Голубинський визначив дуже влучно, що Володимир хрестив Русь наполовину. І тільки за часів Ярослава Мудрого в Києві вже на рівні усіх прошарків населення спостерігалася явна прихильність до християнства. Є. Є. Голубинський вказував на те, що саме у часи Ярослава кияни (як, ймовірно, й жителі інших міст Русі), стали «справжніми християнами» [71, с. 107].

Таким чином, Є. Є. Голубинський, розглядаючи тему прийняття християнства Руссю та взагалі історію Руської церкви, звертався до теми язичництва у зв’язку із створенням історичного контексту, у якому проходив процес християнізації. У зв’язку з тим, що історик розмірковував над суттю та образом язичника, його опис цього язичника є дуже цікавим та нетривіальним. В цілому, відносно теми даного дослідження, праця Є. Є. Голубинського «История Русской Церкви» є дуже інформативною саме завдяки опису образу язичника через виділення його суттєвих характеристик.

Російський та радянський історик, біблеїст, сходознавець М. М. Нікольський у своїй праці «История Русской церкви» (1931) [227]

провів дуже цікаві дослідження з історії руської культури та її язичницького коріння. Взагалі його робота з історії Руської православної церкви була першою, основаною на марксистській ідеології.

М. М. Нікольський розпочинав історію церкви з дохристиянських часів. Дослідник відмічав, що східні слов'яни мали специфічний пантеону богів. Він складався протягом багатьох століть та представляв собою ієрархічно впорядковану систему демонів (нижчих божеств). На думку дослідника, саме етап вірувань у демонів наблизив східних слов'ян до політеїзму – віри у богів [227, с. 17].

Окремо дослідник розглядав образи Перуна та Велеса – богів-персонажів «грозового міфу», суттю якого було протистояння Громовержця-Перуна та бога Велеса, який викрадав худобу у людей. Перемога Перуна проявилась у вигляді опадів – дощів, що приносить родючість.

Історик зауважував, що у давньому міфі відобразились різні етапи розвитку релігійних уявлень та взаємний зв'язок вищих богів з іншими божествами. Перуну, писав М. М. Нікольський, були спочатку властиві функції громовержця, а потім додалися й військові функції [227, с. 35].

Розмірковуючи над особливостями слов'янського пантеону, М. М. Нікольський вказував, що Велес – бог худоби, торгівлі та багатства, виходячи з чого саме цьому богові вклонялася панівна верства населення Русі. Такої точки зору додержувалися й В. О. Ключевський та Є. В. Анічков. Згодом Велес перетворився на бога-покровителя скотарства, зберігаючи при цьому свої архаїчні функції. Переважав культ Волоса у північних та східних регіонах Давньої Русі. За М. М. Нікольським, він був новгородським богом. «Переселення» Волоса до Києва дослідник пов'язував із початком «збирання» руських земель під верховенством Києва, в ієрархії божеств це проявлялося у «збиранні» богів, яким вклонялись різні племена, які

проживали на теренах Київської Русі. Очолив цей пантеон Перун [227, с. 40].

Напередодні хрещення Русі, з приходом до влади Володимира, у Києві було створено давньоруський Олімп.

Кількість богів могла варіюватися. М. М. Нікольський висловив дуже цікаву думку, що всі боги київського пантеону були «представниками» від етносів, які проживали на теренах Давньої Русі [227, с. 42]. У зв'язку з тим, що Київ був політичним та релігійним центром Русі, вищим божеством пантеону було призначено Перуна – покровителя київського князя та дружини. Археологічні розкопки, що були проведені у Києві, демонстрували такий факт: язичницьке капище з ідолом Перуна було переміщено за межі міських укріплень так, щоб воно було доступним для всіх, хто приїздив до міста.

На момент прийняття християнства великою була й сила традиції шанування загальноплемінних богів. На думку М. М. Нікольського, давньоруське суспільство XI – XII ст. не було класовим, що пояснюється специфікою життя у Подніпров'ї. Тут були зовсім інші господарські та соціальні умови, ніж у Візантії [227, с. 44]. Характерною особливістю Русі було те, що її суспільство, навіть після прийняття християнства, не розділялося на тих, хто експлуатує та тих, які підлягають цій експлуатації, тобто не було класовим. Ймовірно, саме тому, язичницькі боги, вірування та обряди були прийнятними для такого суспільства дуже довго, у той час, як християнські догмати не відповідали саме суспільному укладу.

Окремий інтерес, з точки зору М. М. Нікольського, представляє божество пантеону Мокош. Так, наприклад, під час стрижки вівців, у ножиці укладався жмут вовни – жертва Мокоші, як божеству, яке «відповідало» за жіночі роботи, у тому числі, прядіння. Язичництво входило у побут, світогляд людей Русі дуже глибоко. Глибоким було і язичницьке розуміння землі. Воно виражалося у календарних обрядах та культі «матері сирої землі» [227, с. 45]. Так, руський землеробський рік починався із

святок. Вони були пов’язані із обрядженням. Для такого «маскараду» були характерні маски кози, коня та вола. Саме ці тварини були для язичників символами плодовитості. Заборона на такі маскаради зустрічаються у проповідях митрополита Луки Жидяти у XI ст. [227, с. 47].

Особливе значення для населення Русі мало свято Івана Купали. Так, псковський ігумен Єлізарова монастиря старець Памфіл писав, що народ буквально здурів: бив у бубни, грав на сопілках, волав, танцював. Навіть у XVI ст. всі ці обряди ще зберігалися. М. М. Нікольський вважав, що вони не тільки збереглися, а й поширювалися ще більше. Але особливістю свята Івана Купали було тепер те, що воно закінчувалось обрядами очищення: купанням у воді, прощенням один одного. У цьому М. М. Нікольський вбачав символ згасання язичницьких обрядів [227, с. 50].

Слід зазначити, що у практичному втіленні середньовічний аграрно-язичницький світогляд проявлявся не тільки у свята, а й під час випробувань. Таким випробуванням були, наприклад неврожайні роки. Язичницька обрядовість сприяла їх подоланню. Дослідник наводив приклади із літописів, де описувались народні хвилювання. Серед причин останніх вказані не тільки соціальні, а й язичницькі магічні мотиви. Останні проявлялись у ритуальному позбавленні колективу від «винуватця» [227, с. 57].

Дослідник зазначав, що після прийняття християнства суспільство Давньої Русі було двовірним. Християнська складова була, скоріше, формальною, а культ – язичницьким. Історик зазначав, що люди продовжували дотримуватись язичницьких вірувань та звичаїв з привнесеними у них християнськими нормами аж до XI – XIII ст., а подекуди – до XVI ст. Цікавим видається судження М. М. Нікольського про не класовість давньоруського суспільства, що стало вагомою причиною того, що язичницькі вірування були прийнятними для цього суспільства дуже довго.

Справжній поворот до християнства після його офіційного прийняття, населенням, вважав М. М. Нікольський, відбувся за часів монголо-татарської навали. Населення згуртувалося навкруги християнства. Реальністю став догмат спокути гріхів в умовах наслідків монголо-татарського завоювання [227, с. 59].

У 1959 р. у Парижі вийшла книга історика руської церкви і богослова А. В. Карташова «Очерки по истории Русской церкви» [145]. У вступі до своєї роботи, вчений вказував, що задачею його був огляд головних сторін у історичному розвитку Руської церкви, для формування певного бачення виконаної руською церквою її місіонерської ролі у історії Росії, історії православ’я і у всесвітній історії взагалі [145, с. 9].

У частині, що присвячена «началу исторической жизни русского народа» [145, с. 7], автор представляв дохристиянські часи існування слов’ян. Шукаючи джерела християнізації Русі, дослідник зауважував, що русичі вели вільне життя морських піратів, які робили спустошливі набіги на Крим та Малу Азію. Саме знайомство з способом життя та вірувань підданих Візантії і створило інформаційний простір для вибору християнства. На думку А. В. Карташова, поштовхом для цього стали саме набіги русичів, які і не підозрювали про ступінь благодатних наслідків своїх варварських актів для потомків [145, с. 10].

У своїх «Очерках» А. В. Карташов приділив помітну увагу сюжету хрещення князя Володимира та так званому першому хрещенню язичницької Русі [145, с. 52], посилаючись на літописні відомості [145, с. 43].

Далі А. В. Карташов, висвітлив становище християнської віри в рамках князівських правлінь. Так, за часів Олега християнство пішло «у підпілля». Язичництво було не просто домінуючою релігією більшості, а й офіційно, на княжому рівні підтримуваною релігією. А. В. Карташов вважав, що руська церква, знаходячись у своїй історичній колисці переживала період, подібний на часи жорстоких переслідувань перших

християн. Водночас, саме за часів Олега поступово змінилися економічні відношення з Візантією. Військові походи були замінені на торгові зв'язки, писав А. В. Карташов. Таким чином, варвари засвоювали християнську релігію. Навіть просте споглядання на красоти та велич Візантії переробило їхню психологію. Саме за часів Олега на Русь прийшла писемність [145, с. 45].

За Ігоря, як вважав А. В. Карташов, суттєво збільшився рівень грамотності. Також зріс і відсоток християн у правлячому класі. Свідчення про договори з Візантією вказують на те, що до язичників відносилися із презирством, а частина дружини, що була християнською приносила клятви разом із греками у церкві. Історик зазначав, що за часів Ігоря християнство вже не було гнаним. Навіть ставало статусним завдяки своїй грамотності.

Про княгиню Ольгу дослідник писав, що їй, хоча і не вдалося християнізувати весь народ Русі, все ж таки виховала сина Святослава у дусі толерантності до християнства. Святослав же, хоча й не був гонителем християн, залишався язичником. Правління Володимира традиційно розділялося на дві частини: період язичницької реакції, коли він заволодів троном брата Ярополка та період після офіційного хрещення Русі [145, с. 52].

У язичницький період Володимир провів реформу пантеону. Кумири були поставлені на пагорбі поза теремним двором князя. А. В. Карташов називав традиційні імена Перуна, Хорса, Дажбога, Стрибога, Сімаргла, Мокоші. Цим ідолам приносили жертви. Серед таких були й людські. Дослідник висловив цікаву думку, що Володимир, як князь новгородський приніс із цієї «малокультурної, напівфінкської околиці» у «огречений» Київ реакційне язичництво [145, с. 55]. Новгород був активним та реакційним по відношенню до християн язичницьким центром. Саме у Новгороді, писав А. В. Карташов, верховним богом був Перун. Історик залучав археологічний матеріал до своїх досліджень. Так, він писав, що головний вівтар та жертовник, як культове священне містечко на озері Ільмені (п'ять

кілометрів на північ від Новгороду) і досі ще називається Перинь. Там же було відкопане святилище Перуна [145, с. 56].

Другий етап життя князя пов'язаний із прийняттям ним християнства, із зміною, що з ним трапилася безпосередньо перед наверненням у християнську віру. А. В. Карташов порівнював цю зміну із перетворенням Савла на Павла.

А. В. Карташов зазначав, що давньослов'янське язичництво було примітивним, хоча й зазнало міфологічної еволюції: перейшло етап від політеїзму та шаманізму до уособлення сил природи у образах тварин та людей. Історик писав про, так звану недорозвинену зоолатрію у слов'ян, яка на момент прийняття християнства почала переходити у антропоморфізм.

Автор зауважував, що до правління Володимира образи богів ще не були сформованими. На момент прийняття християнства вони мали форми фетишів. Збереглися відомості про тмутараканських істуканів та київського й новгородського ідолів Перуна [145, с. 67].

Дослідник підкреслював, що колективних богослужінь у русичів не було, а язичницький культ мав родинний характер, а тому боги нерідко селилися у домівках. Кожна родина мала своїх власних служителів-жерців із числа своїх найстаріших членів. Такого окремого прошарку населення не було. Замість цього існували волхви і чаклуни. Вони не були пов'язані один з одним, як служителі культу, а існували окремо, без специфічної організації [145, с. 78].

А. В. Карташов, розмірковуючи над природою язичницького світосприйняття, вказував на його універсалізм. Його світогляд був немов би розділений між божествами. Язичник вважав, що весь світ населений божествами, кожен кут, кожна частина землі, кожне водоймище. Язичник сприймав суму всіх земних релігій, як ціле, вважав кожну з них національною часткою. Саме тому він толерантний і принципово згодний із представниками інших релігій у частині об'єктивної істинності їх

божеств. Язичництво не знало релігійних війн, що характерні для монотеїстичних релігій. Язичник однак йшов захищати свою релігію із зброєю у руках, але як своє національне надбання. Язичник відкидав чужу релігію тільки за умов якщо остання намагалася його поневолити. Так, язичник вважав, що християнство лише частина релігійної істини й зовсім не розумів претензій християнства на всю істину загалом. При цьому А. В. Карташов наголошував, що введення християнства не провокувало релігійно-національних протистоянь тому, що християнство було прийнято не шляхом насилля чи завоювань, а власним урядом.

А. В. Карташов зауважував, що на територіях, де київський вплив був сильним, протестів з боку язичників не відбувалося. І навпаки, там, де місцева влада була більш авторитетною та прагнула до незалежності від Києва, християнство, як нова релігія, відкидалася. Її введення сприймали як акт поневолення. Дослідник вважав, що тим не менш гострота конфлікту між старою та новою релігійними системами згладжувалась за рахунок недорозвинених якостей давньоруського язичницького культу. Основна частина населення Давньої Русі прийняла християнство, але домашній Олімп для нього залишився непорушним. Релігія перетворилася на двовірну: старі боги продовжували «жити» поряд із Християнським Богом. З часом під впливом церкви язичницькі боги перетворилися на бісів. Цікавим є той факт, що у перекладі з санскриту корінь «bhas» означає «світити», тобто біси (язичницькі боги) втратили свої «світлі» сутності та перетворилися на сили темряви, зберігши при цьому «світлі» імена. Таке зауваження вперше зробив Ф. І. Буслаєв, на якого пізніше посилався А. В. Карташов [145, с. 85 – 87].

Велику увагу історик приділяв питанню двовір’я. Він зазначав, що молитва у християнському храмі не заважала русичам приносити жертви своїм богам на болотах та біля криниць. Один із способів депоганізації суспільства – заміна язичницьких богів образами християнських святих (Перуна – образом пророка Ілії, Волоса – святого Власія, Ярили – святого

Георгія). Ці боги замаскувалися й зникли з народного світобачення. Із втратою свідомої віри у давніх богів закінчився перший етап, так званого, «чистого» двовір'я, зазначав А. В. Карташов [145, с. 89].

У народній віро-свідомості після втрати своїх власних язичницьких богів ще залишалася цілий величезний простір язичництва – язичницький культ із системою річних свят та із безліччю поетико-символічних обрядів. Двовір'я свідоме замінялося двовір'ям безсвідомим. Так, на чолі народного язичництва постали християнські вірування, ускладнені християнськими таїнствами та обрядами. Руські люди святкували язичницькі свята з ігрищами, піснями, що могло відволікати народ від відвідування християнських храмів. У родинах, писав А. В. Карташов, марновірні обряди старого язичництва зберігалися у всій цілісності. Період несвідомого двовір'я продовжувався у послабленій формі у народі дуже довго [145, с. 90].

Руська православна церква після офіційного хрещення Русі почала проводити морально-виховні заходи серед народу з первісною язичницькою релігією, не просякнутою, за А. В. Карташовим, моральним началом. Первісна релігія слов'ян, на думку історика, була аморальною, тобто у ній не існувало поняття про любов, самозречення, чи хоча б про юридичну чесність [145, с. 93]. Так А. В. Карташов характеризував язичництво русичів у зв'язку із прийняттям ними християнства, торкаючись питань світогляду язичників, двовір'я, особливостей правління руських князів дохристиянського та раннього християнського періодів з огляду на їх реакційність чи навпаки, лояльність відносно християнства на Русі.

Таким чином, підводячи підсумки відносно доробку істориків церкви у царині вивчення давньоруського язичництва, треба сказати, що у рамках своїх великих історій кожен з них, так чи інакше, торкався даної проблематики. Перш за все це відбувалося тому, що язичництво формувало певний історичний контекст, на ґрунті якого проходив процес

християнізації. У зв'язку з цим історики розмірковували над суттю та образом язичника, над його характерними властивостями, світоглядом.

Окремо поставало питання двовір'я. Воно оцінювалося як система вірувань, у якій формально співіснували елементи християнської віри та язичницьких культів. Довга «затримка» язичництва у давньоруському суспільстві була також продиктована (за версією першого радянського біблеїста М. М. Нікольського) його безкласовістю.

Підводячи загальні підсумки, щодо наукових шкіл та напрямків вивчення давньоруського язичництва та міфології, треба зазначити, що у процесі історіографічного освоєння цієї теми сформувалися міфологічна школа, теорія запозичених сюжетів, історична та порівняльно-історична школи. Кожна із шкіл та наукових напрямків відіграли свою власну значну роль у вивченні фольклору, міфології, язичницьких вірувань, доповнюючи один одного, розвиваючи певні сюжетні лінії, формулюючи і розширюючи проблемне полу, вдосконалюючи методи пізнання.

З середини XIX ст. у Росії у тісному зв'язку одна з одною розвивалися такі наукові дисципліни, як порівняльна міфологія, етнографія, фольклористика, історія давньоруської літератури, порівняльно-історичне мовознавство. Дослідження міфології спліталися із широким колом проблем вивчення давньоруської культури, фольклору, традиційної народної культури, мови.

Дослідники – представники різних шкіл займалися вивченням фольклорного матеріалу, відтворенням на його основі міфів, досліджували зв'язки російської словесної культури із східною та західною, виявляли умови виникнення цих зав'язків, використовували нові методи дослідження (порівняльно-історичний, порівняльного аналізу), з'ясовували походження родів та видів літератури.

Великий внесок у вивчення слов'янського язичництва та міфології зробили історики церкви. Вони створили, на основі розуміння релігійної

свідомості образ язичника, чиє світосприйняття та соціальний уклад, у якому він мешкав, диктували інтенсивність християнізації у подальший час.

Загалом наукові школи та напрямки утворювали цілісний процес формування історичної думки у сфері вивчення давньоруського язичництва та слов’янської міфології.

Р О З Д І Л 4

ДОСЛІДЖЕННЯ СЛОВ'ЯНСЬКОЇ МІФОЛОГІЇ ТА ДАВНЬОРУСЬКОГО ЯЗИЧНИЦТВА У XX СТ.

4.1. Українська емігрантська історіографія давньоруського язичництва

Українська наукова еміграція зробила певний внесок у розвиток історіографії давньослов'янського язичництва та міфології. Вчені-історики присвячували окремі сюжети своїх досліджень та цілі монографії даній темі. Одним з таких учених був Дмитро Володимирович Антонович (1877 – 1945) – український історик мистецтва, автор багатьох наукових статей, присвячених українському мистецтву, театру, історії християнської церкви, дохристиянської релігії. Серед цього доробку язичницьким віруванням присвячена ґрунтовна стаття «Передхристиянська релігія українського народу» [173], що була надрукована в рамках лекційного курсу з історії української культури, виданого 1940 р. у Празі. Одразу ж звернемо увагу на яскравий національний компонент, що міститься вже в назві статті. Звісно, говорячи про дохристиянський період історії Давньої Русі, питання національного характеру не є коректними. Логічним здається тут використання словосполучення «слов'янські народи». Але не будемо забувати, що автор статті – Д. В. Антонович був активним українським суспільним, державним та політичним діячем, сином видатного українського історика та археолога В. Б. Антоновича. Творча біографія Дмитра Володимировича формувалася у вирії доби національно-визвольних змагань, помітним діячем яких він був.

У вище згаданій статті автор намагався реконструювати систему вірувань українського народу до прийняття ним християнства. Він зауважував, що цьому сильно заважала відсутність оригінальних джерел з

історії язичництва, коли відомості про язичництво взагалі (як про світоглядну систему) та язичницькі вірування зокрема (як «прикладну» її частину) зустрічалися тільки у творах, датованих XII ст., але у списках XIV ст. Ці твори були або літописними, або мали вид проповідей, що адресувалися навіть не проти «поганства», а проти двовір'я. Тож, Д. В. Антонович торкався саме теми двовір'я, яка, за його визначенням, була актуальна тоді. Саме через цю тему можна було виявити якісь спорадичні згадки про дійсно язичницькі уявлення.

Власне тема двовір'я виникала у повчаннях, проповідях на теренах давньоруського суспільства з огляду на те, що у XII ст. (та і набагато пізніше) християни не позбулися ще старих дохристиянських уявлень і практик. Тож, Д. В. Антонович зазначав, що власне дізнатися щось про язичництво можна з творів «старої літератури», яка писалася християнськими священиками або літописцями для християн-неофітів, у світогляді яких поєднувалася як християнська віра, так і віра в сили природи, добрих та злих духів, богів, предків-покровителів та інші атрибути язичників [173, с. 179].

Автор зазначав непевність та тенденційність відомостей про язичництво, що містилися у такого роду джерелах. Це було пов'язано, за Д. В. Антоновичем, з тим, що язичницькі боги сприймалися християнськими письменниками як біси (схожу думку висловлював і дослідник історії Руської церкви – А. В. Карташов у контексті двовір'я давньоруського населення після християнізації [145, с. 85 – 87]). А про бісів у християнській літературі було не прийнято навіть згадувати. Згодом, зауважував дослідник, такі біси «перетворилися» на «твар» – творіння Єдиного Творця. Основна омана язичників містилась у обожненні тварі, причиною цього вважалась темність народу. Д. В. Антонович вважав, що згодом, християнські автори для боротьби із забобонами почали згадувати про деяких богів. Річ при цьому йшла про зовнішні

прояви культів, а не про загальну картину світу язичників. Християнські джерела в цьому сенсі були досить тенденційними, зауважував Д. В. Антонович: «до успособленої тенденційності старих джерел прилучається ще й ігнорація авторів тих джерел» [173, с. 180].

Дослідник вважав цінними записи літописців, що з одного боку супроводжувалися розповідями про історичні події, а з іншого – містили побічні авторські коментарі релігійного характеру. Цікавими у зв'язку з цим видаються розповіді про договори з греками. Наприкінці процедури підписання відбувалося скріплення договору: візантійці цілували хрест, а київський князь із дружиною клялись зброєю, богами Перуном та Велесом [173, с. 176]. Д. В. Антонович писав, що такі свідчення ілюструють певну систему вірувань, що була характерна для давньоруського суспільства. Можна задати резонне питання: а чому рисичі клялися не одним лише богом (богом князя та дружини Перуном), а й Велесом? Дослідник розмірковував над «призначенням» цього бога та над причинами, за яких він стояв у одному ряді з Перуном. Велес – бог торгівлі. Ймовірно, що руських купців у Візантії було достатньо, щоб другим богом після Перуна, «поставити» тут Велеса [173, с. 181]. Далі Д. В. Антонович зазначав, що на цьому закінчувалися всі оригінальні відомості про язичницькі вірування та культи давніх слов'ян: «про стару віру та назви двох богів – Перуна та Волоса – очевидно, головніших богів, іменем яких князі й дружина клялися» [173, с. 180].

Дослідник вважав, що автентичними іменами богів були Перун і Велес. Інші імена, які зустрічалися в літописах були пізнішими вставками. Д. В. Антонович зробив припущення, що давньоруський Велес – свого роду Меркурій – бог торгівлі. Велеса вважали богом худоби, а остання була грошовою одиницею. Вчений зробив припущення, що торгівельні договори скріплювали окрім військової клятви Перуну, богу торгівлі – Велесу [173, с. 181].

У своїй роботі Д. В. Антонович, робив історіографічний огляд, зважаючи на досить інтенсивне вивчення проблеми своїми попередниками, але при цьому зазначаючи, що певні думки та висновки дослідників треба репрезентувати у своїй роботі «не беручи відповідальності за їх непомильність» [173, с. 179].

Дослідник починав свій історіографічний огляд з розгляду наукового доробку Ф. І. Буслаєва, який займався вивченням передхристиянської релігії слов'ян. Ф. І. Буслаєв виділяв дві доби у цій релігії: «стару» (головний бог Сварог) та «нову» (головні боги Перун та Велес). «Стару» добу можна вважати загальнослов'янською, у той час, як «нова» доба – власне руська. Твердження про власно руську добу Д. В. Антонович вважав дискусійним, тому що, наприклад ім'я Велеса зустрічалося й у західних, і у південних слов'ян. Дослідник відмічав, що думки про дві доби дохристиянських вірувань східних слов'ян дотримувався М. С. Грушевський. Останній відкидав ідею про новаторство Володимира у справі впровадження на Русі культу Перуна. Цей культ, вважав М. С. Грушевський був у слов'ян ще за часів князя Олега [173, с. 179].

Д. В. Антонович наводив приклади інших поглядів дослідників. Так, російський фольклорист, етнограф Є. В. Анічков зазначав, що бога Сварога у слов'ян не існувало. Дослідник вважав Сварога не богом, а уособленням вогню. Він пояснював свою думку тим, що всі описи богів, що зустрічаються у літописах були пізнішими вставками. Ім'я Сварожича зовсім не зустрічалось у літописах [173, с. 181].

Д. В. Антонович зазначав, що серед російських дослідників – прибічником думки про неістотний внесок князя Володимира у розвиток передхристиянської слов'янської релігії, був етнограф-фольклорист Є. Є. Голубинський. Він стверджував, що Перун був поставлений у Києві ще за часів Ігоря та Святослава.

Ще одним дискусійним питанням вважалось питання про принесення людських жертв. В основному російські дослідники вважали, що у слов'ян практикувалось принесення людських жертв. Прибічником цієї думки був, наприклад російський фольклорист Є. В. Анічков. Д. В. Антонович зазначав, що джерелом цього переконання Є. В. Анічкова стали свідчення про принесення жертв у «московських дебрях», що не означало за переконанням Д. В. Антоновича про практику таких у Києві [173, с. 181].

Певний інтерес викликає думка Д. В. Антоновича про релігійний фанатизм носіїв монотеїстичних релігій. Так, він зауважував, що прибічники багатобожжя більш толерантні до інших релігій, у той час, як представники монотеїстичних релігій проявляють нетерпимість одна до одної, і в тому числі до язичників. Вчений вказував, що особливістю представників радикального крила монотеїстичних релігій (релігійні фанатики) було те, що вони вважали свого бога істинним, у той час, коли всі інші боги сприймалися або як біси, або як неправедні [173, с. 182].

Д. В. Антонович вважав, що пізніше християнські автори приписували монотеїстичну нетерпимість язичникам, від яких страждали християни [173, с. 182].

Окрему увагу дослідник приділяв пантеону язичницьких богів. Він зазначав, що перший перелік давньоруських богів було знайдено у редакції Київського літопису кінця XI ст. У цій редакції з'являється образ Перуна. Крім імені останнього зустрічаються імена інших богів: Хорса, Дажбога, Мокоші та ін. [173, с. 181].

Ці ж імена були включені у повчання проти двовір'я – «Слово некоего Христолюбца» та у повість про «Хождение Богородицы по мукам» [173, с. 181], перекладену з грецької мови.

Д. В. Антонович зауважував, що через два століття після офіційної християнізації християнським проповідникам доводилося боротися не

тільки з поганськими віруваннями, а й з християнськими обивателями, які не розуміли християнську догматику та продовжували дотримуватись старих ритуалів.

Так, сама собою викристалізовувалась проблема двовір'я [173, с. 183].

Важливим доробком Д. В. Антоновича було виділення ним проблемних вузлів для дослідників передхристиянських вірувань. Вчений зазначав, що міркування про генеалогію передхристиянських богів не можуть бути правомірними.

Національна парадигма Д. В. Антоновича – найпотужніша складова його творчості. Виокремлення національної ідентичності автора, чітке її визначення червоною ниткою проходить через його творчість. Характерним для його робіт є використання топонімів «Україна» та «Київ», а також похідних прикметників «український», «київський», з протиставленням останніх Москві та московському.

Позиція Д. В. Антоновича, щодо прийняття християнства Руссю продовжувала ілюструвати національно орієнтовану позицію дослідника. Так, він писав, що «початком зла» для України стало прийняття християнства, коли священики почали боротьбу проти язичників, викорінюючи всі можливі відомості про культи останніх та їх особливості [173, с. 185]. Єдиним джерелом народних дохристиянських вірувань Д. В. Антонович вважав матеріали українського фольклору, у яких вбачав перспективу реконструкцій язичницької свідомості, культів [173, с. 183].

Д. В. Антонович виділяв основні релігійні культи українського селянства. Він зауважував, що розповсюдженою була думка вчених, що традиційним культом українського селянства був культ природи, а саме Сонця [173, с. 185]. Цей культ вважався головним у слов'ян. Головне світило давало можливість вирощувати рослини, збирати врожай. Воно

давало світло та тепло. Не можна уявити собі землероба, який би не шанував сонце.

Обов'язковою компонентою вірувань давньоруського населення були поховальні та поминальні обряди. Вони розповідають про віру в загробне життя померлих.

Вони демонструють віру в життя після смерті. Сильною у давніх слов'ян була віра у сили природи та духів, що заселяли ліси, ріки, поля, болота та ін. Після прийняття християнства з'явилася поняття «нечиста сила», що увібрала в себе образи різноманітних потвор та духів [173, с. 188].

Д. В. Антонович звертав увагу на поняття чорта. Тут він посилався на дослідження українського антрополога та етнографа Ф. К. Вовка. Це поняття Д. В. Антонович вважав відносно новим. Ф. К. Вовк пов'язував його з біблійними, а потім середньовічними теологічними поняттями. Д. В. Антонович використав художні прийоми, висловлюючи навіть співчуття до «українського» чорта у сюжеті, йому присвяченому. Так, дослідник називав його «бідолахою», «жалюгідною істотою» [173, с. 191].

Д. В. Антонович відзначав, що у світогляді українців не існувало поняття початку зла, як такого, що мало би рівнозначність із поняттям добра. Зло не асоціювалося із лихим духом, який бореться з добрим. Дослідник вважав, що українці, довго залишаючись чужими християнству, зберегли старовинні вірування. Такими віруваннями були ті, що пов'язані з культами небесних світил.

Дослідник вважав, що вірування давніх українців не засовувалися на фетишизмі. В якості підтвердження цієї думки вчений наводив аргумент про відсутність в українців сектантства, що зароджується, на думку дослідника, на ґрунті формального ставлення до предметів поклоніння [173, с. 192].

Д. В. Антонович виділяв тільки два рухи, що їх можна було назвати ухилами від православ'я – соцініанство та баптизм. Ці рухи мали раціоналістичні характер, на думку дослідника [173, с. 192].

Таким чином, підводячи підсумки, зауважимо, що стаття Д. В. Антоновича «Передхристиянська релігія українського народу» носить суцільно національно орієнтований характер, продиктований суспільними запитами часу формування української державності. Історіографічний матеріал, як і етнографічний, представлений у статті поверхнево, в тому числі й тому має цілком дидактичний характер. Водночас, продемонструвавши достатню обізнаність з історіографічним матеріалом, Д. В. Антонович прагнув представити цілісну картину давньоруського світогляду, засвідчуючи актуальність для національної української історіографії залучення до її проблемного поля історії давньоруського язичництва та міфології.

Своєрідну естафету від Д. В. Антоновича підхопив І. І. Огієнко (митрополит Іларіон) (1882 – 1972), автор роботи «Дохристиянські вірування українського народу» [128] (1965). Автор писав про зародження культів у давніх слов'ян, у яких шанування природи стало прообразом первісної релігії. Саме слово «релігія», вказував І. І. Огієнко, означає зв'язок із божественним. Так, початкові вірування були тісно пов'язані із природою. Людина хотіла бути у добрих стосунках із нею, а тому задобрювала її усілякими засобами [128, с. 124, 128, 233].

Давня віра слов'ян була анімістичною. Так, людина вірила, що все навкруги неї живе. Все має власну душу. Це стосується рослин, тварин, сил природи. По мірі того, як людина стала уособлювати своє довкілля, віра ставала антропоморфічною. І. І. Огієнко вважав, що основу дохристиянських вірувань давніх слов'ян складали три елементи: аніматизм, анімізм та антропоморфізм [128, с. 14].

Дослідник робив наголос на «поганстві» давніх слов'ян. Це слово походить від латинського «paganus», що означає «мешканець села»,

«селянин». Християнство розповсюджувалось містами, а язичницькі традиції зберігались у селах. Дослідник акцентував увагу на, так званому водорозділі християнізації міста і села, де для збереження язичництва залишались більш сприятливі умови, ніж у місті [128, с. 5].

І. І. Огієнко зазначав, що давня віра слов'ян не встигла розвинутись у завершену систему. Це було пов'язано з прийняттям християнства, яке спинило цей розвиток. Язичництво перетворилось на домашню релігію. Тому, на думку І. І. Огієнка, сучасні для нього дослідники зіштовхувались з проблемою фрагментарності відомостей про давньоруське язичництво. Наприклад, відомо, що давні слов'яни вклонялись ідолам. Автор зауважував, що християнські проповідники у своїх увіщуваннях у якості основного аргументу для приєднання язичників до християнства, наводили той, що вказував на сенс язичницької омани, коли людина вклоняється тварі, а не Творцю [128, с. 20].

Специфічним був погляд язичників на елементи навколишнього світу. Так, І. І. Огієнко окремо виділяв відношення слов'ян до небесних світил. Сонце – основа життя, найголовніше світило у архаїчних культурах будь-яких народів. Без сонця немає життя на землі. Бог сонця – Сварог або Дажбог, але цей образ не виділився у окреме усталене божество. Із сонцем слов'яни пов'язували різноманітні знамення, що передвіщали погані та добрі події. Так, І. І. Огієнко наводив у своїй праці слова з Іпатіївського літопису про те, що «Знаменья бивають ово же на добро, ово же на зло» [128, с. 23]. Сонце у народі вважалося святим, праведним. Мабуть, саме з цим пов'язані слова Володимира Мономаха у своїй «Науці дітям»: «Щоб не застало вас сонце в постелі. Віддавши ранішню Похвалу Богові, а потім сходячому сонцеві, й побачивши сонце, прославте Бога з радістю» [128, с. 24]. У народних обрядах скрізь вбачаються залишки солярного світогляду та стародавні у небесні світила. Усі небесні світила – це одна родина: сонце – жінка, місяць – чоловік, зорі – діти, що відображено у колядках.

Важливим і дуже архаїчним для слов'ян, на думку І. І. Огієнка був солярний культ. Усі небесні світила сприймалися як одна родина. Сонце символізувало жіночий початок, місяць – чоловічий, зорі – їх діти. Разом із сонцем слов'яни вшановували вогонь. Окреме значення мало домове вогнище. Воно зберігало щастя у домі. Вогонь вважався святим. Після прийняття християнства з'явився звичай хрестити вогонь у печі перед тим, як поставити туди горщик. Такий горщик символізував жертву вогню. Це приклад синкретизму язичницьких та християнських вірувань, так зване двовір'я [128, с. 33 – 31].

Окремо І. І. Огієнко виділяв образ морозу на противагу вогню. Так, Мороз – це старий дід, який всіх морозить своїм подихом. Культ землі – один з найстаріших. Земля – це мати, яка родить усе, що потрібно для життя. У її сирі надра уходить і сама людина. Специфічним представлялася слов'янам структура земної поверхні. Так, за І. І. Огієнком, земля покоїлася на водах океану [128, с. 35].

Культ води – дуже важливий для слов'ян. Він сходить до розуміння, що вода, як і земля – це основа життя. Вона потрібна самій людині. А далі, без дощу, без вологи неможливо отримати багатий врожай. Вода обожнювалася слов'янами, як сестра сонця. Вона була вже з початку світу – так вірили слов'яни. Окреме значення мала «жива вода». Вона мала цілющі властивості, могла оживляти людину, надавати їй силу, але добути таку воду важко. Вода – символ плодючості. Тому її часто використовували під час укладання шлюбу. Коли молода входила до нової оселі – її кропили водою [128, с. 46].

На противагу живій воді існувала мертва вода. Вона сили відбирала. Разом із тим вода, як водоймище містила дуже велику небезпеку для людини. Так, у водоймищах жила нечиста сила: водяники, русалки. У болотах жили чорти. Всі вони могли наробити людині шкоду [128, с. 57].

Крім того, зауважував І. І. Огієнко, слов'яни вшановували повітря та вітер. Стрибог – бог вітру. Залежними від цієї стихії були приморські народи у більшій мірі [128, с. 109].

Особливе значення для давніх слов'ян мала рослинність. Слов'яни поклонялися деревам. Особливо вшановувалися такі дерева, як дуб, липа, бук. Відбувалася персоніфікація дерев. Складові частини дерев (гілля, наприклад) використовувалися для створення весільного дерева, гілками верби сікли у Вербну суботу [128, с. 52].

Шанували давні слов'яни і тварин. Особливо це стосувалося великих та сильних звірів. Їх часто асоціювали із першопредками. Вони ж і вклонялися йому, вважаючи його тотемом [128, с. 67]. Багато легенд та вірувань пов'язано було із птахами. Зозуля, соловейко, сова, пугач, орел – характерні персонажі фольклору слов'ян [128, с. 71].

Спеціальну увагу І. І. Огієнко приділяв українській міфології, якій він присвятив окремий розділ своєї роботи. Формування української міфології, за автором, почалося у «розвої» найперших релігійних уявлень [128, с. 84]. З плином часу деякі природні феномени уособлювалися у окремих богах, про яких в народі складалось все більше оповідань та міфів, що в результаті сформували міфологічну систему.

І. І. Огієнко справедливо зауважував, що, нажаль, дослідники не мають достатньо фактичного й літописного матеріалу, щоб ставити питання про існування окремої української міфології, проте можна розглядати міфологію всіх слов'ян [128, с. 84], на ґрунті якої виділяється саме українська. Фактично І. І. Огієнко став першим дослідником, який системно розробив проблематику української міфології. Так, він зазначав, що питання власної міфології розроблені недостатньо, бракує цілих систем, хоча матеріалу зібрано у достатній кількості [128, с. 84].

Історик розкривав специфіку слов'янської міфології, при цьому генеалогія давньослов'янських божеств залишалась невідомою. Серед тих, про яких ми знаємо, були Перун, Сварог, Дажбог, Мокош та Лада. Антропоморфізм

давньослов'янських божеств був недостатньо розвинутим, писав І. І. Огієнко [128, с. 85]. Слов'янські племена хоча і мали досить «недолугу» міфологічну систему, проте кожне божество мало власну назва. Персоніфікація божеств була слабкою, оскільки вони ототожнювались з силами природи та метеорологічними явищами. Всіх богів дослідник поділяв на: уособлення сил стихії, покровителів домашнього побуту, охоронців життя людини.

Характерною особливістю міфології давніх слов'ян було те, що з самого початку боги існували разом із людьми у цьому видимому світі, а згодом боги відокремились на небеса, тому що звідти можна бачити увесь світ. Люди ж розцінювали богів на земний взірець та до уявлення про духовних божеств слов'яни, вважав І. І. Огієнко, дійти не зуміли.

І. І. Огієнко також простежував етимологію слова «бог», яке було у давніх слов'ян задовго до початку християнізації, оскільки «Бог» має південно-східне походження та витікає з іранської мови. Це слово не замінили на грецьке «teos». У давніх слов'ян також спостерігається чимало виразів із словом «бог». Так, наприклад слова: «бозна» – Бог знає, «помагайбо» – помагай Боже, «спасибі» – «списи, Боже», «Бог вість», «борони, Боже» та ін. На архаїчність слова вказує, за І. І. Огієнком, те, що відбувається зміна слова «бог» на «біг». У народних приказках залишились деякі спогади про архаїчних богів. Наприклад: «По що чужого бога взивати, коли свій біля хати», «нам Бога не вчити, як хліб родити», «пошли, Боже з неба усього, що нам треба» [128, с. 87].

Окрему увагу дослідник приділяв божествам Сварогу, Дажбогу, Волосу. Для етимологічного пояснення імен історик використовує топонімічну теорію (походження їх від назв річок). Звернувся він і до низки «Володимирових богів». Історик вказував на те, що Перун – це бог, ім'я якого було дуже поширеним у народі, та ним визначалися грім і блискавка. Автор дискутував з науковим підходом Є. В. Анічкова до цієї проблеми, оскільки останній вважав, що в Україні-Русі дохристиянського часу існувало одразу три релігійні пласти: князь та його дружина шанували Перуна, представники купецького стану віддавали перевагу покровителю торговців Волосу (або Велесу), основна маса

народу приносила жертви власним богам. І. І. Огієнко з цим не погоджувався. Крім того, дослідник вважав, що помилковою є думка Є. В. Анічкова про те, що князь Володимир включав до головного пантеону тих богів, які були у об'єднаних ним слов'янських племен. Не приймаючи погляди Є. В. Анічкова, І. І. Огієнко, тим не менше, не наводив переконливих аргументів на противагу цій думці, окрім того, що слово «Перун» знайшло розповсюдження переважно в соціальних низах, а на цей час воно широко відомо західноукраїнському регіону, де асоціюється з громом та блискавкою [128, с. 87].

Значне місце посідала тема дуалізму в дохристиянських віруваннях. Слов'янський дуалізм виражався у боротьбі добра та зла. На ряду із язичницькими уявленнями про добро та зло існували апокрифічні легенди про дуалістичність людини [128, с. 90].

Джерелами, у яких І. І. Огієнко (як і інші дослідники) знаходив відомості про слов'янських богів були договори між русичами та греками. Це договори 907 та 944 рр., у яких фігурував Перун. У договорі 971 р. згадані два бога: Перун та Волос. Крім того, у Початковому літописі під 980 р. дослідник звертав увагу на розповідь про поставлення ідолів божеств на київському пагорбі за часів Володимира. Найповніший список божеств київського пантеону представлено у «Слове некоего Христолюбца» [128, с. 92] XI ст. Крім того, відомості про слов'янських богів містяться у «Слові о полку Ігоревім» та апокрифічних творах («Ходіння Богородиці по муках») [128, с. 91]. Крім того, джерелами, у яких знаходяться згадки про слов'янських богів є «Слово та одкровення Святих Апостол», «Житіє князя Володимира», «Бесіда трьох Святителів», «Устав Святого Сави», «Слово Святого отца нашого Івана Златоустого», «Слово Святого Григорія Богослова», зазначав І. І. Огієнко [128, с. 92].

І. І. Огієнко «розширив» пантеон «давньоукраїнських» богів таким списком: Тур, Троян, Доля, Див, Переплут, Ярило, Марена. Окремо дослідник виділяв українську демонологію. Це, частіше за все – сили природи або істоти (русалки, водяники, дідьки), які населяли ліси, ріки, моря та ін. За часів

християнізації всі ці істоти та сили природи обернулися на демонів, бісів та набули негативної конотації.

Культ предка – пращура – ще один з сюжетів І. І. Огієнка. Так, дослідник не обійшов увагою домовика – охоронця домівки та чурів, або щурів – померлих предків-охоронців.

Особливим було відношення язичників до ідолів. Сам ідол для них був богом. Ідоли могли стояти вдома у кожної родини. Святилищем, храмом для язичника слугували гаї, ліси, узбережжя річок – красиві природні ландшафти. Автор писав, що храми у язичників були, але по крупних містах. Щодо жертвопринесень, то це могли робити старші члени роду. Для людських жертвопринесень використовували жеребкування.

Окремою групою населення Русі були волхви, які були віщунами, до них зверталися люди за порадами. Ще один прошарок – відьми. Це могли бути жінки, а могли і чоловіки – чаклуни, відуни. Відьмами могли ставати гарні дівчата, а могли, навпаки, старі, потворні злі жінки. Окремо І. І. Огієнко писав про перевертнів, що це були люди, які «жили із звірем у найближчих стосунках» [128, с. 184].

Народні звичаї та обряди – ще один сюжет, що його вивчав дослідник. Вони пов’язані з народженням людини, весіллям, похороном. Історик розглядав окремо вірування українців у загробне життя, у способи комунікацій із своїми померлими предками. Уявлення про душу, яка не розлучалася із тілом, згідно із уявленнями язичників, а просто разом із ним переходила до іншого світу. Це були найдавніші уявлення. Але з часом вони переглядалися. Вважалося, що душа після смерті все ж таки відділяється від тіла, яке гине, а вона продовжує існувати при чому не втрачає властивостей, які мало тіло: пити, їсти, відчувати. Душа представлялася легким паром, хмарою. Вважалося, що душа знаходиться у крові, тому людська кров так шанувалася, і тим паче розумілося, чому людська жертва мала таке значення, бо тут мала значення сама кров, у якій містилася така тонка сутність як душа [128, с. 187].

Взагалі «той світ» – це для язичника рай. За давніми віруваннями, писав І. І. Огієнко, рай знаходився під землею, а потім – десь на краї землі, на Сході, куди дорога була тяжка та довга. Рай – це сад, там вічно літо, все квітне та благодіє. Там немає злив, завірюх – всього того, що може нашкодити людині, що має стихійну силу та може принести жах та відчай, навести страх [128, с. 190].

Стародавні народні свята (в основному пов'язані із хліборобством) – ще один сюжет, якого торкався І. І. Огієнко у своїй роботі. До народних свят він відносив і християнські свята: Коляда, Різдво, Новий рік, Благовіщення, Великдень, «волочільний» понеділок (обмінювалися свяченою паскою), навський чи рахманський Великдень – Великдень померлих, літні свята – Русалії (веселе свято із піснями, танцями, ігрищами), Купали та багато інших [128, с. 195].

Окремий сюжет був присвячений двовір'ю слов'ян після офіційного введення Християнства. Спочатку воно сприймалося неохоче та зовнішньо і лише тоді, коли приналежність до Християнства обіцяла сприянню суто земним справам. Суспільство і окрема особистість, звичайно, рухались в бік нового віросповідання, проте старих навичок намагалось не позбавлятись. Ця тенденція стала плодючим ґрунтом для системи двовір'я, в якій вдало поєднувались старі й нові тенденції. Суттю двовір'я було переконання, що набутий суспільством за багато століть духовний скарб у вигляді системи вірувань та культових практик не може змінитися або бути знищеним одразу, оскільки нове набуває впливу та входить у суспільне життя, переважно накладаючись на старе. Так, на думку І. І. Огієнка, виникає релігійний синкретизм [128, с. 199].

Стародавня релігія слов'ян давала їм реальну філософію життя, усе повне розуміння процесів, що його супроводжують. Ці погляди накопичувалися, з'єднувалися у єдиний специфічний світогляд – язичницький. Нової християнської віри глибоко не знали люди, її ідеологію не розуміли, тому більш реальною та близькою, і головне, зрозумілою була віра предків. З плином

часу саме двовір'я увійшло у світоглядну картину людей, сприймаючись вже не як прихильність до обох систем, а як домінуюче християнське світобачення із фрагментами язичницького [128, с. 212].

Таким чином, у своїй роботі «Дохристиянські вірування українського народу» І. І. Огієнко розгорнув полотно дохристиянських вірувань слов'ян, а далі – українців. Центральне місце у його роботі займала національна компонента. Взагалі історику вдалося розкрити основні сторони релігійного життя слов'ян (українців) у дохристиянські та ранньохристиянські часи.

Підводячи загальні підсумки, щодо робіт цих двох істориків, які працювали на еміграції, зауважимо, що загальною їх характеристикою була націленість на органічне включення язичницького періоду до «колективної біографії» власне українського народу. Різниця ж між роботами полягає у тому, що стаття Д. В. Антоновича мала відверто дидактичний характер, а тому її історіографічні та етнографічні спостереження були значною мірою підпорядковані ідеологічним завданням. Робота ж І. І. Огієнка, також національно орієнтована, але тут ставилося на меті спеціальне наукове дослідження основних сторін релігійного життя давніх слов'ян. Зусиллями обох емігрантських українських дослідників, які продовжували традиції М. С. Грушевського, давньоруська язичницька спадщина стала сприйматися як невід'ємна частина саме української історії.

4.2. Радянська історіографія східнослов'янського язичництва та міфології

Вивчення східнослов'янського язичництва у радянський період було визначено зміною методологічних орієнтирів, яка відбулася на початку XX ст. Крім того, хронологічна віддаленість від початку наукової розробки теми, створила можливості для наукового синтезу всього попереднього доробку в цій галузі. Окремо варто підкреслити, що радянські дослідники значно посилили свій науковий арсенал за рахунок залучення і використання для власних історичних реконструкцій, поряд із писемними

джерелами, даних археології та етнографії. Ще Д. К. Зеленін пропонував застосовувати в етнографічних дослідженнях ретроспективний метод, який полягає у русі від сучасної етнографічної реальності до історичних реконструкцій, «від нового до старого» [108, с. 37 – 38]. Такий підхід дозволяв пов'язати (за допомогою аналізу народної обрядовості) етнографічні дані з археологічними джерелами. Недоліком ретроспективного методу була неможливість реконструювати культи східнослов'янських богів, оскільки у фольклорі інформація про них не збереглась (за винятком поодиноких згадок декількох теонімів).

Історіографія давньоруського язичництва радянського часу почала складатися ще до Другої світової війни, але не раніше 1930-х рр. У період з 1917 р. до 1930-х рр. язичництво майже не вивчалося, зважаючи на панування в усіх сферах суспільного життя і культури войовничого атеїзму. Перші власне радянські роботи на дану тематику були академіком М. С. Державіним [96]. З 1930-х рр. почався процес формування декількох концепцій у вивченні язичництва давніх слов'ян. Так, Л. С. Клейн, виділяв чотири такі концепції [151, с. 111].

Перша – «звеличувальна». Вона повинна була уславлювати давніх слов'ян у їх намаганнях здобути собі свободу, тим самим задовольнити свої класові «потреби», які вони обстоювали у боротьбі проти князів-«експлуататорів» та християнського духовенства. Повстання та бунти під проводами волхвів, які описуються у Повісті минулих літ, трактувалися як прояви волелюбства слов'ян та намагання вийти з-під тягаря заможних феодалів та церкви [151, с. 111]. Тож, язичництво, як таке, згідно із цією концепцією, сприймалося як архаїчна народна самобутність, яка поставала проти феодальної системи. Основними представниками ганебних станів були великі землевласники – феодали. До прихильників цієї концепції, як зазначалося вище, відносилися Б. Д. Греков [77, 78], Б. О. Рибаков [269, 271, 272, 273].

У 1949 р. відомий радянський вчений, академік Б. Д. Греков у своїй праці «Киевская Русь» зазначав, що язичницькі вірування особливо цікаві тим, що це продукт творчості «руських» народів Київської держави [77, с. 382].

Л. С. Клейн звертав увагу на певну патетику слів Б. Д. Грекова [151, с. 114]. Так, словосполучення «народ русский» Л. С. Клейн пов'язував із словоформою, що продукує певний погляд (або сам погляд продукується словоформою) на ідентичність та самоідентифікацію «руського» народу, що проявлялась саме через архаїчні язичницькі вірування, які й представляли собою «продукт власної творчості», на противагу православ'ю, запозиченому у греків. Тож, християнство не було продуктом ні власного ментального шляху русичів, ні результатом природного бажання «дійти» єдиного Бога, як це зробили свого часу античні греки. Такої потреби русичі не мали, але християнство прийшло до них, так би мовити, зверху, від влади [151, с. 115]. На цей факт звертав увагу в роботі «Язычество и Древняя Русь» Є. В. Анічков [12]. Він писав, що християнство на Русі було прийнято «зверху», тобто самою владою, самим князем [12, с. 148].

У вказівці ж Б. Д. Грекова на «продукт власної творчості» говорилося про те, що християнська релігія, православ'я – результат запозичення від греків, а через тих від євреїв, продуктом власної творчості не було [77, с. 38]. Л. С. Клейн вважав таку риторику популярною до війни, суттю її було всіляке приниження церкви. Під час Другої світової війни, коли відбувалося певне зближення радянської влади з церквою, риторика дещо змінилася [151, с. 114].

Багато чого із концепції Є. В. Анічкова запозичив Б. Д. Греков. Так, спочатку він вважав, що Перун був тільки київським і дружинним богом. Щодо князя Володимира, то, як і Є. В. Анічков, Б. Д. Греков був переконаний, що Володимир нав'язав його всьому народу, і в тому, що навколо Перуна об'єднав неруських богів – Хорса – від народів Сходу (порівняємо з назвою Хорезма і Хорасана), Симаргла (середньоазійський

Сімург, Сенмурв), Мокош – від фінських племен [78, с. 112]. Але, на відміну від Є. В. Анічкова, Б. Д. Греков не вважав слов'янську релігію нерозвиненою та примітивної [78, с. 380].

За його спостереженнями, навіть у VI ст. візантієць Прокопій, який не міг, звичайно, співчутливо ставитись до язичницької релігії, в даному разі її не хулив і не висміював [77, с. 380]. Важливою тут є сама ідея розвиненості слов'янського язичництва. Історик зазначав, що відсутність добротної джерельної бази, мізерність того, що збереглося у відомостях, пояснюється не стільки бідністю архаїчного язичницького «матеріалу», скільки старанним винищенням язичництва носіями християнської релігії, православною церквою.

Якщо ж слов'янську язичницьку релігію можна вважати розвиненою (а саме так думали титани радянської історіографії: Б. О. Рибаков [270, 271, 272, 273], Б. Д. Греков [77, 78], В. М. Топоров [335, 336, 337]), то, плеяду радянських дослідників, які дотримувалися такої точки зору, можна віднести до так званої еволюційної школи. Б. Д. Греков таку еволюцію пов'язував із свідченнями середньовічного руського джерела – «Слово об идолах» кінця XIII – початку XIV ст. Свідчення автора цього твору про релігійні практики давніх слов'ян дали можливість Б. Д. Грекову запропонувати розробку певної періодизації язичництва, коли спочатку «клали треби» (здійснювали жертвоприношення) упирям і берегиням (русалкам), шанували божество Роду і Рожаниць, а з народженням, так би мовити, класового суспільства, стали молитися Перуну. [77, с. 34]. У цьому вислові Б. Д. Греков вбачав певну періодизацію язичництва: спочатку «клали треби» (приносили жертви) упирям (вампірам) і берегиням (русалкам), шанували бога Рода і Рожаниць, а потім, з переходом до, так би мовити, класового суспільства, стали молитися Перуну.

З методичної точки зору побудова Б. Д. Грекова, безумовно, характеризувалася довірою до джерела. Він визнавав авторитет середньовічного автора, не ставлячи питання, а чи є той чи інший автор достовірним джерелом інформації? Безумовно, для середньовічного автора,

мабуть, не був секретом той факт, що у народі і у XIV ст. в тому числі, таємно побутували шанування духів, які уособлювали сили язичницької релігії. Але хто з них, за ким впроваджувався в побут, які вікові етапи проходила язичницька релігія, він, імовірно, знати не міг. Швидше за все він просто розташував язичницькі образи в ряд за ступенем їх наближеності до християнського Бога (з огляду на певні світоглядні конструкти людини Середньовіччя): спочатку нижчі духи (упирі та берегині), потім демони середнього розряду або другорядні боги (Рід і Рожаниці) і, нарешті, Перун, верховний бог. Еволюція релігії могла йти і так, звісно, але тут треба розуміти певні реалії світогляду середньовічного автора. Залишити, принаймні, недоведеним цей факт можна.

Про цю ж періодизацію білоруський автор Л. Т. Мірончиков говорив, що немає підстав сумніватися в правильності двоетапного поділу східнослов'янського язичництва. Відносно ж культу Рода і Рожаниць, представляється можливим зробити уточнення, що дозволяє відносити його ні до першого, а до другого етапу в еволюції східнослов'янського язичництва [203, с. 465]. Цей історик запропонував тричасний поділ: спочатку упирі та берегині, потім Рід і Рожаниці і лише на третьому етапі Перун та інші боги пантеону Володимира. Рожаниць він вважав дружинами Роду [203, с. 465].

Концепцію провідного фахівця з історії Русі Б. Д. Грекова, викладену на декількох сторінках, розгорнув у епічно грандіозне полотно видатний академік Б. О. Рибаков, дослідник слов'янської культури та історії Давньої Русі, голова радянської археології, один з найвпливовіших діячів радянської історичної науки.

У роки війни, коли відбулося певне зближення держави із церквою заради згуртування суспільства, багатьом історикам (в тому числі й тим, хто займався вивченням історії Давньої Русі) було неважко сприйняти це зближенням. Особливо, це стосувалося Б. О. Рибакова: він походив із старообрядницької сім'ї, його батько був ректором єдиного в Росії інституту старообрядців [151, с. 112].

Л. С. Клейн виказав думку про те, що Б. О. Рибаков, підспудно прагнув до уподібнення давньоруського язичництва християнському монотеїзму [151, с. 113]. Багато з тих висновків, що їх дійшов Б. О. Рибаков, були досягнуті саме завдяки тому, що історик був вихований у старообрядницькій традиції його родини. Монотеїзм мимоволі представлявся йому природним для давньоруського мислення. Так, концепцію академіка Б. Д. Грекова він став розвивати саме в цьому напрямку, починаючи з 1960-х рр. Але у хрущовську пору, коли воєнні негаразди відійшли в минуле, церква знову зазнала гонінь. У ситуації протистояння із Заходом у Радянському Союзі став посилюватися націоналізм. Ось тут слов'янське язичництво знову спливло як заміна православ'я у зміцненні національних традицій.

Завершення оформлення концепції вивчення давньоруського язичництва у фундаментальних виданнях радянської історії відбувалося вже наприкінці брежнєвської епохи, коли в ідеології були помітні виразні сигнали часткового відродження сталінізму – як реакція геронтократії на застій в економіці та на певні спроби лібералізувати режим.

У поезії тоді образ Перуна асоціювався з націоналістичною політикою і часом «культу особи», із тенденціями тоталітаризму до тиску. Це тоді Борис Слуцький написав свій вірш «Реперунизация»:

«Выдыбает Перун отсыревший,
провонявший тиной речной.
Снова он – демиург озверевший,
а не идол работы ручной.
Снова бог он и делает вдох
и заглатывает полмира,
а ученые баяли: сдох!
Баснями соловья кормили…» [294, с. 108].

Концепція академіка Б. О. Рибакова стала невід'ємною частиною державної ідеології брежнєвського періоду. Вона була підхоплена сотнями популяризаторів і стала загальним місцем у підручниках.

Дослідники-прибічники «звеличувальної» концепції у вивченні язичницької релігії слов'ян, представляли останню, як розвинену релігію. Ними підіймалась проблема послідовності існування язичницьких вірувань, таким чином будувалась періодизація слов'янського язичництва.

Концепція Б. О. Рибакова розроблялась приблизно одночасно із концепціями вчених-структуралістів та емпіриків. Структуралізм в радянській науці можна сприймати як спробу вчених мислити самостійно, у сенсі, вести дослідження за допомогою іншої методології ніж марксистська. Емпіризм також слугував альтернативним способом вивчення певної проблематики в історичній науці.

Друга концепція названа Л. С. Клейном концепцією «типологій календарних свят» [151, с. 134]. Її представники – О. І. Нікіфоров [220, 221, 222, 223, 224], І. О. Чернов [363], В. Я. Пропп [255, 256, 257, 258, 259].

Одним з перших із позиції структуралістської ідеї виступив російський та радянський історик-фольклорист В. Я. Пропп. У книзі «Морфология волшебной сказки» [256] (1928) він писав, що всі сюжети чарівної казки будуються за однією схемою. Так, хоча персонажі та мотиви різні, але розвиток проходить одну і ту ж низку етапів. Казки немов виконані з різного матеріалу, але відлиті в одній формі. Кожен етап демонструє певні особливості у відносинах між основними героями, але послідовність етапів не змінюється. Без змін залишається і внутрішня структура, виражена відносинами, що однаково проявляється у різних казках. Кожна з них зазвичай починається тим, що головний персонаж залишає будинок, потім зустрічає якогось помічника, який дає йому дивний дар, потім йому (персонажу) завдають шкоду, або він отримує важке завдання. Отже змінюватись може лише реалізація зазначеної схеми [256, с. 32].

В іншій своїй книзі, «Исторические корни волшебной сказки» [255] (написана до 1939 р., опублікована у 1946 р.), В. Я. Пропп простежив генетичне коріння, основу цієї схеми, пов'язав її з етнографічними матеріалами та первісною міфологією. Цю основу він вбачав в обрядах ініціації. Він пов'язав з ними не окремі сюжети, мотиви або персонажів, а жанр чарівної казки в цілому. Наприклад, саме в обрядах ініціації хлопчик видаляється в інший світ, отримує важкі завдання, його ранять та інше. Сюжетна схема чарівної казки сходить до пояснювальних міфів ініціації, а його «побутування» – до інсценування міфів при навчанні новачків [255, с. 46].

За першу книгу В. Я. Проппа звинувачували у формалізмі, а за другу – у космополітизмі, тому що він у дусі еволюціонізму порівнював мотиви руської казки з первісними ініціаціями Африки та Австралії [255]. В. Я. Пропп тільки під кінець життя став всесвітньо визнаним, як один із засновників семіотики та структуралізму.

У 1930-і рр. фольклорист О. І. Нікіфоров, який вивчав язичницьку релігію слов'ян і дійшов висновку, що в основі руських народних свят лежить не сонячний культ, як вчили міфологи початку XIX ст. і не запозичені мотиви, як стверджували дифузіоністи, а культи своїх власних руських божеств, витіснених християнством і забутих. На жаль, його праця не була закінчена і залишилася неопублікованою [220].

Наприкінці 1950-х рр. В. І. Чичеров став вивчати календарні обряди східних слов'ян у зв'язку із трудовою діяльністю хліборобів. Так почала формуватись концепція «типології календарних свят». Автор відновив народний календар, зокрема й язичницькі свята на зимовий період (від жовтня до нового року) [365, 366]. Але й В. І. Чичеров, і його дореволюційні попередники вивчали свята окремо: В. І. Чичеров – зимові, Є. В. Анічков – весняні, В. Ф. Міллер – масляну, О. А. Потебня – Купалу.

В. Я. Пропп відстоював принцип всебічного охоплення і порівняльного методу. Він наполягав на тому, що треба вивчати не окремі свята, а цілий

річний колообіг аграрних свят [258, с. 18]. У книзі «Русские аграрные праздники» (1963) він намагався продемонструвати, що багато свят різного часу складаються з однакових компонентів [258, с. 34]. Та деякі вчені, наприклад Л. С. Клейн, піддавали сумнівам основну ідею концепції В. Я. Проппа. Так, в різні пори року хлібороби робили різні трудові операції, різні види робіт, з цим був пов'язаний і характер життя. Сумнівним для Л. С. Клейна тут був, як раз однаковий компонент народних свят, а також архаїчний характер, на думку В. Я. Проппа, слов'янської язичницької релігії. У слов'ян до київської пори було розвинене землеробсько-скотарське господарство, укріплені селища, та ймовірно, що за своїми релігійними уявленнями вони мало відрізнялися від інших індоєвропейських народів Півночі (германців, кельтів) і не були подібні народностям Сибіру. Тим часом, образи, які фігурують у народних святах (Купало, Ярило, Кострома та ін.) В. Я. Пропп вважав не божествами, а лише «недорозвиненими божествами» [258, с. 98] у дусі Л. Нідерле [219] та О. М. Веселовського [55, 57, 58].

Фази їх розвитку, згідно В. Я. Проппу, наступні: спочатку втіленням надприродної сили вважалися дерева (тварини та ін.); сила ж жила у дереві і була не віддільною від нього. Далі ця сила антропоморфізувалася (у вигляді ляльки чи особистості) [258]. На наступному етапі ця антропоморфна істота отримала ім'я (Ярило, Кострома та ін.): «Это еще не обожание, но слой под ним» [258, с. 23]. Наступна фаза в розвитку на російському ґрунті вже не простежується. Вона полягає в тому, що істотам вже починають приписувати постійне існування [258, с. 34]. Це боги. А руські свята мають надзвичайно архаїчний, «добожественний характер» [258,с. 99]. Так, в книзі В. Я. Проппа божества з літописів (Перун, Волос, Мокош) не фігурують. Це було пов'язано з тим, що у народному побуті XIX – початку XX ст., коли етнографія фіксувала лише те, що збереглось, літописні боги були відсутні. Але чи означає це, що їх і не було або просто не збереглися їхні імена?

Адже Купало, Ярило – це не імена, це віддієслівні прізвиська. Хто «купав»? Хто «ярила»? Хто ховається за цими прізвиськами?

Ігнорування літописних богів – істотна прогалина роботи В. Я. Проппа. Можливо тому, незважаючи на глибокі думки, що містяться в цій книзі, головні ідеї дослідника, представлені у книзі не прижились у російській науці. Увага серйозних професійних етнографів, етнолінгвістів і фольклористів Микити Івановича та Світлани Михайлівни Толстих [327, 329, 332], Е. В. Померанцевої [243], Л.М. Виноградової [60] та ін.; у Болгарії – І. П. Георгієвою [66] так і залишилася зверненою на нижчу міфологію (демонологію). Але, так чи інакше, зведення свят в єдиний цикл і виявлення подібності їх багатьох компонентів було важливим внеском В. Я. Проппа в їх вивчення.

Окрему увагу треба приділити дослідженням радянського фольклориста та етнографа Е. В. Померанцевої. Дослідниця, присвятила вивченню слов’янської міфології монографію «Мифологические персонажи в русском фольклоре» [242], що вийшла у світ у 1975 р. Автор вивчала усні оповідання про певні міфологічні персонажі: дідька, водяника, русалок, домовика та чорта. Всі ці персонажі автор пов’язувала із відображенням в усній народній творчості різних комплексів вірувань.

Практичну користь вивчення фольклору та його міфології Е. В. Померанцева вбачала у тому, що народні вірування якраз і відобразилися у різних формах фольклору. Для істориків слов’янського язичництва це має велике значення, тому що у фольклорних творах збереглися не тільки архаїчні вірування, а й певні образи та персонажі, за якими криються архаїчні, язичницькі прототипи, як «уламки» язичницького світогляду давніх слов’ян взагалі. Фактично, монографія дослідниці присвячена так званому домашньому язичництву або демонічній міфології, але дуже повно розкриває цей обраний предмет дослідження. Демонічні персонажі – основні персонажі биличок та бувальщин [242, с. 23].

Е. В. Померанцева зауважувала, що сюжетні лінії та персонажі, які зустрічаються у таких формах народної творчості, як билички та бувальщини суттєво відрізнялися у різних верств населення (селян, ремісників, гірників). Крім того, їм притаманні ярко виражена національна своєрідність (природа певного регіону, одяг, предмети побуту та ін.).

Персонажі монографічного дослідження Е. В. Померанцевої – дідьки, чорти, водяники, русалки. Про дідьків вона писала, що його образ пов'язаний із культом рослинності або духом лісу [242, с. 37 – 47]. Антропоморфний образ дідько набув пізніше, коли стало вважатися, що дідько – це проклята людина. Скоріше за все, образ дідька був створений слов'янами-землеробами. Оповідання про них можна вважати найдавнішім видом народної прози. Дідько традиційно високого зросту, він може перетворюватися на різних тварин. Він вважався злим духом, міг увести дитину в ліс, або завести подорожника у непролазні хащі та болота. Традиційним проявом емоцій дідька є його сміх. Так описувався дідько у народній прозі, таким зберігся його образ у народних повір'ях [242, с. 36].

Наступний персонаж, який описується в монографії Е. В. Померанцевої – водяник [242, с. 48 – 68]. Він – різновид нечистої сили, який проживав у воді, повелитель морів, озер, річок, болот. Повір'я про водяників збереглися у прислів'ях, билинах, казках. Образ водяника антропоморфний, має схожість із дідьком. Дуже часто його зображували голим дідом із зеленим волоссям, іноді на голові в нього рога, іноді його зображують із хвостом. Водяник – дух злий, тому він робив людям різні пакості: лякав та топив тих, хто плавав, розганяв та випускав з неводів рибу, розорював греблі, затягував у водну глибину своїх жертв. Іноді водяники стають покровителями рибалок, бджолярів та мельників [242, с. 51]. Е. В. Померанцева вказувала на те, що образ водяника визначався загальним анімістичним уявленням про всесильну і дуже часто злу водну стихію. Дослідниця наголошувала на тому, що оповідання про русалок та водяників у східних слов'ян сходять до дохристиянських форм культу води. Уявлення

східних слов’ян про водяників демонструють велике значення води у їх язичницьких віруваннях. Так, водяник у слов’янській міфології – це хазяїн річок, озер, повелитель морського царства, йому приносили жертви, його задобрювали, вступали із ним у договірні відносини [242, с. 51].

Ще один персонаж, про який йдеться в монографії Е. В. Померанцевої – русалка [242, с. 68 – 91]. Це архаїчний образ. Ще у XVIII ст. він вже вважався пережитком, але, разом з тим, цей образ виявився дуже живучим. Він пов’язаний як з лісом, так і з водою. Портрет русалки незмінний майже у всіх регіонах, де проживали східні слов’яни: у неї довге зелене волосся, і це є її певною «візитівкою». Крім того, для русалок властиві певні форми поведінки: вони сидять на берегу та сміються, ще русалки лоскочуть, і можуть залоскотати до смерті.

Щодо зовнішнього вигляду русалок, то Е. В. Померанцева констатувала той факт, що у російській етнографічній літературі XIX – початку XX ст. образ русалки традиційно незмінний: її зображували вродливою дівчиною, яка гойдається на гілках дерев або бігає полями та луками, або живе у морях та річках. Іноді її зображували з риб’ячим хвостом. Її образ дуже прозорий і типовий. Однак, є тут певні загадки. Е. В. Померанцева виділяла їх так: неясним залишається питання ґенези, назви образу, його функції, а також його співвідношення із образом дідька та водяника [242, с. 93].

Русалки – це вродливі дівчата, але і демонічні лісні жіночі істоти. Вони наносять людям шкоду: лякають їх, крадуть дітей, домашніх тварин, спокушають чоловіків. Русалки у фольклорі східних слов’ян – це нечисте. Основні відзнаки русалок – їх походження від жінок та дітей, які померли неприродною смертю. Русалками також, згідно із народними повір’ями, ставали самогубці, утопленицi та нехрещені діти. Про це писав ще Д. К. Зеленін, який присвятив окрему монографію «Очерки русской мифологии» [108] саме темі історії образу русалок у східнослов’янській фольклорній традиції.

Цікавим є зауваження Е. В. Померанцевої, що образ русалок різний у українців, південних та північних росіян та білорусів. Так, в українців та південних росіян русалка – вродлива дівчина. У білорусів цей образ пов'язаний із лісом та полем. У північних росіян русалки – товсті косматі жінки із обвислими грудьми. Демонічність цього образу пов'язана, за Е. В. Померанцевою, із культом води, який був дуже важливим для східних слов'ян [242, с. 76].

Дослідниця писала про те, що образ русалки відомий не тільки через письмову традицію, а й через зображення. Так, вона посилалася на Б. О. Рибакова, який згадував про браслет та кістяну платівку XII ст., на яких було зображено русалку. У народі такі зображення називалися берегинями або фараонками. Остання назва, на думку Е. В. Померанцевої, пов'язана із апокрифічною легендою про перетворення переслідувачів Мойсея на водяників та русалок [242, с. 77].

Дуже цікавою є думка вченої про те, що жоден інший демонічний персонаж східнослов'янського фольклору не поєднує у собі вроду зовнішню та підступність. Дослідниця зауважувала, що, крім того, русалки у слов'ян – символ примарності та небезпечності, але разом із тим привабливості потойбічного світу [242, с. 81].

Образ русалки, за Е. В. Померанцевою, був пов'язаний із любов'ю. Але із любов'ю звабливою, гріховною. Цей демонічний жіночий образ, який сходить до давніх вірувань слов'ян, лежить у основі складного фольклорного образу. Так, стародавні міфологічні уявлення стали основою як для фольклорних, так і для літературних творів про русалку. З плином часу складний фольклорний образ зблiднів, вірування пішли із народного побуту. Але літературний образ русалки (поетичний, виразний) зазначала Е. В. Померанцева, продовжує існувати як явище мистецтва. Він представляє собою вже не елемент вірування, а пластичне втілення у масовому мистецтві, побуті та мові [242, с. 91].

Наступний персонаж – домовик [242, с. 92 – 117]. Образ домовика сходить до давньої міфології. Домовики – напівбоги. Давні слов'яни вважали їх захисниками домівок, а згодом образ його трансформувався в образ домашнього чорта, що звісно можна вважати його примітивізацією образа. Взагалі Е. В. Померанцева зазначала, що дослідники нижчої демонології, починаючи із XIX ст. розглядали домовика як одну з іпостасей чорта, нечистою силою. З іншого боку – домовики встановлювали тісний зв'язок між будинком, у якому жили та господарством, у якому почувалися господарями [242, с. 93].

Е. В. Померанцева вважала, що віра у домовиків була загально-розповсюдженою на Русі. Домовик – це захисник господарства, покровитель його. Тому, за Е. В. Померанцевою, образ домовика – найбільш живучий та стабільний. Домовик позбавлений у народному світогляді поетичного ореолу, який є дуже характерним для образу водяника, русалки та дідька.

Е. В. Померанцева виділяла відмінні ознаки домовика, що розкривали його суть та відокремлюють його від дідьків та водяників. Так, домовик – хазяїн будинку та господарства – мікро- і одночасно макрокосму селянина. Домовик погано відноситься до родин, у яких є розлад, він слідкує за тим, щоб у родині все було добре. Із образом домовика пов'язане двовір'я слов'ян – поєднання християнських та язичницьких елементів віри [242, с. 97].

Цікавою є антропоморфна особливість домовика [242, с. 99]. Часто він дуже схожий на господаря оселі. Йому властиві людські слабкості та турботи. Побачити його можна, за повір'ями, вночі біля худоби. З ним можна навіть подружитися, вступати у бесіди. Але іноді домовик може напасти на члена родини та почати душити, іноді він віщує різні події, які у ближчому майбутньому торкнуться родину. Домовик може спілкуватися з іншими духами.

Таким чином, домовик у слов'янській міфології – істота не ворожа людині, а, навпаки, така, що піклується про неї, віщує їй, допомагає. Це архаїчний образ захисника людини, який з часом трансформувався у дещо примітивні забобонні форми.

Образ чорта у давньослов'янській міфології – образ найпопулярніший. У народних уявленнях образ чорта з'єднався із образом дідька, а іноді, навіть, домовика. Це пов'язано із загальністю уявлень про представників нечистої сили. Він завжди несе у собі зло, наносить шкоду людям. Це дуже небезпечне зло, яке у фольклорі людині удається перемогти за допомогою Бога, хресної сили, ангела та власних хитрощів. Це типологічні риси образа чорта у світовому фольклорі. Але «побутовий чорт» (образ нечистої сили, який знається із чаклунами) подібний дідьку і капостить людині в її повсякденному житті. Цю різницю між біблійним дияволом та «побутовим чортом» відмічав російський етнограф П. М. Рибніков, вивчаючи фольклор руської півночі [242, с. 120]. Чорти, за народними повір'ями, живуть в аду, але з'являтися можуть де завгодно: у лісі, полі, будинку, на ярмарку.

Щодо функцій цього персонажу, то Е. В. Померанцева вказувала, що вони більш «спеціалізовані» та багатоманітні, аніж у інших духів природи. Так, чорт полює за людськими душами, він провокує самогубства, підштовхує людей на страшні злочини [242, с. 122]. Його образ, який побутував у руському фольклорі, пов'язаний із християнством. Цей факт відрізняє даний образ від усіх інших дохристиянських образів: дідька, домовика, русалки.

Усі оповідання про чорта з руського народного репертуару поділяються на дві основні багатожанрові групи, зазначала Е. В. Померанцева. Це: легенди, притчі, перекази про спокусника, носія злого початку та анекдоти про дурного чорта, який влаштовує усілякі капості людині, але якого можна обдурити. Початкові уявлення про чорта походять із апокрифічної літератури [242, с. 124]. У цього образу, зазначала

дослідниця, не має нічого спільного із демонами стихій (дідьками, русалками, водяниками). Це більш пізній образ. Дуже часто чорт приходить до людей у антропоморфному вигляді. Образ чорта виступає як узагальнення уявлень про нечисту силу. Це – один із найскладніших образів фольклору, який разом із тим легко асимілюється із різноманітними сюжетами, входить у різні жанрові системи [242, с. 123].

Таким чином, образи русалок, дідьків, водяників – образи архаїчні, складні, сходять до язичницьких часів, коли люди шанували духів лісів, води, коли вклонялися стихіям. Образ чорта більш пізній. Він прийшов у руський фольклор разом із християнством. Міфологія, як втілення архаїчних язичницьких вірувань у своїх образах являє їх елементи.

Третя з виділених Л. С. Клейном – концепція «основного міфу» була побудована в 1960-ті – 1970-і рр. філологами В. В. Івановим [115, 116, 117] та В. М. Топоровим [335, 336, 337]. Ця теорія ґрунтувалась на порівнянні літописних богів із їх індоєвропейськими аналогами.

Дослідники, спираючись на індоарійський міф про боротьбу громовержця Індри із змієм Валою, припустили, що даний сюжет має індоєвропейські коріння, а значить, хоча і в зміненому вигляді повинен бути присутнім і в слов’янській міфології. В. В. Іванов і В. М. Топоров висловили думку про те, що Індрі відповідає Перун, а змію Валі – Велес. Даний сюжет вони назвали «основним міфом», який лежить в основі багатьох сюжетів і мотивів індоєвропейської та слов’янської міфології та етнографії. [115, с. 34]

Ці дослідники підспудно протиставляли марксистській ідеології суміш ідей старої міфологічної школи (боротьба природних стихій, як основа міфології), індоєвропеїстики [196] і фрондерського для радянської науки структуралізму, з його єдиними і простими розумовими схемами в основі складних міфологічних систем. Свої погляди ці дослідники найбільш повно виклали у роботах, присвячених слов’янським моделюючим мовним системам («Славянские языковые моделирующие системы») [117] (1965),

дослідженням у царині давньої духовної культури слов'ян («Исследования в области славянских древностей») [115] (1974), міфології народів світу («Мифы народов мира») [210, 211] (1980 – 1982) та в енциклопедичному словнику, присвяченому слов'янській міфології («Славянская мифология») [291] (1995).

Спираючись на індоарійський міф про боротьбу громовержця Індри зі змієм Валою (або Врітрою) за звільнення вод, за худобу (і, можливо, дружину) і знайшовши цьому сюжету якісь віддалені відповідності у балтській міфології, ці дослідники припустили, що якщо арійська й особливо балтська міфології більш архаїчні, ніж слов'янська, цей сюжет – споконвічно індоєвропейський і, хоча й у зміненому вигляді, але він повинен бути присутнім також у слов'янській міфології. Індрі відповідає небесний громовержець Перкунас – Перун, а низькому змію Валі – бог Вельнюс, Велес (пов'язати його з Валою допомагає співзвуччя). Цей сюжет і був проголошений В. В. Івановим та В. М. Топоровим «основним міфом», який лежить в основі багатьох сюжетів і мотивів індоєвропейської та слов'янської міфології та етнографії. Чому «основним» оголошено саме міф про подвиг Змієборця, а не інший – скажімо, міф про творіння світу – не зовсім зрозуміло.

Для характеристики функцій бога-громовика автори наводили обряд викликання дощу, що був записаний Людвігом Фабріциусом (голландцем, який залишив по собі записки про Росію) у латишів у 1610 р. Так, голландець писав, що люди, збираючись на пагорбі, наливали у посудини брагу, приносили у жертву козлів, півнів, потім, розводили вогонь, лили в нього брагу та закликали Перуна, просили, щоб він дав їм дощ [115, с. 64].

У Громовержця в міфах зазвичай буває супротивник. Таким супротивником Перуна В. В. Іванов і В. М. Топоров вважали Велеса, пов'язуючи його зі Змієм Гориничем [115, с. 54]. Б. О. Рибаков констатував, що поєдинок Перуна з Велесом є домислом [272, с. 569]. Він дорікав обом лінгвістам, що ті пов'язували з ім'ям Велеса-Волоса власні імена, що не

мали ніякого відношення до справи [272, с. 563] – Волинь, Вавель та ін. Крім того, непереконливою здавалась їх підстановка Велеса на місце переможеного Перуном супротивника.

Л. С. Клейн не погоджувався як з позицією В. М. Топорова, В. В. Іванова, так і Б. О. Рибакова. Однак і те, в чому останній був згоден з цими маститими філологами, заслуговувало, на погляд Л. С. Клейна, на критичний розгляд. Велеса і Волоса він вважав не різночитанням одного і того ж імені, а іменами різних божеств, причому різного походження. Вони лише випадково і приблизно збіглися за звучанням, що рано породило плутанину. Прихильники ототожнення посилаються на те, що часом ці імена вживаються одне замість іншого, але це говорить лише про те, що співзвуччя народжувало плутанину вже в давнину. Немає у слов'янських мовах такої звукової відповідності: «оло» / «ледве». Є відповідність «ла» / «оло» та «ледве». Спостерігається певне співвідношення «ла» та «оло», «ра» та «оро», наприклад, «глас-голос», «Влас-волосся», «храм-хором», але не «оло-ледве». Єдиний приклад – «волоти-Велет» [239, с. 22] не підходить, оскільки там присутній чужий етнонім, що переходив різними шляхами з мови у мову.

Велес (або Велиса, Вельніс) – споконвічне божество слов'ян і балтів, пов'язане з культом мертвих. Волос же, «скотій бог» Волос же, «скотій бог», згадується тільки з цим функціональним обмеженням. Цей сюжет вивчав російський філолог-славіст, фольклорист О. І. Соболевський [299], він вважав, що ім'я Велеса – це східнослов'янська, з повноголоссям, переробка імені християнського святого Власія, який у греків і латинян уже дуже рано, до проникнення на Русь, а потім не тільки на Русі, а й по всій Європі вважався покровителем худоби. Ім'я Власій в болгарській мові набуло форми Влас, а в руських середньовічних джерелах часто використовується в повноголосній формі «Волос», це добре документовано (таким це ім'я носять і священнослужителі). Ось тут-то повний звуковий та смисловий збіг, і, малоймовірно, щоб він був випадковим. А хронологія,

спроектована на географію, говорить про шлях Власія – Власа – Волоса з Візантії та Болгарії на Русь, а не навпаки [299, с. 134].

Польський історик, славіст Генрік Ловмяньський вважав, що Волос з'явився на Русі незадовго до хрещення – з християнами-варягами [178]. Але цей культ міг проникнути до східних слов'ян і задовго до хрещення Русі – під час слов'янського навали на Балкани у VI – VII ст., коли слов'янські маси вторглися на європейську територію Візантії. Мабуть, культ Власія (Волоса) як покровителя худоби поєднався у східних слов'ян з архаїчним культовим поклонінням ведмедю як «божественній тварині». Цьому значною мірою сприяв звуковий збіг імені «Власа» з загальними словами «волосся», «волохатий». Участь «Волоса» у обряді дожинок (остання пасмо незжатих колосків як «волосова борода») можлива, але не дуже очевидна, оскільки тут виявляється то «Волос», то «Велес», то «волоток» (велетень), то Перун, то Ілля. Але В. В. Іванов і В. М. Топоров ігнорували ці труднощі, включаючи Велеса (Волоса) у «основний міф» як головного ворога Громовержця [178, с. 134 – 136]. Останньому автори сконструювали дружину, У слов'янській міфології знайшлися жіночі персонажі, зв'язок їх з Громовержцюцем відшукано через непрямі зачіпки, а ім'я дружини залишається невиявленим, вважається, що це може бути Макош. Її змусили зрадити чоловікові з його ворогом. Далі у неї народилися діти, громовержець їх не любив і карав. У гру було втягнуто багато міфічних персонажів, священні тварини і рослини (у кожного знайшлися якісь натяки на роль у цій грі). Вивчення міфів, зауважував Л. С. Клейн, непомітно переросло у міфотворчість.

Зміст реконструйованого міфу детально викладали послідовники обох метрів Т. М. Судник [317] і Т. В. Цив'ян [358, 359, 360]: 1) весілля Громовержця, 2) його поєдинок із супротивником-Змієм і перемога, 3) зрада дружини з тим же супротивником і її вигнання до нього, 4) покарання – ураження дітей блискавкою, 5) воскресіння молодшого сина, єдиного, який

виявився «справжнім» і який отримав владу над порами року [317, с. 113 – 125; 359, с. 63 – 64].

Творці цієї концепції запозичили методи зіставлення, що полегшують ув’язку досить далеких один від одного мотивів, з французького структуралізму, сформованого Клод Леві-Строссом [171]. Так, подібно Клоду Леві-Строссу, вони припустили, що ці мотиви могли переживати інверсію (перестановку персонажів і деталей), змішання, транспозицию (перенесення на інший матеріал і в інше середовище), різноманітні трансформації. Ці передумови дослідження В. В. Іванов і В. М. Топоров виклали в статті «Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорних текстах» [114] (1975). Потім ці ідеї були розвинуті їх ученицею Т. В. Цив’ян [358]. У підсумку треба звернути увагу на те, що міфи та обряди варіюють надзвичайно широко і похідні можуть у кінцевому рахунку відходити дуже далеко від початкових, залишаючись все ж родинними і такими, що підлягають ув’язці.

Говорячи про так званий «основний міф», слід згадати висловлювання радянського та російського історика, археолога, спеціаліста із скіфо-сарматських та слов’янських старожитностей Д. О. Мачинського [198]. Він припускав, що міф цього роду існував в стародавній індоєвропейській міфології, хоча навряд чи цей міф був «основним», і не обов’язково боротьба йшла за худобу або воду. Дослідник відзначав, що мотив змієборства навряд чи був «основним міфом» слов’янської міфології. Образ змії у слов’янській традиції не сприймався спочатку як безумовно негативний, і мотив «змія-пращура» не поступався за значенням мотиву «змієборства» [198, с. 168]. У слов’ян Громовержець на ім’я то Перун, то Ілля-пророк ганяє чортів, але ворожнеча останніх зі зміями непряма – через причетність їх до пекла.

Такий фахівець, як В. В. Сєдов (радянський та російський історик, археолог-славіст), писав: «В славянской языческой мифологии культ змеи неизвестен» [281, с. 177]. Але ряд дослідників зафіксували у литовців і

білорусів повір'я, згідно з якими домовик мав вигляд змії. У литовців він жив в кожній хаті, у білорусів змій носив титул «господарчика» хати. Так, культ змії існував. Правда, шанування змій і повір'я про їхню здатність висмоктувати молоко з вимені у корів ще не говорять про існування образу Змія у міфології. Ближче до цього існували у ряді індоєвропейських народів повір'я про Зміїного царя, Зміїну царицю. Судячи із сюжетів чарівних казок, у слов'янському фольклорі й, можливо, у міфології був Змій і був Змієборець [38, с. 36], як важливий прототип героя (наприклад, Св. Георгія), але цей герой – не громовержець, і його спорідненість з громовержцем більш ніж сумнівна. Слов'янський громовержець, можливо, і виступав змієборцем, але хто з міфічних героїв не виступав у цій ролі?

Ще цікавіше, що слов'янський громовержець сам виступає Змієм. Саме такий він в Македонії: там є міф про крилатого Змія, який жив на Перун-рівнині, проголошував себе царем цієї місцевості й воював з іншим змієм, з бичачою головою, по імені Телепаша, що жив у Доброму Полі. Боротьба між ними, перетвореними у хмари, протікала на небі і мала наслідком громи, блискавки і град, поки другий змій не тікав. Ясно, що перший Змій і є сам Перун [361, с. 438 – 439].

У південнослов'янських землях взагалі було поширене повір'я про грім і блискавки від боротьби змія з халою (чудовиськом, яке насилає вітер з дощем і градом). Змій – охоронець врожаю, а хала – викрадач. Змій завдає їй удари, а вона ховається між деревами. Змій закохується в звичайних жінок, і вони народжують від нього дітей, на вигляд звичайних, але з маленькими крильцями. Такій дитині треба всім селом за один день виткати полотно і зшити з нього сорочку, інакше він не виросте Змієм і село позбудеться покровителя (у Росії такий виготовлений за один день виріб називали буденним і теж вірили, що він має магічну силу, адже безперервна інтенсивна священна робота не залишала інтервалу для проникнення нечистої сили). При настанні буревію Змій засинав, бо душа його відлітала битися з халою. Не можна будити його в цей час і переносити в інше місце,

оскільки після повернення душа може не знайти своє тіло, і воно помре. До ролі громовержця тут теж ближче Змій, ніж хала. У слов'янській демонології змії, на відміну від чортів, не бояться Громовержця Іллі (навпаки, з'являються навесні з першим громом).

У балто-слов'янській міфології існував бог Велес, Вельнюс, ймовірно, пов'язаний з пеклом, але немає ніяких даних про його ворожнечі з Перуном і загибелі; сумнівно і його особливе заступництво худобі. Ніде Велес, або Волос, не називається прямо змієм. В якості доказів його «зміїної природи» [336, с. 210] розглядається його асоціація з «волосатиком» – міфічним змієподібним хробаком, що викликає хвороби, але це крихітна істота – зовсім іншої природи, і абсолютно зрозумілою є його асоціація з «волосом», а не Волосом. Залучається також мініатюра XV ст. з Радзивілівського літопису, де зображена клятва мужів Олега Перуном і Волосом, причому Перун зображений людиноподібним ідолом, а змія біля ніг мужів трактується як Волос [198, с. 127 – 128]. Але, по-перше, вона не запланована спочатку, а домальована пером пізніше і зображена не у вигляді божества, якому приносять клятву, а на землі, позаду одного з тих, хто йде до ідола Перуна – вона вжалить того, хто йде в ногу; цілком можливо, що ця змія є просто атрибут Олега, якого вона, за літописною легендою, повинна позбавити життя. По-друге, якби навіть її справді мислили зображенням Волоса, то це відображало б лише уявлення християнських ченців XV ст., які знали, що в пантеоні Володимира кумира з волоссям не було.

У східних слов'ян був «скотій бог» Волос, якого ототожнюють і плутають з Велесом. Але оскільки його християнська «заміна» – Св. Власій (латинск. Блаженний) з Каппадокії, який прийняв мученицьку смерть у 316 р., – ще у Візантії був патроном скотарства і є таким повсюдно в Європі, Влас, швидше за все, не «заміна», а вихідний образ. Якраз Волос сам є заміною, руською трансформацією цього святого (церковнослов'янському Влас відповідає східнослов'янське Волос – з повноголоссям).

Ні Велес, ні Волос ніде прямо не називаються ні супротивниками, ні навіть опонентами Перуна. Взагалі, існування у східних слов'ян пари богів, що знаходяться в непримиренній ворожнечі один з одним (один виганяє і знищує іншого), яким можна однак молитися одночасно, які можуть служити гарантами клятви-присяги, і яким одночасно споруджуються кумири у місті, – існування такої релігійної системи у східних слов'ян надзвичайно малоймовірно. Адже це все одно, що молитися одночасно богу і дияволу і клястися в урочистих обставинах відразу обом. Уявлення про Білобога та Чорнобога далеке від цієї схеми і до того ж не східнослов'янським.

Отже, дослідження В. В. Іванова та В. М. Топорова, в яких зібраний і систематизований колосальний матеріал, стали відправним пунктом для багатьох учених.

Творцем і розробником четвертої концепції вивчення давньоруського язичництва в радянській історіографії став М. І. Толстой. Створена ним у середині 1970-х – 1980-і рр. етнографічна концепція була також названа Л.С. Клейном «демонологічної», тому що її прихильники і послідовники у своїх дослідженнях не торкалися вищої слов'янської міфології.

Ця концепція називається також концепцією Зеленіна-Толстого. Д. К. Зеленін у своїх «Очерках русской мифологии», писав, що майже всі вчені, які досліджували російську міфологію, у своїх дослідженнях виходили з історичних звісток про давньоруський язичницький пантеон і намагалися екстраполювати їх на сучасні російські звичаї, повір'я. Для себе автор намічав інший дослідницький шлях – ретроспективний. Він вивчав старі звичаї шляхом вивчення сучасного матеріалу, наближаючись таким чином до тих звичаїв та обрядів, що вже зникли: «Отправною точкою для нас… служат современные верования и обряды русского народа. ...мы идем не от старого к новому, а от нового, нам современного и более нам близкого, – к старому, исчезнувшему…» [108, с. 37 – 38].

Так, імовірно, при такому ретроспективному методі можливе принципове ігнорування всіх «звісток» про фігури вищої міфології, яких в сучасних віруваннях немає, які давно усунені з неї християнством, а всі судження про язичництво, як правило, були зроблені на підставі того, що від нього збереглося у сучасних віруваннях – «нижчої міфологія» або демонологія (русалки, лісовики, домові та ін.), яку християнство вважало менш небезпечним конкурентом у той час. Цей напрямок досліджень і стали називати демонологічним. Так, наприклад Д. К. Зеленін надавав не велике значення язичницьким богам «вищої міфології», оскільки слідом за Анічковим вважав її чужою народу. У своїй відомій «Восточнославянской этнографии» (1927) він зазначав, що з вірувань східних слов'ян безслідно зник той давньослов'янський Олімп, який відомий нам за старими пам'ятниками. У цьому немає нічого дивного: це була в основному офіційна, чужа народу релігія князів, аристократії і, можливо, княжих дружин [108, с. 410]. Тим часом, поширеність імен цих богів у всіх слов'янських народів суперечить цьому переконанню.

М. І. Толстой, обравши саме «демонологічний» напрямок вивчення міфології, вважаючи за можливе обґрунтовувати його принципово, теоретично, писав про перспективність цього шляху дослідження [330, с. 18–20]. Водночас Л. С. Клейн ставив питання по-іншому: чи є плідним обмеження досліджень саме цим напрямком?

М. І. Толстой під час етнографічного обстеження Полісся зацікавився не тільки лінгвістичними, а й етнографічними та фольклорними проблемами і створив свою концепцію вивчення слов'янської язичницької міфології. Його інтереси зосередилися на географічному поширенні обрядів і образів демонології, особливо в найбільш архаїчних регіонах. У своїй зацікавленості діалектами і нижчою демонологією він ішов стопами Д. К. Зеленіна. М. І. Толстой задався метою досліджувати ізопрагми (різновид мови, що використовується у якості засобу спілкування особами, які зв'язані тісною територіальною, соціальною або професійною

спільністю [329, с. 154] – та пучки ізопрагм, маючи на увазі реконструкцію через них праслов'янського стану мови. Він ставив перед собою завдання побудови «граматики» слов'янських обрядів і виявлення її предкової форми на підставі їх спорідненості. Природно, що вища міфологія випадала з цієї програми, оскільки її компоненти в живому побуті практично не збереглися.

До спроб зіставити персонажів російського язичництва з античними пантеонами М. І. Толстой ставився суто скептично. Як і Д. К. Зеленін, він вважав труди О. М. Афанасьєва та його сучасників застарілими. Він писав, що ця тенденція виявилася дуже живучою, вона ніколи не сходила з наукової, а тим більше з аматорської сцени, а її ідеї та методи залишаються популярними в наші дні. Ця тенденція живиться псевдо-патріотичними, мрійливо-романтичними та звичайними фантастичним поглядами [330, с. 11]. Дослідницьке ж кредо М. І. Толстого полягало у тому, що насправді слов'янська міфологія для нього була системою зовсім іншого типу, ніж міфології «класичні» (грецька і римська), відображені в скульптурі, образотворчому мистецтві, в міфах і древніх пам'ятках писемності. Міфологія слов'ян базується на обожненні та натхненні сил природи, на культі предків, культі домашнього вогнища, на сакралізації річного циклу свят і життєвого шляху людини, його сімейних, вікових, функціонально-ритуальних змін і перетворень. Вона відображена в обрядах, віруваннях і звичаях, заборонах, повір'ях, билинах та інших, переважно малих фольклорних текстах, які не є міфологічними в повному розумінні цього слова [151, с. 118].

М. І. Толстой ставив і питання: що вважати і називати міфологією? Чи є міфологією те, що виявляється в слов'янській народній культурі? Чи існує міфологія без міфів про богів, без «основного міфу», без тієї міфологічної структури, яка властива класичним міфологіям? [333, с. 11].

Тут була ідея несумісності російської міфології із класичними, а також з індійською і німецької. Руська міфологія не була відображена у скульптурі, образотворчому мистецтві. Вона не є міфологією без міфів, а

тільки без записів цих міфів. Однак зауважимо, що всі явища, що наводяться М. І. Толстим як специфічні, на яких слов'янська міфологія заснована нібито на відміну від класичних – одухотворення сил природи, культ предків, культ домашнього вогнища та ін., – всі вони також були і у римській, грецькій, німецькій та інших міфологіях. Руська міфологія була, однак, багата тим, чим і класичні міфологічні системи – слідами і залишками. Вона особлива тою ж мірою, якою й специфічна міфологічна система кожного народу, і тою ж мірою вона порівнянна з ними, володіючи родинними компонентами і загальними рисами. Справа за тим, щоб їх виявити і реконструювати по слідах, залишках та аналогіях.

Якщо розробка теорії В. Я. Проппа була завершена у 1963 р, а концепція В.В. Іванова – В. М. Топорова розгорталася в основному у 1970-х рр., то зліт концепції М. І. Толстого, який розвивав ідеї Д.К. Зеленіна, і розквіт ідей Б. О. Рибакова, який наслідував Б. Д. Грекова, припадають на 1980-і рр.

Тепер розглянемо концепцію Б. О. Рибакова більш детально. Він розпочав розробляти свою концепцію слов'янського язичництва ще у 1960-і рр., а до 1980-х рр. завершив її, виклавши у двох монументальних томах: «Язычество древних славян» [273] і «Язычество Древней Руси» [272]. Два цих томи академіка Б. О. Рибакова синтезують безліч його статей з додаванням нових розробок і складають своєрідний єдиний текст.

Серед авторів рецензій на перший том не було жодного відомого фахівця в галузі давньослов'янської духовної культури (таких, як В. В. Іванов [115], В. М. Топоров [115], М. І. Толстой [329, 331, 332, 333], О. М. Трубачов [338, 339], Б. А. Успенський [341, 342], К. В. Чистов [364], Д. О. Мачинський [198] та ін.), жодного етнографа-славіста, відомого археолога чи мовознавця.

Тільки з початком горбачовської «перебудови» стало можливим оприлюднювати різні думки про праці «стовпів» науки. У цих умовах наприкінці 1980-х рр. і виступив Л.С. Клейн з критичним розбором праці

Б.О. Рибакова у великій усній доповіді на річній сесії історичного факультету Ленінградського університету. У пресі почалася критика його загальної історичної концепції. Так, російський та радянський сходознавець О. П. Новосєльцев у статті «Мир истории» или миф истории» [229] також розкритикував концепцію Б. О. Рибакова.

Монографія Б. О. Рибакова «Язычество древних славян» поділялася на три частини. Перша – «Глибоке коріння», де розглянуті компоненти слов'янських вірувань, що, імовірно, походять з кам'яної доби та енеоліту. У другій частині, названій «Стародавні слов'яни», простежено етногенез слов'ян як хліборобів, починаючи від бронзового віку, до того ж розглянуті їх передбачувані землеробські культи скіфського часу. У третій частині – «Витоки слов'янської міфології» – автор прагнув з'ясувати, які у слов'ян були боги, як вони виникли, а також впізнати їх і пов'язати з образами у руських казках, в візерунках вишивок [273].

«Язычество Древней Руси» починається з частини, присвяченій, як зазначено у назві, язичникам «троянових століть», тобто слов'янам першої половини I тисячоліття нашої ери. Тут розглянуті їх передбачувані святилища, ідоли, ігрища, календарні знаки, поховальна обрядовість. У другій частині («Апогей язичництва») аналізується стан язичництва і християнства у другій половині I тисячоліття та їх протиборство в кінці тисячоліття, зокрема, й роль язичницьких жерців. А у третій частині («Двовірство») розглядається та сама проблема у XI – XIII ст., конкретно – язичництво у культурі селян (будинок, обереги), городян, язичницькі обряди і свята, які живуть поряд з християнством і під виглядом християнських у християнському переосмисленні [272].

Л. С. Клейн, аналізуючи ці роботи, вбачав у них кілька суттєвих загальних «слабкостей». Б. О. Рибаков був національно орієнтований історик. Тож дивився на історію давньоруського язичництва саме крізь таку призму. Через те, що Б. О. Рибаков не знав іноземних мов, він не мав змоги обробити значний пласт зарубіжних джерел. Крім того, Борис

Олександрович ставився досить упереджено до спеціальної теорії та методології. Можливо, він вважав, що в історичних науках є власні методологічні проблеми. Проте, Б. О. Рибаков був переконаний, що досліднику із загальним розумінням історії цього цілком достатньо для використання матеріалів усіх потрібних наук – археології, етнографії, лінгвістики, фольклористики та ін. [151, с. 119]. Тому, на думку Л. С. Клейна, роботи Б. О. Рибакова стали певним символом часу, державницької ідеології та марксистко-ленінської методології, але не фундаментальними та всеосяжними працями з історії Давньої Русі.

Тим не менше, в його роботах простежується вся еволюція слов'янської язичницької релігії від витоків до татаро-монгольської навали, у всіх різноманітних проявах і за всіма доступними видами джерел. Значення цих двох томів переважно полягає в тому, що це перша за радянських часів капітальна узагальнююча праця з даної теми у вітчизняній літературі. Його роботи надовго залишилися найвпливовішими в рамках даної проблематики у вітчизняній історичній науці [272, 273]. Не зважаючи на всі властиві творчості Бориса Олександровича риси радянської історіографії, його праці й до цього часу залишаються найґрунтовнішим історичним синтезом, який підводив певний підсумок розвитку досліджень давньоруського язичництва та міфології другої половини XVIII – XX ст.

Для оцінки досягнутого прогресу важливо з'ясувати, наскільки у дослідника виріс обсяг використаних матеріалів, порівняно з попередниками, наскільки збагатилися база фактів і методичний арсенал, які зрушення відбулися в інтерпретаціях, чиї традиції він продовжував, чиї відкидав. У праці Б. О. Рибакова практично відсутня історіографічна частина, крім згадки двох передреволюційних праць, трьох іноземних (слов'янських вчених) і двох радянських [273, с. 5].

Взагалі можна зробити висновок, що Б. О. Рибаков пішов далеко від скептичного нігілізму своїх передреволюційних попередників, подолав деяку занедбаність теми і вузьку антирелігійну спрямованість першого

покоління радянських учених, відкинув загальну для тих та інших недооцінку рівня розвитку давніх слов'ян. Однак, відкидаючи цю крайність, він не впав і у протилежну, не зайшов у свої захопленнях та вподобаннях занадто далеко, не повернувся до наївно-патріотичних орієнтирів початку XIX ст.

У контексті даного дослідження особливий інтерес становить стаття академіка Д. С. Ліхачова «Слово о полку Игоревім» и особенности русской средневековой культуры» (1985), присвячена розбору тексту та виявленню основних історико-культурних сюжетних вузлів [293, с. 300 –320].

Взагалі праці академіка Д. С. Ліхачова особливо вирізнялися на фоні загальної історіографічної ситуації радянського часу певним демократизмом, незалежністю поглядів та відстороненістю від теоретико-методологічних основ марксизму-ленінізму в історичній науці. Так, Д. С. Ліхачов вбачав у давньоруській історії органічність, заперечував офіційні підходи, що протиставляли «прогресивні» християнські риси середньовічної Русі «реакційним» язичницьким. Учений взагалі заперечував підхід «прогресивності-реакційності», протиставлення світського релігійному. Він розглядав кожну епоху як єдине ціле, підкреслював спадкоємність, що надавала руській історії цілісність. Цікавим, в умовах домінування марксистсько-ленінської методології історії, є погляд Д. С. Ліхачова на історію без історичних вододілів.

Академік вважав, що давньоруська література XII ст. характеризувалася тим, що у ній не надавалося великого значення особистості автора. Д. С. Ліхачов стверджував, що письмова література була, скоріше, священним церемоніалом, аніж засобом самовираження автора. Вчений дуже високо цінував конкретику середньовічної руської літератури та при цьому звертав увагу на те, яким чином її «символічні системи» були спроможними донести до читача абстрактні та вічні теми [293, с. 302].

Звертаючись до тексту «Слова про полку Ігоревім», Д. С. Ліхачов виокремлював і певні аспекти, що стосуються язичництва. Перш за все зазначимо, що Д. С. Ліхачов був переконаний, що даний твір – пам'ятка літератури Давньої Русі, а не літературний експеримент XVIII ст., наполягаючи на його «середньовічній літературній природі». Доказом цього є притаманна «Слову» характерна риса – його епічна тема, що вирішувалася ліричними засобами. І це є найважливіша, за Д. С. Ліхачовим, характеристика давньоруської літератури. Так, у даному творі присутня тема долі держави, біль та туга за нею, прямий заклик до спасіння батьківщини, до подолань негараздів, до узгоджених дій усіх заради суспільного блага. У творі також простежується безпосереднє авторське трактування подій, переважання оповіді над демонстрацією, трансформація образу автора, як однієї з форм авторського самоусунення – характерні риси для всіх жанрів давньоруської літератури. Крім того, для давньоруської літератури, як зазначав Д. С. Ліхачов, характерна «стихія усного мовлення». Ораторське спілкування автора з читачем, таким чином, несе на собі печатку того самого фольклорного язичницького компоненту, про який не можливо дізнатися з джерел дохристиянського періоду [293, с. 305].

Саме через ораторське звернення та ораторське вигукування передається, за Д. С. Ліхачовим, відношення до подій, що відображувалися у тексті «Слова». Так, учений зауважував, що автор скоріше почував себе оратором, ніж письменником, а своїх читачів вважав слухачами, ніж тими, хто читає, а тему, на яку він нібито говорив – темою повчання, але не оповідання. У творах давньоруської літератури знаходили своє відображення й світська мораль, і політична агітація [293, с. 310]. Так, Д. С. Ліхачов зауважував, що поразки, як правило, ставали стимулом для підйому суспільної самосвідомості, для перетворень та реформ. Розуміння Д. С. Ліхачовим молодого енергійного давньоруського суспільства, яке знаходилося в стані державного будівництва, нами асоціюється із розумінням його в сенсі язичницької вітальності та сили. Тому, ймовірно, в

давньоруській літературі такими популярними були проповіді. Літературна тенденції була гостросучасною. Всі події, що описані в «Слові» Д. С. Ліхачов вважав підставою для датування цього твору.

Щодо стилю цього твору, то тут, знову ж таки, за Д. С. Ліхачовим, ішлося про близькість його до народної поезії, народних плачів, пісенних прославлянь. Так, плачі автор «Слова» згадував п’ять разів. Плач руських жінок за воїнами Ігоря автор «Слова» передавав не тільки як ліричне вилив, але намагався відтворити язичницьке дійство [293, с. 315]. Д. С. Ліхачов вказував на те, що «Слово» дуже близьке до народних плачів та слав. Хоча твір і книжковий, але дуже близький до народної поезії. Характерною рисою цього твору дослідник називав наявний дух військової дружинної слави, яким просякнутий увесь твір. Цікавим є і те, зауважував Д. С. Ліхачов, що автор «Слова» постійно звертався до образів тварин, причому тварин місцевих руських, знаних для читача. Тож, важливою думкою вченого, була така, що «Слово по полку Ігоревім» – твір, що стилістично увібрав у себе книжкові та народні елементи. За силою образів та взагалі відображення подій «Слово» дуже близьке народному, язичницькому світосприйняттю. Д. С. Ліхачов наголошував, що язичницькі елементи у «Слові» виступають дуже сильно. Більшість дослідників пояснювали це відродженням язичництва у XII ст. Так, «Слово про полку Ігоревім» виділяється серед інших пам’яток давньоруської літератури тим, що язичницькі боги згадуються у ньому дуже часто та й ворожість до язичництва тут відсутня взагалі.

Д. С. Ліхачов звертав увагу й на те, що у творі дуже часто говориться про «унуків» язичницьких богів: Бояна, «Велесів онуче», вітри «Стрибожі онуки» та ін. Д. С. Ліхачов вказував на те, що у «Слові» присутні так звані пережитки релігії ще родового строю. Боги – це родоначальники. Культ Роду дуже глибоко проник у свідомість людей домонгольського періоду та у вигляді пережитку зберігся навіть у політичних уявленнях та політичній дійсності XII – XIII ст. Культ родоначальника відбився, за Д. С. Ліхачовим, і

у елементах релігійного відношення до Олега, який сприймався, як родоначальник руських князів і навіть у політичній системі так званого «лествічного сходження» князів [293, с. 315].

У «Слові» наявна ціла система уявлень XII – XIII ст., що пов’язана із пережитками культу Рода. Так, люди та явища вважаються у «Слові» нащадками богів, більше того, зауважував Д. С. Ліхачов, що сама система художнього узагальнення побудована у такому ключі – у зв’язку із пережитком культу Рода. Елементи культу перехрещуються у «Слові» із елементами політичних поглядів, побутових сюжетів, художнім мисленням. Автор «Слова», зауважував Д. С. Ліхачов, дотримувався погляду на язичницьких богів не як на бісів, а як на родоначальників. Це проявляється у тому, що на них дивляться без жаху, а просто спокійно. Автор «Слова» навіть їх поетично переосмислює, зауважував дослідник. Взагалі «Слово» дуже язичницький твір, у ньому дуже мало християнської символіки, підкреслював Д. С. Ліхачов. Але це можна пояснити тим, що твір є світським. Доказом цьому виступає те, що у вступі автор звертається до свого попередника – світського співака Бояна, а не до біблійних пророків, як це було прийнято у повчальній руській середньовічній літературі [293, с. 315].

Підводячи підсумок, Д. С. Ліхачов зазначав, що «Слово о полку Ігоревім» є виключенням для своєї епохи, але не суперечить їй. У XII ст. так не писали (світський характер, вільний опис язичницьких богів, пережитки культу Роду), але його можна вважати виключенням.

Цей твір суттєво розширює уявлення про історію домонгольської Русі. Він має специфічні для руського середньовіччя риси, вважав автор. Так, у ньому продемонстровано спокійне (за рахунок звичності для населення) відношення до язичництва у різних його проявах, наявність пережитку культів (наприклад Роду), співіснуванні його з християнством [293, с. 317].

Таким чином, робота Д. С. Ліхачова «Слово о полку Игореве» и особенности русской средневековой культуры» цікава для даної дисертації тим, що вона торкається теми язичництва, як певного елемента світоглядної картини та середньовічних суспільних реалій Давньої Русі. Через дослідницький погляд Д. С. Ліхачова на твір давньоруської літератури стає можливим і для нас розширити свої погляди на давньоруське язичництво, як на складовий елемент культури (поряд із християнством) домонгольської Русі.

Таким чином, радянський період – фундаментальний, насичений розробками досліджень з історії давньоруського язичництва та слов'янської міфології, не був монолітним у своєму втіленні. Так, початковий період: 1930-ті рр., що тяжіли до так званої «старої школи», але втілювалися у загальному марксистсько-ленінському методологічному ключі під егідою боротьби із церквою. Після війни спостерігався новий виток у вивченні теми язичництва та міфології – звеличування цих явищ, за рахунок представлення слов'ян-язичників (на противагу християнам) носіями автохтонних традицій, що поступово еволюціонували з давніх-давен.

У 1950-ті рр. актуальності набрало вивчення давньоруського язичництва через календарну обрядовість. У 1960 – 1970-ті рр. оформилася концепція «основного міфу», який поєднував міфологію всіх індоєвропейських народів. 1970 – 1980-ті рр. ознаменувалися переходом до вивчення нижчої демонології слов'ян, як до сюжету, завдяки якому по крихтах можна реконструювати язичницькі вірування останніх. Усі ці особливості та віхи вивчення слов'янської міфології дають можливість констатувати велику інтенсивність процесу вивчення та наявний інтерес до цього сюжету протягом всього радянського періоду.

У рамках радянської традиції вивчення давньоруського язичництва та міфології окреме місце належить філософу, історику, культурологу М. В. Поповичу, який представляє українську радянську історіографію вивчення проблеми. В своїй монографії «Мировоззрение древних славян»

(1985) [246]. він зробив історико-культурну реконструкцію світогляду давніх слов'ян, осмисливши його філософськи, з урахуванням язичницького архаїчного компоненту. Тут увагу приділено поглядам давніх слов'ян на місце людини в світі, їх відношення із соціумом, з природним середовищем. Це, фактично, подорож у язичницький світ із його специфікою та характеристиками, комплексом поглядів на вічність, час, життя та смерть, порядок та хаос.

Поняття порядку та хаосу для слов'янської (як, власне, для будь-якої архаїчної) культури займали помітне місце в картині світу давніх русичів. Космос сприймався, як світ порядку, що був протиставлений відповідно хаосу, як світу безладу. Це протиставлення, на думку М. В. Поповича, було симетричним опозиції «свій світ – чужий світ» [246, с. 7].

Свій світ ототожнювався слов'янами з порядком. А впорядкування цього світу на практиці означало наведення цього порядку в голові. Архаїчна свідомість не розділяла сили справи та справи слова. Мабуть, саме тому у слов'янській мові, вважав М. В. Попович, «порядок» називався «ряд» (спосіб розташування предметів). Таким чином, уявлення слов'ян про порядок охоплювало як фізичні його прояви (кількість, якість), так і соціальні смисли. «Ряд» сам по собі розумівся як обмін. А обмін, зазначав М. В. Попович, у період, коли складалися літописи (XII ст.), асоціювався перш за все із товарообміном, світською угодою. У той час, як під «рядом» (безсумнівно, у більш архаїчному сенсі) йшлося про ритуальні «ряди» (обмін пригощеннями та шлюб). Суттю таких обмінів у соціальному сенсі М. В. Попович вважав угоду між родичами та родинами, укладену за спеціальною соціальною формою.

Важливе значення мала загальна трапеза. Таким чином з'явилося поняття жертви, в тому числі й людської. Після прийняття християнства слов'яни продовжували приносити жертви різним духам. Приносилися й криваві жертви: півень, курка, кінь та ін. Цінність жертви зростала від півня до людини. Важливою була так звана «будівнича жертва». Вона могла бути

і людською. Так, у фундамент майбутньої оселі клали людське тіло. У якості доказу М. В. Попович посилався на Д. К. Зеленіна, який у свою чергу цитував християнський номоканон у своїй праці «Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов»: «Кто положит человека в фундамент, тому наказание – 12 лет церковного покаяння» [246, с. 12, с. 48]. Християнська церква була дуже суворою щодо людських жертв, але попускала невиправним язичникам класти у основу будинку кабана, вола або козла.

У світосприйнятті прибічника язичницької релігії, вважав М. В. Попович, жертва сприймалася як сакральний обмін між людиною та богом або богами [246, с. 49]. Коли річ йшла про людські жертви, то тут важливим моментом було те, що обмін, який той, хто їх приносив, мав намір здійснити із богом або богами. Так, якщо звернутися до Вед, то першоутворена людина Пуруша, яку боги принесли у жертву, розділивши на частини, дала початок різним кастам індійського суспільства (із уст виникли жерці, з рук – воїни та ін.). Отже, з великої жертви було створено навіть весь світ. Тож, мета жертви – відтворення, впорядкування Всесвіту. Всесвіт – це й є соціальний організм, вважав М. В. Попович. У розумінні язичника порядок соціуму еквівалентний порядку природи та людині, як найорганізованішому об’єкту Всесвіту [246, с. 50].

У слов’янському фольклорі, вважав дослідник, постійні елементи світу ототожнювалися із частинами людського тіла: волосся – це рослинність, око – сонце, гора – голова та ін. Таким чином, стає зрозумілою «будівнича» жертва – будинок виростає із жертви, як свого часу увесь світ виник з «тіла» жертви, як вважали язичники – писав М. В. Попович [246, с. 48]. З цього можна зробити ще один важливий висновок – будівництво асоціювалося з відтворювальним актом впорядкування початкового хаосу. Звідти, за М. В. Поповичем, походив і страх селян перед новими територіями та розуміння безпеки своєї оселі.

У селян, згідно із великим масивом зібраного етнографічного матеріалу, захист від зовнішнього світу осмислювалася за допомогою символу кола. Це сакральне коло створювало інший безпечний простір, ніж той, що був зовні. Тому селяни дуже часто обносили свої оселі колом. Причому коло повинно було бути замкненим, щоб той, хто ззовні, не бачив того, хто всередині. Часто (особливо це стосується давніх поселень) житла та й самі поселення мали форму кола. Коло для слов'ян – символ цілісності. Важливо, що колоподібні елементи використовувалися і для поховальної обрядовості (будівництво колоподібних огорож та ін.).

Цікавою видається ситуація, пов'язана із визначенням слов'янами сторін світу. Напрямки на північ та на південь мали велике сакральне значення. Так, посилаючись на В. Я. Проппа, М. В. Попович відмічав, що північна сторона, відповідно до вірувань давніх скандинавів, вважалася стороною смерті (житло смерті мало двері із північної сторони). Саме тому, подорожній, стоячи біля хати на курячих лапах, наказував їй відвернутися від нього тією стороною, яка веде у царство мертвих [255, с. 48].

Для архаїчного язичницького світогляду слов'ян (як і інших народів) характерна наявність ідеї світового дерева. Вершина дерева завжди направлена угору – символ зростання, життя та розвитку. Коріння знаходяться у землі – смерть, світ померлих. Образ світового дерева цікавив багатьох дослідників. Серед них – Г. С. Маслова [197] – дослідниця руської вишивки. Саме на неї М. В. Попович посилався, наводячи приклад найбільш переконливого аналізу цього образу. Так, дерево у давніх слов'ян асоціювалося із природою та із культурою одночасно. Тобто, являло собою живу організацію хаосу. Часто образ дерева заміщувався образом жінки, як символу плодючості та життя. Звідси з'являється думка про «генеалогічне дерево». Дерево, за думкою М. В. Поповича та Г. С. Маслової, символізувало у давніх народів не тільки організацію світу у просторі, а й у часі. Про це свідчать народні загадки. Так, посилаючись на О. М. Афанасьєва [16, 17, 18] М. В. Попович наводив наступну загадку: «В

саду царском растет дерево райско; на одном боку цветы расцветают, на другом листы опадают, на третьем плоды созревают, на четвертом сучья подсыхают» [16, с. 517]. Тут, зауважував М. В. Попович, із світовим деревом пов'язані чотири сторони світу, що асоціювалися із чотирма сезонами. Іноді до упиря – образу дерева приєднується образ яйця – символу народження. Так, в українська загадці говориться наступне: «Дуб-дуб-довговік, на йому дванадцять гіллів, на кожнім гіллі по чотири гнізда, а у кожному гнізді по сім яєць, кожному ім'я є» [246, с. 84].

Важливе значення для слов'ян мали кольори. Основні кольори обрядової одежі: зелений (світове дерево), золотий (ідея сакральності), білий (чоловіче начало, верх), червоний (символ плодючості в рамках жіночого начала), чорний (низ, жіноче начало).

Щодо стихій, які почитали слов'яни, то це традиційно були: вітер, вогонь, вода, земля. Немає тут неба, але замість цього – схід, денне світло. Шанування вогню можна пояснити традиційним слов'янським обрядом трупоспаленням. Важливим також був образ сакрального вогню, що видобувався у ритуальних цілях тертям дерева. Цей вогонь вважався похідним від світового дерева, він міг бути будь де і одночасно не бути ніде, зауважував М. В. Попович. Вогонь також асоціювали із птахою Феніксом [246, с. 125].

Шанування води призвело з часом до виникнення таких міфологічних персонажів, як русалки, водяники та дідьки. Земля – завжди символ родючості. Вітер – стихія, яка демонструє силу та інтенсивність переміщення потоків повітря, ступінь суворості стихії залежав від ступеню її інтенсивності.

Окремою частиною світогляду давніх слов'ян було їх відношення до тіла та душі та взагалі-то сприйняття душевного та тілесного. Опозиція матеріальне – нематеріальне у архаїчному світосприйнятті слід вважати, як зазначав М. В. Попович, як видиме – невидиме. Щодо «невидимого», то звичайно під таким розумілася душа, а точніше – душі. М. В. Попович

зауважував, що у слов'ян були уявлення про множинність душ. Народні вірування про душу відрізнялися від християнських уявлень про дух та тіло [246, с. 62 – 74].

Так, за народними прикметами, фізична смерть не передбачала остаточного зникнення, оскільки після смерті кожна людина могла перетворитися на упиря-мерця, тіло якого не втрачало життєву силу, оскільки він міг їсти, пити та переміщуватися. Крім упирів, людина після смерті могла перетворитися на русалку. Доля русалки – це доля нехрещеної померлої дитини, або втопленого, або самогубця. У язичників замість хрещення була ініціація – обряд перевтілення на нормального повноцінного члена суспільства. Це було пов'язано із отриманням імені.

М. В. Попович припускав, посилаючись на певні етнографічні данні, що у слов'янському язичництві не було єдиного уявлення про духовну субстанцію людини, на противагу його тілесній субстанції [246, с. 70]. Жива людина в принципі й являла собою життя. Вона ототожнювалась із невидимим духом, подихом, навіть. Коли людина вмирала, вона йшла на той світ. Традиційними елементами слов'янського похоронного обряду є третини, дев'ятини та сорочини. В перший день відбувалось прощання із життям людини. Інші, за М. В. Поповичем, забуті. І тільки у старому напівхристиянському поясненні, яке давав святий Макарій, ймовірно, збереглися джерела язичницького осмислення поховального обряду. Так, на третій день змінюється образ покійного, на дев'ятий – відбувається розпад тіла, у сороковий день – тліє серце [246, с. 70]. Таким чином, відбувається певна послідовність: ухід життя, зникнення образу – особистості, зникнення тваринної сили – «духа».

Важливою подією у життя кожного язичника була ініціація. Це – важливий засіб соціальної підготовки особистості. Без неї людина не могла покинути світ. Інакше вона перетворювалася на упиря. Ініціація – це надання імені людині.

Характерною відмінністю християнських та язичницьких поминів, як писав М. В. Попович, є те, що, згідно із християнським уявленням душа після смерті зберігає усі особистісні характеристики, тоді як для язичника світ покійників був безликим. Дослідник припускав, що таке уявлення язичника пов'язане із тим, що він вважав, що людина отримує особистість від суспільства. Коли ж людина вмирає, суспільство немов би її звільняє від душі. М. В. Попович виявляв подібність давньослов'янських уявлень із основними постулатами вчення Аристотеля про душу, згідно із яким існує душа розумна, чуттєва та вегетативна [246, с. 72]. Це вказує на індоєвропейське походження цих уявлень.

Окремо можна казати про відношення слов'ян із своїми богами [246, с. 75 – 107]. Найархаїчнішим, за М. В. Поповичем, виступає протиставлення «небо – земля». Абстрактний бог знаходився на небі, а земля – це символ Матері-землі – культу, що зник дуже давно. Важливою характеристикою давньослов'янського язичництва виступає чоловіче начало, яке сприймалося, як «своє», «свій світ». До жіночого начала у слов'ян було двояке відношення. Воно сприймалося, з одного боку, як своє, а з іншого – як «своє чуже». У зв'язку з цим жіноче начало – «Мати сира-земля» [246, с. 78] та такі божества, як Мокош, з одного боку асоціювалися із тими, хто дає життя, а з іншого – відбирає його, демонструє силу смерті, зауважував М.В. Попович.

Учений згадував і той самий архаїчний індоєвропейський міф про боротьбу змія із верховним богом, який у слов'янському прочитанні (дослідження В. М. Топорова та В. В. Іванова) виражався боротьбою Перуна із Велесом, так званим «скотним богом». М. В. Попович вказував на те, що Велес міг ще асоціюватися із першопредком. Можливо, він мав функції жерця [246, с. 90].

Культ Роду та рожаниць був присутній у слов'янській міфології. «Рід» означав «долю», «призначення». Доля кожної людини асоціювалася із зіркою. Тому коли зірки падали, слов'яни вірили, що це символ смерті

когось з людей. Рожаниці ж – це ті, хто долею володіють, визначають її, а також дають життя людині. Окремо слов'яни шанували вогонь, богом якого був Дажбог. Він же – бог Сонця [246, с. 97].

Дуже цікавими видаються способи вимірювання світу давніми слов'янами. Важливим мірилом для них було власне тіло. Так, наприклад, мірою довжини вважався лікоть. Спеціальних же еталонів простору слов'яни не знали. Тобто, про них можна сказати, що саме людина була мірою речей і у прямому, і у переносному сенсах.

Важливе місце для слов'ян мало сонце, без якого не має життя, врожаю. Сонце виступало й природним мірилом. М. В. Попович також зупинявся на способі сприйняття давніми слов'янами часу. Важливими часовими точками для слов'ян були весіннє та осіннє рівнодення, літнє та зимове сонцестояння. Під час саме цих циклічних поворотів, за уявленнями давніх слов'ян, активізувалася усіляка нечиста сила та всі сили природи приходили до руху. Так, наприклад на Купала навіть дерева та трави ходять із місця на місце та розмовляють – так вірили слов'яни [246, с. 116]. На найважливіші свята приходяться помини померлих. Календарна обрядовість слов'ян була основною, бо вона була пов'язана із ритуалами, що супроводжували життя людей та мали величезне значення для них. Серед свят були як родинні, так і суспільні. Так, весняні свята супроводжувалися наприклад розпалюванням багаття. Навесні відбувалися ініціації дівчат, весілля. З літом пов'язане свято Івана Купала. У цей період темні сили були активовані на сто відсотків, але й перемога над ними була повною. Це свято перемоги над хтонічними силами. Осінь – час, коли укладалися та розривалися усі угоди. Відбувалася підготовка до зими. Зимові ж свята – сімейні. Так, М. В. Попович вважав, що саме у цей час був часом ініціації у чоловіків. Це також період поминів померлих [246, с. 118].

Весь річний цикл слов'янська людина сприймала, як певний цикл своїх побутових господарських занять. Але поняття Всесвіту не стерлося у її архаїчній свідомості. Всесвіт вона мислила як порядок, як уподібнення

людському тілу з його життєвими функціями, а тому що людина – істота соціальна, то порядок – це уподібнення також і людському соціуму, який мислиться також по типу з людським тілом.

Виходячи з такого розуміння простору, світопорядку, у слов'ян сформувалося двояке відношення до часу. М. В. Попович сформулював його з філософської точки зору [246, с. 127]. З одного боку, писав дослідник, час плине крізь людину, вона живе у сьогоденні завжди, майбутнє та минуле однаково нереальні. З іншого боку, людина завжди є частиною якогось цілого, при чому соціального цілого. Життя людини має сенс так само, як сенс мають всі предмети та явища для життя будь-якої людини. Людина робить своє життя так само, як вона робить предмети, що належать культурі на противагу натурі. Всі ці психологічні характеристики автор вважав придатними для усіх часів та народів [246, с. 126]. У кожній конкретній культурі, у певних соціально-економічних умовах вони набувають конкретного вигляду. Для слов'янських народів, зауважував М. В. Попович, характерним було відчуття буття як часу, що проходить крізь людину. Така річ притаманна усім традиційним суспільствам. Сучасне для людини виступає як реальний час, «своє», як протиставлення майбутньому та минулому, як «чужому» або «незнаному». Так, відношення слов'ян (як й інших архаїчних народів) до сучасного було таким, що тільки воно і є значущим та реальним, відповідає пасивному світосприйняттю, що перебуває у вічній традиції, у вічному сучасному та своїм корінням сягає родового устрою. Але паралельно із тим існує ідея «золотого віку», що був за часів предків. Це так званий «епічний час» – ідеальна «старовина» [246, с. 127].

Щодо історичного часу, то М. В. Попович зауважував, що у язичницькому світогляді немає акту творіння, немає історії. Таким чином, час у язичницькому світосприйнятті циклічний. Все, що знаходиться поза часом – це порядок, який руйнується сам.

Пасивність світогляду давніх слов’ян знаходила вираження у гаданнях, ворожіннях – вгадуванні долі, що була призначена людині, зазначав М. В. Попович. Це фатум, з яким неможна сперечатися. Активне світосприйняття виражалося в магії різного роду, в жертві, як угоді з богами, метою якої була зміна долі. Уявлення язичників про сенс людського життя завжди пов’язувалися з їх приналежністю до соціального цілого [246, с. 126].

Окремо М. В. Попович торкався питання про кризу язичництва на Русі, у зв’язку з прийняттям християнства, про різницю побуту та існування у різних форм релігійності, ступеню приживання цих форм на селі та у місті [246, с. 134 – 158]. Так, язичницьке розділення сакрального світу відбувалося «за вертикаллю», при чому єдність духовного та тілесного тут була досить суттєва. Християнство, за зауваженням М. В. Поповича, протиставляє повний «горизонтальний» розділ духовного та тілесного начал [246, с. 156].

Поєднання світського та сакрального відбувається, але це завжди диво, тому що надприродне та побутове здається несумісним. Відокремлення духовного від матеріального абсолютно, писав М. В. Попович, а ідея творіння можлива не як впорядкування хаосу, а як створення матеріального буття з нічого. Замість циклічного часу язичника із християнством приходить лінійний час. Він пов’язаний із початком та кінцем буття. Стало можливим воскресіння після страшного суду. Ця ідеологема вже мала майбутнє. Вона була більш складною, ніж язичництво, а у багатьох моментах відрізнялася від нього принципово.

Давньоруському суспільству знадобилися віки, щоб християнська ідеологія, навіть у дуже наближеному до язичництва вигляді, заволоділа так званим масовим світоглядом, писав М. В. Попович. Патріархальний родовий побут розвалювався, на уламках його мертвих цінностей, від яких залишилися лише давні обряди, будувався новий світогляд – християнський.

Підводячи підсумки даного розділу, зауважимо, що у радянській історіографії, що вивчала язичництво давніх слов'ян склалися чотири концепції вивчення міфології та язичництва, виділені Л. С. Клейном: «звеличувальна», «типологія календарних свят», концепція «основного міфу», етнографічна концепція.

Важливе місце у ланцюзі концепцій, із позицій яких вивчалася тема давньоруського язичництва, займав структуралізм, який в умовах радянської дійсності, скоріше, сприймався як спроба вчених мислити самостійно, вести дослідження за допомогою іншої методології, ніж марксистська.

Серед сучасних українських дослідників особливе місце належить творчості М. В. Поповича, який крізь призму філософського осмислення проблеми намалював картину світу, характерну для уявлень давніх слов'ян. Основні ідеї філософа, представлені в монографії 1985 р. і покладені в основу його фундаментального курсу з історії української культури [247], і до цього часу значною мірою залишаються домінуючими в українських реконструкціях «українського» язичництва. А завдяки використанню його «Нарису історії культури України» в освітніх вузівських практиках концепція М. В. Поповича тиражується і має найширший суспільний резонанс та вплив на сучасну суспільну та історичну думку.

ВИСНОВКИ

Аналіз історіографічної розробки теми та джерельної бази дисертації сформували єдину інформаційну базу дослідження, що має складну структуру. Її особливість визначається специфікою завдань проблемно-історіографічного дослідження. Перший рівень репрезентують історико-історіографічні праці, в яких розглядаються питання історії історичного знання, спрямованого на осмислення, вивчення, реконструкцію давньоруського язичництва. Переважно такі праці представлені передмовами до монографій та дисертацій, де огляд внеску попередників та експертиза сучасного стану розробки теми має цілком інструментальне призначення. В роботі історико-історіографічні розвідки несуть важливе методологічне значення, створюючи предметне поле для постановки мети і завдань. Особливе місце серед історико-історіографічних праць належить працям М. К. Азадовського, Л. С. Клейна та М. І. Толстого, які стали для нашого дослідження теоретико-методологічним орієнтиром.

Другий рівень інформаційної бази представлений власне історіографічними джерелами, що репрезентують імперську та радянську історіографічні традиції, серед яких окремо виділяється український сегмент. До таких праць нами віднесено твори загальноісторичного характеру В. М. Татищева, М. М. Карамзіна, С. М. Соловйова, В. О. Ключевського, М. І. Костомарова, М. С. Грушевського, багатотомні видання з історії СРСР та УРСР.

Наступний блок – монографічний, представлений загальними працями з історії культури і релігії Давньої Русі та конкретними дослідженнями з історії давньоруського язичництва та слов’янської міфології. Остання група – роботи, що містять елементи загальноісторичного та історіографічного вивчення проблеми.

Сукупність окреслених праць представляє основні напрямки досліджень з історії слов’янського язичництва та міфології другої половини

XVIII – XX ст., а тому може вважатись цілком репрезентативною задля вирішення поставлених мети і завдань.

Особливе місце у теоретико-методологічних засадах дисертації, крім орієнтації на додержання принципів історизму, об’єктивності та науковості, ключових загальнонаукових та загальноісторичних методів, зайняли методи історіографічного аналізу і синтезу, за допомогою яких можна прослідкувати процес формування та розвитку наукового освоєння проблем давньоруського язичництва від середини XVIII до завершення XX ст.

В цілому, науковий та історико-культурний контекст процесу історіографічного освоєння проблеми протягом означеного часу, значною мірою, залежав від місця церковно-релігійної проблематики в суспільному, загальнокультурному, політичному та ідеологічному дискурсах. Ставлення держави до релігії і церкви від доби Просвітництва до пізнього радянського часу впливало на статусність, глибину, інтенсивність і ракурси дослідження язичницької історії, визначало її місце та оцінки дохристиянського часу в загальних конструкціях вітчизняного минулого.

Важливу роль в історико-пізнавальному процесі відігравала ускладнена динаміка розташування теми на межі дисциплінарних просторів історії, літератури, етнології, фольклористики, історії мови та літератури, філософії. Серед інших причин, це пояснюється надзвичайно вузьким і занадто специфічним колом джерел, які були підставою для конструювання історії східнослов’янського язичництва, де поряд із активним застосуванням наукових гіпотез, моделей і припущень, не останню роль відігравали фантазія, інтуїція та літературний талант.

У результаті проведеного аналізу можна виділити три основні етапи наукового освоєння історії давньоруського язичництва та міфології.

Початковий, так званий «аматорський» (друга половина XVIII – перша половина XIX ст.) період в історико-культурному плані припав на добу Просвітництва й Романтизму, коли головними мотивами вивчення язичництва та давньої слов’янської міфології були прагненням зробити

вітчизняну історію якнайдавнішою, а давньослов'янський пантеон богів – не гірше, ніж олімпійський, відшукати в язичництві справжній народний дух і витоки духовної культури.

Для цього періоду, що представлений працями російських літераторів, публіцистів і науковців (М. І. Попов, М. Д. Чулков, Г. А. Глинка, А. С. Кайсаров, М. І. Касторський), характерним було інтенсивне накопичення емпіричного матеріалу, освоєння елементів його наукової обробки із застосуванням критичного й порівняльного методів роботи із джерелами, перші спроби наукового синтезу. Одним із важливих здобутків аматорів стало конструювання пантеону давньослов'янських богів і спроба встановлення його змістовного наповнення та внутрішньої структури. Саме з цього часу розпочався довгий процес включення дохристиянського періоду історії східних слов'ян до імперського та національних ґранд-наративів.

Інтелектуальна революція на межі доби Просвітництва та Романтизму визнала народ головним героєм історії, створила умови для концептуалізації, узагальнення і конструювання великих текстів, присвячених колективній біографії таких своєрідних суб'єктів, як держава і народ. Для реалізації цього завдання язичницькі сюжети відігравали принципово важливу роль «початків історії», що викликало непідробний інтерес, прагнення з'ясувати та органічно інтегрувати цей «початок» до загальнонаціональних історій.

Наступний період освоєння проблеми охоплює другу половину XIX – початок XX ст. Його, без вагань, можна назвати науковим, бо в умовах професіоналізації гуманітарного знання та його диференціації, оформилась ціла низка дисциплінарних ракурсів вивчення давньоруського язичництва, яке стало предметом уваги істориків, фольклористів, мовознавців літературознавців та археологів.

У другій половині XIX – на початку XX ст. в історіографії було сформовано ряд наукових шкіл, що щільно взаємодіяли та конкурували між собою, сформувавши таким чином потужний міждисциплінарний простір. Першою з них була міфологічна школа. Для неї характерні уявлення про

органічний зв'язок мови, міфології та фольклору, про міф як результат колективної творчості. В рамках школи підкреслювався тісний зв'язок науки про міфологію з мовознавством, а для вивчення фольклору застосовувався порівняльно-історичний метод, розроблений на матеріалі мови. Засновником і головою цієї школи в Росії був мовознавець, фольклорист, історик літератури та мистецтва Ф. І. Буслаєв, а до найбільш впливових її представників належали О. М. Афанасьєв, О. Ф. Міллер, О. О. Котляревський. Не заважаючи на критику наукових конструкцій міфологічної школи, її підходи мали настільки істотний вплив на становлення та подальший розвиток фольклористики, літературознавства, етнографії, що його інерція відчувається і до сьогодні.

Сформована в другій половині XIX ст. теорія (школа) запозичень суттєво доповнила положення міфологічної школи. Вона поставила питання про культурно-історичні зв'язки між народами, які відбились у процесі формування їх релігійних та міфологічних уявлень. Формуванню цієї школи в Росії поклав початок О. О. Пипін. Ідеї щодо міграцій міфологічних сюжетів як результат взаємодії давніх культур розвивали В. В. Стасов, О. М. Веселовський, В. Ф. Міллер та ін. Основними здобутками досліджень в рамках теорії запозичень стало розуміння наявності культурних зв'язків російської, західноєвропейської та східної усної поезії та письмової літератури; формулювання положень про, так звані, «зустрічні течії» (О. М. Веселовський), які виникають унаслідок подібності основ літературних та фольклорних творів у різних народів.

Біля витоків історичної школи у дослідженні язичництва стояли М. І. Костомаров і М. П. Дашкевич. Остаточно принципи історичної школи оформилися у середині 1890-х рр. у працях В. Ф. Міллера та Є. В. Анічкова. Прихильники історичної школи орієнтувались на пошуки співвідношення фольклорного матеріалу з реальними історичними подіями і персонажами давньоруської історії, на виявлення соціального середовища, яке продукувало і було споживачем билин, казок, переказів та іншого фольклорного матеріалу.

Певним відгалуженням історичної школи стала порівняльно-історична, засновником і лідером якої був О. М. Веселовський. Представники цієї школи: М. М. Гальковський, О. О. Потебня, І. П. Сахаров. Одним з її основних здобутків стало залучення фольклорного матеріалу до найширшого хронологічного та дисциплінарного контекстів. Цей матеріал розглядався як складова всесвітнього літературного та історичного процесу. Представники порівняльно-історичної школи дотримувались позиції про походження родів та видів літератури від синкретичної словесності.

В процесі вивчення теми в рамках наукових шкіл були застосовані нові підходи та методи. Були поставлені важливі наукові проблеми, які й досі не втратили актуальності й пізнавального потенціалу. Серед них питання про: органічний зв’язок мови, міфології та фольклору; міф як результат колективної творчості; культурно-історичні зв’язки між народами, що вплинули на формування релігійних та міфологічних уявлень останніх; співвідношення фольклорного матеріалу з історичними подіями й персонажами давньоруської історії; соціальне середовище, яке продукувало й споживало билини, казки, перекази та інший фольклорний матеріал; залучення давньоруського язичництва та міфології до найширшого хронологічного та дисциплінарного контекстів всесвітнього літературного та історичного процесу; його еволюцію від синкретичних форм до художності як такої.

Суттєво трансформувалась дослідницька оптика за доби радянського періоду. Це сталося через зміни науково-ідеологічної парадигми вивчення давньоруського язичництва та міфології. Крім того, хронологічна віддаленість радянського історіографічного періоду від початків наукової розробки теми надавала додаткових можливостей для наукового синтезу попереднього доробку дослідників-міфологів, істориків та фольклористів.

Представники радянської історіографії давньоруського язичництва активно залучали до власних наукових реконструкцій дані археології та етнографії.

У радянській історіографії можна виокремити чотири основні концепції вивчення язичництва. Перша – «звеличувальна». Вона звеличувала давніх слов'ян у боротьбі проти князів-«експлуататорів» та християнського духовенства. Часто ця боротьба відбувалася під проводом волхвів – духовних лідерів. Прихильники цієї концепції (класики радянської історичної науки Б. Д. Греков та Б. О. Рибаков) сприймали язичництво як розвинену релігійну систему, народну самобутність, яка поставала проти феодального ладу.

Другий підхід до вивчення проблеми – концепція «типології календарних свят» (О. І. Нікіфоров, В. Я. Пропп), яка зазнала суттєвого впливу структуралістських підходів. У книзі В. Я. Проппа «Русские аграрне праздники» (1963) зазначено, що свята різного часу складаються з однакових компонентів, що пояснюється однаковими аграрними інтересами і практиками при подібному рівні мислення. Ці інтереси народжували одні й ті ж уявлення та образи.

Третя концепція «основного міфу» була побудована в 1960 – 1970-ті рр. філологами В. В. Івановим та В. М. Топоровим і ґрунтувалась на порівнянні сутнісних характеристик слов'янських літописних богів та їх індоєвропейських аналогів. Прибічники цієї концепції протиставляли марксистській ідеології симбіоз ідей міфологічної школи, індоєвропеїстики та структуралізму. Не зважаючи на гостру критику, дослідження В. В. Іванова та В. М. Топорова стали відправним пунктом для подальших наукових пошуків.

Творцем і розробником четвертої концепції вивчення давньоруського язичництва в радянській історіографії став М. І. Толстой. Створена у середині 1970-х – 1980-і рр. етнографічна концепція була названа «демонологічною», тому що її прихильники і послідовники у своїх дослідженнях не торкалися вищої слов'янської міфології, а вивчали нижчу.

Щодо особливостей опанування язичницької проблематики українською історичною думкою, то початки свої вона бере в рамках загальноімперської історіографії. Її основи були покладені ще М. І. Костомаровим, а остаточно вона була інкорпорована до українського національного ґранд-наративу М. С. Грушевським. На еміграції цими проблемами плідно займались Д. В. Антонович та І. І. Огієнко, які продовжували, спираючись і дискутуючи, насамперед, з доробком російської історіографії, переосмислювати слов'янську міфологію та язичництво як феномен українського історичного процесу і культурного простору.

Окреме місце у вивченні проблеми давньоруського язичництва належить українському філософу, історику, культурологу М. В. Поповичу. У своїй монографії «Мировоззрение древних славян» він здійснив історико-культурну реконструкцію світогляду давніх слов'ян, осмислив його філософськи, з урахуванням язичницького архаїчного компоненту. Отже, на прикладі наукового доробку М. В. Поповича ми бачимо, що у рамках радянської історіографії давньоруського язичництва, не зважаючи на загальновизнану моністичність методологічних підходів, було місце для іншого (філософського) осмислення проблеми.

Щодо формування та розвитку основних дискусійних вузлів вивчення проблеми давньоруського язичництва та слов'янської міфології, то вони почали намічатись ще у середині XIX ст. Дискусії розгортались в основному навколо предметного поля дослідження, методологічного інструментарію реконструкції слов'янських вірувань та традицій, їх соціальних і культурних контекстів, проблем еволюції архаїчної свідомості слов'ян, інтерпретації, складу, структури слов'янського пантеону та нижчої міфології. Крім того, дискусії відбувались на рівні наукових шкіл. Так, О. М. Веселовський послідовно критикував положення міфологічної школи

у зв’язку з відкриттям у фольклорі неіндоєвропейських народів подібних до індоєвропейських сюжетів та мотивів.

Взагалі вивчення проблеми давньоруського язичництва в українській та російській історіографії середини XVIII – XX ст. відкриває широкі можливості для спеціалістів із міфологознавства, фольклористики, давньої слов’янської історії, історії вітчизняної історичної науки.

СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Аверинцев С. С. Образ античности / С. С. Аверинцев. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480 с.
2. Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции / С. С. Аверинцев. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 447 с.
3. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. – М.: Индрик, 2002. – 816 с.
4. Азадовский М. К. История русской фольклористики: в 2-х т. / М. К. Азадовский. – М.: РГТУ, 2013. – Т. 1. – 570 с.
5. Азадовский М. К. История русской фольклористики: в 2-х т. / М. К. Азадовский. – М.: РГТУ, 2013. – Т. 2. – 988 с.
6. Азадовский М. К. Литература и фольклор: Очерки и этюды / М. К. Азадовский. – Л.: Художественная литература, 1938. – 297 с.
7. Азбелев С. Н. В защиту труда Василия Никитича Татищева // Сборник Русского исторического общества / Институт российской истории РАН. – М.: Русская панорама, 2011. – Т. 11 (159). – С. 316–324. – 440 с.
8. Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора / С. Н. Азбелев. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1982. – 328 с.
9. Александров В. А. Ключевский Василий Осипович // Большая советская энциклопедия: [в 30 т.] / гл. ред. А. М. Прохоров. – 3-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1969-1978. – С. 93.
10. Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне / Н. П. Андреев. – Л.: издание Государственного русского географического общества, 1929. – 232 с.
11. Аникин В. П. Александр Николаевич Афанасьев и его фольклорные сборники / В. П. Аникин // Народные русские сказки. Из сборника А. Н. Афанасьева. – М.: Художественная литература, 1978. – с. 5 – 19.

12. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь / Е. В. Аничков. – М.: Книга по требованию, 2000. – 385 с.
13. Антонова М. В. Античная и славянская мифология в контексте русской культуры XVIII–XIX вв: дисс. ... канд. культурол. наук: 24.00.01 / М. В. Антонова – М., 2000. – 146 с.
14. Астафьев А. В. Писатели Ярославского края / А. В. Астафьев, Н. А. Астафьева, М. И. Попов //. – Ярославль: Верхне-Волжское книжное издательство, 1974. – С. 61 – 63.
15. Афанасьев А. Н. Древо жизни / А. Н. Афанасьев. – М.: Современник. – 1982. – 503 с.
16. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3 т. / А. Н. Афанасьев. – Т. I. – М.: Академических проект, 2013. – 383 с.
17. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3 т. / А. Н. Афанасьев. – Т. II. – М.: Академических проект, 2013. – 462 с.
18. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3 т. / А. Н. Афанасьев. – Т. III. – М.: Академических проект, 2013. – 363 с.
19. Багалій Д. І. Наукова спадщина акад. М.Ф. Сумцова // Червоний шлях. – 1923. – № 3. – С. 162 – 171.
20. Баженова А. И. А. С. Кайсаров – забытый герой раннепушкинской эпохи / А. И. Баженова – Саратов: Сателлит, 2004. – 320 с.
21. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Изд. 2-е, испр. / А. К. Байбурин. — М.: Языки славянской культуры, 2005. – 224 с.

22. Байбурин А. К. Послесловие: Николай Федорович Сумцов и его работы в области обрядовой символики / А. К. Байбурин // Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избр. труды / Сост., подгот. текста и комментарии А. К. Байбурина. – М.: «Восточная литература» РАН, 1996. – С. 269 – 277.
23. Баландин А. И. Мифологическая школа / А. И. Баландин // Академические школы в русском литературоведении. – М.: Наука, 1975. – С. 61 – 77.
24. Баландин А. И. Мифологическая школа в русской фольклористике / А. И. Баландин. – М.: Наука, 1988. – 223 с.
25. Барт Р. Миф сегодня / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 72 – 130.
26. Барт Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
27. Барышникова Г. Т. Амбивалентные образы славянского пантеона: дисс. ... канд. культурол. наук: 24.00.02 / Г. Т. Барышникова / Государственный университет управления. – М., 1999. – 146 с.
28. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет / М. М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1975. – 504 с.
29. Белинский В. Г. Русские народные сказки: в 9 т. / В. Г. Белинский. – М.: Художественная литература, 1979. – Т. 4. – 273 с.
30. Бенфей Т. Панчатантра / Т. Бенфей. – К.: Дніпро, 1988. – 384 с. – С. 11 – 269.
31. Бердяев Н. А. Новое средневековье: размышление о судьбе России и Европы / Н. А. Бердяев. – М.: Директ-Медиа, 2008. – 114 с.
32. Бердяев Н. А. Русская идея. О России и русской философской культуре / Н. А. Бердяев. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – с. 309 с.
33. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности: сборник статей 1914–1917 гг. / Н. А. Бердяев. – М.: Философское общество СССР, 1990. – 240 с.
34. Берков П. Н. История русской комедии XVIII в. / П. Н. Берков. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1977. – 390 с.

35. Бесков А. А. Анализ мифологической составляющей восточнославянского язычества: дисс. … канд. филос. наук: 09.00.13/ А. А. Бесков. – Н. Новгород, 2008. – 172 с.

36. Бестужев-Рюмин К. Н. Карамзин Николай Михайлович / К. Н. Бестужев-Рюмин // Русский биографический словарь: в 25-ти томах. – СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1892. – Т. 8. – с. 46 – 69.

37. Білецький Л. Т. Основи української літературно-наукової критики / Л. Т. Білецький – К.: Либідь, 1998. – 408 с.

38. Блаватский В. Д. Открытие затонувшего мира / В. Д. Блаватский, Г. А. Кошеленко. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 108 с.

39. Блок М. Апология истории / М. Блок. – М.: Наука, 1973. – 110 с.

40. Болебрух А. Г. Нариси з історії громадської самосвідомості (суспільна думка України та Росії XI–XIX ст.) / А. Г. Болебрух. – Дніпропетровськ, 2008. – 449 с.

41. Бондарева Е. А. Творческий путь и просветительский путь М. Д. Чулкова / Е. А. Бондарева // Исторические записки. – М.: Наука, 1984. – Вып. 11. – С. 203 – 237.

42. Ботвинник М. Б. Николай Михайлович Никольский / М. Б. Ботвинник. – Минск: Наука и Техника, 1967. – 149 с.

43. Борисов Н. С. Б. А. Рыбаков (к 90-летию со дня рождения) / Н. С.Борисов, О. М. Рапов // Вестник МГУ. Серия 8. История. – 1998. – № 3. – С. 3 – 7.

44. Булгаков С. Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов / С. Н. Булгаков. – М.: Издательство Олега Абышко, 2008. – 736 с.

45. Бурлуцкий А. Н. Религиозный аспект славянской мифологии: дисс. ... кан. философ. наук: 09.00.06 / А. М. Бурлуцкий / Ростовский государственный университет. – Ростов-на-Дону, 1999. – 130 с.

46. Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства / Ф. И. Буслаев. – М.: Книга по требованию, 2012. – Т. 1. – 698 с.

47. Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства / Ф. И. Буслаев. – М.: Книга по требованию, 2012. – Т. 2. – 668 с.

48. Васильев М. А. Особенности формирования и развития восточнославянского язычества: Боги иранского происхождения Семаргл и Хорс киевского пантеона князя Владимира. «Первая религиозная реформа»: дисс. ... док. ист. наук: 07.00.03 / М. А. Васильев / Российская Академия Наук, Институт славяноведения. – М., 2000. – 409 с.

49. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Н. Велецкая. – М.: Наука, 1978. – 235 с.

50. Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней) / С. А. Венгеров. – СПб.: Семеновская Типо-Литография (И. Ефрона), 1889. – Т. I. – Вып. 1–21. – С. 7.

51. Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых / С. А Венгеров. – СПб.: Семеновская Типо-Литография (И. Ефрона), 1904. – Т. 6. – 465 с.

52. Вернадский В. И. Труды по истории науки в России / В. И. Вернадский. – М.: Наука, 1988. – 464 с.

53. Веселовский А. Н. Из истории романа и повести / А. Н. Веселовский // Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского. – Т. 16. – М.: Рипол Классик, 2013. – 384 с.

54. Веселовский А. Н. Избранные статьи / А. Н. Веселовский. – Л.: Художественная литература, 1939. – 345 с.

55. Веселовский А. Н. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский. – М.: Высшая школа, 1989. – 278 с.

56. Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды / А. Н. Веселовский // Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского. – М.: Рипол Классик, 2013. – Т. 16. – 384 с.

57. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха / А. Н. Веселовский // Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского. – М.: Рипол Классик, 2013. – Т. 16. – 384 с.

58. Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине / А. Н. Веселовский // Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского. – М.: Рипол Классик, 2013. –Т. 16. – 384 с.

59. Веселовский А. Н. Южнорусские былины / А. Н. Веселовский. – М.: Directmedia, 2013. – 489 с.

60. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян / Л. Н. Виноградова. – М.: Индрик, 2000. – 431 с.

61. Володина Н. Н. Общественно-культурная и научная деятельность А. Н. Афанасьева: дисс. … канд. ист. наук: 07.00.00 / Н. Н. Володина / Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова. – М., 2013. – 196 с.

62. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси / Н. М. Гальковский. – Харьков, 1916. – Т. 1 – 2. – 700 с.

63. Гальковский Н. М. Лирические песни сербского народа / Н. М. Гальковский // Филологические записки. – 1897. – Вып. 4 – 5. – С. 13 – 48.

64. Гальковский Н. М. Мифологический элемент в сербской народной поэзии / Н. М. Гальковский // Филологические записки. – 1900. – Вып. 4-5. – С. 7 – 45.

65. Гальковский Н. М. Очерки сербской народной литературы: загробное воздаяние / Н. М. Гальковский // Филологические записки. – 1902. – Вып. 6. – С. 4 – 56.

66. Георгиева И. П. Българска народна митология / И. П. Георгиева. – София: Проф. Марин Дринов, 1993. – 259 с.

67. Глинка Г. А. Древняя религия славян / Г. А. Глинка. – М.: Книга по требованию, 2003. – 156 с.

68. Глинка-Маврин Б. Г. Григорий Андреевич Глинка, состоявший кавалером (наставником) при Великих князьях Николае Павловиче и Михаиле Павловиче: 1776–1818: [Краткий биогр. очерк с прил. писем] / Б. Г. Глинка-Маврин– СПб.: тип. В. С. Балашева, 1876. – 42 с.

69. Говенко Т. В. Фольклористические работы академика А. Н. Веселовского на немецком языке: Автооореф. дисс. кандидата наук; Филологические науки: 10.01.09 / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М., 2000. – 28 с.

70. Гойман А. А. Некоторые аспекты картины мира человека Древней Руси: дисс. ... канд. ист. наук: 24.00.01 / А. А. Гойман / Ярославский государственный педагогический университет имени К. Д. Ушинского. – Ярославль, 2001. – 213 с.

71. Голубинский Е. Е. История Русской церкви / Е. Е. Голубинский. – М.: Книга по требованию, 2005. – Т.1. – 603с.

72. Гордиенко Н. С. Н. М. Никольский и его «История Русской церкви» / Н .С. Гордиенко // Никольский Н.М. История русской церкви. – М.: Политиздат, 1983. – С. 5 – 20.

73. Гордин Я. А. Хроника одной судьбы: художественно-документальная повесть о В. Н. Татищеве / Я. А. Гордин. – М.: Советская Россия, 1980. – 208 с.

74. Горовенко А. В. Меч Романа Галицкого. Князь Роман Мстиславович в истории, эпосе и легендах / Горовенко А. В.– СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. – С. 304 – 333.

75. Горская Н. А. Б. Д. Греков и историческая наука / Н. А. Горская // Вестник АН СССР. – М., 1972. – № 8. – С. 129 – 131.

76. Гостиев Л. К. Влияние В. Ф. Миллера на развитие дореволюционного этнографического осетиноведения / Л. К. Гостиев // Известия СОИГСИ. – Владикавказ, 2008. – № 2 (41). – С. 43 – 51.

77. Греков Б. Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1944. – 347 с.

78. Греков Б. Д. Культура Киевской Руси / Б. Д. Греков. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1944. – 75 с.

79. Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899-1901 гг. / А. Д. Григорьев. – М.: Университетская типография, 1904. – Т.1. – 702 с.

80. Григорьев А. Д. и его собрание «Архангельские былины и исторические песни» / А. Д. Григорьев // Из истории русской фольклористики. – Л.: Наука, 1990. Вып. 3. – С. 43 – 60.

81. Гримм Я. История немецкого языка / Я. Гримм // Филологические записки. – Воронеж, 1864. – 435 с.

82. Гримм Я. Немецкая мифология / Я. Гримм. – М.: Директ-Медиа, 2007. – 45 с.

83. Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні / М. С. Грушевський. – К.: Освіта, 1992. – 192 с.

84. Грушевский М. С. Иллюстрированная история Украины с приложениями и дополнениями / М. С. Грушевский / Сост. И. И. Брояк, В. Ф. Верстюк. – Донецк: ООО ПКФ «БАО», 2004. – 768 с.

85. Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т. / М. С. Грушевський. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.1 – 736 с.

86. Грушевский М. С. Очерк истории украинского народа / М. С. Грушевский. – СПб: Общественная польза, 1906. – 512 с.

87. Гумеров Ш. А. Глинка Григорий Андреевич / Ш. А. Гумеров // Русские писатели, 1800 – 1917. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – Т.1. – С. 574 – 575.

88. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 349 с.

89. Гуревич А. Я. Популярное богословие и народная религиозность средних веков / А. Я. Гуревич // Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. – С. 65 – 91.

90. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1981. – 359 с.

91. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.

92. Гусев А. А. Земледельческая мифология в картине мира: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / А. А. Гусев. – Тверь, 2004. – 148 с.

93. Гусев В. Е. Михайло Попов – поэт-песенник / В. Е. Гусев // Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. – М.: Наука, 1966. – С. 128 – 139.

94. Данилов К. Древние российские стихотворения / К. Данилов. – Под ред. К.Ф. Калайдовича. – М.: Типография Семена Селивановского, 1818. – 230 с.

95. Дашкевич Н. П. К вопросу о происхождении русских былин. Былины об Алеше Поповиче и о том, как не осталось на Руси богатырей / Н. П. Дашкевич. – Оттиск из Университетских известий 1888. – М.: Directmedia, 2013. – 65 с.

96. Державин Н. С. Происхождение Русского народа – великорусского, украинского, белорусского. Славяне в древности / Н. С. Державин. – М.: Русская правда. – 2010. – 320 с.

97. Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера / С. И. Дмитриева. – М.: Наука, 1988. – 239 с.

98. Дмитренко М. К. Видатний український народознавець Микола Сумцов / М. К. Дмитренко // Народна творчість та етнографія. – 2004. – № 3. – С. 3 – 15.

99. Долгов В. В. Представления об обществе в картине мира населения Древней Руси XI-XIII вв.: дисс. ... док. ист. наук: 07.00.02 / В. В. Долгов / Удмуртский государственный университет. – Ижевск, 2008. – 616 с.

100. Древние Российские стихотворения, собранные Киршей Даниловым / Под ред. М. П. Алексеева, Д. С. Лихачева. – М.: Наука, 1977. – 488 с.

101. Еремин И. П. Литература Древней Руси: этюды и характеристики / И. П. Еремин. – М.: Наука, 1966. – 263 с.

102. Еремина В.И. Ритуал и фольклор / В. И. Еремина. – М.: Наука, 1991. – 206 с.

103. Жарникова С. В. Золотая нить / С. В. Жарникова. – Вологда: Областной научно-методический центр культуры и повышения квалификации, 2003. – 221 с.

104. Жук А. І. Автобіографія Дмитра Антоновича / А. І. Жук // Сучасність. – Мюнхен, 1961. – № 1. – С. 103 – 114.

105. Западов А. В. Литератор XVIII в. М. Попов / А. В. Западов // Учёные записки Курского педагогического института. – Курск. – 1941. – Вып. 1. – С. 34 – 49.

106. Заседателева А. Г. Язычество как феномен духовной культуры: дисс. ... канд. культурологии: 24.00.01. / А. Г. Заседателева / Краснодарский государственный университет культуры и искусств. – Краснодар, 2003. – 145 с.

107. Захаров Н. В. У истоков русского шекспиризма: А. П. Сумароков, М. Н. Муравьёв, Н. М. Карамзин (Шекспировские штудии XIII) / Н. В. Захаров. – М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2009. – 95 с.

108. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 511 с.

109. Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Д. К. Зеленин. – М.: Индрик, 1995. – 432 с.

110. Золотарев С. А. Писатели-ярославцы / С. А. Золотарев. – Ярославль: Ярославский кредитный союз кооперативов, 1920. – 80 с.

111. Зуева Т. В. Русский фольклор: Учебник для высших учебных заведений / Т. В Зуева, Б. П. Кирдан. – М.: Флинта: Наука, 2002. – 400 с.

112. Иванков В. М. А. Н. Афанасьев – фольклорист и историк литературы (Социально-экономические взгляды ученого): дисс. … канд. филолог.

наук: 10.02.22 / В. М. Иванков / Московский государственный университет. – М., 1977. – 198 с.

113. Иванков В. М. Изучение А. Н. Афанасьевым фольклора как средства выражения народного мировоззрения / В. М. Иванков // Вопросы филологии и методики исследовании. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1975. – С. 29 – 48.
114. Иванов В. В. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Типологические исследования по фольклору: сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895-1970) / АН СССР, Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1975. – С. 44 – 76.
115. Иванов В. В. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М.: Наука, 1974. – 342 с.
116. Иванов В. В. Славянская мифология / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. – Т. 2. – С. 450 – 456.
117. Иванов В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М.: Наука, 1965. – 245 с.
118. Иванов В. И. Аничков Евгений Васильевич // Новый энциклопедический словарь. СПб.: Ф.А. Брокгауз и И. А. Ефрон, 1890. – Т. 2. – С. 786.
119. Ионова Т. В. Проблемы эволюции раннего христианства в отечественной историографии второй половины XIX-начала XX вв.: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.09 / Т. В. Ионова. – Барнаул, 2005. – 265 с.
120. Иофа Л. Е. Современники Ломоносова И. К. Кирилов и В. Н. Татищев: географы первой половины XVIII в. / Л. Е. Иофа. – М.: Географгиз, 1949. – 96 с.
121. Исаков А. Л. Дохристианские социальные воззрения восточных славян: дисс. ... канд. философ. наук: 09.00.11 / А. Л. Исаков / Ростовский государственный университет. – Ростов-на-Дону, 1999. – 138 с.

122. История культуры древней Руси. Домонгольский период: в 2 т. / под ред. Б. Д. Грекова, М. И. Артамонова. – М.; Л.: АН СССР, Ин-т истории материальной культуры им. Н. Я. Марра. – 1948–1951.
123. История русской литературы: в 10 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом), под. ред. Б. С. Мейлах – М.; Л.: АН СССР, 1950. – Т. 3. – 543 с.
124. История русской литературы: в 4 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом); под ред: Н. И. Пруцков (гл. ред.), А. С. Бушмин, Е. Н. Куприянова, Д. С. Лихачев, Г. П. Макогоненко, К. Д. Муратова. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1980 − 1983.
125. История СССР. С древнейших времен до наших дней. В 2-х сериях, в 12-ти томах // С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции / Под. ред. Б. А. Рыбаков, С. А. Плетнева, Л. Г. Бескровный, Я. С. Гросул. – Т.1. – М.: Наука, 1966. – 718 с.
126. История Украинской ССР. В 10-ти томах / Под. ред. И. И. Артеменко, В. Д. Барана, С. Н. Бибикова. – Киев: Наукова думка, 1981. – Т. 2. 496 с.
127. История Украинской ССР. В 2-х томах / Под. ред. К. К. Дубина, И. А. Гуржия, В. А. Дядиченко. – К.: Наукова думка, 1969. – Т. 1. – 834 с.
128. Іларіон, митрополит Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-реліг. Моногр / Митрополит Іларіон. – К.: АТ «Обереги», 1994. – 424 с.
129. Історія релігій в Україні. Науковий щорічник / Під ред. М. Капраль, А. Колодний. – Книга І. – Л.: Логос. – 2011. – 781 с.
130. Історія релігій в Україні // Науковий щорічник / Під ред. М. Капраль, А. Колодний. – Книга ІІ. – Л.: «Логос». – 2011. – 665 с.
131. Історія СРСР: з найдавніших часів до кінця XVIII століття / Під ред. Б. Д. Грекова, С. В. Бахрушина, В. І. Лебедєва. – К.: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1950. – Т.1. – 726 с.
132. Історія Української РСР. У 2-х томах / Під ред. В. А. Дядиченко, О. К. Касименко, Ф. Є. Лось. – К.: Видавництво Академії наук Української РСР, 1955. – Т.1. – 905 с.

133. Історія Української РСР. У 8-ми томах та десяти книгах / Під ред. І. І. Артеменко, В. Д. Баран, С. М. Бібіков. – К., 1977 – 1979.
134. Історія Української РСР. У 2-х томах / Під. ред. М. Н. Лещенко, Ф. Є. Лось, К. І. Стецюк. – Т. 1. – К: Наукова думка, 1967. – 807 с.
135. Кагаров Е. Г. Рецензия на книгу: Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества на Руси / Е. Г. Кагаров // Богословский вестник. – М., 1916. – № 5. – С. 190 – 199.
136. Кайсаров А. С. Славянская и российская мифология / А. С. Кайсаров. – Саратов: Надежда, 1993. – 1627 с.
137. Кайсаров А., Глинка Г., Рыбаков Б. Мифы древних славян. Веселова книга / сост. А. И. Баженова, В. И. Вардугин. – Саратов: Надежда, 1993. – 320 с.
138. Калайдович К. Ф. Древние русские стихотворения / К. Ф. Калайдович. – 2-е изд. – М., 1818. – 123 с.
139. Калакура Я. С. Українська історіографія: Курс лекцій / Я. С. Калакура. – 2004. – 496 с.
140. Калиновский Г. И. Описание свадебных украинских простонародных обрядов / Г. И. Калиновский. – М.: Книга по требованию, 2011. – 27 с.
141. Карамзин Н. М. История государства Российского / Н. М. Карамзин. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2005. – 1022 с.
142. Карамзин Н. М. История государства Российского: в 4 т. / Н. М. Карамзин. – Т. 1: От древних славян до начала монгольского нашествия. – М.: DeLibri, 2014. – 243 с.
143. Карамзин Николай Михайлович // Биографический словарь [Електронний ресурс] / Режим доступу: http://www.rulex.ru/rpg/persons/174/174954.htm
144. Карамзин Николай Михайлович // Большая советская энциклопедия (3-е изд.). – М.: Сов. Энциклопедия, 1973. – Т. 11. – С. 516.

145. Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви / А. В. Карташев. – М.: ЕКСМО, 2004. – 911 с.
146. Касторский М. И. Начертание славянской мифологии / М. И. Касторский. – СПб: Типография К. Фишера, 1841. – 182 с.
147. Кауркин Р. В. Михаил Чулков. Творческое наследие / Р. В. Кауркин, Е. П. Титков. – Арзамас: Издательство Арзамасского государственного педагогического института. – 2000. – 107 с.
148. Качкан В. А Етнокультурний пласт Івана Огієнка / В. А. Качкан // Українське народознавство в іменах. К.: Либідь, 1994. – Частина 1. – С. 281 – 295.
149. Качкан В. А. Культурологічні студії Івана Огієнка / В. А. Качкан // Журналістика: Преса, телебачення, радіо. – К., 1993. – Вип. 25. – С. 21 –43.
150. Кирпичников А. И. Карамзин Николай Михайлович / А. Кирпичников // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. – СПб.: Семеновская Типолитография, 1895 – Т. XIV. – С. 440 – 447.
151. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна: к реконструкции восточнославянского язычества / Л. С. Клейн. – СПб: Евразия, 2004. – 479 с.
152. Клименко Е. И. Традиция и новаторство в английской литературе / Е. И. Клименко. – Л: Издательство Ленинградского университета, 1961. – 192 с.
153. Ключевский Василий Осипович // Москва: Энциклопедия. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1997. – С. 240 – 241.
154. Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций / В. О. Ключевский. М.: ОЛМА – ПРЕСС Образование, 2004. – 831 с.
155. Колесник І. І. Українська історіографія: концептуальна історія / І. І. Колесник / За ред. В. Смолія. НАН України. Інститут історії України. К.: Інститут історії України, 2013. – 566 с.

156. Коровин В. Л. Карамзин Николай Михайлович / В. Л. Коровин // Православная энциклопедия. – Том XXXI. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. – С. 10 – 17.
157. Королюк В. Д. Академик Б. Д. Греков и советские историко-славистические исследования / В. Д. Королюк // Советское славяноведение. – М.: Наука, 1972. – №. 5. – С. 13 – 18.
158. Корсакова В. Татищев Василий Никитич / В. Корсакова // Русский биографический словарь: в 25-ти томах. – СПб.: Общественная польза, 1912. – Т. 19. – С. 339.
159. Костомаров М. И. Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей / М. И. Костомаров. – М.: Мысль, 1993. – 608 с.
160. Костомаров Н. И. Славянская мифология / Н. И. Костомаров. – М., 1994. – 688 с.
161. Криничная Н. А Русская мифология: Мир образов фольклора / Н. А. Криничная. – М.: Академический проект, 2004. – 1008 с.
162. Крылов С. А. Академик Вячеслав Всеволодович Иванов: краткий очерк научной деятельности / С. А. Крылов // Вячеслав Всеволодович Иванов. – М.: Наука, 2007. – С. 8 – 37.
163. Кузнецова В. С. Русские простонародные легенды и рассказы: Сборник 1861 г. / В. С. Кузнецова, О. Н. Алешина, А. М. Лаврентьев – М.: Наука, 2005. – 318 с.
164. Кузьмин А. Г. Татищев / А. Г. Кузьмин // Жизнь замечательных людей – М.: Молодая гвардия, 1981. – 352 с.
165. Кузьмин А. Г. Начало Руси: Тайны рождения русского народа / А. Г. Кузьмин. – М.: Вече, 2003. – 630 с.
166. Кулжинский И. Г. Малороссийская деревня / И. Г. Кулжинский. – М.: Тип. Императорского Московского театра, 1827. – 144 с.
167. Кун Н. А. Первобытная религия / Н. А. Кун. – М.: Олимп, 1922. – 634 с.

168. Кусов В. С. О картографическом наследии В. Н. Татищева / В. С. Кусов // Геодезия и картография, 1988. – № 9. – С. 38 – 41.

169. Кутарев О. В. Характеристика Рода и Рожаниц в славянской мифологии: интерпретации Б. А. Рыбакова и его предшественников / О. В. Кутарев // Религиоведение. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2013. – № 4. – С. 170 – 177.

170. Лановик М. Б. Українська усна народна творчість. Навчальний посібник / М. Б. Лановик, З. Б. Лановик. – К.: Знання-Прес, 2006. – 591 с.

171. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2001. – 511 с.

172. Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа / Е. Е. Левкиевская. – М.: Астрель, 2002. – 526 с.

173. Лекції за редакцією Дмитра Антоновича / Упор. С. В. Ульяновська. – К.: Либідь, 1993. – 592 с.

174. Лингвистический энциклопедический словарь / Под ред. В. Н. Ярцева. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 685 с.

175. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.

176. Лихачев Д. С. Исторические предпосылки к возникновению русской письменности и русской литературы / Д. С. Лихачев // Вопросы истории. – 1951. – № 12. – С. 30 – 54.

177. Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и особенности русской средневековой культуры» / Д. С. Лихачев // Слово о полку Игореве – памятник XII века. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – 432 с.

178. Ловмяньский Х. Русь и норманны / Х. Ловмяньский. – М.: Прогресс, 1985. – 304 с.

179. Ломоносов М. В. Древняя Российская история от начала российского народа до кончины Великого князя Ярослава Первого или до 1054 года,

сочиненная Михайлом Ломоносовым / М. В. Ломоносов. – Харьков: Фолио, 2009. – 222 с.

180. Лотман Ю. М. Кайсаров Андрей Сергеевич / Ю. М. Лотман // Русские писатели 1800–1917. Биографический словарь. – Москва: Советская энциклопедия, 1992. – С. 440 – 441

181. Луков В. А. Д. С. Лихачев и его теоретическая история литературы / В. А. Луков // Знание. Понимание. Умение. – 2006. – № 4. – С. 124 – 134.

182. Лушников А. А. Историография язычества древних славян / А. А. Лушников // VIII Лебедевские чтения: Сборник трудов межвузовской научной конференции. – Пенза: ПГПУ, 2007. – 324 с.

183. Лушников А. А. Кризис язычества в восточнославянском обществе в VII–X вв.: дисс. канд.. ист. наук: 07.00.02 / А. А. Лушников. – М., 2011. – 298 с.

184. Лушников А. А. «Панарион» Епифания Кипрского и восприятие язычества в историософских взглядах древнерусских книжников XI–XIV ст. / А. А. Лушников // Вестник СамГУ. – 2015. – №7. – С. 95 – 100.

185. Мавродин В. В. Борис Дмитриевич Греков (1882-1953) / В. В. Мавродин. – Л.: Изд. Л. ун-та, 1968. – 23 с.

186. Майков Л. Н. О былинах Владимирова цикла / Л. Н. Майков. – СПб.: Тип. Деп. внеш. торг, 1863. – 139 с.

187. Макогоненко Г. П. Николай Новиков и русское просвещение XVIII века / Г. П. Макогоненко. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1951. – 544 с.

188. Максимов А. В. Мифологический мир в малых формах фольклора восточных славян: дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / А. В. Максимов. – Смоленск, 2003. – 182 с.

189. Максимович М. А. Малороссийские песни / М. А. Максимович. – М.: Тип. Августа Семена, 1827. – 245 с.

190. Малиновский Б. Научная теория культуры / Б. Малиновский. – М.: Объединенное Гуманитарное Издательство, 2005. – 184 с.

191. Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры / Б. Малиновский. – М.: РОССПЭН, 2004. – 960 с.
192. Малиновский Б. Магия. Наука. Религия / Б. Малиновский. – М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с.
193. Манкиев А. И. Ядро российской истории. Репринтное издание 1770 г. / А. И. Манкиев. – М.: Книга по требованию, 2005. – 399 с.
194. Мансикка В. Й. Религия восточных славян / В. Й. Мансикка. – М.: ИМЛИ РАН, 2005. – 368 с.
195. Марков А. В. Из истории русского былевого эпоса / А. В. Марков. – М.: Ленанд, 2016. – 168 с.
196. Марр Н. Я. Избранные работы / Н. Я. Марр. – М.-Л.: Государственная академия истории материальной культуры (ГАИМК), Государственное социально-экономическое издательство (ГСЭИ). – Т. 1 – 5, 1933 – 1937.
197. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки / Г. С. Маслова. – М.: Наука, 1978. – 207 с.
198. Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии / Д. А. Мачинский // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. – Л.: Наука, 1981. – С. 110 – 171.
199. Медынцева А. А. Б. А. Рыбаков — историк-энциклопедист нашего времени / А. А. Медынцева // Культура славян и Русь. – М.: Наука, 1998. – С. 3 – 9.
200. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа [Електронний ресурс] / Е. М. Мелетинский / Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/melet1/01.php
201. Мельц М. Я. Эрна Васильевна Померанцева (1899-1980). Основные труды Э. В. Померанцевой / М. Я. Мельц // Советская этнография. – М., 1981. – № 1. – С. 180 – 185.

202. Меркулов В. Последний летописец и первый русский историк [Електронний ресурс] / В. Меркулов / Режим доступу: http://pereformat.ru/2013/02/tatischev

203. Мирончиков Л. Т. К вопросу о периодизации язычества по «Слову Григория» // Древности Белоруссии. Доклады конференции по археологии Белоруссии (март 1969). Минск, б. и. (АН БССР, сектор археологии Института истории и Белорусское общ-во охраны памятников истории и культуры) / Л. Т. Мирончиков. – Минск, 1969. – С. 465 – 470.

204. Мирончиков Л. Т. Словарь славянской мифологии: Происхождение славянской мифологии и этноса / Л. Т. Мирончиков. – Минск: Харвест, 2004. – 304 с.

205. Мистецтво найдавніших часів та епохи Київської Русі: в 6 т. / Під ред. М. П. Бажан. – К.: Українська Радянська Енциклопедія, 1966. – Т. 1. – 455 с.

206. Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности. Былины / В. Ф. Миллер. – М.: Книга по требованию, 2005. – Т. 1. – 464 с.

207. Миллер О. Ф. Илья Муромец и богатырство киевское. Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса / О. Ф. Миллер. – СПб.: Типография Н. Н. Михайлова, 1869. – 830 с.

208. Миллер О. Ф. Лекции по истории древней литературы / О. Ф. Миллер. – СПб.: Изд. студ. СПб. ун-та. Вл. Фавицкий, 1879. – 228 с.

209. Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси / В. В. Мильков. – М.: ИФРАН, 1997. – 196 с.

210. Мифы народов мира. В 2-х т. / Под ред. С. А. Токарева. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – Т.1. – 672 с.

211. Мифы народов мира. В 2-х т. / Под ред. С. А. Токарева. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – Т.2. – 719 с.

212. Мишанич М. В. Міф, міфологія, міфологізм, міфокритика, міфопоетика: історія інтерпретації і розмежування понять / М. В. Мишанич,

С. В. Мишанич // Доп. на V Міжн. конґресі україністів (м. Чернівці, 26–29 серпня 2002 р.). – Донецьк: Норд-прес, 2002. – 60 с.

213. Мюллер Ф. М. Сравнительная мифология / Ф. М. Мюллер // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым. – М., 1863. – Т. 5. – С. 48 – 96.
214. Мякотин В. А. Ключевский Василий Осипович / В. А. Мякотин // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. – СПб.: Семеновская Типолитография, 1895 – Т. XV. – С. 316 – 321.
215. Нариси з історії українського мистецтва / за заг. ред. В. Г. Заболотного. – Київ: Мистецтво, 1966. – 669 с.
216. Нариси Стародавньої історії Української РСР. – К.: Видавництво Академії Наук Української РСР, 1957. – 632 с.
217. Насонов А. Н. История русского летописания XI – начало XVIII века / А. Н. Насонов. – М.: Наука, 1969. – 556 с.
218. Нечкина М. В. Василий Осипович Ключевский. История жизни и творчества / М. В. Нечкина. – М.: АН СССР. Отделение истории. Наука, 1974. – 637 с.
219. Нидерле Л. Славянские древности / Л. Нидерле. – М.: Новый Акрополь, 2010. – 930 с.
220. Никифоров А. И. К вопросу о морфологическом изучении народной сказки / А. И. Никифоров // Статьи по славянской филологии и русской словесности. – Л: ОРЯС АН СССР, 1928. – Т. 101. № 3. – С. 24 – 49.
221. Никифоров А. И. Морфология сказки / А. И. Никифоров. – М., 1926. – 235 с.
222. Никифоров А. И. Мотив, функция, стиль и классовый рефлекс в сказке / А. И. Никифоров // Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности академика А. С. Орлова. – Л.: Акад. наук СССР, Ин-т русской лит., 1934. – С. 127–141.

223. Никифоров А. И. Сказка, ее бытование и носители / А. И. Никифоров // Русская народная сказка. – М.-Л.: Наука, 1930. – С. 65 – 89.

224. Никифоров А. И. Сказка и сказочник / А. И. Никифоров. – М.: ОГИ, 2008. – 376 с.

225. Николай Михайлович Карамзин, по его сочинениям, письмам и отзывам современников. Материалы для биографии, с примечаниями и объяснениями М. Погодина. – В 2-х частях. – М.: Типография А. И. Мамонтова, 1866. – Т. 1-2. – 540 с.

226. Никонов С. А. Б. Д. Греков и новейшая историография общественного строя Древней Руси: дисс. … канд. ист. наук: 07.00.09 / С. А. Никонов / Санкт-Петербургский государственный университет. – 2004. – 345 с.

227. Никольский Н. М. История Русской церкви / Н. М. Никольский. – М., 1983. – 623 с.

228. Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь / Т. А. Новичкова. – СПб.: Петербургский писатель, 1995. – 640 с.

229. Новосельцев А.П. «Мир истории» или миф истории / А.П. Новосельцев // Вопросы истории, 1993. – № 1. – С. 23 – 32.

230. Носов Н. Е. Академик Борис Дмитриевич Греков – исследователь-источниковед / Н. Е. Носов // Вспомогательные исторические дисциплины. – М., 1983. – Т. 15. – С. 3 – 30.

231. Омельянчук С. В. Брак и семья в древней руси IX–XIII веков: морально-нравственный и правовой аспекты: автореф. дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Тамбовский гос. ун-т / С. В. Омельянчук. – Тамбов, 2009. – 259 с.

232. Орлов А. С. Древняя русская литература XI–XVI вв. / А. С. Орлов. – М.: Изд-во АН СССР, 1945. – 345 с.

233. Осипова О. С. Славянское языческое миропонимание (философское исследование) / О. С. Осипова. – М.: Московский гос. институт радиотехники, электроники и автоматики, 2000. – 59 с.

234. Очерки истории СССР. В двух частях. Период феодализма IX–XV вв. / Под ред. Б. Д. Грекова, Л. В. Черепнина, В. Т. Пашуто. – Ч. 1. – М.: Издательство Академии Наук СССР, 1953. – 984 с.

235. Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии / Вып. 5. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1971. – 88 с.

236. Павлов К. А. Проблема языческих верований древних славян в трудах современных отечественных учених: дисс. канд. ист. наук: 07.00.09 / Московский гос. гуманитарний ун-т / К. А. Павлов. – М., 2012. – 313 с.

237. Павловский А. П. Грамматика Малоросийского наречия / А. П. Павлоский. – СПб.: Тип. Плавильщикова, 1818. – 117 с.

238. Панкеев И. А. Книга русского фольклора: актуализация сущностных признаков в издательском проекте: автореферат дисс. … доктора филолог. наук: 05.25.03 / Московский гос. ун-т / И. А. Панкеев. – М., 2008. – 436 с.

239. Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі: дис. ...канд. іст. наук: 07.00.04 / Інститут філософії НАН України / Ю. Г. Писаренко. – К.: 1996. – 289 с.

240. Погодин М. П. Мое представление историографу. (Отрывок из записок) / М. П. Погодин // Русский архив, 1866. – Вып. 11. – Стб. 1766 – 1770.

241. Полунов А. Ю. Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского / А. Ю. Полунов, И. В. Соловьев. – М.: Изд. Крутицкого подворья, 1998. – 254 с.

242. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре / Э. В. Померанцева. – М.: Наука, 1975. – 451 с.

243. Померанцева Э. В. Русская народная сказка / Э. В. Померанцева. – М.: АН СССР, 1963. – 127 с.

244. Попов М. И. Описание древняго славенскаго языческаго баснословия, собраннаго из разных писателей, и снабденнаго примечаниями / М. И. Попов. – Б.м.: Salamandra P.V.V., 2010. – 80 с.

245. Попов М. И. Славянские древности, или приключения славянских князей / М. И. Попов. – М.: Книга по требованию, 2005. – 428 с.
246. Попович М. В. Мировоззрение древних славян / М. В. Попович. – К.: Наукова думка, 1985. – 170 с.
247. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. – К.: АртЕк, 1998. – 728 с.
248. Потебня А. А. Из записок по русской грамматике: Том I–II / А. А. Потебня. – Общ. ред., предисл. и вступ. статья проф. д-ра филол. наук В.И. Борковского; Академия наук СССР, Отделение литературы и языка. – М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1958. – 536 с.
249. Потебня А. А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях древности / А. А. Потебня // Археол. вестник, изд. Моск. археол. о-вом. – М., 1867. – Май-июнь. – С. 97 – 106.
250. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых поверий и обрядов / А. А. Потебня. – М.: Изд. Моск. Ун-та, 1865. – 422 с.
251. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии / А. А. Потебня. – Харьков: Изд. М.В. Потебня, 1914. – 243 с.
252. Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре / А. А. Потебня. – М.: Лабиринт, 2000. – 480 с.
253. Потебня А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – 624 с.
254. Потебня А. А. Эстетика и поэтика / А. А. Потебня. – М.: Искусство, 1976. – 616 с.
255. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с.
256. Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки / В. Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2001. – 192 с.
257. Пропп В. Я. Русская сказка (Собрание трудов В.Я. Проппа) / В. Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2000. – 416 с.

258. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: опыт историко-этнографического исследования / В. Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2000. – 189 с.

259. Пропп В. Я. Фольклор и действительность / В. Я. Пропп. – М.: Наука, 1989. – 233 с.

260. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора / Б. Н. Путилов. – Л.: Наука, 1976. – 245 с.

261. Пыпин А. Н. История русской этнографии / А. Н. Пыпин. – СПб.: Типография М. Стасюлевича, 1890. – Т. 1. – 434 с.

262. Пыпин А. Н. История русской этнографии / А. Н. Пыпин. – СПб.: Типография М. Стасюлевича, 1891. – Т. 2. – 452 с.

263. Пыпин А. Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских / А. Н. Пыпин. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1858. – 360 с.

264. Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII в.: Принятие христианства / О. М. Рапов. – М.: Высшая школа, 1988. – 416 с.

265. Романов С. И. Могила историка Татищева / С. И. Романов // Русская старина, 1879. – Т. 26. – № 11. – С. 540 – 543.

266. Руденко Л. В. Социальная миссия православного христианства в Древней Руси IX-XI вв.: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Л. В. Руденко / Российский государственный социальный университет. – М., 2008. – 177 с.

267. Русанова И. П. Славянские древности VI-VII вв. / И. П. Русанова. – М.: Наука, 1976. – 215 с.

268. Русанова И. П. Языческие святилища древних славян / И. П. Русанова, Б. А. Тимощук. – М.: Научно-исследовательский археологический центр «АРХЄ», 1993. –144 с.

269. Русские писатели эмиграции: биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921 – 1972 / Сост. Н. М. Зернов. – Boston: G.K. Hall & Co., 1973. – 675 с.

270. Рыбаков Б. А. Древняя Русь: сказания, былины, летописи / Б. А. Рыбаков. – М.: Издательство АН СССР, 1963. – 358 с.

271. Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII веков / Б. А. Рыбаков. –М.: Наука, 1982 – 601 с.

272. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М.: Рипол Классик, 1987. – 782 с.

273. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1981. – 608 с.

274. Саракаев М. О. Социально-экономические воззрения Василия Никитича Татищева / М. О. Саракаев. – М.: МИИ, 1997. – 82 с.

275. Сахаров А. Н. От публикатора / А. Н. Сахаров // Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. – М.: Наука, 1991. – Т. 1. – С. 3 – 15.

276. Сахаров И. П. Сказания русского народа. В 2-х т. / И. П. Сахаров. – СПб., 1841. – Т. 1. – 604 с.

277. Сахаров И. П. Сказания русского народа. В 2-х т. / И. П. Сахаров. – СПб., 1849. – Т. 2. – 675 с.

278. Сахаров И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков / И. П. Сахаров. – М.: Книга по требованию, 2002. – 276 с.

279. Свердлов М. Б. Василий Никитич Татищев – автор и редактор «Истории Российской» / М. Б. Свердлов; Санкт-Петербургский институт истории РАН. – СПб.: Европейский дом, 2009. – 344 с.

280. Седов В. В. Древнерусская народность / В. В. Седов. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 320 с.

281. Седов В. В. Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья / В. В. Седов. – М.: Наука, 1970. – 243 с.

282. Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / Изд. подготовил В. Я. Пропп. – М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961. – 386 с.

283. Селиванов Ф. М. Былина об Илье Муромце и Соловье-разбойнике / Ф. М. Селиванов // Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике. – М.: Высшая школа, 1986. – С. 352 – 364.

284. Селиванов Ф. М. Былины / Ф. М. Селиванов. – М.: Советская Россия, 1988. – 575 с.

285. Сельванюк Р. М. К вопросу о рукописных источниках «Собрания разных песен» Чулкова / Р. М. Сельванюк // Учёные записки Костромского пединститута. – Кострома, 1960. – Вып. 7. – С. 316 – 347.

286. Сельванюк Р. М. Собрание разных песен М.Д. Чулкова / Р.М. Сельванюк // Учёные записки Костромского пединститута. – Кострома, 1957. – Вып. 3. – С. 134 – 176.

287. Сербинович К. С. Николай Михайлович Карамзин. Воспоминания К. С. Сербиновича / К. С. Сербинович // Русская старина, 1874. – Т. 11. – № 9. – С. 44 – 75; № 10. – С. 236 – 272.

288. Серман И. З. Где и когда создавались «Письма русского путешественника» Н. М. Карамзина? / И. З. Серман // XVIII век: сборник 23 / отв. ред. Н. Д. Кочеткова. – СПб.: Наука, 2004. – С. 194 – 210.

289. Силаков Е. С. Место и роль язычества восточных славян в русской духовной культуре: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Е. С. Силаков / Курский государственній педагогический университет. – Курск, 2000. – 140 с.

290. Сиповский В. В. О предках Н. М. Карамзина / В. В. Сиповский // Русская старина, 1898. – Т. 93. – № 2. – С. 431 – 435.

291. Славянская мифология // Энциклопедический словарь. – М.: Эллис-Лак, 1995. – 417 с.

292. Словарь этнолингвистических древностей. – М.: Мысль, 2002. – 616 с.

293. Слово о полку Игореве – памятник XII века / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – 432 с.

294. Слуцкий Б. А. Избранные стихотворения / Б. А. Слуцкий. – М., 2001. – 236 с.

295. Смирнов А. Ф. Как создавалась «История государства Российского» / А. Ф. Смирнов // Карамзин Н. М. Полн. собр. соч.: в 18 т.– М.: Терра-Книжный клуб, 1999. – Т. 1. – С. 5 – 126.

296. Смирнов А. Ф. Н. М. Карамзин и духовная культура России / А. Ф. Смирнов // Карамзин Н. М. Полн. собр. соч.: в 18 т. – М.: Терра-Книжный клуб, 1999. – Т. 4. – С. 363 – 381.

297. Смирнов А. Ф. Николай Михайлович Карамзин / А. Ф. Смирнов. – М.: Российская газета, 2005. – 560 с.

298. Снегирев И. М. Русские народные пословицы и притчи / И. М. Снегирев. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 528 с.

299. Соболевский А. И. Исследования в области русской грамматики / Соболевский А. И. – Варшава: типография М. Земкевича и В. Нолковского, 1881. – 145 с.

300. Соколов Ю. М. Русский фольклор: Учебное пособие. 3-е изд. / Отв. редактор В. П. Аникин. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2007. – 544 с.

301. Соловьев В. С. Мифологический процесс в древнем язычестве / В. С. Соловьев // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 9 т. – М.: Терра, 2009. – Т. 1. – С. 5 – 59.

302. Соловьев В.С. Русская идея / В.С Соловьев // Собрание сочинений: в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – С. 239 – 253.

303. Соловьев К. А. Проблема власти в Древней и Средневековой Руси, IX-I пол. XV вв. (Отечественная историография): дисс. ... д-ра ист. наук: 07.00.09 / К. А. Соловьев / Московский государственный университет. – М., 2003. – 521 с.

304. Соловьев С. М. История России с древнейших времен / С. М. Соловьев. – М., 2002. – 272 с.

305. Сорникова М. Я. Жанровая модель новеллы в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина / М. Я. Сорникова // Жанрологический сборник. – Выпуск 1. – Елец: ЕГУ имени И. А. Бунина, 2004. – С. 30 – 38.
306. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / Ф. Соссюр. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999. – 432 с.
307. Срезневский И. И. Взгляд на памятники украинской народной словесности / И. И. Срезневский // Ученые записки Московского университета. Часть шестая. – 1834 – с. 134 – 150.
308. Срезневский И. И. Исследования о языческом богослужении древних славян / И. И. Срезневский. – СПб.: тип. К. Жернакова, 1848. – 112 с.
309. Срезневский И. И. Словацкие песни / И. И. Срезневский. – Харьков: Унив. тип., 1832. – 61 с.
310. Срезневский И. И. Славянская мифология или о богослужении русском в язычестве / И. И. Срезневский // Украинский вестник на 1817-й год, издаваемый Евграфом Филамофитским и Разумником Гонорским. Часть шестая. – 1817. – апрель. – С. 3 – 24.
311. Старкова Ю. Ю. Летописные и фольклорные боги в пантеоне Древней Руси: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Ю. Ю. Старкова / Российский университет дружбы народов. – М., 2000. – 241 с.
312. Стасов В. В. Происхождение русских былин / В. В. Стасов // Вестник Европы, 1868. – № 3. – С. 225 – 262.
313. Степанов В. П. Попов Михаил Иванович // Словарь русских писателей XVIII века / Отв. ред. А. М. Панченко. – Выпуск 2. (К – П). – СПб.: Наука, 1999. – С. 312 – 316.
314. Строев П. М. Краткое обозрение мифологии Славян Российских / П. М. Строев. – М.: Тип. С. Селивановского, 1815. – 53 с.
315. Столпянский П. Н. Один из деятелей екатерининской эпохи (М. Попов) / П. Н. Столпянский // Русская старина. – 1905. – № 5. – С. 34 – 41.

316. Сугай Л. А. Термины «культура», «цивилизация» и «просвещение» в России XIX–начала XX века / Л. А. Сугай // Труды ГАСК. Выпуск II. Мир культуры. – М.: ГАСК, 2000. – С. 39 – 53.

317. Судник Т. М. Диалекты литовско-славянского пограничья: Очерки фонологических систем / Т. М. Судник. – М.: Наука, 1975. – 232 с.

318. Сумцов Н. Ф. Научное изучение колядок и щедривок / Н. Ф. Сумцов. – К.: Тип. А. Давиденко, 1886. – 30 с.

319. Сумцов Н. Ф. Религиозно-мифологическое значение малорусской свадьбы / Н. Ф. Сумцов // Киевская старина. – К., 1885. – № 3. – С. 417 – 436.

320. Тэйлор Э. Б. Антропология: введение к изучению человека и цивилизации / Э. Б. Тэйлор. – СПб.: Тип. И. Билибина и Ко., 1882. – 437 с.

321. Татищев В. Н. История Российская. В 3-х т. / В. Н. Татищев. – М.: АСТ: Ермак, 2005. – Т. 1. – 586 с.

322. Татищев В. Н. История Российская. В 3-х т. / В. Н. Татищев. – М.: АСТ: Ермак, 2003. – Т. 2. – 732 с.

323. Татищев В. Н. История Российская. В 3-х т. / В. Н. Татищев. – М.: АСТ: Ермак, 2005. – Т. 3. – 860 с.

324. Тименчик Р. Д. Аничков Евгений Васильевич / Р. Д. Тименчик // Русские писатели 1800 – 1917: Биографический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – Т. 1: А-К. – С. 77 – 78.

325. Токарев С. А. Религия в истории народов мира / С. А. Токарев. – М.: Политиздат, 1964. – 559 с.

326. Толочко А. П. «История российская» Василия Татищева: источники и известия / А. П. Толочко. – М.: Новое литературное обозрение; К.: Критика, 2005. – 544 с.

327. Толстая С. М. Гипертекст Владимира Николаевича Топорова / С. М. Толстая // НЛО. – М., 2006. – № 77. – С. 71 – 88.

328. Толстая С. М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике / С. М. Толстая. – М.: Едиториал УРСС, 2010. – 318 с.

329. Толстой Н. И. История и структура славянских литературных языков / Н. И. Толстой. – М.: Наука, 1988. – 239 с.

330. Толстой Н. И. «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки / Н. И. Толстой // Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. – М.: Индрик, 1995. – С. 10 – 29.

331. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой.– М.: Индрик, 2003. – 622 с.

332. Толстой Н. И. Роль язычества в славянской культурной традиции / Н. И. Толстой // Славянские культуры и мировой культурный процесс: Материалы Международной научной конференции ЮНЕСКО. – Минск: Наука и техника, 1985. – С. 33 – 67.

333. Толстой Н. И. Славянская лексикология и семасиология / Н. И. Толстой // Избранные труды. – М.: Языки русской культуры, 1997. – Т. 1. – 354 с.

334. Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века / А. Л. Топорков. – М.: Индрик, 1997 – 456 с.

335. Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов / В. Н. Топоров. – М.: Наука, 1974. – 342 с.

336. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное / В. Н. Топоров. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 624 с.

337. Топоров В. Н. Предыстория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур / В. Н. Топоров. – М: РГГУ, 1998. – 319 с.

338. Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя / О. Н. Трубачев. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 212 с.

339. Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования / О. Н. Трубачев. – М.: Наука, 2003. – 489 с.

340. Украинский народ в его прошлом и настоящем / под ред. Ф. К. Волкова, М. С. Грушевского и др. – СПб.: Тип. т-ва «Обществ. Польза», 1914. – Т. 2. – 351 с.

341. Успенский Б. А. Структурная типология языков / Б. А. Успенский. – М.: Наука, 1965. – 286 с.

342. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского) / Б. А. Успенский. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 245 с.

343. Фаминцын А. С. Божества древних славян: монография / А. С. Фаминцын. – М.: Книга по требованию, 2012. – 336 с.

344. Фатюшина Н. Ю. Історіософський аналіз уявлень про надприродне у віруваннях слов’янського населення Давньої України: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Н. Ю. Фатюшина / Інститут філософії імені Г. С. Сковороди Національної Академії Наук. – К., 1999. –178 с.

345. Февр Л. Бои за историю / Л. Февр. – М.: Наука, 1991. – 635 с.

346. Феоктистов Е. М. За кулисами политики и литературы (1848-1896) / Е. М. Феоктистов. – М.: Новости, 1991 – 460 с.

347. Фрадкін В. З. Спадщина Миколи Сумцова / В. З. Фрадкін // Сумцов М. Ф. Слобожане: історико-етнографічна розвідка. – Харків: Акта, 2002. – 558 с.

348. Фриче В. М. Карамзин Н. М. / В. М. Фриче, А. В. Луначарский // Литературная энциклопедия: в 11 т. – М.: Художественная литература, 1931. – Т. 5. – С. 416 – 422.

349. Фроянов И. Я. Начало христианства на Руси / И. Я. Фроянов. – Ижевск: Удмуртский университет, 2003. – 276 с.

350. Фрэзер Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Д. Фрэзер. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – 528 с.

351. Халанский М. Г. Великорусские былины Киевского цикла / М. Г. Халанский. – Варшава: Типография Михаила Земкевича, 1885. – 236 с.

352. Херасков М. М. Эпические творения: «Владимир» и «Плоды наук» / М. М. Херасков. – М.: Типография Московского университета, 1820. – Ч. 2. – 294 с.

353. Херасков М. М. Владимир возрожденный / М. М. Херасков // Русская литература и история. – М.: Наука, 1989. – С. 16 – 17.

354. Цаллагова З. Б. Всеволод Миллер – исследователь этнографии Осетии / З. Б. Цаллагова // Кавказские научные записки. – М., 2012. – № 11 (2). – С. 36 – 42.

355. Цаллагова З. Б. В. Ф. Миллер-кавказовед / З. Б. Цаллагова // Известия СОИГСИ. – Владикавказ, 2008. – № 2 (41). – С. 36 – 43.

356. Цветков С. Э. Русская история: Книга первая: С древнейших времен до X в. / С. Э. Цветков. – М.: Центрполиграф, 2003. – 622 с.

357. Цертелев Н. А. Опыт собрания старинных малороссийских песен / Н. А. Цертелев. – СПб.: Тип. Карла Крайля, 1818. – 64 с.

358. Цивьян Т. В. Имя существительное в балканских языках: К структурно-типологической характеристике балканского языкового союза / Т. В. Цивьян. – М.: Наука, 1965. – 196 с.

359. Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира / Т. В. Цивьян. – М.: Наука, 1990. – 208 с.

360. Цивьян Т.В. Синтаксическая структура балканского языкового союза / Т.В. Цивьян. – М.: Наука, 1979. – 304 с.

361. Чаусидис Н. Старинные образы южных славян / Н. Чаусидис. – М.: Либрис, 1995. – Т. 2. – 342 с.

362. Черепанов О. А. Мифологическая лексика Русского Севера / О. А. Черепанов. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1983. – 168 с.

363. Чернов И. А. О семиотике запретов / И. А. Чернов // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1967. – Т. 3. – С. 45 – 59.

364. Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция / К. В. Чистов. – М.: ОГИ, 2005. – 272 с.

365. Чичеров В. И. Вопросы теории и истории народного творчества / В. И. Чичеров. – М.: Советский писатель, 1959. – 310 с.

366. Чичеров В. И. Русское народное творчество / В. И. Чичеров. – М.: Издательство Московского университета, 1959. – 525 с.

367. Чулков М. Д. Абевега русских суеверий / М. Д. Чулков. – М.: СверХновая Былина, 2015. – 336 с.

368. Чулков М. Д. Краткий мифологический лексикон / М. Д. Чулков. – М.: Лань, 2013. – 71 с.

369. Чулков М. Д. Пересмешник / М. Д. Чулков. – М.: Советская Россия, 1987, – 368 с.

370. Шакинко И. М. Василий Татищев / И. М. Шакинко. – М.: Мысль, 1986. – С. 185 – 186.

371. Шамбинаго С. К. История русской народной словесности / С. К. Шамбинаго // Литографический курс лекций. – М.: Путь, 1914. – 234 с.

372. Шеппинг Д. О. Мифы славянского язычества / Д. О. Шеппинг. – М.: Терра, 1997. – 239 с.

373. Шеппинг Д. О. О древних навязах и наузах и влиянии их на язык, жизнь и отвлеченные понятия человека / Д. О. Шеппинг // Мифы славянского язычества. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2008. – С. 392 – 426.

374. Шеппинг Д. О. Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках / Д. О. Шеппинг. – М.: ГПИБ, 2012. – 233 с.

375. Шеппинг Д. О. Этюды из народных сказаний. I. Святой Егорий Храбрый. II. Борис и Глеб, Кузьма и Демьян – Божьи кузнецы / Д. О. Шеппинг // Филологические записки. – Воронеж, 1884. – Вып. 2. – С. 71 – 86.

376. Шеппинг Д. О. // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. / Под ред. К. К. Арсеньева, О. О. Петрушевского. – СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1903. – Т. 78. – С. 486.

377. Шестернина О. В. Научное наследие Э. В. Померанцевой в истории русской фольклористики: дисс. ... канд. филолог. наук: 10.01.09 / О. В. Шестернина / Московский городской педагогический университет. – М., 2013. – 214 с.

378. Шишов І. Я. Українознавець: Спроба першого прочитання наукових праць М. Ф. Сумцова: Дослідження / І. Я. Шишов. – Харків: Майдан, 2000. – 171 с.

379. Щапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире / А. П. Щапов // Собрание сочинений. – СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1906. – Т. 1. – С. 32 – 45.

380. Щапов Я. Н. Академик Б. Д. Греков как историк Киевской Руси / Я. Н. Щапов // Вестник АН СССР. – М., 1982. – С. 129 – 135.

381. Щербатов М. М. История Российская от древнейших времен / М. М. Щербатов // Сочинения князя М. М. Щербатова / под ред. И. П. Хрущова и А. Г. Воронова. – Репр. воспр. изд. 1901-1904 гг. – М.: Издательство В. Секачев, 2010. – Т. 1. – 498 с.

382. Эйдельман Н. Я. Последний летописец / Н. Я. Эйдельман. – М.: Книга, 1983. – 176 с.

383. Энгельгардт Б. М. Александр Николаевич Веселовский / Б. М. Энгельгардт. – Пг.: Колос, 1924. – 214 с.

384. Юнг К.-Г. Архетип и символ / К.-Г. Юнг. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.

385. Юхт А. И. Государственная деятельность В. Н. Татищева в 20-х–начале 30-х годов XVIII в / А. И. Юхт. – М.: Наука, 1985. – 368 с.

386. Юхт А. И. Поборник новой России: Василий Никитич Татищев / А. И. Юхт // Историки России. XVIII–начало XX века. – М.: НИЦ «Скрипторий», 1996. – С. 6 – 27.

387. Юхт А. И. Чулков Михаил Дмитриевич (1743–1793) / А. И. Юхт // Историки России. – М.: РОССПЭН, 2001. – С. 75 – 81.

388. Яковенко Н. М. Вступ до історії / Н. М. Яковенко. – К.: Критика, 2007. – 376 с.

389. Яценко М. Т. М. І. Костомаров – фольклорист і літературознавець / М. Т. Яценко // Костомаров М. І. Слов’янська міфологія: Вибрані з фольклористики й літературознавства. – К.: Либідь, 1994. – С. 5 – 44.

390. Lang A. Custom and Myth (Illustrated Edition) / A. Lang. – Fairford: Echo Library, 2011. – 160 p.