**Науковий вісник Львівського національного університету
ветеринарної медицини та біотехнологій імені С.З. Гжицького.
Серія: Економічні науки**

**Scientific Messenger of Lviv National University
of Veterinary Medicine and Biotechnologies.
Series: Economical Sciences**

ISSN 2519-2701 print

<https://nvlvet.com.ua/index.php/economy>

doi: 10.32718/nvlvet-e9405

Ksenophon Sosenko – Ukrainian folklorist, ethnographer, patriot

O. Shutak, N. Konoplenko

Stepan Gzhytskyi National University of Veterinary Medicine and Biotechnologies Lviv, Ukraine

Article info

Received 14.01.2020

Received in revised form
17.02.2020

Accepted 18.02.2020

Stepan Gzhytskyi National
University of Veterinary Medicine
and Biotechnologies Lviv,
Pekarska Str., 50, Lviv,
79010, Ukraine.
Tel.: +38-096-458-10-87
E-mail: shutakolessia@ukr.net

Shutak, O., & Konoplenko, N. (2020). Ksenophon Sosenko - Ukrainian folklorist, ethnographer, patriot. Scientific Messenger of Lviv National University of Veterinary Medicine and Biotechnologies. Series: Economical Sciences, 21(94), 28–38. doi: 10.32718/nvlvet-e9405

Many figures of Ukrainian culture are waiting for the recognition, study and promotion of their work. Among them is the representative of the Ukrainian intelligentsia at the end of the 19th – the first half of the 20th centuries – Ksenophon Sosenko, who played an important role in the folklore process in Galicia in the 20–30's of the last century. He was an adherent of the Viennese Cultural and Historical School, adopting its methodology, which he applied in his thorough and original works which still impress the scholarly erudition. The article attempts to characterize the life and scientific path of O. Ksenofont, to identify the main directions of research and its contribution to the history of Ukrainian folklore. Attention is drawn to how K. Sosenko illuminated the “moral image of the people”, as expressed by P. Kulish, having touched on the problems of ethno-ethics, emphasized the people's view of traditions as holiness, as a moral duty. The studies of the researcher are imbued with patriotism. K. Sosenko's desire in all his writings to prove the autochthonousness of the Ukrainians on their land was determined primarily by the political situation of the early XX century. When pessimism, panic, despair, and indifference prevailed in Ukraine after the unsuccessful national-political contests of 1917–1919, it was K. Sosenko's studies that once again aimed to reaffirm to the world that Ukrainians have their original history, rich and unique culture and, therefore, have the right to live on their own lands and on their state forever.

Key words: K. Sosenko, o. Ksenofont, Ukrainian folklore, scientific school, cultural circles.

Ксенофонт Сосенко – український фольклорист, етнограф, патріот

О. С. Шутак, Н. А. Конопленко

Львівський національний університет ветеринарної медицини та біотехнологій імені С. З. Гжицького, м. Львів, Україна

Багато постатей української культури чекають на визнання, вивчення та популяризації свого доробку. Серед таких – представник української інтелігенції кінця XIX – першої половини XX століття – Ксенофонт Сосенко, який відіграв неабияку роль у фольклористичному процесі в Галичині в 20–30 рр. минулого століття. Він був адептом віденської культурно-історичної школи, перейняв її методологію, яку застосовував у своїх ґрунтовних та оригінальних за задумом працях, що досі вражають величезною ерудицією вченого. У статті здійснено спробу охарактеризувати життєвий та науковий шлях о. Ксенофонта, визначити основні напрямки досліджень та його внесок у історію української фольклористики. Звернено увагу на те, як К. Сосенко висвітлює “моральний образ народу”, як висловлювався П. Куліш, зачепивши проблеми етнетики, акцентував увагу на народному погляді на традиції як святість, як моральний обов'язок. Студії дослідника пройняті патріотизмом. Прагнення К. Сосенка у всіх працях довести автохтонність українців на своїй землі зумовлювалося передусім політичною ситуацією початку XX ст. Коли в Україні після невдачих національно-політичних змагань 1917–1919 рр. запанували песимізм, паніка, зневіра та байдужість, саме студії К. Сосенка мали на меті ще раз підтвердити всьому світові, що українці мають свою споконвічну історію, багату та неповторну культуру, а отже – мають право жити на одвічно своїх землях та на свою державу.

Ключові слова: К. Сосенко, о. Ксенофонт, фольклористика, віденська культурно-історична школа, культурний круг.

Історія української науки ХХ ст. вивчена ще не достатньо. Дослідники відкривають нові, замовчувані або навмисне забуті постаті, які були генераторами наукового процесу минулого століття (Podoliak, 2019). Серед них – К. Сосенко, ще не знаний широкому загалові вчений, етнограф і фольклорист, один із небагатьох, які визначають фольклористику 20–30 рр. ХХ ст. у Галичині.

К. Сосенко народився 8 лютого 1861 р. в с. Межигірці біля Галича. Його батько, Петро Сосенко, був греко-католицьким священником, а мати, Йосифа, походила зі священнического роду Соневицьких.

Після закінчення народної школи у Галичі К. Сосенко вступив до гімназії у Станіславі (нині м. Івано-Франківськ), де в 1878 р. склав іспит зрілості. Учителями Ксенофонта були Є. Желехівський та Ю. Целевич, які “навчали гімназійну молодь до любови українського слова, українського письменства та української літератури” (Sosenko, K.). У гімназії, будучи свідомим українцем, К. Сосенко належав до таємної української “Троади”, культурно-освітнього та патріотичного студентського гуртка, який щотижня “за-сідав” у домі Заклинських.

Ще в молодості К. Сосенко захоплювався усною народною творчістю. Будучи гімназистом, почав збирати та записувати фольклорні та етнографічні матеріали. Згодом упорядкував збірку народних пісень, яку зібрав у Межигірцях та на Лемківщині. У 1882 р. відіслав її Омеляну Огоновському. Про збірку ми не маємо відомостей, мабуть, вона пропала у роки війни. Під час навчання у гімназії в юнака проявилися здібності до малювання, що стає вирішальним у виборі професії. У 1878 р. К. Сосенко вступає до мистецької школи Кракова на третій курс. Окрім занять з малюнка, юнак відвідував Краківський університет, де слухав курс класичної філології та анатомії. К. Сосенко писав, що він не мав жодної вільної хвилини і був зайнятий цілими днями, однак, незважаючи на перевантаження, студент і в Польщі знаходив час для записів фольклорних матеріалів, звертаючи увагу на особливості лемківського говору.

У 1879 р. через хворобу очей К. Сосенко покинув мистецьку студію, а матеріальна скрута була причиною того, що він залишив курси й у Краківському університеті. Повернувшись на батьківщину, К. Сосенко вступив до української католицької семінарії. Одночасно зі студіюванням теології юнак цікавився і українською славістикою: відвідував лекції професора О. Огоновського у Львівському університеті, вивчав старослов'янську мову та українське письменство на філософському факультеті.

Популярна в той час ідея “походу в народ” була поштовхом заміни професійної наукової діяльності на душпастирську справу. Після висвячення о. Ксенофонт розпочав працю у Солонці біля Львова, потім – у Дулібах під Ходоровом. А з 1889 р. і до кінця життя К. Сосенко був “апостолом черні” у селі Конюхи Бережанського повіту (нині Козівського району Тернопільської області). В “Автобіографії” фольклорист зазначав: “...цей патріотичний порив переміг у мені всі давні, від дитинства вкорінені в душі бажання і

природні нахилності працювати для мистецтва, письменства, науки” (Sosenko, K.).

Тяжка і виснажлива праця священника унеможливила наукову роботу, але у 1893–1894 рр. о. Ксенофонт перекладав українською “Дворянське гніздо” І. Тургенєва та “Біси” М. Достоевського (рукописи цих перекладів спіткала така ж доля, як і зшиток народних пісень). До речі, перекладацька робота дуже подобалась К. Сосенкові, оскільки ще у студентські роки він захоплювався вивченням німецької, французької, польської, російської, турецької, арабської, старовірської, латинської та грецької мов.

Після першої світової війни К. Сосенко відвідував іранські студії (місце і рік невідомі), наслідком яких були об'ємний словник ірано-українських лінгвістичних аналогій та збірка турецько-арабських лінгвістичних елементів, але, на жаль, і вони не збереглися. Саме іранські студії вплинули на характер наукових праць дослідника та стали визначальними у тлумаченні давньоіранської термінології в його працях. З 1922 р. невтомний дослідник захоплюється етнологічними досягненнями наукової Європи, зокрема дослідженнями представників віденської культурно-історичної школи В. Шмідта, а їхню теорію культурних кругів перейняв як засадничу у своїх працях. У 1923 р. К. Сосенко був учасником релігійно-етнологічного конгресу у Медлінгу біля Відня, де представив свої матеріали з українського фольклору професору В. Шмідту, очільнику та ідейному вчителю віденського етнологічного гуртка. Отримавши його схвалення, дослідник повертається в Україну. У статті “Нові методи етнологічних студій”, яку опублікував у журналі “Літературно-науковий вісник” за 1924 р., намагався привернути увагу українських науковців до методів віденської культурно-історичної школи. Був переконаний, що “нова етнологічна метода новими принципами та критеріями могла би спростувати також студії над Україною на властиві шляхи, дати старому українському племені родове ім'я та гідне становище між народами світа, основу та моральну силу для нового розвитку” (Sosenko, 1924).

Не дочекавшись відгуків на ці, здавалось би, переконливі пропозиції, К. Сосенко у своїх студіях над українським фольклором творчо переосмислює запозичене раціональне зерно нової методології.

К. Сосенко, як ми вже зазначали, був першим і єдиним в Україні представником віденської культурно-історичної школи. Він не лише популяризував її ідеї, а й у своїх працях вносив корективи у ці методологічні принципи, зважаючи на різні об'єкти досліджень adeptів школи та матеріали української духовної та матеріальної культури.

Теорію культурних кіл основоположників школи Ф. Гребнера та В. Шмідта К. Сосенко доповнив елементом історичного та міфологічного аспектів, зокрема зіставив колядкові мотиви для вияву в них віри в єдиного Бога-творця.

Результатом кропіткої та напруженої праці були студії науковця: “Про містику гаїлок” (1922), “Пражело українського релігійного світогляду” (1923), “Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва та Щедрого вечора” (1928), розвідка про назви

місяців на Україні, яка була опублікована у “Дзвонах” за 1931–1932 рр. та “Гайки про Зельмана в їх культурно-історичнім настановленні” (1936–1937).

В “Автобіографії” дослідник накреслює план-задум ще однієї праці, яка б мала охоплювати усну народну творчість усієї території України і називатися “Дніпро та Подніпров’я”. Не відомо, чи встиг К. Сосенко реалізувати свій задум, а якщо встиг, то чому не надрукував цієї розвідки. Не залишилися в архівах фольклориста жодного рядка, сторінки з неї. Можливо, до цього спричинилися історико-політичні події в Україні 20–40 рр. XX ст. А відомостей про К. Сосенку періоду 1937–1941 рр. ми взагалі не маємо.

Плідно працював К. Сосенко і як громадський діяч. Окрім своїх прямих священничих обов’язків, які о. Ксенофонт виконував у Конюхах упродовж сорока років, у 1903 р. він організував в селі товариство “Просвіта”, дбав про створення читальні та про наповнення її літературою. За свідченнями О. Лихолата та В. Сеніка, на перших зборах “Просвіти” у Конюхах були присутні А. Чайківський та адвокат і письменник М. Морава (Lykholat & Senyk, 1991). Пізніше товариство вже нараховувало 140 осіб. Також К. Сосенко був причетний до створення у селі молочарні, ощадних кас тощо. Місцевий інтелігент-поштар Григорій Данилюк розповів про те, що о. Ксенофонт дорожив чистотою греко-католицького обряду, надавав величезної ваги церковним відправам, а також і мистецькому оформленню храмів. Завдяки К. Сосенкові церква на Куті в Конюхах була розписана відомим галицьким художником Ю. Буцманюком (1909 р.).

У 1920 р. за свою душпастирську та культурно-просвітницьку роботу о. Ксенофонт був арештований польською владою, йому загрожував розстріл.

Окрім священничої, громадсько-політичної та наукової роботи К. Сосенко залишився у спогадах односельчан як вправний лікар-гомеопат, який допомагав хворим не лише з Бережанщини, а й із Галичини та Польщі.

Мало інформації маємо про родину К. Сосенка. Відомо, що він мав чотирьох дочок (Софію, Наталку, Дарусю і Марію) та сина Петра, який загинув у ГУЛАГу в 1937 р. Про смерть сина о. Ксенофонт не знав, оскільки це приховувалося. Про цей факт рідних повідомили лише в 1956 р.

Помер фольклорист 8 квітня 1941 р. Похований поряд зі своєю дочкою Дарусею. Над могилою височіє простий кам’яний хрест. Досі точаться суперечки між внуками про дату смерті К. Сосенка. Вони стверджують, що роком смерті потрібно вважати 1940-й. Однак з фотокопії обірваного клаптика парафіяльної книги, яку мені показав Г. Данилюк, дізнаємося, що преподобний отець К. Сосенко помер від старості 8 квітня і похований 10 квітня 1941 р. Не лише дата смерті є суперечливою, а й рік народження. На цьому ж уривку патріархальної книги рік народження К. Сосенка – 1860, а в “Автобіографії” о. Ксенофонт зазначав: “Я, Ксенофонт Сосенко, родився 8.02.1861р. в селі Межигірці біля Галича” (Sosenko, K.). Тому ми схильні вважати 1861-й роком народження фольклориста.

Оскільки західноукраїнський учений був греко-католицьким священником та належав до віденського етнологічного гуртка, який у радянські часи вважався буржуазним, а отже – забороненим, унеможливлювалася будь-яка популяризація ідей фольклориста в Радянському Союзі.

Врешті й сучасники К. Сосенка не вельми були зацікавлені його дослідженнями. Однак його студії: “Про містику гайлок”, “Пражерело українського релігійного світогляду” та “Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечера” привернули увагу фахівців. Польський часопис “Lud” за 1926 р. (Річн. 25. – Т. 5. – Зош. 1–4) подав рецензію на працю К. Сосенка “Про містику гайлок”, але, на жаль, нам вона недоступна. У журналі “Літературно-науковий вісник” з’явилися рецензії В. Гнатюка “Про жерело українського релігійного світогляду” (1924) та Є. Онацького “К. Сосенко і “Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечера” (1928). У “Первісному громадянстві” за 1928 рік є відгук на монографію К. Сосенка К. Копержинського. Також і О. Дей у праці “Сторінки з історії української фольклористики” (1975) декількома словами обмовився про фольклористичний доробок ученого. Зачисливши К. Сосенка до западницьких німецьких дослідників, він пише: “Не рахуючись ні з історичними, ні з географічними, ні з генетичними факторами, К. Сосенко робить карколомні лінгвістично-філологічні зближення та гіпотези, порівнює поетичні образи й побут українців з найвіддаленішими, на його думку, аналогіями, будує всі свої докази на штучному підташуванні фактів і довільному міфологічному тлумаченні колядок і щедрівок” (Dei, 1975). Подібні висловлювання справляють враження, що їх автор не був обізнаний з працями К. Сосенка, а лише повторив загальноприйняту в радянській фольклористиці думку про культурно-історичну школу та її досягнення. У 1994 р. з’явився передрук (факсимільне видання) праці фольклориста “Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечера” з передмовою М. Чмихова. Вона наново відкриває Україні цього глибокого та неординарного дослідника, дозволяє заповнити штучно створену прогалину в історії української фольклористики.

Основним завданням і для К. Сосенка, і для адептів віденського етнологічного гуртка було виявлення ідеї прамонотеїзму у первісних народів (у творенні світу бере участь лише один Бог), який був вихідною точкою для формування так званих культурних кіл, рівнів цивілізації. Найдавнішим вважалося те коло, в якому чітко простежувалася віра людей у єдиного Бога, пізнішим – де ця ідея трансформувалася чи в прародича племені, чи місяць тощо. Саме присутність в усній словесності та обрядах наших пращурів ідеї монотеїзму та виокремлення на їхній основі культурних кіл мала бути доказовою базою того, що українська нація є однією з найдавніших у світі. Таким чином К. Сосенко намагався допомогти собі й багатьом у самоідентифікації, приналежності до окремої великої нації зі своєю багатою духовною та матеріальною культурою. Такі потуги дослідника були дуже актуальними, оскільки він жив і працював у складні часи

творення і втрати української державності, коли всьому інтелектуальному світу треба було доводити, що існує такий народ – українці, який прагне і заслуговує мати свою окрему країну.

О. Ксенофонт, йдучи за загальноприйнятою для віденської культурно-історичної школи методологією, у своїй фольклористичній концепції доповнює теорію культурних кіл аналізом духовної культури українців. Водночас наш учений досягнення своїх австрійських колег, що були зроблені в основному у галузі матеріальної культури на базі археологічних даних, розширює ґрунтовним аналізом міфологічних елементів, що є складовою усної словесності та невід’ємним атрибутом культури духовної.

Таким чином, можна говорити про неоміфологізм культурно-історичних студій К. Сосенка, а відтак про основні прикметні риси цього явища, про його відмінність від національно-романтичного міфологізму М. Костомарова чи історико-порівняльного О. Котляревського.

Однією з вагомих ознак усього доробку К. Сосенка є намагання довести впливи староіранщини на українську культуру. Він задоволений тим, що на конгресі йому “говорено, що ці впливи не підлягають сумнівам. Познаки староіранської культури на Україні очевидні та многі, впливи вавилонської й арабської культури й релігії допустимі з гори, бо вавилонський культурний округ займав широке коло” (Sosenko, 1924). К. Сосенко намагається довести зв’язок староіранщини з українською культурою за допомогою інтерпретації імен язичницьких богів, назв свят тощо.

Попередні тези дають нам змогу стверджувати присутність еkleктизму в дослідженнях ученого, який, за О. Колессою, був визначальним у працях про фольклор початку минулого століття, зокрема у студіях М. Сумцова й Ю. Яворського (Kolessa, 1927). Окрім базового культурно-історичного та міфологічного аспектів дослідження, К. Сосенко використовує компаративістичний метод (староіранські впливи). Однак фольклорист не завжди дотримується котроїсь певної порівняльної теорії (теорії запозичення, міграції чи теорії одночасового виникнення через схожість соціальних, економічних чи інших чинників). Так, у студії “Пражерело українського релігійного світогляду” К. Сосенко наполягає на подібності світосприйняття українців та іранців на основі того, що обидва народи були хліборобськими, а, наприклад, у праці “Про містику гаїлок” походження гаївки розкриває зі староіранських коренів. Саме ця невизначеність та непослідовне додержування однієї певної теорії дає підставу фахівцям критично розглядати усю концепцію К. Сосенка, що ускладнює саме розуміння і сприйняття культурно-історичного методу фольклориста. Так, на його думку, гаївка – це:

- *gaya* – *Leben, Lebenszeit*, як вираз життєрадості, а закінчення “ка” з турецького “ку”;
- *ahu* – *Lebenskraft* (життєва сила), *Bewegung setzen* (рух), *ahu* = *Sein, Dasein, Leben* (існування, буття, життя). *Ahura* – *mazdah* = *der hochste Geist* (найвищий дух).

З перської *ahura* – Бог, божественний (аналогія з *Jah we*, іменем Бога Ізраїлю) (Sosenko, 1922).

Отже, гаївка, за К. Сосенком, – це божественна сила, рух, буття, існування та життя. З цим варто погодитись, бо гаївка (українське визначення) – це весняно-обрядова мажорна пісня, уславлення пробуджаного нового життя, а отже, руху, буття та існування.

Свою класифікацію гаївок К. Сосенко робить на основі тематики та образів календарно-обрядових пісень. Зокрема, група гаївок під назвою “бильце”. “Бильце – це “Боже деревце”, – зазначає дослідник, – містична річ, з якою пов’язано багато сакральних дій: весілля, Вербна неділя і т. д.” (Sosenko, 1922). Етимологію слова “бильце” фольклорист пояснює обрядом “*Barenav*”, що був у персів, під час якого жертвували гілля божеству (на Україні – освячення галузок на Вербну неділю).

Однією з найцікавіших праць К. Сосенка є студія “Пражерело українського релігійного світогляду” (1923). У ній є тлумачення назви одного з найбільших християнських свят українців. Так, Щедрий вечір (з іранської *xsaeta, fem. Xsavri, Adj*) – світлий, величний; царський (божий)” (Sosenko, 1923).

На нашу думку, не потрібно було пояснювати значення Щедрого вечора через староіранщину, бо в українському слові “щедрий” закладена і велич, і божественне, і світло (багатий, щедрий, царський стіл на Щедрий вечір).

Окрім посилок на праці В. Шмідта, для доказу іранських впливів К. Сосенко орієнтується на яфетичну теорію російського вченого М. Марра. За К. Копержинським, акад. Марр шукає споріднення між українцями і грузинами, бачить його зокрема у музиці. Він намагається довести яфетичне походження Купала, а на основі зіставлення давньоруської легенди про заснування Києва з її вірменським відповідником оголошує її яфетичною. К. Сосенко, перейнявшись гіпотезами М. Марра, вважає оповідання літописця іранського походження. “Іраном вимірює її давність, – констатує К. Копержинський, – навіть легенду про заснування Києва, за Марром яфетичну, визнає іранською” (Koperzhynskyi, 1928). Таким чином, використання гіпотез російського вченого в українського дослідника має цілком формальний характер, служить лише додатковим підтвердженням східних впливів на українську культуру.

У “Пражерелі українського релігійного світогляду” фольклорист торкається тлумачення весільної драми, культів астральних світил у ній, календарної обрядовості зимового циклу та, безперечно, язичницької вірувань як вияву українського релігійного світогляду.

Учений намагається реконструювати пантеон язичницьких богів дохристиянської України. То була дуже смілива спроба фольклориста, бо українська міфологія – це здебільшого гіпотетичні відтворення, за винятком окремих богів, як Перун, Велес, Сварог та інші, про яких ми маємо достовірні літописні факти. Українській міфології було присвячено чимало праць, найцікавішими з яких є курс лекцій М. Костомарова “Слов’янська міфологія” (1847), Я. Головацького “Виклад давньослов’янських легенд, або Міфо-

логія” (1860), В. Гнатюка “Нарис української міфології” (1918) та ін. Р. Кирчів у вступній статті до видання “Нарисів української міфології” В. Гнатюка подав коротку історію досліджень нашої міфології. Сучасний український фольклорист відзначає особливу заслугу на цьому полі М. Грушевського, який “орієнтує вивчення української міфології на рівні новочасної науки” (Kyrchiv, 2000) та В. Гнатюка, котрий “відразу сприйняв цю орієнтацію і в своїх наступних працях не раз покликається на відповідні судження свого авторитетного вчителя” (Kyrchiv, 2000).

Стан досліджуваного питання оцінює В. Гнатюк у рецензії на студію К. Сосенка “Пражерело українського релігійного світогляду”. Автор відгуку, відзначивши багатство вірувань українського народу, з сумом зазначає, що “досі не пробував ніхто уложити їх в якусь цілість, ані не виказав, що вони не представляють ніякої систематичної цілості” (Hnatiuk, 1924). В. Гнатюк вітає цю спробу К. Сосенка, але його метод дослідження вважає не найкращим.

Ідучи за методологією культурно-історичної школи, К. Сосенко огляд нашого Олімпу розпочинав таким твердженням: “Староукраїнські імена й зображення Бога, – відомі з українських давніх літописів як імена “поганських богів”, – зображують, на мою думку, не окремих богів, але атрибута одного Бога або його ideale становище проти людей” (Sosenko, 1923). Таким чином, дослідник декларує монотеїзм як первісну форму українського дохристиянського світогляду. Міркування про єдиного бога у давніх українців висловив М. Грушевський. Він, як і М. Костомаров, у I томі “Історії України-Руси” подав свідчення Гірокопія про існування у слов’ян і антив єдиного бога, що посилає блискавку. М. Грушевський констатував пізнішу передачу функцій цього бога, ймовірно Сварога, іншим богам, яких шанували на Русі перед прийняттям християнства. “Та як би не було з іменем, – не сумнівається академік, – нема непевності, що розвій мітологічних ідей ішов власне отією дорогою від “єдиного” бога неба й світа, спільного взагалі всім індоєвропейським народам, до спеціальних натуралістичних богів, якими були Перун, Дажбог-Хорс, й ін.” (Sosenko, 1924).

Отже, судження К. Сосенка про присутність у давній українській релігійній системі первісного монотеїзму припускали й авторитетні дослідники. Але методи, якими доводить автор єдиного бога в українців, викликають недовіру та підпадають критиці. Ідеться про етимологічні аналогії між назвами богів у двох релігійних системах: давньоукраїнській та давньоіранській. Спостерігаємо намагання фольклориста будь-що довести спільність назв українських та іранських богів. Так, якщо К. Сосенко не знаходить іранського відповідника в українських іменах, то робить заміну їх іранськими словами, керуючись звуковою подібністю. Ось як це робить дослідник, наприклад, з трактуванням імені бога Велеса: “Зі староукраїнської мітології згадують літописи даліше: Велеса. Це Бог опікун домівства, приятель родини, опікун худоби. В староіранській мітології нема цього імені. Є лиш староіранські слова: j.g. var6d-v. “augere, wachsen machen, gedeihen”. “VarSdat. gaSva = der die Lebens-

wesen, den lebendigen Besitz, Haus und Hof, Hab und Gut mehrnt, gedeihen macht” (Altir. Wb. 1370). Пу. читати є цю фразу: “valisn, datar i gehan” і в тім виговорі вона дуже близька до слова Велес” (Sosenko, 1923). Думаємо, що такі реконструкції недоцільні, бо вони не переконливі, а використовувати етимологію, яка, за В. Гнатюком, “однаке дуже слизька річ”, потрібно дуже обережно, бо “навіть фахові філологи заходять нерозумно при своїх виводах у такі нетри, з яких нема виходу” (Hnatiuk, 1924).

Ми не знаємо напевно, де К. Сосенко брав ці імена, але нам відомо, що сам автор зачисляє їх (імена богів) до гіпотетичних. Однак потрібно віддати належне К. Сосенкові, що взявся за обробку нелегкого, “слизького” ґрунту міфології та намагався пролити світло на цій ділянці української культури, чого не наважувалися зробити фольклористи від часу студій О. Потебні.

Найефективнішими і найцікавішими підтвердженнями наявності староіранських впливів в українській культурі є матеріальна культура, зокрема вишивка. В останній частині розвідки “Пражерело українського релігійного світогляду” К. Сосенко подає узори, які зібрав у селі Конюхи Бережанського повіту (тепер це село Козівського району Тернопільської області). Вони дали можливість обґрунтувати гіпотезу фольклориста про слід асирійсько-вавилонської та індійської символіки в українській культурі та про староіранські впливи взагалі.

Ми часто зустрічаємо у вишивках восьмикутну зорю. Як стверджує К. Сосенко, така зірка була символом вавилоно-асирійської богині Ishtar, богині родючості, а популярна вишивка “райського дерева” у різних формах (як дерево, як рослина у горщику, як квітка) нагадує асирійсько-вавилонські пам’ятники, на яких зображалися боги та їх символи. Ці тези потребують більш глибокого вивчення та трактування і стали б вдячним матеріалом для великого та ґрунтовного дослідження.

Важливість застосування вишивки як доказового матеріалу підкреслює і В. Гнатюк, який у побажанні К. Сосенкові писав: “Автор повинен продовжувати свої студії, але опирати їх на порівняльний матеріал, як се почав уже робити і в отсій студії з нашими вишивками, а не на самій етимології. Тоді може бути певний, що праця його не піде на марне та принесе користь нашій науці” (Hnatiuk, 1924).

Найбільш виразно про зв’язок української культури зі староіранським культурним кругом К. Сосенко писав у праці “Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечера”. Ця розвідка вийшла друком у 1928 р. окремою книжкою і викликала неоднозначну реакцію. Так, Є. Онацький у своїй статті-рецензії “К. Сосенко і “Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечера” писав про ненауковість дослідів, хоча погоджувався, що “є у праці місця, гідні уваги” (Onatskyi, 1929). Подібною позиції притримувався і К. Копержинський, який у рецензії на монографію фольклориста зазначав, що можна не погоджуватися з тлумаченням у праці фактичного матеріалу, але “ніяк не можна від-

кидати інтересу порушуваних проблем” (Koperzhynskyi, 1928).

Окрім рецензій К. Копержинського та В. Гнатюка, який писав про новаторство дослідника, ми не маємо більше відгуків на працю “Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечера”.

Однак в “Автобіографії” К.Сосенко згадує схвальну рецензію на свої дослідження в журналі “Antropos”, де зазначалася вартість його спостережень та заміток (Sosenko, K). Про назву розвідок, які рецензувалися в австрійському етнологічному часописі, ми не маємо відомостей.

У студії “Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва та Щедрого вечера” дослідник намагався подати характеристику українських дохристиянських свят і традицій, які з ними пов’язані, для того щоб “відтворити з тих традицій образ давньої української віри та культури” (Sosenko, 1994).

Працю умовно можна поділити на дві частини:

- 1) історико-етнографічну;
- 2) фольклористичну.

В історико-етнографічній частині монографії автор торкається проблеми автохтонності українців на їхніх територіях, з’ясовує основи староукраїнських свят та вистежує культурно-релігійні впливи на них Сходу та Півдня. Учений підкреслював: “Особливо маю надію ствердити старинність українського народу, його велику самостійність культурної творчості (...), а тим самим автохтонність її Творця, – і рівночасно, поставивши гіпотезу культурних та територіальних зв’язків староукраїнського народу з чужими областями й народами” (Sosenko, 1994).

На відміну від інших adeptів віденської культурно-історичної школи, які для підтвердження первинності тієї чи іншої культури та зачислення її до певного культурного кола створювали експедиції і відшукували первісні племена з доказами матеріальної культури, К. Сосенко доводив давність українського культурного кола за допомогою усної словесності. “Життя українських предків через тисячеліття постійно на тих самих землях і географічне положення, – зазначає фольклорист, – сприяло ізольованому життю українського народу в спокійних обставинах (...), а тим самим сприяло нормальній культурно-історичній еволюції Українців на кожній ділянці людського життя, релігійній, суспільній та господарській. Автохтонне життя пособлювало витворенню в народі культурного консерватизму та відпорності на чужі культурні впливи. Все те повинно витворити власний український культурний світ, окремий культурно-історичний округ” (Sosenko, 1994).

Саме завдяки цьому “культурному консерватизму”, за К. Сосенком, збережені традиції, твори усної народної словесності.

Твердження про оригінальність українського культурного кола та водночас позиція фольклориста щодо запозичень і взаємовпливів ускладнює розуміння наукової концепції К. Сосенка та робить працю “Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечера” не простою для сприйняття, що було однією з причин маловивченості та зацікавлення творчим доробком фольклориста. Ще однією

причиною, очевидно, була й виразна акцентація на релігійних аспектах дослідження людського буття, що відповідало світоглядним переконанням К. Сосенка, котрий, як уже йшлося, був священником. По-друге, розгляд релігійного світогляду, особливо його монотеїстичної форми, були домінуючими у представників віденської католицької школи етнографії, які вивчали культуру первісних народів.

Адепти культурно-історичної школи надавали великої ваги релігії, від якої, на їхню думку, були залежні всі інші складники культури (суспільство, господарство, етика, мистецтво). Тому члени віденського етнологічного гуртка намагалися знайти залишки єдинобожжя у первісних народів на планеті (експедиції до Африки, Азії та інших куточків планети).

Спираючись на специфіку української культури, К. Сосенко до методики віденської культурно-історичної школи водночас залучав й інші методи: компаративістський та методи міфологічної школи. Фольклорист в Україні не шукав первісної общини, а на основі зібраних фольклорних матеріалів, особливо колядок і щедрівок, через порівняння, аналогії, аналіз міфологічних елементів доводив існування староукраїнської релігії. “Зазначу те, – писав К. Сосенко, – що найбагатші змістом чисто українські взірці староукраїнського релігійного культу, згідно з всенародною українською ідеологією, дають гуцульські святочні обряди, а ще більше гуцульські колядки” (Sosenko, 1994).

Отже, саме календарно-обрядові пісні, які супроводжують свята, є доказом існування староукраїнської релігії та є її складовою частиною. Звернувши увагу на язичницькі колядки, К. Сосенко тим самим стверджував існування староукраїнських вірувань та висував гіпотезу існування староукраїнського святкового календаря.

У своїх дослідках над календарем К. Сосенко спирався на дані В. Шухевича, І. Франка, В. Гнатюка, М. Грушевського та Ф. Колесси. Фольклорист зазначав, що у творенні церковного календаря джерелом став староукраїнський, що “був більш-менш таким самим, як християнський” (Sosenko, 1994), хоча “кілька разів було зазначено, що провідні ідеї одних і других є інші – і предмет культу в одних і других є інший” (Sosenko, 1994).

Отже, можна говорити про те, що християнський календар накладався на староукраїнський “з більш подібними й спеціальними взаємовідносинами і взаємними уступками старинного й нового культу” (Sosenko, 1994).

Якщо є календар, то є і релігія. Календар – це певна схема, яка базується на чергуванні буднів і свят, частотність яких більш-менш однакова. Свята завжди склалися з певних дій, ритуалів, які супроводжувалися сакральними словами, піснями, танцями. Тому К. Сосенко твердить, що “колядки і щедрівки є висловом релігійних ідей, які в довговіковій культурно-історичній еволюції народу назбиралися й уложилися в культурній верстві” (Sosenko, 1994). Таким чином К. Сосенко займається студіюванням саме календарно-обрядової творчості, класифікацією її пісень, доводячи їх релігійний характер, основою котрого є “ідея

почину світа і його Творця” (Sosenko, 1994). Саме колядки, за дослідником, зберегли у собі давню віру українця в одного Бога.

Фольклорист ділить колядки на два типи:

- 1) про творення світу;
- 2) про первовічне людське життя.

Найдавнішими і найцікавішими для дослідження вважає колядки про творення світу (особливо космогонічні). На думку вченого, вони “в цій темі не зв’язані ані християнськими, ані біблійними поглядами і, очевидно, складені народом дуже давно (...), вони дають матеріал великої вартості для культурно-історичних етнологічних дослідів над українським народом (...), отся часть колядок, з якими лучиться ідеологічно багато щедрівок, утворює у нас наново погляд, що провідною думкою українського старовітського свята Коляди була ідея різдвя, себто зародження світа і поклін Творцеві” (Sosenko, 1994). Тому головною прикметою, на думку К. Сосенка, колядкових переказів є їхній релігійний принцип монотеїзму, тобто віра в те, що у створенні світу бере участь добре єство, яке одночасно є найвищим духовним єством (Творець і Господь світу – Бог).

К. Сосенко, користуючись методами віденської культурно-історичної школи, зокрема теорією культурних кіл, доводить, що Україну потрібно зачислити до найдавнішого первісного кола саме через вияв у зимовій календарно-обрядовій пісні принципу монотеїзму, який є свідченням первісності культури за В. Шмідтом. Послідовно дотримуючись етнологічної методики школи, використовуючи етапи трансформації ідеї Бога в концепції патера Шмідта, К. Сосенко запропонував свою класифікацію колядок і щедрівок. Таким чином, К. Сосенко займається студіюванням саме календарно-обрядової творчості, класифікацію її пісень, доводячи їхній релігійний характер, основою котрого є “ідея почину світа і його Творця” (Sosenko, 1994). Саме колядки, за дослідником, зберегли у собі давню віру українця в одного Бога.

Аналізуючи найгрунтовнішу, найповнішу зі всіх студій фольклориста працю “Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечера”, варто зазначити, що ми не можемо охопити усіх граней дослідження ученого, тому зупинимося на фольклористичній її частині, найцікавішій для нас.

Колядки і щедрівки є не лише матеріалом, який віддзеркалює суспільне та господарське життя українців у доісторичний період, а передусім – джерелом релігійного світогляду та відображенням міфологічного світобачення. Їх можна назвати міфами, у яких давній українець виклав усю схему своїх поглядів на світ.

Насамперед людина цікавиться тим: де, коли, яким чином створене життя? Безперечно, у минулому цю проблему пов’язували з діями надприродної істоти. К. Сосенко зазначає: “Перші думки про почин світа треба би лучити з їх першими ідеями про Бога, коли візьмемо до уваги, що після новіших етнологічних дослідів віра в Бога-творця й Господаря світу була знаменем пракультурної або найбільше первісної доби і аж в пізніших часах або підпадала деправації, або затрачувалася (...), що первісна людська думка і у цей

спосіб працювала над розв’язкою питання про почин світа” (Sosenko, 1994).

За дослідником, у колядкових переказах домінує ідея монотеїзму (про це буде згодом), що, за концепцію культурно-історичної школи, є доказом архаїчності культурного кола. Отже, колядки можна зарахувати до давніших творів людини, ніж казки, легенди, перекази, в основі яких, на думку фольклориста, лежить дуалістичний принцип створення світу. К. Сосенко узагальнює: “Коли прослідимо всі типові українські колядки про почин світа і порівняємо зі згаданими двома винятками та з переказами чужими, подібними до них, то наглядно спізнаємо, що перекази колядкові є більш старинними та давнішими від отсих прозових, а ті є пізнішими і занесеними на Україну з чужини” (Sosenko, 1994).

У вивченні українських зимових календарно-обрядових пісень фольклорист використовував два аспекти дослідження: міфологічний та культурно-історичний. Якщо культурно-історичний аспект – це трансформація ідеї Бога у колядках та намагання хронологізації, то другий аспект – міфологічний – є трактуванням цих образів у різдвяній словесності.

Методологія міфологічної школи почала розвиватися на початку XIX ст. (брати Я. та В. Грімми) двома напрямками: етимологічним та демонологічним. Представники першого напрямку (А. Кун, М. Мюллер, Ф. Буслаєв) робили лінгвістичну реконструкцію міфу за допомогою “палеолітичного” дослідження, а послідовники другого напрямку (В. Шварц, О. Афанасьєв) порівнювали схожі за змістом міфи (Hromiak, 1997).

К. Сосенко, зібравши велику кількість колядок і щедрівок і порівнявши їх зміст, розробив тематичну класифікацію, зумовлену трансформацією ідеї Бога. Інакше кажучи, він синтезував міфологічний та культурно-історичний аспекти для підняття дослідження над календарно-обрядовими піснями на вищий та аргументованіший рівень, що було однією з концепцій культурно-історичної школи.

Особливістю українського фольклору, за дослідником, є подвійний світогляд: колядковий (монотеїстичний) і казковий (дуалістичний), де ця “двоїстість” стала “причиною незрозуміння через етнологів окремого культурно-історичного становища, яке займає український наріз проти світових традицій про почин світа”, отже, зазначав дослідник, “будуть цікаві нам передусім колядкові міти (...), а казкові будуть служити лише принагідно як матеріал для порівняння та для доказу, що давній український світогляд не був таким, як подають казки” (Sosenko, 1994).

Тому потрібно віддати належне українському народові, який, за вченим, зумів зберегти до сьогодні співіснування двох світоглядів, монотеїстичного та дуалістичного, і не дав їм асимілюватися чи зникнути.

К. Сосенко висунув тезу, яку опрацьовував упродовж усього дослідження календарно-обрядових пісень. “Головною прикметою, – твердить фольклорист, – колядкових переказів є їх релігійний принцип монотеїзму. Спеціально: отес віра, що в почині світа було первовічне добре єство або збірно – добрі єства, не так первовічні, як відвічні, про яких з родження нема

ніякого спомину, і що лиш вони причинилися до генези світа. Первовічним добрим єствам приявлюється найвище єство духове – Творець, Господь світа – Бог” (Sosenko, 1994).

Таким чином, К. Сосенко переходить до практичного втілення методології віденського етнологічного гуртка. Оскільки в українських космогонічних колядках ми не маємо прямих доказів творення світу одним єством, то дослідник їх моделює за допомогою створення схеми трансформації верховної істоти. За В. Шмідтом, ідея верховного бога у пізніших культурних колах переходить у прародича племені, згодом у місяць, сонце і т. ін. Такі трансформовані образи учений знаходить у різдвяній словесності українців. Так, у наших колядках присутня астральна символіка, особливо символіка місяця, який, на думку К. Сосенка, є символом прадіда (втілення ідеї монотеїзму), трансформованої ідеї верховної істоти. Отже, в образах-символах зимових календарно-обрядових пісень дослідник виявляє поступовий перехід ідеї Бога, який можна простежити за такою схемою: прадід – місяць – прадерево або правода – добрі єства. Від такої схеми віє штучністю, хоча ми розуміємо, що о. Ксенофонт цей “каркас” створив для досягнення своєї цілі: доведення давності та автохтонності української культури. Натяжками вважаємо твердження К. Сосенка про райське дерево як трансформовану ідею Бога-Творця, зокрема в образі місяця. “Райське дерево, – стверджує К. Сосенко, – є символом місяця і посередньо об’єктом його культу. Але знов увидимо при ближшій розгляді космогонічних колядок і щедрівок, що в Українців отсей символічний люнарний культ спрямований посередньо до Господа світа” (Sosenko, 1994). На нашу думку, в образі райського дерева лише закладені світоглядні уявлення українців про структуру Всесвіту. Подібні конструкції фольклориста засвідчують приналежність його до культурно-історичної школи та вірність її методологічним засадам, “партійністю” науковця.

Тексти різдвяних пісень дослідник використовує з двотомного корпусу колядок, здійсненого В. Гнатюком (Hnatiuk, 1914), якому присвячує свою монографію. Саме серед цього багатства зимових календарних пісень К. Сосенко вперше в українській фольклористиці звернув увагу на унікальні колядки і щедрівки про поділ громади на три села за статевим принципом. Він вказав на архаїчність цієї суспільної форми, а її відгомін у різдвяній словесності українців вважає доказом того, що “такий поділ громадян на три групи був задержуваний постійно і до него застосовано громадські і господарські справи” (Sosenko, 1994). К. Сосенко стверджує, що цей поділ суспільства упорядковував статеве подружнє життя та розподіляв обов’язки його членів. Так, село зі старими людьми служило для поради та суддівства, парубоцьке – до служби у війську, а дівоче – для домашньої роботи й одруження. Дослідник констатував, що така диференціація громади свідчить про високу моральність українців, бо старцям і жінкам не давали виконувати важких робіт. Пізніше твердження К. Сосенка повторив І. Свенціцький у праці “Різдво Христове в поході віків” (1933).

Визначивши конкретно мету своїх студій, К. Сосенко говорить і про те, що космогонічні колядки є двох різновидів: перші оспівують виключно події створення світу або деякі космогонічні події первісної доби, а другі, які вміщують і багато щедрівок, тільки частково згадують першу світову еру.

До першої групи К. Сосенко зачислив колядки, у яких виразно висвітлюється тема початку світу. Тут фольклорист виділив три основні ідеї:

- правода, тобто первісні космічні води;
- прадерево, або райське дерево;
- світотворчі єства та їхня активна участь у творенні світу.

Переглянувши усі космогонічні міфи, неважко помітити колядки, які містять у собі мотив творчих вод, попередника первісних подій. Мотив космічних вод, за К. Сосенком, поширений у космогонічних колядках усього світу. На нього можна натрапити у переказах староіранців, монголів, арабів, євреїв, фінів, естонців та староіндійців. Фольклорист зазначав: “Таким переказом є добуття духовними єствами із дна моря малої кількості земного матеріалу і через його розсів по первовічних водах або у надземні – сотворення світа” (Sosenko, 1994). Подібні сказання існують в уралтайців, болгарів та американців. Варіантом цього переказу є створення світу з водяного матеріалу (водяної піни), який зустрічаємо в індійців.

Зіставивши велику кількість міфів про космічні води (Sosenko, 1994), фольклорист доводить ідейну незалежність українських колядкових переказів від чужих. У зимових календарно-обрядових піснях нашого народу додає типологію космічних вод: “Про первовічні води – море, або бистрі ріки, що існували, коли ще нічого не було на світі, і на них та за їх причиною творився світ; мітичні криниці, Дунай, озеро або море серед широкого поля, які ставали з роси, упавшої з неба або з райського дерева, і були чудодійними та приносили всяке добро і щастя народова; елементарні та благодатні води, які поставали зі слюз Господа або іншого святого єства, а в тих водах Господь купався і давав їм своє благословенство і творчу силу” (Sosenko, 1994). На думку вченого, на варіантність образу праводи передусім вплинули географічні та життєві обставини українського народу. “Космічне море, – продовжує фольклорист, – в колядкових мітах – це завсідги море первовічне, яке було перед сотворенням неба і землі. Але це “єдна водонька”, “сине море”, “темненькі моря”, “чорне море” (...) нагадують географічне Чорне море, яке український нарід завсідги називав і називає такими самими прикметниками” (Sosenko, 1994). Міфічну криницю, яку можна зустріти серед широкого поля чи під прадеревом, буйний Дунай К. Сосенко відносить до традиційних переживань людей, які проживали серед степу чи в горах, або біля степових чи підгірських рік. А про животворчі та світотворчі води зі сліз Господа (прямий доказ ідеї найвищого єства) можна говорити, що “це, може, традиція й чужа, а може, йно спільна ідея групи народів, які колись жили в тім самім культурно-історичнім окрузі” (Sosenko, 1994). У цьому різниці

українського мотиву праводи від космогонічних традицій усього світу.

Ще одним підтвердженням того, що у творенні світу брало участь добре найвище єство, уособлення ідеї монотеїзму, є надання космічним водам сакральності. Бо, як продовжує фольклорист, “колядки отсю думку послідовно переводять, висловлюючись про первісні води з особливим пієтизмом та релігійною пошаною про первовічні події, які на цих водах відбувалися. Бо у тім праморі або в первісних ріках діялися самі Божі справи. У них нириють виключно добрі, богоподібні єства в появі птахів або ангелів: у цих водах купається сам Господь-творець” (Sosenko, 1994). Ось приклад купелі Господа-деміурга:

“Поринув сам Господь на дно у море

Достав Господь жовтого піску,

Та посіяв на всьому світу, Створив Господь небо і землю” (Sosenko, 1994).

Отже, святість культу води є результатом глибокої віри українця у Творця, єдиного та доброго.

Думаємо, що такі висновки фольклориста є принаймні дискусійними. Купання Господа у праводі чи його сльози, з яких утворились первісні води, не є доказом язичницької віри українців у єдиного Бога-Творця. На нашу думку, у цих колядках можна простежити нашарування нового християнського світогляду, де Господь – це євангельський Ісус Христос. Намагання К. Сосенка виявити в різдвяних піснях монотеїзм привело до того, що дослідник не розрізняє двох релігійних систем. Учений стверджує, що язичницька віра – це початкова первісна форма тієї самої християнської віри. Такі міркування зумовили неточності трактувань поетичних образів, нерозмежування старших і пізніших фольклорних текстів, а звідси неспроможність Шмідтових схем довести первісний монотеїзм.

Наступною ідеєю, яка розповсюджена в українському фольклорі, К. Сосенко називає первовічне, або райське, дерево. Дослідник зазначає, що хоча це райське дерево певною мірою суперечить вірі у найвище єство, все ж воно є опосередкованим його виявом.

У багатьох колядках процес творення приписується духовним єствам, які безпосередньо перебувають на райському дереві та ведуть звідти світотворчу роботу. Водночас велика частина космогонічних календарно-обрядових пісень, як зазначав К. Сосенко, розповідає про світотворчу роль райського дерева без згадки духовних єств: “Є це, очевидно, релігійна ідея мітологічна з пізнішої культурно-історичної доби. Райське дерево є символом місяця і посередньо об’єктом його культу” (Sosenko, 1994).

Ми спостерігаємо логіку в ході думок К.Сосенка. Якщо прадерево – це символ місяця, а місяць – трансформація ідеї Бога, то образ райського дерева, який хоча є виявом другорядного культурного кола, переймає на себе віру в єдиного Бога. Фольклорист узагальнює: “Думаю, що колядки виключно з мотивом прадерева приймають лиш свідоме вкорочення ідеологічне з рівночасною критикою, для народу самозрозумілою думкою про духову першу причину різдвя світа” (Sosenko, 1994).

Цікаво, що прадерево, за К. Сосенком, у колядках прадеревом не називається, “але ідея первобуття цього дерева і прачасу, в якому воно проявляється, є в колядках зазначена. “За праворітми” – “письма первовічні”. Та інакше як прадеревом воно називатися не може, коли стоїть як “їдне, – т.є. одинокі деревенко серед космічного моря, перших вод світа – “з нащадка світа” – “на початку світа” (...). Називаю його деревом життя, бо воно приносить, спливаючи на світ, живучу твар: птиці, пчоли, звірину і людську рідню” (Sosenko, 1994).

Райське дерево у колядкових міфах виступає у різних іпостасях, хоча досить обмежених. Фольклорист стверджує, що найпоширеніша – це зелений явір та дуб, і як варіант (географічний чинник) – сосна, кедр. Про райське дерево у вигляді пшениці та винограду К. Сосенко пише як про унікальний мотив у космогонічних переказах світу, який мають українці, євреї та араби. Можна говорити про пшеницю та виноград і як важливі чинники у святоечірній містерії (кутя, вино). Однак це вже пізніша християнська символіка, а можливо, синтез, як це було вже у випадку з українським календарем.

Цікавим є тлумачення мотиву райського дерева у вигляді рожі, що також наявний і в арабському переказі про створення світу. Ця рожа (райське дерево) виростає не серед морського чи земного простору, а в містичній церкві. Церква є аналогією до неба, бо у церкві, як і на небі, живе Бог, то його постійне місце перебування. Церковця – це символ неба, тому “мабуть, райське дерево – рожа, з якої вилетів пташок – Син Божий, поміщене в українській ідеальній містичній церкві” (Sosenko, 1994).

Отже, ми ще раз переконуємося, що К. Сосенко не зраджує свої переконання. Наскрізно у його праці є ідея монотеїзму, її трансформації в українських колядкових переказах. Саме цим дослідник пробує переконати нас у тому, що можна зачислити Україну до давнього культурного кола саме за допомогою таких мотивів, як правода та райське дерево.

Попередником К. Сосенка у трактуванні ідеї райського дерева можна вважати М. Грушевського. Варто зазначити, що і К. Сосенко, і М. Грушевський писали про дерево як світотворчий чинник, але пояснення їхні були різними. Обидва вчені схилились до думки, що ідея прадерева трапляється у фольклорі багатьох народів, наводячи аналогії з іранської міфології, індійських вед і т. д. Для М. Грушевського райське дерево є первісним чинником творення світу, “від котрого йде все світове життя і всі “користі”, безпосередньо принесені ним-таки чи дані тими тваринами, які в тім дереві гніздяться (голуби, соколи, пчоли)” (Hrushevskyi, 1993), а о. Ксенофонт витворює цілу схему, де прадерево не є початком усього.

К. Сосенко ж найперше зазначав, що райське дерево – це символ місяця, а він (місяць) – трансформація ідеї Бога, свідчення другорядного культурного кола. Фольклорист дотримувався думки, що колядкові перекази відтворюють монотеїстичний світогляд українського народу, на відміну від легенд чи казок про створення світу, де домінує дуалістичний світогляд.

Однак фольклорист інколи сам собі перечить. Так, аналізуючи образ райського дерева в українських колядках, він зазначав: “Ця ідея так заволоділа святочною психікою українського народу, що заслонила йому ідеал духовного Творця світа і вважається народом за перший світотворчий чинник” (Sosenko, 1994).

Відмінність поглядів фольклористів – це результат різних методів дослідження усної творчості, а в цьому випадку, – загальна тенденція їхніх наукових пошуків. Для М. Грушевського важлива насамперед перевірка гіпотетичних положень конкретно-історичним матеріалом, а К. Сосенко передусім прагне будь-що довести давність української нації, навіть якщо твердження іноді не можливо перевірити.

Третьою, основною ідеєю українських космогонічних колядок К. Сосенко вважає добрі єства, які безпосередньо стали причиною створення світу, поштовхом, тією живою силою, без якої б нічого не відбулося. “Світ не стався сам з себе, – роздумує фольклорист, – хоч була праматерія, себто правода, хоча було прадерево, символ активної сили природи, притаєної в первопочині світа, – та треба було чинника понад них, щоби праводу для світотворчого діла ужити та щоби збудити до життя зародкові сили природи” (Sosenko, 1994).

Таким елементом є добрі єства, які у свідомості народу стали верховними духовними єствами, тобто творцями світу. За їх допомогою фольклорист стверджує давність українського культурного кола, бо вони – це трансформація ідеї Бога.

У творчому процесі К. Сосенко повністю виключає присутність злої сили: світ творять виключно добрі єства, які український народ бачив у вигляді птахів. “Українська ідея птиць, – стверджує К. Сосенко, – як духовних єств, що творять світ, самі собою приймаючи принцип добра й творячи для добра створіння, – як принцип, що існував, нім світ настав, – і як сила, що володіла над майбутнім і сотвореним світом неподільно, негуючи існуванням злого принципу і злої сили” (Sosenko, 1994).

На нашу думку, саме птахи в українського народу повинні були стати уособленням верховних єств, бо споконвіку вважалися неземними створіннями через здатність до польоту, а отже – близькості до неба, до Бога.

Найчастіше мотивом космогонічних колядок є голуби як світотворчі сили; важливу роль виконують також соколи і леbedі; ніби другорядними у творенні світу виступають ластівки, зозулі, рідше – орел та соловейко у ролі орла. “Голуби, – мислить К. Сосенко, – се персоніфікація божих єств і виказують се самі колядки і щедрівки, бо заступають їх часом ангелами... Голуби і ангели виступають у космогонічних колядках все як самостійно ділаючі єства, творячи світ, в інших колядках вони є висланцями Бога” (Sosenko, 1994). Знову дозволимо собі не погодитися з такими твердженнями. Голуби – це також старозавітна біблійна і християнська символіка, а наявність їх у колядкових переказах не може бути доказом монотеїстичних вірувань давніх українців. Прагнення дослідника синтезувати обидва світогляди та довести їх ідентичність, за К. Копержинським, є свідченням

невдачі розвідки автора, бо він “перейнявся тою самою, чужою справжньому науковому дослідженню тенденційністю, що шкідливо відбивається й у дослідках австрійської школи” (Koperzhynskyi, 1928).

Нам відомо, що сам дослідник назвав застосування методології віденського етнологічного гуртка до українського матеріалу гіпотезою. Використання теоретичних настанов школи було насамперед прагненням фольклориста довести, що Україну потрібно зачислити до первісного оригінального культурного кола та зацікавити західних учених нашим фольклорним спадком, відкрити величезний, різноманітний, не вивчений досі український уснопоестичний пласт та утвердити гідне, окремішне його місце серед світового культурного надбання.

Хоч не всі проблеми, поставлені у своєму дослідженні, К. Сосенко розв’язав з достатньою переконливістю, що зумовлене не лише методикою студії, а й складністю фольклорної символіки як такої, однак безперечним є те, що він показав давність української усної словесності у її генотипах, на які накладалися часові нашарування.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що К. Сосенко відіграв неабияку роль у фольклористичному процесі в Галичині в 20–30 рр. минулого століття, а приналежність до віденської культурно-історичної школи зумовила появу ґрунтовних та оригінальних за задумом праць фольклориста, які вражають величезною ерудицією вченого.

По-друге, К. Сосенко висвітлив “моральний образ народу”, як висловлювався П. Куліш, тобто зачепив проблеми етностетики. Зокрема, в аналізованому репертуарі зимового циклу фольклорист акцентував на народному погляді на традиції як святість, як моральний обов’язок. Це – міфологема правіку, споконвічної правди, ідеалу, яка опромінює грядущі покоління. Паралельно цю міфологеми на філософському рівні розвинув С. Вінценз. Надзвичайно цінним було розкриття етнокультурних основ староукраїнського свята Збору, багатогранності цього символу (свято зборування родини, роду, народу, політичний ідеал соборності). Образ заможного господаря, про який писав І. Нечуй-Левицький, у К. Сосенка одержав атрибут міфічного господаря як вищого ступеня символу.

Компаративізм у системі принципів ученого не зводиться до відшукування тільки впливів. Часто це – аналогії, сказати по-сучасному, типологічні зіставлення, за допомогою яких можна побачити не тільки подібність явищ, а й їхню національну специфіку, що К. Сосенко нерідко й робить. Хоч дослідник не говорить, як міфологічне переходить в естетичне, але добірні приклади вишуканої образності колядкових текстів про це свідчать.

Відносна “самостійність” дослідника як репрезентанта віденського етнологічного гуртка зумовлена тим, що він прагнув та працював, як би сказав І. Франко, на “найслизкішій полі міфології”, а інтерпретація доісторичних міфологічних явищ потребує глибокої ерудиції. Фактично після О. Потебні ніхто так сміливо не заглибився в “гушавину питань” (І. Франко) символіки українських пісень, як К. Сосенко. До того ж цю символіку трактує він у найширшому кон-

тексті – як української обрядовості, так і на тлі світових етноміфологій.

Студії дослідника пройняті патріотизмом. Прагнення К. Сосенка у всіх працях довести автохтонність українців на своїй землі зумовлювалося передусім політичною ситуацією початку ХХ ст. Коли в Україні після невдалим національно-політичних змагань 1917–1919 рр. запанували песимізм, паніка, зневіра та байдужість, саме студії К. Сосенка мали на меті ще раз підтвердити всьому світові, що українці мають свою споконвічну історію, культуру, а отже – мають право жити на одвічно своїх землях та на свою державу.

На нашу думку, жодне солідне дослідження поставлених К. Сосенком проблем не повинно обходитись без посилань на його праці, а вони своєю чергою чекають подальшого висвітлення.

Крім того, варто зазначити, що прикметною рисою наукових пошуків К. Сосенка є певна дослідницька інтуїція, яка на початку ХХ ст., у зв'язку з кризою філософії позитивізму та критикою категорії факту, домінувала й у світовій фольклористичній думці (згадаймо неоміфологічні теорії К. Юнга). Відповідно окремі положення, проголошені у фольклорних публікаціях ученого, так і не зуміли перейти межу гіпотетичності – достовірності.

References

- Dei, O. (1975). *Ukrainski koliadky i shchedrivky v doslidzhenniakh slovianskykh vchenykh*. Storinky z istorii ukrainskoi folklorystyky. K.: Nauk. Dumka, 220–264 (in Ukrainian).
- Hnatiuk, V. (1914). *Koliadky i shchedrivky*. Etnohrafichnyi zbirnyk. T. 35, 243; T. 36, 345 (in Ukrainian).
- Hnatiuk, V. (1924). *Pro zherelo ukrainskoho relihiinoho svitohliadu*. LNV. T. 82, 352–354 (in Ukrainian).
- Hromiak, R. (1997). *Mifolohichna shkola. Literaturoznavchyi slovnyk-dovidnyk*. K.: Akademiia, 464 (in Ukrainian).
- Hrushevskyi, M. (1993). *Istoriia ukrainskoi literatury: U 6 t. 9 kn.* K.: Lybid. T. 4. Kn. 2, 319 (in Ukrainian).
- Hrushevskyi, M. (1994). *Istoriia Ukrainy-Rusy*. K.: Nauk, dumka. T. 1, 648 (in Ukrainian).
- Kolessa, O. (1927). *Holovni napriamy u metody v roslidakh ukrainskoho folkloru*. Praha, 10 (in Ukrainian).
- Koperzhynskyi, K. (1928). *Ksenofont Sosenko. Kulturno-istorychna postat staroukrainskykh sviat Rizdva i Shchedroho Vechera*. Lviv: Nakladom avtora, 1928, IX + 349. *Pervisne hromadianstvo*, 2–3, 191–199 (in Ukrainian).
- Kyrchiv, R. (2000). *Mifolohiiiana Volodymyra Hnatiuka*. Hnatiuk V. *Narys ukrainskoi mifolohii*. Lviv: In-t narodoznavstva NAN Ukrainy, 7–37 (in Ukrainian).
- Lykholat, O., & Senyk, V. (1991). *Spadshchyna dlia nashchadkiv*. *Radianske slovo*. 27 kvitnia 1991, 4 (in Ukrainian).
- Onatskyi, Ye. (1929). *K. Sosenko i “Kulturno-istorychna postat staroukrainskykh sviat Rizdva i Shchedroho vechera”*. LNV. T. 99, 734–738 (in Ukrainian).
- Podoliak M. (2019). *Pedagogical Psychology in the Research Activities of Stefan Balei*. *Journal of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University*, 6(1), 142–148. http://nbuv.gov.ua/UJRN/jovspnu_2019_6_1_19.
- Podoliak M. (2019). *Dytynotsentrychni pohliady Stepana Baleia u porivnianni z takymy zh pohliadamy inshykh naukovtsiv*. *Naukovi zapysky Ternopilskoho natsionalnoho pedahohichnoho universytetu imeni Volodymyra Hnatiuka*. Serii: pedahohika, 1, 13–19. doi: 10.25128/2415-3605.19.1.2.
- Podoliak M. (2019). *The comparative analysis of the ukrainian and italian elementary and middle schools. The case of the english language teaching. Studies in comparative education*, 2, 30–37. doi: 10.31499/2306-5532.2.2019.180938.
- Sosenko, K. (1922). *Pro mistyku hailok*. Lviv: Dobra knyzhka, 23 (in Ukrainian).
- Sosenko, K. (1923). *Prazherelo ukrainskoho relihiinoho svitohliadu*. Lviv: Zhyvi hroby, 80 (in Ukrainian).
- Sosenko, K. (1924). *Novi metody etnolohichnykh studii*. LNV. T. 83, 345–356 (in Ukrainian).
- Sosenko, K. (1994). *Kulturno-istorychna postat staroukrainskykh sviat Rizdva i Shchedroho vechera*. K.: Sinto, 344 (in Ukrainian).
- Sosenko, K. *Avtobiohrafiiia*. *TsDIA Ukrainy u Lvovi*. F. 309. On. 1. Spr. 2160. 138 ark. (in Ukrainian).