

УДК 39(4+477)“18”:572:140.8 І.Франко

**“ВЕЛИКА ПСИХОЛОГІЯ ЦИВІЛІЗОВАНОЇ ДУШІ”:
АНТРОПОЛОГІЧНА ШКОЛА В ОЦІНЦІ ІВАНА ФРАНКА**

Святослав ПИЛИПЧУК

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, 79000 Львів, Україна,*

У статті проаналізовано погляди Івана Франка на діяльність антропологічної школи у фольклористиці. Відзначено позитивні та негативні аспекти студій послідовників Е. Тайлора та Е. Ланга, акцентовано увагу на методологічних засадах наукової діяльності антропологів.

Ключові слова: антропологічна школа, еволюціонізм, коінциденція, культурні пережитки, анімізм.

Середина XIX ст. – період особливо стрімкого розвитку фольклористики у Європі. Молода наука вельми активно торує собі шлях у гіманітаристиці. Одна за одною починають з’являтися фольклористичні школи, які пропонують власне концептуальне бачення усної словесності і зорієнтовані на вироблення й апробацію дієздатних методологічних схем. Серед низки шкіл утверджується й антропологічна, яку у науковій літературі називають ще школою еволюціонізму, або ж “теорією самозародження сюжетів”. Філософським підґрунтям школи став позитивізм О. Конта та емпіризм Г. Спенсера. Її поступ стимулювали головно здобутки науковців природничих галузей: теорія антропогенезу Ж. Б. Ламарка, антропологічна кроніологія Й. Блюменбаха, вчення Ч. Дарвіна. Саме наукові висліди останнього, його теорія еволюціонізму стали вихідною точкою для розробки генеральних положень праць Е. Тайлора, Е. Ланга та ін. Незважаючи на певні розбіжності у тлумаченні досліджуваних явищ, представники антропологічної школи схилилися до однієї центральної думки: “розвиток людського суспільства відбувався поступово від нижчого до вищого (відповідно від простого до складного, або від гомогенного до гетерогенного)” [10, с. 124–125]. Водночас вони говорили про стадіальний розвиток явищ, зазначаючи, що на кожному щаблі еволюції виявляються спільні, однакові ознаки. Одним із найважливіших завдань антропологів, незалежно від предмета дослідження, був показ “однорідності вдачі”, “одностайності духу людського” [9, т. 29, с. 416]. Зачинатель школи Е. Тайлор у висновках до ґрунтовної праці “Первісна культура” наголошував, що важливим для нього було “показати, наскільки уявлення і вчинки сучасних людей ґрунтуються на твердій основі теперішніх знань, і наскільки вони є продуктом знань, які виникли на раніших і примітивніших стадіях розвитку культури” [8, с. 502–503]. Власне британський дослідник цією тезою відстоював свою “теорію пережитків”, згідно з якою “ні один фактор, що проник у життя людини або суспільства, в їх історії не проходить безслідно і зумовлює собою той або інший фактор дальшого життя людини або суспільства” [1, с. 219]. Розглядаючи культуру як світове явище, а не як

власність споріднених народів, пропонуючи змістовний аналіз архаїки і сучасності, спрямований на виявлення “пережитків”, представники антропологічної школи скеровували максимум зусиль на з’ясування самотніх феноменів, які виникали поза сторонніми впливами, а відтак наголошували, що подібність найвіддаленіших культур зумовлена єдиними законами людської психіки. Оригінальні міркування Е. Тайлора та Е. Ланга, які пропонували якісно новий підхід до розв’язання складних фольклористичних проблем, фахове вміння подати опрацьований матеріал і оминати при цьому драстичні деталі, які почасти не вписувалися у задекларований алгоритм аналітичного розбору, оперування солідною джерельною базою тощо – ось ті критерії, що забезпечили якнайшвидше формування антропологічної школи, її неабиякий резонанс у Європі. В Україні, хоч і не було абсолютного адепта-антрополога, однак “печат” еволюціонізму наявна у працях К. Сосенка, М. Сумцова, В. Охримовича та ін. Українські дослідники намагалися паралельно провадити теоретичний розбір філософських та методологічних підвалин антропологічної школи. Найсистематичніше у цьому напрямі працював І. Франко, його проникливі, концептуальні оцінки діяльності школи не втратили актуальності, оскільки засновані на докладному вивченні першоджерел, які учений розглядав у контексті розвитку фольклористики.

Питання Франкового сприйняття фольклористичних шкіл, зважаючи на влучність та особливу продуктивність суджень дослідника, й досі викликає підвищений інтерес науковців. Щоправда, з чималою кількістю наявних розвідок у більшості запропоновано лише констатацію певного міркування І. Франка без поглиблених теоретичних розслідувань щодо сутності рецептивної тактики фольклориста-аналітика. Типовим зразком спрощеного підходу до розуміння окресленої проблеми є монографія О. Дея “Іван Франко і народна творчість”, а точніше її розділ “Франко – критик буржуазних теорій у фольклористиці”, у якому, окрім самих лише розлогих Франкових цитат, запропоновано хіба що декілька заідеологізованих ремарок на кшталт: “не оволодівши марксистським історичним матеріалізмом і не вмючи органічно поєднати матеріалізм з діалектикою, Франко [...] не завжди був послідовним у критиці буржуазних шкіл у науці про народну творчість...” [4, с. 123]. Отож, свіжа, незаангажована інтерпретація поглядів І. Франка вельми необхідна як для розуміння засадничих фольклористичних положень ученого, так і для збагнення ідеологічного впливу його авторитетного слова на розвиток уснословеснознавства в Україні.

Очевидно посилений інтерес до вивчення найпопулярніших методологічних доктрин “народознавчих шкіл, які панують” у європейській фольклористиці розвинув у І. Франка М. Драгоманов. Автор циклу досліджень про українські історичні пісні завжди тримав руку на пульсі подій, ретельно відстежував найновіші наукові тенденції, успішно застосовував їх здобутки. Саме М. Драгоманов у фундаментальній праці “Слов’янські перерібки Едіпової історії” запропонував концептуальну характеристику трьох найвпливовіших наприкінці ХІХ ст. фольклористичних шкіл: міфологічної, міграційної та антропологічної. Акцентуючи на останній, учений зазначив: “антропологічна школа Андрю Ланга, що пішов слідами Тайлора, [...] пояснює схожість оповідань коінциденцією способів мислення, однакового у різних народів, звертаючи [...] увагу головно на оповідання

міфологічного характеру, але пояснюючи їх не з поконвічних міфокосмічних фраз, а як останки дикого світогляду і звичаїв, які збереглися в словесності більше цивілізованих народів, яко пам’ятки переживання” [6, с. 7]. В іншій студії М. Драгоманов, розвиваючи ідею коінциденції, відзначав: “супроти думки учених старої школи (очевидно йшлося про міфологів і їх “арійську теорію”), що схожість культурних відносин значить у справі схожості народних оповідань далеко більше, ніж племінне (читаймо індоєвропейське – *С.П.*) свояцтво” [7, с. 238].

І. Франко був добре обізнаний з основними постулатами антропологічної школи, що постала на основі ідей еволюціонізму Ч. Дарвіна. Автор теорії еволюції щоправда застосовував свої концепції лише щодо явищ природничих. Спроба ж силоміць адаптувати концепцію Ч. Дарвіна до аналізу явищ духовної культури видавалася українському науковцеві щонайменше суперечливою. Відчуваючи штучність перенесення методології з однієї галузі науки в іншу, І. Франко авторитетно зазначав: “...основний блуд, якого допускається та школа, трактуючи явища історичні так, мовби то були явища природничі” [9, т. 29, с. 417], а також, “зводячи всю безконечну різноманітність явищ етнологічних до спільного іменника – однакової природи людської” [9, т. 29, с. 417]. Серед хиб школи варто відзначити її надмірну заангажованість, намагання підлаштувати усе до наперед визначеної цілі: відшукати спільні елементи у духовній культурі різних народів, навіть попри очевидний “опір матеріалу”. Антропологи часто “закривали очі” на факти різноманітності, несхожості явищ. Така абсолютизація одного погляду і небажання враховувати інші альтернативні переконує І. Франка у безперспективності та надуманості вислідів антропологічної школи, що зорієнтована на вивчення лише однорідного матеріалу і виявляє абсолютну безпомічність під час опрацювання гетерогенних явищ.

Франкові критичні оцінки антропологічної школи викликані передусім її нездатністю фахово і цілісно охопити увесь спектр найважливіших фольклористичних проблем. Одноманітність, надмірна заангажованість, неувага до незаперечних фактів (наприклад, щодо культурних контактів) давали резонні підстави дослідникові так послідовно виказувати хибність частого застосування зазначеної методології і називати її “досить поверховою”. Адепти теорії самозародження сюжетів, нехтуючи логікою об’єктивного наукового викладу проблеми, вдавалися до виїмкового дослідження явищ, відмовлялися від їх комплексного студіювання. З цього приводу І. Франко під час аналізу розвідки Г. Бігеляйзена про весільну обрядовість, виконану за канонами антропологів, зазначав: “обрядів весільних [...] він не роздивляє як органічну цілість, але вихапує з них тільки ті моменти і подробиці, що підходять до його згори зложеного плану” [9, т. 29, с. 416]. Штучне маніпулювання фольклорними матеріалами, на думку авторитетного українського фольклориста, річ для науки неприйнятна, яка зводить нанівець потуги навіть найобдарованішого ученого. Сам І. Франко послідовно дотримувався переконання, що саме специфіка досліджуваного матеріалу, його сутність є визначальним критерієм під час добору відповідних методологічних підходів для його студіювання. Поглиблюючи зазначену думку, Я. Гарасим говорить про так званий “прес об’єкта студії на дослідника”. Відтак, через органічну потребу висвітлити “багатовимірність досліджуваного явища”, презентувати його “суцільний образ” І. Франко гостро засуджував будь-які спроби свідомо звужити горизонти наукового досяг-

нення фольклорної традиції. “Антропологічна школа, – відзначав дослідник, – згори признаючи такі речі, як казки, новели, вірування та виображення людові, витворами в кождім краю самостійними, незалежними від історичного розвою народу, невідлучними проявами людської природи, так як і які-небудь функції фізіологічні, відразу ставить себе поза границями науки індуктивної та аналітичної” [9, т. 29, с. 420]. Учений також не сприймав важливої для еволюціоністів тези про “тотожність людської душі”, адже у власних фольклористичних студіях акцентував на превалюючому національному первні усної словесності, на особливостях “національного духу”, що знаходить свій вираз навіть у тих темах, мотивах, сюжетах, що їх звично ідентифікують як загальнолюдські. Він не розумів отого нехтування очевидних відмінностей у фольклорі різних народів, подекуди свідомого підтасовування фактів, спрямованого на вирішення визначених заздалегідь завдань.

І. Франко висловлював низку інших вельми резонних критичних зауваг щодо наукової вмотивованості праць тих дослідників, які перебувають у силовому полі методологічних настанов антропологічної школи. Зокрема, учений вважав, що “припадкові” дані про “звичаї, обряди, пісні і т. ін.” незначної “часті племен” у жодному разі не є достатньою підставою вважати беззаперечним і гарантованим факт “одностайності духу людського”. Для таких висновків щонайменше необхідна ретельна стереометрична обсервація фольклорної традиції більшості народів світу, лише за такої аргументації здогад дослідника можна сприймати як наукову істину. Практикована ж антропологами апеляція до виїмкових аргументів, необ’єктивні узагальнення – неприйнятна тенденція, що межує із псевдонауковістю. Критерій догматизму, що переходить у ранг невід’ємної складової методологічних пошукувань наукової школи, на думку І. Франка, “часто веде її (школу) до многих суперечностей і абсурдів” [9, т. 29, с. 421]. Односпрямований, заснований на використанні обмеженого діапазону методів, підходів та ідей аналіз фольклорного явища унеможливує його об’єктивну оцінку, презентує його обкромлено, фрагментарно. Відтак, переконує учений, не “догма”, а “неупередженість” має стати рушійною силою будь-якого наукового досліджу, запорукою найшвидшого осягнення мети.

Е. Тайлор частково передбачав, що його опоненти висловлюватимуть саме такі застереження, тому робив припущення, що у культурі кожного народу не лише багато загальнолюдського, універсального, зумовленого однаковими законами людської психіки, а й наявний значний відсоток національно-специфічного продукту місцевої традиції, чимало елементів, що з’явилися в результаті історичної взаємодії та запозичень. Щоправда авторитетний британський дослідник, змодельовавши пакет можливих зауваг, не доклав жодних зусиль, аби його послідовники повною мірою їх врахували.

Доцільності використання методології кожної із відомих фольклористичних шкіл І. Франко не заперечував, він лише бажав, аби їх застосовували у відповідному місці й у відповідний час. Отож, попри те, що учений систематично виказував основні хиби, так би мовити слабкі місця, загальнопоширених теорій, він водночас намагався в них виокремити якісні і дієві методологічні знахідки, що забезпечують глибоку фахову оцінку матеріалу і загалом науковий поступ га-

лузі. І, хоча український дослідник неодноразово вказував на свою належність лише до однієї із шкіл, все ж, як слушно зауважив І. Денисюк, “концепцію культурно-історичної школи як своєї наукової прабазис він помножив на здобутки компаративізму, міфологічної та антропологічної, а подекуди психологічної школи і на власні методологічні пошуки” [5, с. 44]. Критикуючи Т. Бенфея та його послідовників, І. Франко все ж вважав доцільним “заступитися” за міграціоністів, наголошуючи на їхніх здобутках. Дослідник консеквентно спростовував поширену тезу про те, що представники теорії запозичень начебто “вандруючі теми всеконечно доводять до Індії”, натомість зазначав: “бенфеївська школа дослідом дрібних фактів літературного та духовного життя [...] показує, що впливи тих великих огнищ освіти* на всю людськість були далеко глибші й ширші, ніж се думано донедавна” [9, т. 29, с. 420]. Також І. Франко дошукувався “раціонального зерна” у солідному доробку послідовників Е. Тайлора та Е. Ланга, зазначав, що школа дає чимало цінного в осягненні певного фольклорного явища, зокрема допомагає “схопити” його початок і “процес першого формування”, а відтак відстоював право на її функціонування, щоправда неодноразово при цьому вказував на потребу “дозованого” використання її методологічних настанов. На загальному тлі численних прорахунків школа може запропонувати декілька вельми вагомих напрацювань. Вартість наукових пошукувань антропологів, на думку І. Франка, полягає передусім у “старанному зібранні багатого матеріалу”, у його чіткій систематизації, поглибленому “вивченні зачатків людської цивілізації” [9, т. 45, 266] та у частині “удачному полемізуванні з перестарілою міфологічною школою Грімма та Макса Мюллера” [9, т. 29, с. 423]. Серед низки концептуальних міркувань антропологів І. Франко виокремлював і частково погоджувався із тезою про анімізм, як первісну релігію людства**, про існування окремих мотивів, сюжетів, тем, що можуть виникати у різних місцях (одночасно чи різночасово) незалежно одне від одного. Учений стверджував “...повісти та легенди, що, мов мікроскопійний грибок, літають у повітрі, осідають та розростаються в місцях та часах далеко віддалених, прилягають до осіб, розділених від себе сотками миль і тисячоліттями часу, хоча, без сумніву, завдяки якійсь далекій покривності ситуацій та обставин, які для дослідника не всі й видні виразно” [9, т. 36, с. 376], і продовжив, що “існує щось таке, що займало довгі віки фантазію широких мас, не лише самих книжників, витворювало той настрій масової психології, що в аналогічних історичних ситуаціях усе велить їй робити аналогічні рухи та скоки фантазії, знаходити вислів для свого чуття в аналогічних пластичних формах” [9,

* Йдеться про Єгипет, Вавилон, Фінікію, Індію, Грецію.

** Тайлорову теорію про те, що первісною релігією усіх народів був анімізм, І. Франко сприймав як таку, на яку “можна би ще згодитися” [9, т. 29, с. 421]. Саме тому під час генетичного вивчення українських загадок І. Франко як найдавніший пласт зразків цього жанру виокремлював анімістичні, “...в котрих речі мертві, як, напр., сили і явища природи або знаряди і витвори праці людської, представлені як істоти живі, в виді звірячим або людським” [9, т. 26, с. 336]. Щоправда, з’ясувавши для себе наукову “репутацію” школи Е. Тайлора, І. Франко висловив застереження: “вищепредставлені розумування о постанні загадок народних не суть ніякими апріоричними спекуляціями, а тільки простою дедукцією з даного матеріалу і з загальнозвісних у науці фактів” [9, т. 26, с. 337].

т. 36, с. 380]. Метафорично номінуючи такі “покрєвні” мотиви “капризними симптомами великої психології цивілізованої душі” (курсив мій. – С. П.) [9, т. 36, с. 376], І. Франко висловив і певні застереження щодо явища полігенізму, однак не пропонував поглиблених аналітичних розмірковувань відносно аспектів, що стимулюють чи унеможливають його реалізацію. Докладний виклад проблеми знаходимо у всезнаючого М. Грушевського, який запевняє, що “паралельне зародження у двох краях незалежно від себе двох складних тем, котрі однаково чиним комбінують більше число казкових мотивів (дослідник висвітлює проблему на прикладі жанру казки, який за визначенням М. Драгоманова, належить до найбільш інтернаціональних), також мало імовірно, як і самостійний винахід якоїсь складної технічної конструкції” [3, с. 355]. Якщо полігенізм мотивів як “повістєвих атомів” ще якось можна пояснити, то, на думку М. Грушевського, “однакова комбінатія мотивів, сполучених без внутрішнього логічного зв’язку, тим менше імовірна, чим менше внутрішньої логіки в такому зв’язку” [3, с. 355].

Отже, приклад такого докладного аналітичного розбору діяльності антропологічної школи, який пропонує І. Франко, засвідчує послідовну і невтомну роботу українського вченого у напрямі осягнення, глибинного збагнення проблеми фольклористичної методології. А те, з якою ретельністю автор “Студій над українськими народними піснями” витлумачував методологічне підґрунтя своїх фольклористичних студій переконує, що цей аспект багатогранного Франкового доробку перебував під грифом “особливо важливо”.

1. Білецький Л. Основи української літературно-наукової критики. К.: Либідь, 1998. 406 с.
2. Гарасим Я. Культурно-історична школа в українській фольклористиці. Львів, 1999. 142 с.
3. Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т., 9 кн. К.: Либідь, 1993 Т. 1. 392 с.
4. Дей О. Іван Франко і народна творчість. К.: Держ. вид. худ. літ., 1955. 298 с.
5. Денисюк І. Фольклористичні концепції М. Грушевського та І. Франка // Денисюк І. Літературознавчі та фольклористичні праці. У 3 т., 4 кн. Львів, 2005. Т. 3: Фольклористичні праці. С. 43–48.
6. Драгоманов М. Слов’янські перерібки Едіпової історії // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Львів, 1906. Т. IV.
7. Драгоманов М. Турецькі анекдоти в українській народній словесності // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Львів, 1906. Т. 1.
8. Тайлор Э. Первобытная культура. М.: Издательство политической литературы, 1989. 572 с.
9. Франко І. Збір. тв.: У 50 т. К.: Наук. думка, 1976–1986.
10. Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М.: Наука, 1988. 224 с.

“MAJOR PSYCHOLOGY OF THE CIVILIZED SOUL” ANTHROPOLOGICAL SCHOOL AS PERCEIVED BY IVAN FRANKO

Sviatoslav Pylypchuk

*Ivan Franko National University of Lviv Philology Department,
Universytetska st., 1, UA-79000 Lviv, Ukraine*

The article offers an analysis of the Ivan Franko’s perception of the anthropological school in folkloristics. Positive and negative aspects of the studies by E. Tylor’s and A. Lang’s followers have been highlighted, the methodological fundamentals of the anthropologists’ scholarly activities have been accentuated.

Key words: anthropological school, evolutionism, coincidence, cultural relics, animism.

**“ВЕЛИКАЯ ПСИХОЛОГИЯ ЦИВИЛИЗОВАННОЙ ДУШИ”:
АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА В ОЦЕНКЕ ИВАНА ФРАНКО**

Святослав Пилипчук

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, 79000, Львов, Украина*

В статье проанализированы взгляды Ивана Франко на деятельность антропологической школы в фольклористике. Отмечены позитивные и негативные аспекты штудирования последователей Э. Тайлора и Э. Ланга, акцентировано внимание на методологических принципах научной деятельности антропологов.

Ключевые слова: антропологическая школа, эволюционизм, коинциденция, культурные пережитки, анимизм.

Стаття надійшла до редколегії 10.09.2008

Прийнята до друку 14.10.2008