ТЕМА 8. ПОРІВНЯЛЬНО-ЕТНОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ в УКРАЇНСЬКІЙ НАУЦІ 20-Х РР. XX СТ.

Якщо поглянути на науковий доробок більшості відомих українських етнологів 1920-х років, які виходили за межі суто етнографічних студій, складається враження, що переважаючим теоретико-методологічним принципом залишався еволюціонізм, з притаманним йому широким використанням порівняльно-етнологічного методу. Широкої популярності набули підходи французької соціологічної школи, які, як було показано вище, теж знаходилися в руслі еволюціоністської та позитивістської парадигми. Для з’ясування європейського контексту української етнології найбільшу вагу мають праці українських дослідників, у яких здійснювалися спроби з’ясувати походження тих або інших явищ духовної культури. Переважній більшості цих праць було притаманне використання порівняльного методу, у вигляді зіставлення українського етнографічного матеріалу зі світовим.

Серед усіх українських етнологів, які працювали у 1920-ті рр., найбільш активно застосовувала новітні теоретико-методологічні концепції у своїх роботах Катерина Михайлівна Грушевська. Це було обумовлено як суто суб’єктивними причинами, а саме значним впливом на формування її наукового світогляду з боку батька, який був добре знайомий з ідеями провідних європейських науковців того часу, але й об’єктивними обставинами. Доля Катерини Грушевської склалася таким чином, що на відміну від більшості своїх колег вона упродовж багатьох років проживала у Західній Європі, де навчалася або займалася науково-дослідною роботою. Через стан здоров’я К. Грушевська здобула початкову та середню освіту під керівництвом досвідчених педагогів вдома, вивчила основні європейські мови. З вересня 1917 р. дівчина навчалася на правничому, а згодом природничому факультеті у Москві. Пізніше, у зв’язку з тим, що родина Грушевських була змушена емігрувати, Катерина Грушевська продовжувала навчання у вищих навчальних закладах Женеви, Відня та Праги. В цей же період, який визначив коло зацікавлень молодої дослідниці, К. Грушевська взяла активну участь у роботі Семінару з примітивної культури при Українському соціологічному інституті. Вже після повернення в Україну, Катерина Грушевська стала єдиною співробітницею Культурно-історичної секції ВУАН, якій вдалося у 1927-1928 рр. здійснити закордонне відрядження до Австрії, Німеччини та Франції. У Парижі К. Грушевська ознайомилася з діяльністю Французького етнологічного інституту при Паризькому університеті, прослухала спеціальний курс з методології етнологічних досліджень, брала участь у семінарських заняттях, простудіювала і придбала для Кабінету примітивної культури програми і підручники Інституту, домовилася про регулярне постачання періодичних видань.

Основним полем наукових зацікавлень для К. Грушевської були студії з так званої «примітивної культури» під якою розуміли ту стадію суспільного розвитку на якій у виробничій сфері ще не було суспільного поділу праці, у соціальній була відсутня класова диференціація, а в інтелектуальній сфері переважало прелогічне мислення. Відповідно до розвитку тогочасних етнологічних знань, К. Грушевську цікавили насамперед «пережитки», тобто елементи «примітивної культури» у традиційній культурі українців та інших європейських народів.

Працею, яка у повній мірі відображає науково-методологічні погляди Катерини Грушевської стала монографія «З примітивної культури», в основу якої були покладені доповіді та розвідки, здійснені дослідницею в рамках семінару в Українському соціологічному інституті. Книга, яка фактично являла собою збірку об’єнаних єдиним задумом нарисів, торкалася найважливіших проблем тогочасної світової етнології. Незважаючи на те, що матеріал, на якому була написана монографія, стосувався переважно примітивних народів Америки, Австралії та Африки, Катерина Грушевська намагалася вивести з нього універсальні висновки, які могли б допомогти у вирішенні актуальних завдань української етнології.

Перший нарис було присвячено проблемі початків заселення та формування культури американських індіанців. До цієї проблематики К. Грушевську підштовхнули наукові досягнення Смітсоніанського інституту, зокрема поява у 1919 р. праці американського палеоетнолога Г. Холмса на тему індустрії обробки каменю в індіанців. Викладення матеріалу засвідчує тонке розуміння К. Грушевською етнологічної теорії. Залишаючись переконаною прихильницею еволюціоністського принципу у розумінні соціальних явищ, К. Грушевська застерігала від спрощеного розуміння еволюції як невпинного прогресивного розвитку. Зокрема, дослідниця звернула увагу на відомі в культурі деяких племен американських індіанців випадки культурного регресу під впливом змін економічних обставин. Також К. Грушевська заперечує розуміння суспільства кам’яної доби як повністю беззахисного перед зовнішніми силами природи колективу. Навпаки високий рівень розвитку індустрії виготовлення кам’яних знарядь надавав можливості суспільствам кам’яної доби широкі можливості для творення духовних та культурних цінностей. Це, на думку К. Грушевської, засвідчує значно більш ранній час виникнення багатьох соціальних інститутів, ніж це видавалося науковцям.

Надзвичайно важливим є другий розділ роботи К. Грушевської, у якому вона торкається проблеми так званого примітивного мислення, яка чи не найбільше цікавила дослідницю. К. Грушевська докладно викладає основи вже неодноразово згаданої теорії примітивного або прелогічного мислення Л. Леві- Брюля, прихильницею якої дослідниця залишалася упродовж усієї свої наукової кар’єри. Дослідниця прямо вказує, що «усвідомлення ріжниці між примітивною і цивілізованою мислею, се заразом один з найцінніших здобутків нової етнології, а дослідження і систематизація сього здобутку - одно з найцікавіших завдань сеї науки в будуччині». Важливим аспектом вивчення примітивного мислення К. Грушевська вважала дослідження його пережитків у традиційній культурі сучасних народів, зокрема українців. Дослідниця зазначає, що елементи прелогічного мислення з притаманним йому ігноруванням причинно-наслідкових зв’язків не дуже помітне в українських звичаях, однак з їх все ж таки можна прослідкувати «хоч і по стертих уже слідах». Об’єктом дослідження К. Грушевська обирає поховальну обрядовість. Аналіз цього аспекту традиційної культури приводить дослідницю до підтвердження думки Л. Леві-Брюля, «що між примітивним думанням і цивілізованим лежить більше ніж ріжниця в степені розвою, - що тут основна формальна відміна. Старша форма в своїм характернім виді не зливається і не вростає в пізнішу еволюцію, що відбувається на іншім господарськім і побутовім ґрунті. Вона має тенденцію жити паразитарно, як чужорідне тіло на організмі сучасного життя. Така відокремленіть сих пережитків робить їх дослід лекшим, бо не злившись з сучасним світоглядом вони досить ясно вирисовуються на тлі сучасного життя» .

Свої міркування К. Грушевська продовжує на сторінках нарису, присвяченого поняттям тотем і мана у примітивних культурах. Дослідниця доходить висновку, що термін «тотем» означав лите приналежність до того самого роду й був позбавлений релігійного навантаження. Саме тому широко вживане у працях класиків еволюціонізму поняття «тотемізм», на думку дослідниці, є лише абстрактною теоретичною конструкцією, результатом помилкового приписування примітивним народам поклоніння тваринам . Значно важливішим для примітивних культур є поняття «мана», яким позначалася космічна енергія, що міститься в усіх речах та істотах і об’єднує їх у роди. Дослідження уявлень про ману здійснювалися переважно ученими французької соціологічної школи. На думку К. Грушевської, поняття мани на певному етапі було загальнолюдським, однак «манічний світогляд», притаманний родовому суспільству, почав розкладатися ще до формування європейських культур. Проте у вигляді пережитків його усе ще можна простежити в культурі європейців. «В кожнім разі дослідження наших культурних пережитків не як відокремлених явищ, але як виявів мислі примітивного людства про світ і його лад, міг би дати багато цікавого не лиш для пізнання минувшини у нас, але, - і для вияснення еволюції людської мислі взагалі». Зазначимо, що у подальшому сама ідея примітивних «пережитків» у світогляді сучасних людей була піддана жорсткій критиці з боку етнологів функціонального напряму й загалом визнана застарілою, однак у період наукової діяльності К. Грушевської саме теорія прелогічного мислення була передовим досягненням етнологічної думки.

Останній розділ праці К. Грушевської було присвячено так званій «примітивній поезії». Аналізуючи пам’ятки народної творчості європейських народів, дослідниця доходить висновку щодо їх колективного характеру, на противагу індивідуальним авторським творам сучасної літератури. Народну поезію К. Грушевська розглядає у зв’язку з соціальними та історичними обставинами її появи. Даний підхід, суголосний положенням французької соціологічної школи та поглядам М. Грушевського, у повній мірі розкрився у дослідженні К. Грушевською народних дум. Як зазначає М. Парахіна, сформульована у ній соціологічна теорія українського героїчного епосу спиралася на характерну ознаку дум як окремого жанру народної творчості - корпоративний характер і пов’язаний з ним територіальний розподіл сюжетів дум. Вдале застосування новітніх дослідницьких методик не в останню чергу сприяло європейському успіхові праці К. Грушевської про думи.

Загалом, значення монографії К. Грушевської для інтеграції української етнології до світового наукового простору важко переоцінити. По-перше, видана в Україні праця знайомила вітчизняну наукову аудиторію зі здобутками зарубіжної етнології, адже оригінальні праці французьких, американських, німецьких та британських етнологів далеко не завжди потрапляли до українських книгосховищ. По-друге, як з’ясувала І. Матяш, праця К. Грушевської у 1925 р. була розіслана на 80 закордонних адрес і потрапила до найбільших світових книгозбірень . Світова етнологічна громадськість, таким чином, могла переконатися у зрілості української етнології, представники якої розробляли наукові проблеми, актуальні для розвитку науки в усіх розвинених країнах.

Теоретико-методологічні принципи, які базувалися на ідеях французької соціологічної школи щодо пережитків примітивної культури та прелогічного мислення, знайшли своє втілення практично в усіх історико-етнологічних дослідженнях Катерини Грушевської. Цікавою, у цьому зв’язку, є велика стаття дослідниці, присвячена ритуальному оголенню як елементу жіночої господарської магії. К. Грушевська аналізує етнографічні джерела щодо наявності відповідних звичаїв у гуцулів та поліщуків, порівнює їх із тими звичаями, які зафіксовані у примітивних народів Азії та Африки, аналізує зв’язок подібних звичаїв з фізіологічними аспектами жіночої продуктивності, розглядає історичне коріння жіночих культів, пов’язаних з плодючістю тощо. Застосовуючи методологічний підхід Л. Леві-Брюля та запронований ним термінологічний апарат, дослідниця доходить висновку щодо існування в уяві жінки в умовах традиційного суспільства певної форми партиціпації, яка зближує поняття голого тіла та прибутку. Звичай обрядового оголення К. Грушевська схильна вважати культурним пережитком. Водночас, дослідниця робить застереження: «Сама ся віра, хоч виросла вона з отсих первісних економічних умов - жіночого магічно-господарського комплексу, але розгалузилася і розвинулася досить незалежно від своєї історичної бази, приймаючи і переробляючи впливи все нових культур». З цих слів та подальших міркувань дослідниці видно, що К. Грушевська не абсолютизувала еволюціоністську ідею пережитків, але навпаки ставилася до неї критично й застосовувала обережно.

Послідовним прихильником ідей французької соціологічної школи був також Кость Копержинський (1894-1953). Випускник Петроградського університету, уславився насамперед як історик літератури та театру. Однак відомі також його етнологічні праці, опубліковані упродовж 1920-х рр. в період праці дослідника у різних установах системи ВУАН. У 1925-1928 рр. К. Копержинський працював у наукових та навчальних установах Одеси, а згодом, за пропозицією М. Грушевського, переїхав до Києва.

Серед багатьох літературознавчих та мистецтвознавчих робіт ученого є також надрукована у «Первісному громадянстві» серія етнологічних статей, присвячена календарю та часовим уявленням українців. Одна з цих статей має суто методологічний характер. Вона присвячена шляхам дослідження новорічної обрядовості. К. Копержинський зазначає, що «на ґрунті дослідження в такому напрямі етнологія щільно стикається з сумежною узагальнюючою дисципліною - соціологією, оскільки метою досліду є не саме лише змалювання форм духової культури, але також соціальних підоснов їх, відмінних од сучасних основ світовідчування, мислення й психіки наших предків, що еволюціонували в залежності від загальної еволюції соціального життя й його матеріальної бази». Дослідник закликає до широкого застосування порівняльного методу, адже «тільки порівняння українських етнографічних даних до даних найперше ближчих, а потім дальших від української племінних груп дасть підстави для ширших висновків, дасть зрозуміти сутність культурного процесу й його соціологічних основ». Нижче дослідник прямо наголошує на тому, що для розв’язання проблем обрядовості треба йти шляхами, накресленими М. Грушевським, а також французькими дослідниками - М. Моссом та Е. Дюркгеймом. Вихідними положеннями у вивченні календарної обрядовості має стати, на думку К. Копержинського, з одного боку з’ясування ролі сезонних змін у способах господарювання українців, а з іншого - особливості уявлень про час.

Йдучи цими шляхами у своїх подальших публікаціях, К. Копержинський не копіює підходи французької соціологічної школи й не відкидає наукові здобутки інших етнологічних напрямків. Навпаки, у дослідженні уявлень слов’янських народів про час, він докладно аналізує доробок науковців від Якова Грімма до Вільгельма Вундта. Слід підкреслити, що взагалі для праць К. Копержинського притаманне широке використання не тільки вітчизняної, але й зарубіжної наукової літератури. І все ж таки, за основу своїх міркувань дослідник бере теорію первісного мислення Л. Леві-Брюля. «Пожиточність Леві-Брюлевої теорії в тому власне і полягає, що творець її відмовився від упередження уважати закони нашого мислення за однаково чинні за всіх епох і у всіх народів». Проте, К. Копержинський не ухиляється й від критики Л. Леві- Брюля, при чому він наводить як думки опонентів французького дослідника, так і свої власні міркування. Зокрема, він зазначає, що «немає підстав гадати, що в межах індоєвропейської групи був колись час цілковитого примітивізму - в такому вигляді, як його реконструює хоч би Леві-Брюль, - бо ж навіть ті досить бідні на факти дані про найдавніші епохи слов’янської матеріальної культури, що їх підносять історики, все ж таки змушують припускати певну височінь цієї культури, а не цілковитий її примітивізм». Цікавим є й той факт, що, формулюючи загальні висновки до роботи, К. Копержинський виходить за межі еволюціоністської парадигми, зазначаючи, що слов’янські «календарні обчислення» є не автохтонними за походженням. Вони не сформувалися шляхом розвитку певних дохристиянських уявлень, але були привнесені порівняно пізно іншими народами .

Традиційний еволюціоністський підхід до вивчення явищ духовної культури українців теж знаходив собі місце на сторінках етнологічних досліджень 1920-х рр. Класичну еволюціоністську методику дослідження зустрічаємо також у праці Я. Ковальчука, присвяченій народним святам українців. Вже у передмові автор підкреслює, що спирається на запропоновані Дж. Фрезером дослідницькі принципи й згодом широко використовує їх у роботі. Порівняльний метод Дж. Фрезера та інших класиків еволюціонізму знаходив широке втілення на сторінках української етнологічної періодики. Це й не дивно, адже на той час він вважався чи не найвищим досягненням етнорелігієзнавства. Рецензуючи одну з праць Дж. Фрезера, П. Ковальов прямо закликав використовувати його метод у дослідницькій роботі вітчизняних фахівців, адже «український фольклор - це багатющий скарб для дослідження мітичних явищ, тих явищ, які в обставинах своєрідного українського побуту заховують перед дослідником коріння свого старовинного походження й органічного зв’язку з мітологією стародавніх східних народів».

Прикладом цього є, зокрема, стаття С. Цвєтко на тему міфологічної символіки в українських та болгарських весільних обрядах . Цей же метод можна зустріти у коротких порівняльних розвідках обрядовості різних народів, написаних Є. Кагаровим . Розглядаючи деякі весільні та господарські звичаї українців, німців, італійців та інших народів, Є. Кагаров схилється до типово еволюціоністської думки, за якою подібності у звичаях пояснюються тим, що на певних стадіях розвитку усі ці народи перебували у подібних соціально- економічних умовах. Водночас, в іншій своїй роботі Є. Кагаров використовує порівняльний метод у дифузіоністському ключі. Йдеться про розвідку «Казки африканських племен», написану під впливом публікацій відомого німецького африканіста й одного з засновників дифузіонізму Лео Фробеніуса. Відзначаючи дивовижну близькість деяких мотивів африканських та європейських казок, Є. Кагаров констатує: «Певна річ, що, вивчаючи народню творчість за етнічними групами, ми в казках південно-східнього узбережжя Африки знайдемо багато елементів малайських або індонезійських, у казках північної та північно-східної Африки виявимо впливи Середземноморських культур і сербсько-мусульманського світу й т. і.»

Тематика світоглядних уявлень народів світу цікавила також Костя Штепу (1893-1958), який плідно працював на ниві етнорелігієзнавства наприкінці 1920-х рр. Попри суперечливу біографію (за 62 роки життя цей чоловік побував на фронтах Першої світової, боровся з радянською владою у складі білого руху, співробітничав зі спецслужбами сталінського СРСР та Третього Рейху), К. Штеппа відзначився як ерудований історик-антикознавець, талановитий дослідник духовної культури, вчений, який здійснив помітний внесок у розвиток саме української науки.

Кар’єру науковця К. Штеппа розпочав у Ніжинському інституті народної освіти, де після захисту промоційної праці “Вчення про демонів в античній і християнській літературі в епоху зародження християнства” у 1924 р. його було зараховано штатним співробітником. Упродовж 1926-1928 роках він займав посаду декана факультету соціального виховання, а у 1930 році переїхав до Києва, де викладав в університеті та брав активну участь у роботі установ ВУАН.

На формування наукового світогляду К. Штепи вплинули насамперед позитивістські та еволюціоністські ідеї кінця XIX - початку XX ст. К. Штепа розглядав процеси релігійних трансформацій як невпинний прогрес від найпростіших до складних форм, ставив їх у залежність насамперед від рівня соціально-економічного розвитку суспільства, виділяв патологічні явища культури, які могли призвести цивілізацію до регресу. До певної міри наукові позиції К. Штепи були близькими до французької соціологічної школи, однак ключові для Е. Дюркгейма та його послідовників ідеї релігії як інструменту посилення соціальної солідарності, поділу світу на сакральний та профанний К. Штепу не захоплювали . На нашу думку, на формування поглядів К. Штепи щодо походження космогенетичних та антропогенетичних уявлень українців вплинули насамперед концепції міграціоністської школи Т. Бенфея, які раніше знайшли втілення у працях М. Драгоманова.

Етнології Кость Штеппа присвятив лише кілька років своєї активної наукової діяльності, однак цей невеликий проміжок часу виявився чи не найбільш вагомим в усій його дослідницькій діяльності. Упродовж 1926-1928 рр. опублікувавши монографію «Нариси з історії античної та ранньохристиянської демонології (до питання про походження християнства)», низку ґрунтовних наукових розвідокта рецензій, К. Штеппа зарекомендував себе як оригінальний етнолог-релігієзнавець.

Повною мірою погляди К. Штеппи були втілені у його найбільшій монографії, що була присвячена античній та ранньохристиянській демонології. Попри специфіку теми та часу написання роботи, вона відзначалася науковим підходом й відсутністю ідеологічного забарвлення. Лише на самому початку дослідження К. Штеппа робить реверанс в бік пануючої доктрини, зазначаючи, що, мовляв, знання історії релігії необхідне для боротьби з нею . Але після цього йде вже «чиста наука». У першому розділі роботи К. Штеппа формулює проблему у загальному вигляді. Вчення про злих та добрих демонів, як істот, що займають проміжне становище між богом та людиною, К. Штеппа вважає одночасно важливим елементом греко-римського язичництва й суттєвою частиною християнського віровчення. Віра у демонів, тобто у «богів нижчого порядку», була притаманна насамперед широким прошаркам суспільства, тоді як офіційна релігія залишалася надбанням «верхів», майже не зрозумілим «низам» . У цьому й полягав феномен двовір’я, поширений від Античної Греції до Київської Русі після прийняття християнства. Завершує свої міркування К. Штеппа суто еволюціоністським розглядом причин виникнення релігійних уявлень.

Другий та третій розділи присвячені зародженню уявлень про демонів в період ранньої античності. Дослідник вивчає етимологію слова «демон» і доходить висновку, що у різних контекстах це поняття використовувалося по- різному. Так, він протиставляє елітарну поезію Гомера, для якого демони були абстрактним виявом божої сили, віршам Гесіода, вихідця з народу, який «не ігнорував деревенських божків» і для якого демони були особливою категорією істот. Проте, як вважає К. Штеппа, рання античність ще не виробила цілісного уявлення про демонів-посередників. Для цього необхідно було, щоб між богом та людьми виникла безодня, що її треба було б заповнити певними проміжними ланками.

їх появу К. Штеппа розглядає у четвертому розділі, де зазначає, що з часом у релігії еллінів виникли внутрішні протиріччя. З одного боку - «політеїзм і партикуляризм, натуралістичні і грубо-антропоморфні уявлення про богів, формально-офіційних характер культу, з другого - монотеїстичні і спіритуалістичні тенденції, значно виявлений містичний настрій певної частини громади, високо розвинена моральна свідомість». В цей час у Платона з’являється концепція доброго демона як посередника між богами та людьми, а його послідовники та представники стоїчної філософії ототожнюють з демоном душу людини, яка після смерті повертається до своєї стихії. У п’ятому розділі «Соціальні й культурні предпосилки теологічного ухилу греко-римської філософії в добу зародження християнства» К. Штеппа дає оригінальне пояснення розповсюдженню й піднесенню релігійності в період пізньої античності. На його думку, утворення Римської імперії відокремило суспільство від політичного життя, що цілком знаходилося в руках імператорської влади, а також від економічної сфери, яка повністю покладалася на рабів. Це спрямовувало енергію суспільства у релігійне річище, і цьому сприяли також культурні передумови: проникнення іноземних релігій та занепад еллінської культури, що стався внаслідок її переорієнтації на потреби споживача.

За таких умов у II ст. н. е. в працях Плутарха, Апулея, Максима Тирського, Варрона сформувалося цілісне вчення про демонів, яке К. Штеппа розглядає у шостому розділі. Демони виступають знаряддям божого піклування про людину й про фізичну природу, вони займають проміжне становище між богами та людьми, є безсмертними, або живуть дуже довго, не мають тіла, або володіють дуже легкими тілами, поділяються на незліченні функціональні категорії. Тоді ж з’являється уявлення про злих демонів, що відбувають божу кару. «Концепція демонів - зазначає К. Штеппа, - пояснювала установи традиційного культу, які здавалися занадто грубими й жорстокими, а також служила засобом примирення міфологічних переказів, які наділяли богів людськими пристрастями, з новою релігійно-етичною свідомістю, яка розглядала богів як виключно добрих і достойних істот, неприступних ніяким афектам». У такому вигляді демонологія перекочувала до уявлень ранніх християн (сьомий розділ), які ототожнили паганських богів з демонами. Християнські вчені чіткіше виділили добрих демонів (янголів), що виконують посередницькі функції у відносинах між Богом та людьми, піклуються про останніх, а також злих демонів - винуватців усього зла й безладу в світі. Це уявлення було сполучене з вірою у Сатану та гріхопадіння янголів, що не походили з античного джерела. В останньому восьмому розділі роботи К. Штеппа аналізує уявлення про демонів у пам’ятках «античного марновірства» - написах на амулетах, дощечках із закляттями, зазначаючи, що народна свідомість пізньоантичної доби змішувала богів та демонів, населяла ними увесь світ.

Свою теорію походження та генези уявлень про демонів К. Штеппа застосовував й на українському матеріалі. Зокрема, увагу вченого привернуло питання характеру переслідування відьом у період середньовіччя: якщо у Західній Європі відьом звинувачували насамперед у віровідступництві та стосунках з нечистою силою, а притягали до відповідальності державні та церковні органи, то в Україні аналогічні процеси були побудовані на скаргах приватних осіб про заподіяння відьмами шкоди людині чи майну й не мали жодного релігійного підґрунтя. В Україні, а також у Польщі та Московії, на відміну від західних країн, переслідування відьом не носило організованого характеру й не було таким жорстоким. На думку К. Штеппи головна причина цього явища полягала у «самому змісті тих демонологічних уявлень і тої магічної практики, що були зв’язані у нас з вірою у відьом та чарівників». На думку К. Штеппи на Заході уявлення про демонів пройшли довгий еволюційний шлях, перетворившись врешті на так звану «вульгарну демонологію» - систему таємного знання, «чорнокнижжя», з яскравими ознаками єретичного вчення, що загрожувало самому існуванню церкви. В Україні ж демонологія як цілісна теорія не сформувалася. Існувала лише примітивна магія як елемент давньої традиційної культури, що й зумовлювало до неї поблажливе ставлення церкви, яка не вбачала у відьмах та чарівниках загрози для свого існування.

Ще одна проблема, яка цікавила К. Штеппу як етнолога - походження українських космогонічних та антропогонічних явлень, зокрема переказів про першу людину. У статті «Проблеми античного релігійного синкретизму у зв’язку з мотивами староукраїнської легендарної творчості» дослідник помічає в релігійному світогляді українського народу «багато таких елементів, які ведуть нас до мотивів, характерних для іранського та ірансько-елліністичного синкретизму: тут і дуалізм, з уявленням, що поміж собою борються двоє начал (Бог та Сатанаїл), і надзвичайний інтерес до проблеми космогонії, так само як і есхатології». Згодом, у роботі «До українських переказів про створення першої людини» К. Штеппа розглядає можливі джерела формування уявлень про пралюдину, а саме біблійні традиції, апокрифічну літературу богомільського спрямування, а також «мотиви позабіблійного та позаапокрифічного походження». На думку К. Штеппи різні мотиви міфу про першу людину поєднуються уявленням про дуалістичне співробітництво Бога та Сатани при створенні людини. Але якщо мотив творення людини Сатаною походить з богомільсько-маніхейської концепції, то мотив появи людини з частки божого єства або уявлення про першу людину як про мікрокосм, що уподібнює собі всесвіт походять з «ірансько-гностичного міфу про Космічну Пралюдину». Далі автор конкретизує цю свою тезу. На його думку, порівняння людини зі всесвітом має повну аналогію в «елліністично-іранських та елліністично- єгипетських уявленнях, а потім посходить до стародавнього Ірану та Індії», мотив спаскудження людини дияволом «вказує на заратустризм», а мотив знаходження поряд із першою людиною собаки має авестійське коріння. Підбиваючи підсумки, К. Штеппа зазначає, що усі ці мотиви дійшли до нас у сильно перекрученому вигляді, «що пояснюється великим числом передатних інстанцій, з’ясування яких і повинно стати предметом дальшого наукового дослідження; воно повинне показати, яким саме чином ми стали причетними до того великого міжнародного обміну думок і уявлень, що характеризували собою певний ступінь культурного розвитку європейських та передньо- азійських народів - епоху зародження християнства». Нажаль, сам К. Штеппа не зміг здійснити такого дослідження: невдовзі обставини змусили його змінити коло зацікавлень і залишити етнологічні студії.

Порівняльний метод більшою мірою було застосовано К. Штепою у статті, присвяченій відьмам у середньовічній Україні та їх переслідуванням. Дослідник підкреслює, що якщо у Західній Європі відьом звинувачували у віровідступництві та стосунках з нечистою силою, а притягали до відповідальності державні та церковні органи, то в Україні, а також у Польщі й Московії аналогічні процеси були побудовані на скаргах приватних осіб про заподіяння відьмами шкоди людині чи майну й не мали жодного релігійного підґрунтя, а їх переслідування не носило організованого характеру й не було таким жорстоким. Причина цього явища полягала у тому, що еволюція релігійних уявлень на Заході призвела до формування систему таємного знання «вульгарної демонології», а також «чорнокнижжя», з яскравими ознаками єретичного вчення, яке загрожувало панівному становищу церкви. У Східній Європі й, зокрема, в Україні існувала лише примітивна магія як елемент давньої традиційної культури, що й зумовлювало до неї поблажливе ставлення церкви, яка не вбачала у відьмах та чарівниках загрози для свого існування.

Ідеї міграціоністської школи до певної міри вплинули також на наукову творчість Агатангела Кримського (1871-1942). Його постать займає дещо окремішне місце в історії української етнології, адже А. Кримський був насамперед сходознавцем, автором цілої низки блискучих праць, присвячених культурі та літературі Близького Сходу. В основу цих праць, були покладені матеріали, значну частину яких А. Кримський зібрав особисто, під час своєї подорожі до Сирії та Лівану у 1898-1899 роках. Праці А. Кримського здобули високу оцінку як серед інтелектуалів арабського світу, так і серед європейських учених .

Як етнолог А. Кримський відомий насамперед своєю працею «Звенигородщина», яка стала безцінним зібранням етнографічних матеріалів одного українського регіону . Високу оцінку цій роботі дає В. Борисенко, яка називає «Звенигородщину» фундаментальним дослідженням, у якому А.Кримський подає надзвичайно цікаві спостереження за народним календарем, обрядовістю тощо. Теоретична проблематика цікавила науковця значно меншою мірою, хоча у низці праць А. Кримський звернувся до проблеми «мандрівних» фольклорних сюжетів. Він гостро критикував представників міфологічної школи та їх послідовників за погане знайомство зі слов’янськими діалектами, через яке звичайні побутові висловлювання несподівано набували «міфологічних» ознак (наприклад, хліборобське слово «волотка», яке у працях кабінетних дослідників набуло асоціацій з язичницьким богом Велесом). Ще більшу критику А. Кримського викликало намагання прихильників міфологічної школи бачити усі фольклорні мотиви як витвір національного духу. «Хто ознайомлений з міжнародньою бродячою словесністю, тому, звичайно, давно вже кидавсь у вічі факт, що неодна українська начеб-то “щиро”-національна легенда належить до категорії мандрівних повістей» - зауважує дослідник. Коріння багатьох сюжетів українських фольклорних оповідань А. Кримський знаходить у Греції та країнах Близького Сходу. Повною мірою методика А. Кримського розкрита у його статті «Міжнародна казка про щасливого самозванця-угадька». Розглядаючи походження української казки про Жучка-знахаря, дослідник безпосередньо посилається на праці засновника міграціоністської школи Т. Бенфея, який виявив аналогічний сюжет у індійських казках. А. Кримський висвітлив також наявність подібних сюжетів у перській та арабській народній творчості . Варто зауважити, що дана праця А. Кримського вперше була опублікована у 1900 р., однак і у подальшому дослідник залишався вірним міграціоністським підходам. Це видно з його сходознавчих праць 1920-х рр., де учений простежує міграцію літературних творів та сюжетів зі Сходу до Європи.

Елементи психоаналітичної методології з застосуванням порівняльного методу використовував Віктор Петров (1894-1969). Зокрема, дослідник доходить висновку, що українські народні уявлення про вихор та «чорну хворобу» (епілепсію) мають невротичне походження. Ці уявлення пов’язані з вірою у демонів, які можуть заволодіти людиною, адже під час епилептичного нападу людині можуть ввижатися химерні істоти та виникати інші галюцинації, яким людина могла приписувати надприродне походження.

На прикладі цих уявлень В. Петров вдається до критики концепції дологічного мислення: «На підставі проробленої аналізи ми маємо повне право говорити про невротичні джерела переказів, у яких розповідається, що вихор є причина чорної хороби, що він калічить людей, викликає в них божевілля, підіймає їх і відносить... Нема нічого дивного, що невротик, хорий на вихрову хоробу, оповідатиме абсурдні речі про побачене раптове світло, про розмови й слова, про жахливі постаті, що “вздрілись” йому, коли його схопив і підніс вітер. “Абсурдність” цих переказів обумовлена не тим, що це є рештки “пережитків” давніх первісних вірувань народів, які стоять на нижчому щаблі культурного розвою, і не тим, що перекази ці базуються на будь-яких особливостях “до-логічного” примітивного мислення, і не тим, що первісні народи вірять у загальну “одушевленість” природи, а хоробливими “чорними” почуттями, переживаннями й побаченнями, сублімацією певних епілептоїдних неврозів» . З цієї цитати видно, що далеко не усі українські етнологи слідували ідеям французької соціологічної школи. Далі В. Петров докладно розглядає перекази про вихор у грецькій міфології, порівнюючи їх з українськими. Дослідник доходить висновку, що і у грецькій, і в українській традиціях демонізація такого метеорологічного явища як вихор була викликана «міфологізованою сублімацією» невротичних переживань.

В іншій своїй роботі етнологічно-фольклористичного спрямування В. Петров критично ставиться до підходів міграціоністської школи, зокрема до постулату класика німецького дифузіонізму: «Новітнє народознавство схиляється розглядати сьогочасний примітивізм дикунів, як декадентне виродження колишніх високо розвинених культур. Так, приміром, дивиться Лео Фробеніус на африканське мистецтво, на мистецтво сьогочасних муринів: їхні теперішні вироби - невдалі й умовні спроби наслідувати досконалі зразки мистецтва колишніх епох попереднього культурного розквіту. Чи не слід цю думку засвоїти так само й у галузі фольклору?» .

Сам В. Петров перевіряє цю тезу Фробеніуса на матеріалі українських фольклорних уявлень про сонце як праведне, боже, святе, уособлення янгола, людини і т.п. Використовуючи порівняльний метод, В. Петров зіставляє дані української фольклорно-етнографічної традиції з одного боку й твори грецької філософії та візантійської апокрифічної традиції з іншого. Дослідник доходить висновку щодо близькості образів в обох джерелах, однак той факт, що українська «міфологема» є молодшою за грецьку «філософему» не є для В. Петрова підставою проголошувати український фольклорний образ «мандрівним» і запозиченим з книжної традиції, як це робили представники міграціоністської школи. Навпаки, «філософія сонця візантійської літератури ... є тільки раціоналістичне опрацювання сонячного міту, що був поширений в античній мітології, в грецьких орфічних культах та в гелліністичних культах». Таким чином, В. Петров наголошує на тому, що і фольклорні уявлення могли сформуватися на основі книжно-філософської традиції і сама ця традиція, у свою чергу, базувалася на фольклорно-міфологічних уявленнях. Від однозначних висновків дослідник ухиляється.

У подальшому В. Петров також демонстрував стримане ставлення до ідей міграційної школи. Так, розглядаючи український казковий сюжет про походження лихих жінок у колі аналогічних мотивів світового та європейського фольклору, дослідник лише побіжно зупиняється на питанні походження цього сюжету. Всупереч дослідникам, які наполягали на індійському або грецькому походженні цього мотиву, В. Петров зауважує, що «на підставі наявного фольклорного матеріалу навряд чи можна в даному відношенні сказати будь- що певне; та взагалі проблеми генези сумнівні й суперечливі».

Характерно, що найбільш консервативним напрямком етнологічних досліджень залишалося вивчення народного мистецтва. В період 1920-тих рр. тут продовжувало домінувати поєднання методологічних принципів еволюціонізму та дифузіонізму, що намітилося раніше у працях Г. Павлуцького, К. Широцького тощо. Так, М. Грінченко, досліджуючи походження української обрядової пісні, висловлює наступні міркування: «нескладність конструкції обрядової народньої музики повстала з тих причин, що музика ся є витвором народу, все життя котрого проходить ще в дуже примітивних формах. Звичайно, не може бути винятку і для української обрядової музики: вона підлягає тим самим правилам, тим самим законам. А закони ці більш-менш спільні для всіх народів індо-європейської сім’ї, до якої належить і український нарід». Далі автор намагається виділити певні стадії у розвитку народної музики та співу українців. М. Грінченко звертає увагу на грецькі, орієнтальні та західноєвропейські впливи в українській народній музиці. Етнокультурні впливи вважала джерелом розвитку народного мистецтва й Л. Левитська. «Народнє мистецтво має в собі низку послідовних нашарувань, що накладались одне на одне сторіччями, перероблювались поколіннями. Ці нашарування відкладались од зносин з містом, виникали через запозичення від вищих соціяльних верств, входили через вплив чужоземців або приходили разом з новими культурними, побутовими й господарськими формами».

Переліченими вище іменами й науковими працями жодним чином не вичерпується науковий доробок української етнології 1920-х рр. На ниві збирання й опрацювання фактичного матеріалу працювала ціла плеяда талановитих дослідників, серед яких П. Одарченко, Р. Данківська, С.Терещенкова, В. Кравченко та багато інших. Це були насамперед невтомні збирачі польового матеріалу, роботи яких становлять здебільшого публікації фольклорно-етнографічних матеріалів. Розв’язання теоретичних проблем етнології, у якому переважно й простежується вплив західноєвропейських методологічних розробок, цікавило цих дослідників значно меншою мірою. Ті випадки, коли на сторінках їхніх наукових праць простежуються елементи етнологічної теорії, дають підстави говорити про те, що методологічною основою робіт українських етнографів залишався еволюціонізм. Так, наприклад, Н. Заглада, відома своїми блискучими комплексними дослідженнями етнокультури окремих населених пунктів, розмірковує на тему стадій у суспільно-економічному розвитку села, пережитків минулих віків, які необхідно досліджувати тощо . Щоправда, деякі дослідники робили доволі серйозні спроби запровадити у польову роботу новітні теоретичні розробки. Так, зокрема, В. Кравченко проводив свої наукові пошуки й дослідження в контексті та згідно з напрямками роботи Українського соціологічного інституту. Він використовував елементи методології французької соціологічної школи при розробці запитальників і дослідницьких програм, підготовці публікацій фольклорно-етнографічних матеріалів, зокрема відомої збірки про вогонь, опублікованої на сторінках «Первісного громадянства». Це ж стосується й публікації С. Терещенковою невеликого збірника українських «солярних» вірувань .

Загалом, розгляд наукових праць українських етнологів 1920-х рр., які мали аналітичний характер, засвідчує, що провідним методом, який використовували вітчизняні дослідники для з’ясування питань походження й природи тих або інших етнографічних явищ був порівняльно-етнологічний. Його застосування полягало у всебічному розгляді українського етнографічного матеріалу й виявленні його спільних та відмінних рис у порівнняні з етнографічними фактами, відомими в культурі інших народів. Акцент робився переважно на так званих «пережитках», тобто консервативних аспектах традиційної культури, які на погляд тодішніх дослідників збереглися з прадавніх епох та первісних стадій розвитку суспільства. Відповідно й порівняльний матеріал підбирався зі сфери стародавньої міфології або з етнографічних спостережень за примітивними народами. Таким чином, можна констатувати, що бачення українськими науковцями походження етнографічних явищ в цілому знаходилося в концептуальних межах класичного еволюціонізму. При цьому неможливо відкидати й суттєвий вплив дифузіоністської концепції етнокультурних контактів, яка пояснювала виникнення елементів духовної культури міграцією та зовнішніми впливами. Тим не менше, ключова для еволюціонізму ідея загального прогресу й стадіальності розвитку людства жодним дослідником під сумнів не ставилася. Пояснення природи етнографічних явищ здійснювалося переважно з точки зору теорії дологічного мислення, яка сформувалася в рамках французької соціологічної школи. При цьому, українські дослідники усвідомлювали слабкі місця даної теорії й намагалися залучати найбільш перспективні висновки міфологічної та психологічної школи в етнології.