

Пуларія Т.В.

УДК 008:39(477.5)

ВИТОКИ ТА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ АРХЕТИПУ МАТЕРІ В УКРАЇНСЬКОМУ ПІСЕННОМУ ФОЛЬКЛОРІ СЕРЕДНЬОЇ ТА НИЖНЬОЇ НАДДНІПРЯНЩИНИ

Актуальність даного дослідження зумовлена науковим інтересом до архетипів як базових елементів світосприйняття та формоутворюючих принципів етнонаціональної культурної моделі, їх регулюючої функції у суспільстві.

Архетип Матері, як один з головуючих у матриці світової культури, в українській культурі займає особливе місце. На це вперше звернули увагу вітчизняні науковці у діаспорі О. Кульчицький, Ю. Липа, І. Мірчук, В. Щербаківський, Г. Ващенко, В. Янів, які пов'язували його основоположну роль з матріархальними витоками українського світосприйняття, землеробськими основами формування етноментальності. Ю. Липа вбачав міцний зв'язок хліборобського світогляду з матріархатом трипільської культури, в центрі духовності якої стоїть жінка-мати, що єднає кругом себе родину [27, с. 53]. Поняття матері, на думку Ю. Липи, «сполучає в собі розуміння і відчуття обох первнів» – чоловічого і жіночого, «це є нормативна, стабільна сила в людському житті. Материнськість переносить традиції родини, а тим самим і раси, з покоління в покоління» [15, с. 209].

За висловлюванням О. Кульчицького, осередком українського колективного позасвідомого є архетип «Магна Матер» – тип «доброї», «ласкавої», «плодючої» Землі українського чорнозему» [13, с. 55], що дає підстави говорити «про добру первісність і первісну доброту найглибшої сфери української психічності» [27, с. 94].

Інтерес науковців до архетипу Матері в українській культурі відновлюється у добу незалежності України і пов'язується, в першу чергу, з пошуками консолідуючої національної ідеї, з проблемами етноментальності. Академік С. Кримський, виокремлюючи «архетип землі в українському менталітеті» [11, с. 295], вбачає його беззаперечний зв'язок з «акцентуванням образу матері» [11, с. 294]. Підкреслюючи визначальність образу Великої Матері у процесі самоідентифікації української культурної свідомості, науковці останнього десятиріччя виявляють його семантичну різноманітність в поезії Тараса Шевченка (Т. Даренська, [6]), в драматургії Лесі Українки (А. Ангелова, [1]), в прозі Уласа Самчука (О. Пастушенко, [20]), трансформацію його в творах українських поетів 1980–90-х рр. (Н. Лебединцева, [14]). Разом з тим, вимагає вивчення міфопоетичне відтворення материнського архетипу в різних жанрах українського фольклору, з урахуванням регіональних історико-етнографічних особливостей культури України, що дозволить зрозуміти глибинну зумовленість соціокультурних процесів, сприятиме консолідації суспільства, діалогу культур.

Мета статті – проаналізувати витоки та характер репрезентації архетипу Матері в пісенному фольклорі Середньої та Нижньої Наддніпрянщини, тим самим визначивши місце досліджуваного архетипу в українській культурній матриці, символічні форми його актуалізації та їх національну й регіональну забарвленість.

Методологічною базою дослідження вважаємо культурологічні праці представників аналітичної психології (К. Юнг, С. Біркхойзер-Оері та інш.); праці, присвячені архетипній проблематиці в культурі (М. Еліаде, С. Кримський); розвідки у сфері етнопсихології (В. Янів, Ю. Липа, О. Кульчицький, І. Мірчук та інш.), фольклористики (Ф. Колесса та інш.), міфології (М. Костомаров, А. Голан, О. Лосев та інш.) та культурології (В. Личковах, О. Найден та інш.).

У своїй розвідці ми керувалися визначенням архетипів як апіорних структурних форм інстинктивного фундаменту свідомості, патернів колективного позасвідомого, донціональних, позачасових, морально індивідуальних структур, виявлених у свідомості як символічні форми, енергетично заряджені й здатні до синхронного та амбівалентного прояву (згідно архетипної теорії К. Юнга). Як категорія духовного порядку, архетип вимагає не тільки діахронного, а й синхронного аналізу, а як категорія, що містить в собі оцінні характеристики та буттєво проявляє себе через них шляхом бінарних опозицій, – розгляду в структурно-функціональних та аксіологічних аспектах.

Звернення до пісенного фольклору, і в першу чергу, до ліричних пісень як до об'єкту дослідження архетипу Матері в українській культурі зумовлене їх основною жанровою ознакою – сприйняттям дійсності крізь призму людських переживань, найбільш яскравим втіленням позасвідомих сторін людської душі. Аналізувалися пісні, зібрані М. Закревським [22], П. Чубинським [23], З. Доленгою-Ходаковським [24] у XIX столітті, в період перших наукових етнографічних експедицій у Південноросійський край.

Як вже йшлося, материнський архетип видається найстародавнішим, оскільки він втілює і дух матері-прародительки, і «матінку-землю», що «народжує урожай», за виразом Б. Рібакова [21, с. 762]. Про це свідчить і світова міфологія з численними образами богинь Землі і родючості: грецька Деметра, римська Церера, шумерська Інанна, германо-скандинавська Йорд, єгипетська Ісіда тощо. У слов'ян етимологічні корні цього образу М. Костомаров вбачає в богині Ладі, яка особливо шанувалася на рівні з богинею Живою. Лада – та ж «первісна жіноча сила, котра сприймає зародок творіння», що і Бгавані у індійців, і Лакшмі, яку у вигляді жінки з немовлям обожнювали на Коромандельському березі [10, с. XIV]. У єгиптян вона – Ізіда, у фрігійців, а згодом у римлян – Цибела (Кібела), в ассирійців – Мілітта, у прусів вона – Жиза (від слов'янської Живи), у скандинавів – Фригія, у греків її можна знайти «і в Гері, матері богів, і в Афродіті, силі кохання, і в Мінерві Санській, що породила сонце, і особливо в матері світла – Аполлона, Латоні», що співзвучно «Ладі» [10, с. XIV]. Як Латона була матір'ю чоловічої і жіночої сутності –

Аполлона й Діани, так і Лада – слов'янська мати Леля і Лелі. М. Костомаров звертає увагу на семантику слова «леліс» у литовській мові: «світлий»; в «малоросійській» (українській) та простонародній російській є слово «леліти», що означає «блистіти, ряхтіти» [10, с. XV].

Архетипний образ Матері-Землі як основний у світобаченні українського селянина постає в одному з найархаїчніших жанрів пісенної народної творчості – колядці. Коментуючи колядку «*Святі орачі*», у якій святий Миколай за плугом ходить, святий Михайло волоньки гонить, за ними Господь Бог ріллю всіває, Син Божий її зволочає, а Божа Мати їм їстоньки носить, А. Колодний зауважує, що «пов'язати Бога і святих із землеробською працею міг у своїй уяві лише українець, згідно з філософією землі і праці якого великим гріхом вважається відчуження від земних справ та землеробства» [9, с. 64]. В одній із колядок про початок світу співається про «три пожитоньки», які винесли з дна моря «три голубоньки» – «три ангелоньки», коли ще нічого в світі не було, тільки «їдна водонька», «їдне деревенько» та на ньому «шовкове гніздо»: «Перший пожиток – возимо жито, / Возимо жито людям на хлібец; / Другий пожиток – яру пшениченьку, / Яру пшениченьку на проскіроньки, / До служби божей до церковоньки; / Третій пожиток – зелену траву, / [Зелену траву] для худобоньки» («*Що ж нам було з світа початка*» [24, с. 119]¹). Жито, пшениця, трава, згідно з народними уявленнями, – Божий дар, що забезпечував життя праукраїнця від початку світу. «І як нам Господь Бог дали світ – / Ясний, красний, милий, любий і веселий, / Як нам дали землю святу / І на землю дару свою, / Аби ми землю святу шанували, цілували, / Бо то земля є наша мама, / Земля свята нас на собі тримає / І наше тіло в себе приймає / Шануймо землю святу / І цілуймо землю святу», – йдеться у давній примовці, надрукованій в Етнографічному збірнику 1898 року [2, с. 303].

Розглядаючи центральну роль жінки в українській родині у зв'язку з українським антеїзмом, науковці вказують і на історичні умови домінування жінки-матері. Це, перш за все, козаччина, яка виключала чоловіків на тривалий час із господарської та побутової сфер родинного життя, а натомість ставила жінку в центр родини як господиню та виховательку дітей, охоронницю родинних основ, побутової культури [9, с. 64].

Про важливість для молодого парубка родинних стосунків, що могло бути наслідком жіночого виховання, «матріархальності життєвого повсякдення українського народу» [9, с. 64], йдеться у багатьох варіантах пісні «*Да нема древа ранішого надь дубочка*» [23, с. 439–441]: «Да нема древа ранішого надь дубочка, / Да нема роду ріднішого надь батечка, надь батечка: / Що дубочка зломлю, да й покину, / А батечко умре, – я й загину. / Да нема цвіту світлішого надь маковку, / Да нема роду ріднішого надь матінку: / Що маковку зорву – друга буде, / А матінка умре – я й загину». Далі фатальною для ліричного героя пісні уявляється смерть братика, який порівнюється з явором, смерть сестриці – осики, дитини – калини, ожини – дружини. Це варіант пісні, передрукований П. Чубинським із збірки П. Куліша. В інших варіантах дещо змінюються символічні порівняння та послідовність гілок родового дерева. Так, у Л. Жемчужнікова в Прилуцькому повіті: яворок – батенько, маківка – матінка, дубочок – братичок, кислиця – сестриця, жоржина – дружина. У К. Кибальчича в Козелецькому повіті на першому місці стоїть калина – дружина, потім матінка, батінко, квіточка – діточка, кисличка – сестричка. У І. Новицького в Переяславському повіті: яворок – батенько, яблунька – матінка, дубочок – братичок, кисличка – сестричка. Дуб, явір, яблуня – дерева життя в українському фольклорі, як і інші сакралізовані рослини, вказують на символічну єдність людини і природи в світосприйнятті українця.

Єдиний для людини та природи символічний світ в українській пісні будується «за парадигмою жіночого начала буття, порівняннями природи з жінкою чи дівчиною-нареченою», як звертає увагу С. Кримський [12, с. 28]. Науковець з посиланням на О. Потебню наводить наступну реконструкцію символічних асоціативних рядків: «сонце – дівочий віночок із жовтих квітів – дівчина – хазяйка зорі – зоря як ключ, що відмикає та замикає небесні ворота (в які входить чи виходить сонце, випускаючи росу) – роса – дівоча краса – наречена (сонце майбутнього дня) – калина як образ нареченої – гілки калини, що сподобляють промені світла – світло як краса – золотий човен – переїзд через річку як образ заміжжя – любов як гра (від індоевропейського «лал» – гра) – дитяча люлька – граюча дитина, як сонце» [12, с. 28]. Цей «сонячний» ряд можемо продовжити символами, що пов'язують дівчину із стихією води або світового дерева – символами материнського начала, яких безліч в українському пісенному фольклорі: «криниця»; «став»; «рїчка»; «джерело»; «Дунай»; розливання Дунаю як заміжжя; напування дівчиною коня як близькі стосунки з козаком; «верба над водою»; «вербовий місточок»; «кладка вербова»; йти горою та долиною у пошуках рожі чи калини (заміжжя чи дівування); заблукати в шавлію, щоб милий знайшов; шумить дїброва / плаче дівчинонька; рубати вербу / сподобати дівчину тощо. «Подібний, загальний до людини та природи, символічний світ не є прерогативою лише української культури, – відмічає С. Кримський. – Він формується в значенні, близькому до менталітету українців, ще в Упанішадах» [12, с. 28], що свідчить про «індоевропейські та середземноморські традиції», про «тисячолітнє коріння української культури в спадщині інших народів» [12, с. 29].

Природа в українському фольклорі постає як матір, для якої важливою властивістю завжди було і залишиться ласкаве, дбайливе і захищаюче материнство. В казках цю сторону материнського архетипу символізують тварини (найчастіше – бичок, корівка), дерева (яблуня, явір, верба); в народній пісні вона знайшла своє вираження в образі люблячої та шанованої дітьми земної матері.

¹ Назви пісень та цитати згідно оригіналу

Досить розповсюджена у різних варіантах українська народна пісня про козака, який, гинучи на чужині, звертається до орла з проханням обережно повідомити про його смерть рідній матері: «Як ты, брате, орле, станешь / Зь лобу очи выдирати, / Дай же моёй неньці знати – / Моёй неньці старесенькой, / Матусеньці рѣднесенькой. / Ой знай, орле, що казати, / Коли буде выпытати. / Скажи: служить вѣнь у Хана, / У Крымского Татарина; / Да выслуживь королѣвоньку – / Въ чистому полѣ могѣлоньку!» («Вѣтеръ гуде, трава шумить») [22, с. 11]). Близька за тематикою жовнірська пісня «Щука-риба в морі гуляє доволі» [24, с. 662–663], в якій козак жаліється, що на чужині не має долі, що нікому його приголубити, «бідного нетягу», навкi прощається з «матусенькою», «рідною ненею». Мати, довідавшись від «сизого орла» про смерть сина, сама себе проклинає, що дітей своїх «покохала да й не поженила», бо вони «молоденьки». Пісня «Ой у неділеньку ранесенько, да ще до сходу сонця» [24, с. 684–685], що зберегла відгомони турецько-татарських наїздів на Україну, передає нам страждання матері – Морозихи, яка дізнається про неволю свого сина – «славного козаченька», що «як мак процвітає». І знов звертання до матері як до найріднішої людини, яка першою зрозуміє і допоможе: «Да продай, моя матусенько, воли да корови / Да викупай сина свого молодого з тяжкої неволі. / Да не лай мене, моя матусю, різенькими словами, / Як одумаєшся, дак о[б]дашся дрібними сльозами».

Ще М. Закревський виділяв у піснях військових (або козацьких) тему тути за матір'ю та скорботи матері за сином або сестри за братом. Любов батька, про що зауважує і І. Максимович, ледве де зустрінеш [22, с. V]. Прощання з родиною, найчастіше з матір'ю та сестрами, звертання до матері у найскрутнішу годину – найулюбленіша тема козацьких пісень, як відмічає Ф. Колесса [8, с. 91].

В багатьох українських піснях в образі матері, що втратила своїх синів, уособлюється образ України: «Зажурилася Україна, що не ся де діти, / Витоптала орда кіньми мали діти, / Малий витоптала, а старій порубала, / А середні забрала, в полон погнала» («Зажурилася Україна, що не ся де діти» [24, с. 685]).

Образ України-матері, яку треба захистити від ворогів, яскраво постає в «Думі Гетмана Мазепи», що передруковує М. Закревський з III ч. «Історії Малої Росії» Д. Бантиш-Каменського (1822) [22, с. 49–51]. Герой молить Бога про заступництво над Україною-ненькою: «Сжался, Боже, України, / Що не вкупѣ має сыны! / Едень живе и зъ поганы, / Кличе: сюди Атаманы! / Идѣмь матки рятovati, / Не даймо ёй погибати! / Другій Ляхамъ за грошь служить. / По Вкраинѣ и той тужить: / Мати моя старенькая, / Чомъ ты вельми слабенькая? / Рѣзно тебе розшарпали, / Кгди ажъ по Днѣпръ Туркамъ дали. / ...Третій Москвѣ южь голдуе, / И ёй вѣрно услугуе. / Той на матку нарѣкае, / И недолу проклинае: / Лѣпше було не родити, / Нѣжли въ таких бѣдахъ жити!» Нарікає її, що «сынѣвъ не учила», що «вѣдь себе ихъ пустила». Далі призиває генералів та полковників: «Возмитесь всѣ за руки, / Не допустѣтъ гѣрькой муки / Матѣ своёй бѣльшь терпѣти, / Нуте врагѣвъ, нуте бити!»

Сини – діти України – відповідальні за її благополуччя, але саме вона, як матір, дає їм долю і своє благословення. Архетип Матері тісно пов'язаний з визначеністю людської долі, на що звертає увагу С. Біркхойзер-Оері, саме цьому міфологічні образи долі зазвичай є жіночими, а часто – материнськими [3, с. 165]. Як відомо, у Давній Греції долю кожної людини визначали три мойри: Лахесіс – та, що «вимірює жереб» ще до народження людини, Клото – та, що «пряде» нитку його життя, Атропос – «неминуча», невпинно наближає майбутнє. Платон вважав, що три мойри – це дочки богині Ананке («необхідності»), що повертає світове веретено [17, с. 169]. В римській міфології нитки долі прядуть парки, в германській – норни, у хетів – богині підземного світу – пряхи. У східних слов'ян богиням долі типологічно близька Макош (або Мокош), яка, за Б. Рибаківим, разом з двома рожаницями – Ладою та Лелею – складала саме цю відому жіночу тріаду, що знайшло відображення в архаїчній північноросійській ритуальній вишивці [21, с. 444]. Етимологічно ім'я Макош Б. Рибаків пов'язує із словом «кышь», «кошь», що означає «жереб», «доля», а також є кореневою основою слів, що позначають різні ємкості для зерна: «кошь» – корзина, візок для снопів; «кошьница», «кошуля» – плетені з лозини ємкості, які відомі за археологічними глиняними моделями ще за часів енеоліту. Макош на рушниках для весняних обрядів зображалася із здійненими до неба руками наче в молитві про дощ до верховного небесного божества, а у дні літнього сонцестояння – з опущеними до землі руками в ореолі сонячних кіл як благання багатого врожаю. Це дало право Б. Рибаківу вважати Макош дуже давнім землеробським божеством, «матір'ю врожаю», богинею життєвих благ і достатку [21, с. 437].

В. Іванов та В. Топоров пов'язують етимологію імені Мокош з *mokos – «прядіння» або з «мокий», «мокнути» (останнє поділяє і М. Костомаров, з посиланням на Коллара [10, с. XVII]), розглядаючи як продовження цього образу Параскеву П'ятницю, яку в українських ритуалах XIX сторіччя представляла жінка з розпущеним волоссям; її водили по селах та приносили їй жертву, кидаючи у колодязь прядіння, кужіль (обряд «мокрида») [7, с. 169]. В будь-якому разі велике значення цієї жіночої фігури у міфологічній свідомості праукраїнців беззаперечно. У Збруцькому ідолі, який датують приблизно IX сторіччям, вона стоїть на першому місці (після фалічного Роду – верховного божества слов'ян) з рогом достатку в руці, в той час як у язичницькому пантеоні князя Володимира Макош – єдине жіноче божество, займає виокремлене, останнє місце, як і в наступних списках язичницьких богів, що, на думку Б. Рибаків, «відображало мислення княжих верхів, які піклувалися не стільки про врожай, скільки про військові перемоги», а тому висунення Перуна на перше місце «перетворювало бога грози на верховне божество держави, що народжувалася» [21, с. 437]. До речі, ріг у руці Макоші міг символізувати єдність чоловічого та жіночого начал. Такого висновку приходять А. Голан щодо зображень античних богинь та жіночих кам'яних ідолів у давніх германців та тюрків з тим же символом рогу, припускаючи, що бик як джерело чоловічої родючості був присутній у людській свідомості ще до виникнення землеробства [5, с. 168]. Ця символічна деталь ще раз підкреслює давність жіночого божества Макоші у східних слов'ян.

Ми маємо всі підстави вважати образ земної матері в українському пісенному фольклорі досліджуваних регіонів спорідненим образу давньослов'янського божества Макоші як священної фігури у хліборобському світогляді прадавніх українців – матері врожаю, від якої залежить доля людини і всього роду. Адже образ матері в українській пісні тісно пов'язаний із символом долі. Саме від матері залежить щастя її дочки, як йдеться в пісні за № 89 Г «*Чи є в світі така друга, чи я одна*» [23, с. 489]: «Породила мене мати теменької ночі, / Дала мені лице біле и чорнії очі: / Було мені, моя мати, лица не білити, / Було мені, моя мати, щастя уділити». «Уділити» і «доля» – слова однокореневі. Материна воля – то дівчини доля, як бачимо в пісні «*Не знаєш ти, дівчинонько, як матір дурити*» [24, с. 425]: «Не розливай, мати, воду, бо тяжко носити, / Не розлучай мене з милим, тобі з ним не жити».

В іншій пісні – «*Дала ж мене мати від себе*» [24, с. 509] – за наказом матері «сім літ не бути у себе», дочка, пізнавши знедолене життя у невістках, вже через рік перетворюється на зозулю, щоб навідати рідну домівку: «В вишневім саду сіла да й стала ковати; / Ой стали вишневі сади од голосу процвітати». Рідний брат не витримав плачу зозулі й схопив рушницю, щоб її вбити, а материне серце одразу пізнало рідну «дочку-одичку», «облили її сльози»: «– Ой коли ти зозуленька, – то до гаю ковати, / А коли моя дочка-одичка, – то прошу до хати».

Психологічний зв'язок матері з дочкою, як і матері з сином в українській родині, дуже міцний. До матері звертається дочка у скруті, матері дякує вона за щасливу долю: «Та спасибі тобі, мати моя, / Що ти мене хорошею вродила, / Що ти мені біле личко дала, / Що ти мене за Василечка оддала» («*Та спасибі тобі, мати моя*» [24, с. 392]).

Материнського благословення нарівні з Божим просять дружки для молодої, що готується з молодим сісти на посаді: «Благослови, боже, і ти, стара мати, / Білу ручку дати, золотий перстень взяти, / На тім пишнім посаженку сісти / Твоєму дитяті. / А где ж твоя матінка кохана, / Що тебе, молодую, кохала? / А нехай же прийде poradит, / Нехай тебе на посазі посадит» («*Благослови, боже, і ти, стара мати*» [24, с. 231]). Мати нареченої взагалі виступає головною постаттю на українському весіллі, а посад молодих відбувається обов'язково в оселі молодої.

Та якщо материне благословення є запорукою щастя, то материні прокльони – страшніші над усе. В «*Думі про удову та трьох синів*», співану кобзарем-бандуристом Архипом Никоненком [18, с. 3–8], йдеться про «стару жону удову», яка жила «в славних горах у Крылови» з трьома синами, яких «Зь малых лить до великого зросту кохала-годувала, / Чужымъ рукамъ на потыранне не давала, / Славы-памяты сподивалась». Підросли сини, «до розуму дійшли» – і вигнали матір стареньку з двору: «Иды ты, маты, де инде пробувати, / Хлиба-солы спокійно вживати, / Бо будуть, маты, вь насъ жоны молодыи, / Диткы маленькыи, / Будешъ ты ихъ прокlynаты – / Ой не будуть вони щастя й доли собі маты».

Сльозами вмиваючись, прокляла мати своїх синів: «Бодай же васъ, сыны мои, бидни вдовыченкы, у поли / Побыло разомъ тры недолы: / Щобъ васъ перша доля побыла – / Щобъ Богъ хлиба не вродывъ; / А друга доля щобъ побыла – / Щобъ не стали васъ люде знаты, / Добрымъ словомъ поклыкаты; / Третья доля щобъ побыла – / Щобъ вы у своїй домивци на промешкании щастя й доли не малы!» Тут поняття долі близьке до того значення, яке припускав у малоросійській мові М. Костомаров. На прикладі пісні, в якій козак скаржиться на долю, і доля йому відповідає, що винна не доля, а воля, науковець робить висновок: «доля» – не «судьба», а стан, в якому перебуває людина [10, с. XXIII]. Вважаємо, що в українському фольклорі мають місце обидва значення.

У материних прокльонах з названої думи вбачаємо відображення певної системи цінностей українця, для якого хліборобське щастя, коли «врожай у полі, а хліб у коморі», було найважливішим. Не менш важливим було чесне життя «на людях» за християнськими законами, острах осуду людського, що, напевне, можна пов'язати з давньою слов'янською вірою у могутність слова. «Людське слово мало в собі щось чародійне, містило таємничу силу, пізнали котру було високою мудрістю, – відмічав М. Костомаров. – ...Хто осягнув потаємне значення слова, той забезпечив себе і в битві, і на морі, і серед скритних недругів. Пам'яткою цього вірування лишилися замовляння, за допомогою яких простий народ сподівається набути багатства, позбавляється небезпек і хвороб» [10, с. XXIII]. Позбавляючи дітей «доброго слова», мати лишала їх могутньої захисної сили. Щастя в особистому житті, як бачимо, цінувалося далеко не в першу чергу.

За сюжетом думи, збулись материні прокльони, і тоді вирішили сини впасти матері старенькій «крыжемъ до нигъ», бо зрозуміли найважливішу умову будь-якого благополуччя: «Поки мы матиръ свою поважалы, / Поты намъ Богъ годывъ». Ображати матір – то прогнівити Бога. Ця істина закріпилася, напевне, ще у міфологічній свідомості предків українців за часів влади Великої Богині, і стала чи не найголовнішою у підвалинах народної етики. Мати ближче за всіх стоїть до Бога. Тому і дійшли материні прокльони до Бога так швидко, а ще швидше – її молитви про помилування синів, які повернули матір додому й обіцяли своїх «жонъ научаты», щоб на неї «не нарикалы»: «Заразъ имъ Богъ погодывъ – / У поли хлибъ уродывъ. / Заразъ ихъ стали люде знаты, / Добрымъ словомъ поклыкаты. / Стали вони вь домивци на промешкании щастте й долю собі маты».

Тема цурання рідної матері сином звучить і в пісні «*Що на світі ділається*» [24, с. 519]: син виганяє рідну матір, бо вона не така багата, як його «куми, побратими»: «А ти, мати, в чугаї, / Буде, мати, сором мні». Скривджена мати попри синові прохання після того, як «вдарив грім і всіх побив», не повертається: «Тепер, сину, пробуйте без мене». Не торкаючись етичного боку такої поведінки сина, звернемо увагу на її архетипову обумовленість.

Вже у первісної людини з усвідомленням нею дуальності антиномії «життя – смерть» з'являється і амбівалентне відношення до жіночого божества. Мати-прародителька, трансформуючись у безліч богинь, зливається з образами руйнівних природних стихій, втілюючи одночасно і хаос, і порядок, і жорстокість, і милосердя: індійська Калі, єгипетська Хатор, фрігійська Кібела та ін. Амбівалентність архетипу Матері К. Юнг передає формулою «любляча і страхітлива мати» [26, с. 51] і як приклад називає образ Диви Марії, яка була не тільки матір'ю Христа, але і його Хрестом, згідно середньовічним алегоріям. В індійській філософії санх'я архетип Матері представлений у вигляді поняття Пракриті, що об'єднує три гуни – основоположні властивості: саттва, раджа і тамас – благо, пристрасть і морок. З ними пов'язані три найважливіші аспекти матері: «її оберігаюча і живляча доброта, її органістична емоційність та її темнота, властива пеклу» [26, с. 51]. Три богині долі, про які мова йшла вище, – то є три різні аспекти єдиного материнського архетипу, на що звертає увагу С. Біркхойзер-Оері: «Перша богиня – доброзичлива мати, яка дарує життя; друга богиня дає людині певні можливості в житті; а третя втілює неминучість, священний жах, оскільки саме вона показує людині, що все має свій початок і свій кінець. Іноді людина може уникнути своєї долі, але за це вона платить втратою цілісності. З другого боку, якщо людина усвідомлено приймає свою долю, то вона приходить до самої себе» [3, с. 165]. Це дуже важлива для нас думка, підтвердженням якої є сюжети думи та пісні про скривджену матір. Враховуючи вислів К. Юнга про те, що «все позасвідоме проєкується» [25, с. 225], можна впевнено стверджувати, що проєкування синами негативних сторін свого позасвідомого на образ матері – процес архетиповий. Адже саме материнський образ формує Аніму – жіночу позасвідому сторону чоловічої душі. Чоловік, що страждає на комплекс матері, – це той, який або перебуває під владою материнського начала, будучи неспроможним до розвитку власної душі; або ж взагалі втрачає свій зв'язок з позасвідомим, що проявляється у його пихатості, роздратованості, інфантилізмі, непристосованості до життя [26]. Звідси обумовленість появи в народній творчості фігури злої матері, яку зустрічаємо в казковому та пісенному фольклорі. В пісні «Злая мати» [22, с. 18–19] вона виступає в образі «чорної гадюки», яка повідомляє козаку, сім років відсутньому вдома, брехливу звістку про його начебто зпущений двір, жінку-зрадницю, посиротілих діточок, челядь розпущену, жупани поношені, меди «дпечатани». Козак, повернувшись на Дон, розправляє з жінкою, а потім бачить своїх дітей письменних, комори багаті, слуг-золотошвачок. У відчай звертається до матері, як до відьми: «Ой ты, мати моя, моя мати, / Ты не мати, – чорна гадина! / Зьїла сонце, зьїжж и мїсяця. / Зьїжж и зрочки – дрбны дїточки!» (у Примітці укладач повідомляє про те, що за малоросійськими повір'ями, як вказує М. Максимович, відьми знімають і ховають зірки).

У дівочій пісенній ліриці зла мати – це та, яка віддала дівчину заміж за нелюбого, тобто залишила її без долі: «Кохавь мене батько, – якь бїлу тополю: / Ой оддала мати – вь тяжкую неволю! / Ой мати, мати, – що ты гадала, / Що ты за нелюба – за мужь отдала? / Десь ты мене, мати, – вь барвинку купала, / Купаючи проклинала, – щобь доли не мала» («Кохавь мене батько, – якь бїлу тополю» [22, с. 46]).

Амбівалентний образ земної матері в українському фольклорі співіснує з сакралізованим образом Божої Матері – Богородиці Марії, культ якої утвердився у християнському світосприйманні українця разом з освяченням сімейного вогнища і місця жінки-матері в ньому. Практично половина монастирів і церков у XVIII ст. носили ім'я Богородиці. Її зображення були на всіх чудотворних іконах тогочасної України [9, с. 64]. Образ Матері Божої поставав у всіх українських календарних святах та обрядодіях, освячуючи все, що відбувалося у природі, господарському житті селянина, у його родині. Святом Благовіщення починалася весна. От як описує священне дійство засівання землі о. Андрій Мельник: «Сівачі виходять із своїми сівнями в поле, де перед висівом зерна в землю споживають проскурку, яка символізує тіло Пречистої Диви Марії, а після цього вкладають залишки проскурки до сівні і щойно тепер висівають зерно в землю» [19, с. 7]. Весняні канти – веснянки – звеличували чари весни і Богоматір, яка святом Благовіщення викликала весну. Це радісне свято звернене до Бога, щоб він благословив землю сонячним теплом, яке пробудить її, а з нею і весь рослинний та тваринний світ. З Христовим Воскресінням приходили нові канти – гайки, які звеличували Богоматір за те, що святом Благовіщення вона починала великодній період. Від свята Успіня Богоматері йдуть великі приготування до вечорниць, сватань і весіль. Свято Покрова Богородиці починає весільний період, свято Введення у храм Пречистої закінчує осінь, а свято Непорочного Зачаття є першим календарним днем зими. Отже, Богородиця забезпечувала не тільки небесне, а й земне заступництво. Тому правомочно говорити про образ Богородиці як про іпостась образу землі-матінки.

Усякі замовляння над хворою дитиною відбуваються в ім'я Пресвятої Трійці і Пречистої Диви. Під час плетіння вінків дівчата співають: «Благослови, Боженьку, та й ти, Божа Мати, будеш нам помагати віночок оплітати» [19, с. 8]. У весільних піснях Бог, Свята Богородиця та ангели допомагають домашнє вогнище закладати. Молодиці, що зав'язують молоду у понеділок у молодого, співають: «Встала Марійка з ложа, / За нею мати божа, / Принесла коробочку / На її головочку» [4, с. 262].

В. Личковах звертає увагу на «характерну антропологічну особливість українського православного сприйняття та відтворення образу Богородиці – її отожднення з архетипом Матері: люблячої, страждаючої та жертвовної» [16, с. 38].

Отже, архетип Матері активно відтворюється в пісенному фольклорі Середньої та Нижньої Надніпрянщини. В народній пісні цей архетип утілений в образах матері-Землі та України-неньки, домінуванню яких сприяли певні соціально-історичні умови: тисячолітні землеробські традиції, роз'єднаність українських земель (у цей період виявляється об'єднуюча функція материнського архетипу). Актуалізація саме цього архетипу зумовила центральне місце жінки в українській родині, забезпечила сакралізацію земного образу матері, пов'язавши його з концептом долі як божественної прерогативи. Це споріднює образ матері в українському пісенному фольклорі досліджуваних регіонів з образом

давньослов'янського божества Макоші як матері врожаю, від якої залежить доля людини і всього роду. Домінування архетипу Матері визначило і сакралізацію образу Богородиці як Матері-заступниці, возвеличення саме материнського аспекту Святої Марії. Пісенний фольклор Середньої та Нижньої Наддніпряниці відобразив також амбівалентність жіночого архетипу, що знайшло своє втілення в образах доброї та злої матері.

Своєрідність будь-якої етнонаціональної культури, на нашу думку, полягає в тому, як спроможна вона відбити загальнолюдське, архетипне по суті, створивши своє, унікальне, за формою й сприйнявши та переробивши перейняте. Отже, етнонаціональне забарвлення має не архетип, а саме символічна форма, що його презентує, – архетипний образ, мотив, ідея – глибоко укорінена в етнопсихології та етнокulturі. В той же час, вияв тих чи інших архетипів у культурі певного соціуму свідчить про міру духовності, закладену в ній. І абсолютно тут виступає безумовна любов. Архетип Матері, як той, що несе в собі ідею безумовної любові, якнайповніше виявляє сакральне начало в людині. Саме цей архетип, домінуючий у матриці української культури, і визначає її гуманістичну сутність. Подальші дослідження специфіки відтворення жіночого архетипу, його місця та ролі в культурних реаліях (як архаїчних, так і сучасних) різних історико-етнографічних регіонів України допоможуть усвідомити глибинні архетипові особливості українського соціуму.

Джерела та література:

1. Ангелова А. О. Міфологічне осмислення буття у драматургії Лесі Українки : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 17.00.01 – теорія та історія культури / А. О. Ангелова. – К., 2004. – 18 с.
2. Антологія українського міфу : Етіологічні, космогонічні, антропогонічні, теогонічні, солярні, лунарні, астральні, календарні, історичні міфи : у 3 т. / зібрав та упоряд. В. Войтович. – Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2006. – Т. 1. – 912 с. : іл. – (Керниця).
3. Биркхойзер-Оэри С. Мать : Архетипический образ в волшебных сказках / С. Биркхойзер-Оэри; [пер. с англ.]. – М. : Когито-Центр, 2006. – 255 с. – (Юнгианская психология).
4. Весілля : у 2 кн. / упоряд. текстів, примітки М. М. Шубравської; нотний матеріал упоряд. О. А. Правдюк. – К. : Наукова думка, 1970. – Кн. 1. – 455 с.
5. Голан А. Миф и символ / А. Голан; [пер. с англ.]. – М. : Русслит, 1993. – 376 с.
6. Даренська Т. В. Український образ світу в ключових символах поетичної творчості Тараса Шевченка : автореф. дис... канд. філос. наук : спец. 09.00.12 – українознавство / Т. В. Даренська. – К., 2002. – 18 с.
7. Иванов В. В. Мокошь / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Советская Энциклопедия, 1982. – Т. 2 : К-Я. – С. 169.
8. Колесса Ф. Українська усна словесність / Ф. Колесса; вступ М. Мушинки; Канадський Ін-т Українських Студій, Альбертський Ун-т. – Едмонтон, 1983. – 645 с.
9. Колодний А. М. Християнські засади національної культури / А. М. Колодний // Історія української культури : у 5 т. / голов. ред. Б. Є. Патон; Нац. Академія Наук України. – К. : Наукова думка, 2003. – Т. 3 : Українська культура другої половини XVII–XVIII століть / ред.: В. А. Смолій, В. С. Александрович, В. Й. Борисенко, Т. М. Виврот та ін. – С. 43-67.
10. Костомаров М. Слов'янська міфологія : Витяг із лекцій, читаних в Університеті Св. Володимира в др. пол. 1846 р. / М. Костомаров; пер. з рос. В. Кордун // Антологія українського міфу : Етіологічні, космогонічні, антропогонічні, теогонічні, солярні, лунарні, астральні, календарні, історичні міфи : у 3 т. / зібрав та упоряд. В. Войтович. – Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2006. – Т. 1. – С. VII-XXXV.
11. Кримський С. Б. Дім – Поле – Храм / С. Б. Кримський // Під сигнатурою Софії. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська Академія», 2008. – С. 291-300.
12. Кримський С. Б. Софійні символи буття / С. Б. Кримський // Під сигнатурою Софії. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська Академія», 2008. – С. 21-29.
13. Кульчицький О. Світовідчуження українця / О. Кульчицький // Українська душа / відпов. ред. В. Храмова. – К. : Фенікс, 1992. – С. 48-65.
14. Лебединцева Н. М. Українська поетична свідомість кінця ХХ ст. : трансформація архетипу Великої Матері : автореф. дис. ... канд. філолог. наук : спец. 10.01.01 – українська література / Н. М. Лебединцева. – К., 2003. – 21 с.
15. Липа Ю. Всеукраїнська трилогія : у 2 т. / Ю. Липа. – К. : МАУП, 2007. – Т. 1 : Призначення України. – 336 с. : іл. – (Б-ка українознавства; Вип. 12).
16. Личковах В. А. Сигнатура Богородиці в духовній культурі і цивілізаційний вибор славянства / В. А. Личковах // Слов'янський Sacrum – скарбниця Європи : наукові та публіцистичні праці із славистики, україністики, культурологічної регіоніки. – Чернігів : Чернігів. нац. пед. ун-т ім. Т.Г. Шевченка, 2010. – С. 35-40.
17. Лосев А. Ф. Мойры / А. Ф. Лосев // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Советская Энциклопедия, 1982. – Т. 2 : К-Я. – С. 169.
18. Маты / зладывь Ол. Тышко. – К. : Тип. Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1896. – 36 с.
19. Мельник А. о. Мати Божа в українській літературі. Нарис / о. А. Мельник. – Торонто : Вид-во ОО Василян, 1965. – 64 с.

20. Пастушенко О. В. Художня парадигма жіночих характерів у прозі Уласа Самчука в контексті української літератури : автореф. дис. ... канд. філолог. наук : спец. 10.01.01 – українська література / О. В. Пастушенко. – К., 2002. – 17 с.
21. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков; Академия наук СССР; Отделение истории; Ордена Трудового Красного Знамени Ин-т Археологии. – М. : Наука, 1987. – 783 с. : ил.
22. Старосвѣтскій бандуриста : в 3 кн. / собралъ Н. Закревскій. – М. : Университетская типографія, 1860–1861. – Кн. 1 : Избранныя Малороссійскія и Галицкія пѣсни и думы. – 1860. – С. I-136.
23. Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ. Юго-Западный отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдованія : в 7 т. / собранныя д.-чл. П. П. Чубинскимъ. – Петербургъ, 1872–1878. –Т. 5 : Пѣсни любовныя, семейныя, бытовыя и шуточныя / изд. подъ наблюденіемъ д. чл. Н. И. Костомарова. – СПб. : Типографія Майкова, 1874. – 688 с.
24. Українські народні пісні в записях Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / упоряд., текст. інтерпр. і ком. О. І. Дея; атриб. автографів, копій та передм. Л. А. Малаш, О. І. Дея; АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. – К. : Наукова думка, 1974. – 781 с.
25. Юнг К. Г. Отношения между Эго и бессознательным / К. Г. Юнг // Психология бессознательного / К. Г. Юнг; [пер. с англ.]. – 2-е изд. – М. : Когито-Центр, 2010. – С. 143-270. – (Карл Густав Юнг. Сочинения).
26. Юнг К. Г. Психологические аспекты архетипа матери / К. Г. Юнг // Структура психики и архетипы / К. Г. Юнг; пер. с нем. Т. А. Ребеко. – М. : Академический Проект, 2007. – С. 44-79. – (Психологические технологии).
27. Янів В. Нариси до історії етнопсихології / В. Янів; упоряд. М. Шафовал. – 3-є вид., стер. – К. : Знання, 2006. – 341 с.

Тихонова О.И.

УДК 008:316.61:392:159.922.4

ПСИХОАНАЛИЗ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Культурология в настоящее время рассматривается как система знаний о сущности, закономерностях существования и развитии, значении и способах постижения культуры, которая стремится к изучению к ее изучению всей полноте проявлений и сущности [1, с.6]. Ее признают, в основном, в качестве исследующей генезис, функционирование и развитие культуры в целом. Мы считаем важным принятие интегративной сущности культурологии, обобщающей достижения всех дисциплин, изучающих различные аспекты бытия человека и общества, а, следовательно, и семьи. Такой подход дает возможность использовать культурологию в практической консультативной деятельности в условиях кризиса семьи, духовности и нравственности в мультикультуральном обществе.

Цель статьи - показать, что практическое применение культурологии в сочетании с психоанализом как культурологической концепцией является эффективным методом в работе с полиэтническими семьями с целью повышения психологической и межкультурной адаптации.

Автор статьи ставит перед собой такие **задачи**:

1. Показать психоаналитическую культурологию как теоретическую систему
2. Рассмотреть роль культуры в процессе социализации личности
3. Показать на примерах из практики автора возможности практического использования культурологии для выхода из кризисов личности, которые возникли вследствие неэффективных процессов социализации в родительской семье.

Проблемы формирования личности, ее ценностного мира могут быть решены при использовании комплексного подхода путем обращения не только к природным характеристикам человека, что не позволяет проникнуть в область его «внутренней» жизни, в тайну бытия, но и к психическим явлениям жизнедеятельности человека, духовному постижению мира.

На рубеже XIX- XX вв., в период значительных открытий и достижений в естественных науках, обнажилась недостаточность механистических и натуралистических толкований природы человека.

Именно в это время формируется концепция психоанализа, создателем которой явился австрийский врач-психоаналитик Зигмунд Фрейд (1856-1939). Вначале эта теория служила лишь подсобным инструментом психоанализа, но впоследствии произошел своеобразный «перелом» – в известной степени синтезирование двух плоскостей исследования человеческой природы: не ограничиваясь исследованием природных элементов человеческой природы, З. Фрейд обратился к анализу внутреннего мира, психических явлений человека, смысла человеческого поведения. Исследователь пришел к необходимости выявления значения культурных и социальных образований для формирования психической жизни человека и его психологических реакций. Это, в свою очередь, предполагало более глубокое изучение структуры личности, поскольку при анализе и оценке человеческой деятельности З. Фрейд постоянно сталкивался с такими поведенческими характеристиками, которые не покрывались областью сознательного и рационального в человеке. Психоаналитическая концепция Зигмунда Фрейда, оформленная к середине 20-х гг. XX в., рассматривает единство трех составляющих: философско-культурологической, клинической и научно-психологической. Теоретический уровень классического психоанализа представляет комплексное