

purpose of a work of art. The most suitable method for expression of similar vision of the world is the mythological or symbolical method which releases authors from necessity to follow habitual conventions and gives the chance to reflect all complexity and discrepancy of a picture modern it of the world.

#### **Literature**

1. Brewer D. S. "The Lord of the Rings" as Romance / D. S. Brewer // J. R. R. Tolkien. Scholar and Storyteller. – L., 1979. – P. 249–264.
2. Carpenter H. J. R. R. Tolkien : a Biography / H. Carpenter. – London, 1977. – P. 34.
3. Crabbe K. W. J. R. R. Tolkien / K. W. Crabbe. – New York, 1988. – P. 76.
4. Grant P. Tolkien's Archetype and Word / P. Grant // Tolkien. New critical perspectives. – Lex., 1981. – P. 87–105.
5. Hillegas M. R. Introduction / M. R. Hillegas // Shadows of imagination : the fantasies of C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien and Ch. Williams. – L., 1979. – P. 1–12.
6. Isaacs N. D. On the Possibilities of Writing Tolkien's Criticism / N. D. Isaacs // Tolkien and the critics. – L., 1968. – P. 1–11.

#### **Summary**

The article is devoted to the analysis of functioning of the symbols in the literature of period of Modernism and in the creative work of Tolkien. The symbols and images of the Sea, Tree and Mirror are described on the literature of the mentioned authors.

**Keywords:** symbol, image of the Sea, mirror.

#### **Аннотация**

Статья посвящена анализу функционирования символов в литературе периода модернизма и в творчестве Толкиена. На материале произведений указанных авторов описаны символы и образы Моря, Дерева и Зеркала.

**Ключевые слова:** символ, образ моря, зеркало.

#### **Анотація**

Стаття присвячена аналізу функціонування символів у літературі періоду модернізму та у творчості Толкієна. На матеріалі творів зазначених авторів проаналізовано образи та символи Моря, Дерева та Дзеркала.

**Ключові слова:** символ, образ моря, дзеркало.

УДК 398.2(=161.2)

**Пуларія Т.В.,**  
викладач,  
Академія митної служби України

## **ПЕРСОНІФІКАЦІЯ АНІМУСУ ЯК ПРИНЦИПУ ЛОГОСУ В УКРАЇНСЬКІЙ НАРОДНІЙ КАЗЦІ**

Проблема архетипів як інваріантних елементів культури, якими вони є за термінологією швейцарського психоаналітика К.Г. Юнга, надзвичайно **актуальна** у сучасній вітчизняній культурології. Перш за все, інтерес до символічної репрезентації архетипів в архетипових образах і мотивах пов'язаний з пошуками

джерел формування етнокультурних особливостей. Крім того, розгляд архетипів крізь призму найдавнішої опозиції “чоловіче–жіноче” надає можливість формування певних критеріїв для типологізації культур. Дослідженню архетипових основ жіночої психіки, а також жіночого архетипу в культурі (окремо або серед інших архетипів) присвячені, насамперед, праці послідовників юнгіанського аналізу, таких як К. Керенї, М.-Л. фон Франц, С. Біркхойзер-Оері, К.П. Естес, Д.Ш. Болен, Е. Нойман, Р. Джонсон, М. Вудман, М. Хоуп, Ш. Роуз, Ч. Гілкрайст та ін. При цьому поняття “жіноче” вживається не як пов'язана із статтю характеристика, а як символічне вираження. За словами психоаналітика Е. Ноймана, “кожен індивід є психологічним гібридом. Навіть статевий символізм не може починатися з особистості, тому що він первісний по відношенню до неї. І навпаки, одна із складностей психології особистості міститься у тому, що у всіх культурах цілісність особистості порушується, коли її ототожнюють з чоловічою або жіночою стороною символічного принципу” (переклад з російської тут і надалі автора статті – П. Т.) [7, 17–18]. Тому розгляд жіночого архетипу у його близькості з чоловічим вважаємо одним з принципів даного аналізу.

Архетип жіночого начала у міфопоетичній традиції української культури не був предметом окремих культурологічних досліджень. Широкою задачею у цьому напрямку є пошуки його репрезентації через виявлення символіки та функцій персоніфікованих архетипів матері, аніми (анімусу), тіні та їх взаємозв'язку з архетипом трансформації – самістю. Дана стаття – лише частина роботи, здійсненої автором у цьому напрямку. **Мета** її – на матеріалі українських народних казок спробувати збагнути проєкції чоловічого начала – анімусу – у позасвідомому жінки, що наблизить до розуміння особливостей репрезентації жіночого архетипу у вітчизняній культурі.

**Методологічною основою** дослідження вважаємо культурологічні праці представників аналітичної психології із залученням праць вітчизняних та зарубіжних етнологів у сфері обрядовості та ритуалу, етнопсихологічних та фольклористичних розвідок, досліджень з міфології та літературознавства.

Звертаючи увагу на те, що кожній статті внутрішньо притаманні риси протилежної, Юнг виділяв серед інших архетип, який у чоловікові являє позасвідому – жіночу сторону душі – аніму, а в жінці – аналогічну чоловічу – анімус. Юнг вважав, що анімус співвідноситься з батьківським Логосом, як і аніма співвідносна з материнським Еросом. Анімус – це “дух” жінки, вольове начало в ній. Як і аніма в чоловікові, анімус в жінці може мати і позитивні, і негативні аспекти. До позитивних належать сміливість, правдивість, наполегливість у досягненні мети, прагнення духовного розвитку. Серед негативних аспектів – різні злі наміри, користоловство, безапеляційне наполягання на своєму, а іноді – невпевненість у собі, що призводить до апатії [14, 215–240].

Аналізуючи образи героїнь українських народних казок, виявляємо, що вольове начало в жінці, її дух проявлені як у позитивному, так і негативному аспектах анімусу. Риси, які належать до позитивного аспекту, – сміливість,

мужність, дотепність, наполегливість. Героїня казки за № 25 “Про Марусю – козацьку дочку”<sup>26</sup> із відомої збірки П. Чубинського [12, 92–95] йде на війну замість хворого батька, проявляючи у бою справжню мужність. А в казці за № 29 “Про рябу Марусю” (Харківська губ.) [12, 102–103] царевич сватає бідну дівчину за її дотепність і почуття гумору. Часто розумна жінка протиставляється дурному чоловікові: № 5 – “Дурний Іванъ та Хвеська – ёго сестра” [12, 497–498], № 31 – “Живий мрець” (Курська губ.) [12, 540–542], № 37 – “Жіноча хитрість” [12, 549].

У казці за № 23 – “Про жінку и солдата” (Катеринославська губ.) [12, 527–528] жінка обдурює навіть “москаля” – російського солдата, який хитріший за самого чорта, бо зміг не тільки смерть кругом пальця обвести, а й чортів з аду повиганяти.

Яскраве порівняння баби з чортом знаходимо у прислів'ях, зібраних Чубинським: “Баба й чортъ – то все ідно: де чортъ не може, то тамъ бабу пошле”, “Бабу й чортъ не змудрує”, “Баба й чорта звела” (Уш. у.) [11, 246]. Серед прислів'їв про розумну жінку: “Розумна жона чоловіка з біди врятує, а дурна ще втокмачить” (Уш. у.) [11, 252].

Науковець Д.Л. Мордовцев, сучасник Чубинського, який чи не найпершим у критичній статті “Женщина въ украинской сказкѣ” (1878) дав високу оцінку матеріалам його експедиції, звернув увагу на відмінності народного відношення до української “жинки” і російської “бабы”: “Хотя и въ воззрѣніяхъ великорусскаго народа на “бабу” и въ воззрѣніяхъ украинскаго на “жинку” есть что-то общее, но есть и разница. “Баба” болтлива, сварлива и коварна; “баба” часто оказывается хитрѣе мужика и умнѣе его: тѣмъ же почти является и “жинка”. Но въ общемъ украинець относится къ “жинкѣ” деликатнѣе великорусса и въ народныхъ представленіяхъ она часто является положительно умнѣе, находчивѣе и дѣятельнѣе “чоловика”, т.е. мужика” [6, 373]. Жіноча праця видається непосильною для чоловіка (№ 24 – “Кому труднѣе правитись”, [12, 528–530]). Жінка виявляє кмітливість у розмові з паном, пам'ятаючи прислів'я “Не все показуй, що маєшь, то ще до того придбаєшь” [12, 651], за що і отримує винагороду від нього (№ 114 – “Хитра жінка” [12, 650–651]). Нарешті, дівчина, за висловом Мордовцева, “окончательно является премудрымъ Соломономъ”, “юнымъ Эдипомъ” [6, 375]. Низку таких казок про мудре дитя – “дитку-симилитку” – доповнюють зібрані Чубинським казки про мудру дівчину: за № 84 – “Про хитрого пана и розумну дівку” (Харківська губ.) [12, 611–614] та за № 85 – “Розумна дівчина” [12, 614–616].

У казці за № 84 проста дівчина видається розумнішою за чоловіків: свого батька, бідного односельця та пана. Пан вирішує оженити свого сина на бідній дівчині при умові, якщо її батько відгадає його загадки: що на світі найжирніше, найпрудкіше і найм'якіше? Батько міркує відказати пану, що найжирніші – то його коні та кабани, найпрудкіші – його собаки, а найм'якіша – його перина. Та дочка радить батькові дати іншу відповідь: “жирніша надъ усѣго – земля-мати, що насъ корме й поє, та всіхъ же насъ и поїда”, “прудчішь одъ усѣго – думка, що въ одну хвилину можна подумати хочъ про які землі та города”, “наймнякийшій од усѣго –

<sup>26</sup> Назви казок та цитати згідно джерела оригіналу.

кулак”, бо його під голову підкладають, коли на подушці лежать [12, 612]. Здивований такою відповіддю пан дає нові завдання дівчині: з печених яєць наплодити курчат, вигодувати їх і на весілля встигнути. Розумна дівчина варить кашу з пшона й передає панові з проханням посіяти те пшоно та з молодого проса нове пшоно змолотити і передати їй, бо вже курчата пищать. Справляється дівчина і з останньою загадкою пана: прибути до нього ні на коні, ні пішки, ні йти, ні їхати, ні голою, ні взутою, ні з гостинцем, ні без гостинця. Вона вдягає невід, сідає верхи на собаку, а ногами по землі йде, гостинець – ката – пускає собакам, яких пан намагається на неї натравити. Пан, вражений природним розумом простої дівчини, женить на ній свого сина. А дочка його залишається дівувати, бо розумного парубка для неї він так і не знаходить.

Героїня казки “Розумна дівчина” завдяки кмітливості не тільки завойовує серце пана, а й, ставши його дружиною, вправно керує ним. Порушивши заборону не розглядати справи без чоловіка, вона намагається мудрими порадами розсудити двох селян, а потім своїм розумним вчинком змінює гнів пана на милість. Такі перипетії, звісно, нагадують апокрифічні суди царя Соломона. Та навіть відомий сюжет, де Соломон змагається у мудрості з царицею Савською і отримує перемогу, дає можливість у порівнянні з українською казкою говорити не про пряме запозичення, а про відображення у фольклорі тієї ролі, яку відігравала жінка в українській родині.

У “Нарисах до історії етнопсихології” провідний український етнопсихолог В. Янів (1908–1991) на основі численних праць видатних українських науковців аналізує давні культурні традиції, що лежать в основі родинних відносин українців і приходять висновку щодо центрального місця матері в українській родині [15].

І. Мірчук, В. Щербаківський, Г. Ващенко пов'язують роль жінки з хліборобською психікою українця [15, 32]. На думку О. Кульчицького, осередком українського колективного несвідомого є архетип “доброї землі” – “великої матері”, “матері-природи” у Франка. “Співжиття хліборобського народу (у тисячоліттях) із доброю матір'ю – плодючою землею, що перейшло в несвідоме внаслідок співдії землі з людиною, відхиляє світосприймальні настанови українця від агресивності в напрямі ніжної, теплої, м'якої контемплятивності, що свідчить про добру первісність і первісну доброту найглибшої сфери української психічності” [15, 93–94].

Ю. Липа вбачав міцний зв'язок хліборобського світогляду з матриархатом трипільської культури [15, 53]. Він одним із перших вітчизняних науковців розглядав українську духовність не в статичному стані, за словами В. Яніва, а в “еволюції нашарувань”, тобто “в динамічному процесі формування української нації впродовж віків” [15, 50] з урахуванням впливів різних культур, і в першу чергу, трипільської. У центрі духовності її стоїть жінка-мати, що єднає кругом себе родину. “Найдавніший символ того агрикультурного населення – це образ Великої Матері, божества прапрадідів сучасних українців” [15, 52]. Янів, з посиланням на Ю. Липу, зауважує, що “скріплення чоловічого первня в родині – це – по всякій ймовірності – вплив готський”, і є найбільшим переворотом в самій структурі родини [15, 53].

Це відбулося в містерії українського весілля, що символізує перехід від середньоазійського матріархату до індогерманського патріархату. Характерно, як свідчить Ю. Липа, за словами В. Яніва, що “в українців до останніх часів існувала в родині за звичаєвим правом приватна власність матері (материзна), що батько не міг її навіть заставити і що переходила в спадщині до доньки” [15, 53]. Жінка отримує своє значення щойно тоді, коли вона стає матір'ю. “Материнськість переносить традиції родини <...> з покоління в покоління” [15, 53], а чоловіки весь вік можуть залишитися на “ти”, якщо вони неодружені.

Матріархат трипільської культури був пов'язаний з жіночою жрецькою кастою. Втрата її значення не закріпила повністю патріархальності в українському суспільстві, навіть з прийняттям християнства. “Можна щонайменше сказати, що в Україні жінка завжди оставалася рівноправною з чоловіком”, – резюмує Ю. Липа [15, 53].

Маємо велику кількість приказок та прислів'їв про значну роль жінки в родинних та подружніх відносинах: “Чоловік здуріє – півдому згорить, а жінка здуріє – усе пожежею піде”, “Хазяйка в дому – покрови всьому”, “Чоловік з жінкою, що борошно з водою”, “Без хазяїна двір плаче, а без хазяйки – хата”, “Нема кращого друга, як вірна супруга” [1, 141], “Хороша жінка – кам'яна стінка, а зла – горе ще й біда”, “У хорошій жінки і поганий чоловік буде молодцем”, “Від сердитої жінки – постарієш, а від доброї – помолодієш”, “Добра жінка – весілля, а лиха – погане зілля”, “Зла жінка, пожежа і потоп – це найбільше лихо” [1, 153], “Лучче їсти хліб з водою, чим жити з жінкою лихою”, “Жінка ледащо – в хаті ні на що” [1, 154] тощо.

Рівноправність жінки з чоловіком відбулася навіть на такій важливій родинній обрядодії як сватання. В одному з найдавніших описів українського весілля першої половини XVII ст., яке знаходимо у книзі французького військового інженера Гійома-Левассера де Боплана (бл. 1600–1673 рр.) “Опис України, або областей королівства Польського, розташованих між кордоном Московії й Трансільванії” (1650 р., перший російський переклад – 1825 р., перший друк українською мовою уривка з розділу “Про українських козаків” – 1970 р. [2]), зустрічаємо досить незвичайну інформацію про цей обряд. Незвичайною вона видається не тільки для українського культурного сьогодення, а й для сучасного де Боплану європейського погляду на місцеві звичаї. Де Боплан свідчить, що “на Україні, ніби всупереч всім народам, не хлопці сватаються до дівчат, а дівчата пропонують їм руку і рідко не досягають своєї мети”, завдяки своєрідному забобону, який суворо пильнується [2, 63]. Дівчина, що мала законне право сама вибирати собі майбутнього чоловіка, приходила свататися до парубка у той час, коли його батьки і він були вдома. Привітавшись словами “помагай біг”, вона починала вихвалити його як дбайливого господаря і доброго чоловіка дружині та пропонувала одружитися з нею. Потім просила благословення у його батьків. Якщо ті відмовляли, то дівчина погрожувала не залишати їхньої хати, доки не отримає згоди. Через кілька тижнів батьки не тільки погоджувалися на шлюб, а й вмовляли сина покохати дівчину. Іншого разу, “парубок, бачачи, з якою завзятістю

дівчина зичить йому добра, дивиться на неї, як на майбутню свою володарку і наполегливо просить у батьків дозволу покохати її [2, 64]. Остаточна відмова могла накликати гнів божий і принести дому нещастя. Вигнати дівчину з господи означало образити весь її рід, який міг помститися за це. Крім того, застосування сили каралося епітимією, великою грошовою пенею та привселюдною неславою. Цей звичай, як правило, зустрічався серед хліборобів рівної заможності, але й шляхетній дівчині, що покохала бідного парубка, він допомагав.

Законність сватання дівчиною була історично обумовлена, зокрема, тривалою боротьбою українського народу з численними поневолювачами [8, 121]. Чоловік йшов воювати, а жінка очолювала родину, яка, до речі, в Україні традиційно була малою, відокремленою від батьківської, "індивідуалістичною" [15, 22]. Тому й належав дівчині пріоритет у сватанні. Натомість нелюбому хлопцеві вона завжди могла піднести гарбуза. Таким чином, право вибору залишалося за жінкою.

Згодом роль чоловіка у суспільстві зростала, і уже в кінці XIX ст. ініціатива у сватанні цілком перейшла до парубків.

Ми не маємо, на жаль, конкретних історичних свідчень щодо того, саме в якому регіону України був розповсюджений описаний де Бопланом звичай дівочого сватання. Але відображення його знаходимо у фольклорі.

У казці із збірки "Казки, прислів'я і т.п., записані в Катеринославській і Харківській губерніях І.І. Манжурою" – "Чорний Іван та Золотокудрий Іван" (Олександрівський повіт) [5, 17–21] – три царські дочки, як прийшла їм пора одружуватися, вийшли у чисте поле і пустили по стрілі: куди стріла впаде, там тій і заміж іти. Стріли старших попадали до царів, а найменшої – до свинаря за пазуху – Шолудивого Івана. Як не намагалися слуги царя утаїти від нього та його дочки правди, все ж довелося тій одружуватися з Іваном ("Така вже, каже, мабуть, моя доля" [5, 19]).

Як бачимо, царські дочки з казки, записаної Манжурою, самі вибирали свою долю. А лук і стріли в жіночих руках нагадують легенди про славнозвісне плем'я амазонок – жінок-воїтельок, що за античними джерелами жили на берегах Меотіди, як називали Азовське море греки [3, 243–245].

Здійснює свій вибір і героїня казки за № 135 "Про каменне місто" (Волинська губ.) [12, 437–443] – царівна, перетворена чарівником на гадюку. Вона обвивається кругом шиї козака і обіцяє зробити його щасливим, якщо він поверне їй жіноче єство. За її наказом козак шукає кам'яне місто. Виконавши ряд дій, що складають симбіоз язичницької та християнської магії, він знімає чари з царівни та її міста. Натомість отримує від неї у винагороду шлюбну пропозицію, на яку відповідає відмовою: "Ні, не піду я зь тобою до шлюбу. Богъ тебе знає, що ти таке – я боюсь тебе, лучче я собі поїду вь свої землі" [12, 439]. Царівна відпускає козака, подарувавши на згадку про неї чарівні речі (сорочку, шаблю і гаманець). Козак у своїх землях одружується з царською дочкою і, пройшовши випробування зрадою, знову опиняється у владі царівни-гадюки. Вона оживляє пошматоване тіло козака живучою водою і вдруге пропонує йому одружитися, на що він коротко

відповідає: “Не хочу”. І тільки після того, як козак за допомогою чарівних ліків царівни здійснює свою помсту дружині-зрадниці, він нарешті одружується з помічницею і починає управляти двома царствами.

Ця казка цікава для нас ще й тим, що у сюжеті з елементами чоловічої ініціації ми не зустрічаємо посередника-помічника, роль якого, наприклад, в російських казках, виконує Баба Яга – символічне втілення архетипу Великої Матері, поглинаючої і водночас рятівної сили. Царівна-гадюка – це активна аніма, поєднання з якою у героя відбувається через низку випробувань, у тому числі і метемпсихозу. Вона уособлює активне жіноче начало і не вимагає посередників. Однак, образ царівни-гадюки можна розглядати і як символічне втілення позитивного анімусу – чоловічого начала в жіночій душі, проявленого як наполегливість, цілеспрямованість, мудрість.

Ще один яскравий приклад сильного позитивного анімусу зустрічаємо в образі жаби-панни з казки за № 137 “Дурень и ёго жулынка жаба-панна” (Київська губ.) [12, 445–448]. Сюжет казки можна в цілому розглядати як той, що містить елементи як чоловічої, так і жіночої ініціації. Особливо цікаво порівняти його із схожим сюжетом відомої російської казки “Царевна-лягушка” (№ 150, [9, 33–46]). Героїня російської казки постає перед нами скоріш як жриця-чарівниця, що має тісний зв'язок із тотемом та душа якої повинна пройти випробування, щоб досягти більш високої – людської іпостасі у своєму духовному розвитку. Вона – повелителька, за її наказом няньки-мамки – символічне втілення духів природи – випікають хліб (зв'язок із землею, хліборобською працею); тчуть килим срібними та золотими нитками (в іншому варіанті – виготовляють сорочку) (покровительство жіночим ремеслам). Науковці вбачають тісний зв'язок танцю царівни з жрецькими діями закликання весни у давніх слов'ян, а саму героїню – персоніфікацією архетипу Жіночої Самості [4].

Безсумнівно, вік казки сягає дохристиянського періоду, варіанти її зустрічаються у різних індоєвропейських народів [9, 41] і, ймовірно, що побутувала вона і на теренах сучасних українських земель. Але україномовна інтерпретація сюжету, в якій відбилася епоха християнізації, дає нам можливість не тільки прослідкувати релігійні впливи, а й зробити суттєві висновки щодо особливостей втілення архетипу жіночого начала.

Українська жаба-панна – то жінка-трудівниця і мучениця. Вона сама випікає найсмачніші “кулибки” і покірливо відправляється до монастиря “*отсиджувати за шкуру*” [12, 447], яку її чоловік так передчасно спалив. І тільки після довгої спокути чужого гріха героїня попадає на Золоті Гори, що уособлюють образ Раю – символ сакрального в людській душі, втілення архетипу Бога як духовної святості. Очистившись сама, жінка допомагає і своєму чоловікові.

У російському варіанті казки герой – Іван-царевич – поинятий тугою, відправляється на пошуки Царівни-жаби і долає на своєму шляху багато перепон, користуючись допомогою Баби Яги, її сестер, Мудрого Старого та тварин (у різних варіантах) і проявляючи хоробрість, витривалість та великодушність. В українській

казці герої – “дурень”. Він вирушає на пошуки жінки, бо йому без неї стає нудно. Не утримується він і від спокуси покуштувати заборонених яблук, яких йому пропонує баба (біблейська алюзія) і через що він забуває про свою мету. Підказки він отримує уві сні (зв'язок з позасвідомим). Щоб потрапити на Золоті Гори, герой повинен зарізати бика (явний натяк на жертвоприношення), прив'язати його до домовини, лягти в неї і чекати, доки Ворон не схопить бика й не понесе його туди через моря своїм дітям на поживу. Зважаючи на те, що ворон у слов'янській міфопоетичній традиції – птах, що символізує зв'язок із смертю, та враховуючи символічне значення Золотих Гір як Раю небесного, а моря – як лімінальної зони, можна припустити, що перед героєм стоїть завдання відправитися на Той Світ. До того ж виникає цікава паралель між атрибутикою домовини і кенотафу (грец. *kenotáphion*, від *kenos* – пустий і *táphos* – могила) – поховального пам'ятника, який створювався багатьма народами світу (Давньої Греції, Риму, Середньої Азії, Єгипту та ін.) у тому випадку, коли прах покійного за якихось причин був недоступний для поховання. Цей звичай був пов'язаний з переконанням, що душі мертвих, які не мають могил, не знаходять спокою [10, 568]. Отже, цілком ймовірно, що домовина для героя – це не тільки засіб потрапити на той світ, а й запорука спокою по смерті для його власної душі.

Герою не вдається одразу потрапити на Золоті Гори, бо Ворон не втримує бика, і “дурень” залишається плавати довгий час у домовині серед моря, вкрай зголоднілий і вже благаючий Бога про смерть. Саме у цей час – як звільнення від безглузлого існування – сприймається поява жінки. Вона приходить на допомогу і забирає чоловіка на Золоті Гори. Образ жінки, який на початку казки окутаний ореолом тотемістичних вірувань, у фіналі сприймається як божественно-материнський. Не герой виступає рятівником для неї, а вона проявляє свою великодушність і, як мати, дарує йому по суті друге народження для вічного життя.

Великодушність – риса сильної людини, і вона притаманна багатьом героїням українських казок. І не дивно, що серед численних варіантів казки про дідову та бабину дочку, відомих у східнослов'янській казковій традиції, саме один з українських варіантів, записаний Чубинським у Полтавській губ., містить зовсім нетрадиційний фінал (казка за № 14 – “Дідова дочка и бабына дочка” [12, 63–68]. Дідова дочка, попри нелегкі випробування, повертається з лісу із заслуженою винагородою і, звертаючись до бабиної дочки, яка теж збирається до лісу “служити”, пропонує: “Седімъ, сестрычко, дома та будемо користуватися ціми грішмы вкупі” [12, 68].

Поряд з казками, де жіночим образам властиве сильне вольове начало, проявлене у позитивному плані, зустрічаємо казки з негативними проявами анімусу як чоловічого начала у позасвідомому жінки. Перш за все, такими проявами є жорстокість і свавілля героїні казки. Царівна з казки за № 46 “Про двох царевычивъ Иванивъ Ивановычивъ” (Полтавська губ.) [12, 130–132] калічить вночі двох братів-царевичів, богатирів, що прийшли свататися до неї. Одному вона відрубуює руки, а другому – ноги.



У казці за № 60 “Про сильну царувну” (Полтавська губ.) [12, 227–229] героїня всіх, хто до неї сватався, або в бані палила, або душила вночі. Сильний царевич Іван Іванович допомагає слабкому приборкати люту наречену 12-ма залізними прутами: “Я її вьучу, то тобі послі зь нею добре буде жити” [12, 227].

Можливо, що у цих чарівних казках відбилися і легенди про вже згадуваних амазонок, які деякий час жили серед скіфів, а потім переселилися на північ від Азовського моря, за ріку Танаїс (Дон), утворивши новий народ – савроматів. Жінки савроматів виїздили на полювання верхи на конях разом з чоловіками і без них, воювали і носили чоловічий одяг. Щодо шлюбу, як передає Геродот, жодна дівчина не мала права вийти заміж доти, доки не уб'є чоловіка з ворожого стану. Деякі з них, не ладні виконати звичаю, залишалися дівувати до самої смерті [3, 245]. Ймовірно, історичне коріння казок про жорстоких царівен і сягає тих подій, але в будь-якому разі архетипова природа фольклорних жіночих образів для нас безсумнівна.

Казкова традиція зберегла сюжети, де засудженню підлягають будь-які спроби жінки владарювати над чоловіком. Зустрічаємо їх, переважно, на території українського Правобережжя. Так, в казці за № 34 “Про кука” (Волинська губ.) [12, 110–112], яку можна вважати алегоричною, птахи вбивають свого ватажка – кука за те, що він свою жінку слухав. “Я того чоловіка за жінку рахую, що жінку слуха”, – заявляє птах-підбурювач крук [12, 111]. Подібна психологія знайшла вираження у прислів'ях: “Як світ світом – то не буде баба вйтом” [11, 246], “Хто жінці волю дає, той сам себе продає”, “Як чоловік жінки не б'є, то вона як колода гниє” [11, 302].

Таким чином, розглянувши персоніфікації анімусу як принципу Логосу в українській народній казці, приходимо наступного висновку. Характерним є відображення тісного зв'язку позасвідомого жінки з чоловічим началом в українській казці, де представлені всі чотири стадії розвитку анімусу, як вони визначалися Юнгом та його послідовниками [13, 191]. Перша стадія відображає звичайну фізичну силу (образ сильної царівни); друга – втілює незалежність і цілеспрямованість (образ “хитрої жінки” та жінок, що самі вибирають свою долю); третя стадія, яка позначає “слово”, представлена образом розумної, мудрої дівчини; четверта, в якій анімус є втіленням сенсу, надає духовної твердості, – персоніфікована в образі жаби-панни. На цьому вищому рівні, за словами М.-Л. фон Франц, анімус опосередковує “релігійний досвід, через який життя набуває нового сенсу” [13, 191].

Подальше дослідження архетипу жіночого начала в українській народній казці через виявлення символіки та функцій архетипів матері, аніми, тіні, самоті дозволить скласти більш повне уявлення про репрезентацію його в українській культурі.

#### Література

1. Багмет А. Збірка українських приказок та прислів'їв / А. Багмет, М. Дашченко, К. Андрущенко – К. : Техніка, 2002. – 224 с. – (Народні джерела).
2. Боплан де Г. -Л. Весільні звичаї українців у першій половині XVII ст. 1650 / Г.-Л. Боплан // Весілля : у 2-х кн. / [упорядкув. текстів, примітки М. М. Шубравської ; нотний матеріал упор. О. А. Правдюк]. – К. : Наукова думка, 1970. – Кн. 1. – 1970. – С. 63–67.

3. Геродот. История / Геродот ; [пер. с греч. и комм. Г. А. Стратановского ; вступ. статья И. Е. Сурикова]. – М. : ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2004. – 640 с.
4. Дорошин Б. А. О некоторых социоантропокосмических мифо-архетипических мотивах русской народной сказки "Царевна-лягушка" [Электронный ресурс] / Б. А. Дорошин // Социосфера : конференции 2010 : архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях. – Режим доступа : [http://sociosfera.ucoz.ru/publ/konferencii\\_2010/arkhetipy\\_i\\_arkhetipicheskoe\\_v\\_kulture\\_i\\_socialnykh\\_otnoshenijakh/o\\_nekotoirykh\\_socioantropokosmicheskikh\\_mifo\\_arkhetipicheskikh\\_motivakh\\_russkoj\\_narodnoj\\_skazki\\_carevna\\_ljagushka/2-1-0-18](http://sociosfera.ucoz.ru/publ/konferencii_2010/arkhetipy_i_arkhetipicheskoe_v_kulture_i_socialnykh_otnoshenijakh/o_nekotoirykh_socioantropokosmicheskikh_mifo_arkhetipicheskikh_motivakh_russkoj_narodnoj_skazki_carevna_ljagushka/2-1-0-18).
5. Казки, прислів'я і т.п., записані в Катеринославській і Харківській губерніях І. І. Манжурою / [худож. оформл. А. П. Дерев'янка ; післямова В. Мороза]. – Дніпропетровськ : Січ, 2003. – 228 с.
6. Мордовцевъ Д. Л. Женщина въ украинской сказкѣ / Д. Л. Мордовцевъ // Историческія пропилеи : в 2 т. . – С. Петербургъ : Типографія Н. А. Лебедева, Невскій просп. 8, 1889. – Т. II. – 1889. – С. 369–376.
7. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания / Эрих Нойманн ; [пер. с англ.]. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 1998. – 464 с. – (Созвездия мудрости).
8. Полубояринова О. І. "Що не день, то свято" / О. І. Полубояринова // Фролова К. Ярина : учбовий посібник з народознавства. – Дніпропетровськ : Асоціація "Дніпродрук", 1993. – С. 96–126.
9. Русскія народныя сказки А. Н. Афанасьева : в 5 т. / [под ред. А. С. Грузинскаго]. – М. : Типографія Т-ва И. Д. Сытина, 1914. – Т. 4. – 290 с.
10. Советский энциклопедический словарь / [гл. ред. А. М. Прохоров]. – [Изд. 4-е]. – М. : Советская энциклопедия, 1987. – 1600 с. ; илл.
11. Труды этнографическо-статистической экспедиціи 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. 1. – Вып. I–II. – 1877. – 380 с.
12. Труды этнографическо-статистической экспедиціи 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. 2. – 1878. – 688 с.
13. Франц фон М.-Л. Процесс индивидуации / Мария-Луиза фон Франц // Человек и его символы. – М. : Серебряные нити, 1997. – С. 155–226.
14. Юнг К. Г. Отношения между Эго и бессознательным / Карл Густав Юнг ; [пер. с англ.] // Психология бессознательного. – [2-е изд.]. – М. : Когито-Центр, 2010. – С. 143–270.
15. Янів В. Нариси до історії етнопсихології / В. Янів ; [упоряд. М. Шафовал]. – [3-те вид., стер.]. – К. : Знання, 2006. – 341 с.

#### **Анотація**

Персоніфікації анімусу як принципу Логосу в українській народній казці розглядаються у зв'язку з дослідженням репрезентації архетипу жіночого начала в міфопоетичній традиції української культури.

**Ключові слова:** архетип жіночого начала, анімус, архетиповий образ, українська народна казка.

#### **Аннотация**

Персонификация анимуса как принципа Логоса в украинской народной сказке рассматривается в связи с исследованием репрезентации архетипа женского начала в мифопоэтической традиции украинской культуры.

**Ключевые слова:** архетип женского начала, анимус, архетипический образ, украинская народная сказка.

### Summary

The article deals with the personification of the animus as a principle of the Logos in the Ukrainian folk fairy-tale in connection with the study of representations of the feminine archetype in Ukrainian mythological and poetic tradition.

**Keywords:** feminine archetype, animus, archetypal image, Ukrainian folk fairy-tale.

УДК 821.161.1 (Довлатов С.)

Прядко Ю.П.,  
аспирант,  
Бердянський державний  
педагогічний університет

## АМЕРИКАНСКИЕ СТРАНИЦЫ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА С. ДОВЛАТОВА

С. Довлатов – один из ярких представителей литературы русского зарубежья. Вынужденная эмиграция писателя определила не только его сложную личную судьбу, но и судьбу его произведений.

В конце 90-х годов XX столетия в литературоведении актуализировался интерес к личности и творчеству прозаика, что стало предметом многих научных исследований. Был опубликован ряд книг мемуарно-биографического характера: А. Коваловой и Л. Лурье “Довлатов”, А. Пекуровской “Когда случилось петь С.Д. и мне”, В. Соловьёва и Е. Клепиковой “Довлатов вверх ногами”, Е. Рейна “Мне скучно без Довлатова”, Л. Штерн “Довлатов – добрый мой приятель”, В. Алейникова “Довлатов и другие”, В. Попова “Довлатов”. Эти работы включают воспоминания друзей писателя, раскрывающие не только отдельные факты его биографии, но и атмосферу эпохи, о которой он писал. Определённый интерес представляют статьи Е. Рейна, А. Наймана, С. Вольфа, А. Арьева и др.: авторы анализируют художественно-эстетические взгляды С. Довлатова, его творческую индивидуальность и особенности стиля.

Несмотря на большое число публикаций разных жанров, посвящённых жизни и творчеству С. Довлатова, отдельные факты биографии писателя остаются недостаточно изученными. И прежде всего это касается американских страниц жизни С. Довлатова. Поэтому **цель** нашей статьи – обобщить и систематизировать материалы, раскрывающие сложную и неоднозначную атмосферу американской действительности, в которой жил и творил прозаик, проблемы адаптации писателя в условиях эмиграции, сохранения своей творческой индивидуальности и стиля.

Анализ литературы по данной теме позволил определить, что решение эмигрировать прозаик принял не сразу. Однако те условия, которые создавались на родине – отказ таллиннского издательства “Ээсти раамат” (“Эстонская книга”) выпустить уже набранный сборник “Пять углов”, невозможность печататься в советских журналах, уничтожение по распоряжению КГБ набора первой книги