

ПСИХОАНАЛІТИЧНЕ ПІДГРУНТЯ ОБРАЗІВ ЯЗИЧНИЦЬКИХ БОГІВ В УКРАЇНСЬКІЙ МІФОЛОГІЇ ЗАКАРПАТТЯ

Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія.

Випуск 2 (42)

УДК 398.2 (477.87):189.922.4:257.2

DOI: 10.24144/2663-6840/2019.2(42). 168–175.

Тиховська О. Психологічне підгрунття образів язичницьких богів в українській міфології Закарпаття; бібліографічних джерел – 17; мова – українська.

Анотація. У статті осмислюється психологічне підгрунття образів язичницьких богів в українській міфології. Джерельною базою дослідження стали статті Ф. Потушняк «Залишки ідопоклонства» (1942), «День святого Георгія в народних віруваннях» (1942), для типологічного зіставлення використані розвідки В. Войтовича, Я. Головацького, Г. Лозко. Методологія статті базується на працях Дж. Кемпбелла, Е. Нойманна, К.-Г. Юнга. Космогонічні та теогонічні міфи різних народів світу відображають прагнення людини впорядкувати уявлення про структуру Всесвіту, усвідомити зв'язок між проявленим і не проявленим буттям. Крізь призму психоаналізу ми розглядаємо українських язичницьких богів як різноманітні персоніфікації архетипу Самості. Архетип Самості, що є уособленням божественної мудрості в міфах, легендах та народних повір'ях, зазнав розщеплення й спроектувався на групу богів, кожен з яких має свою «сферу впливу» й відповідно стає більш зрозумілим та досяжним для людини. Постає добро-го Бога в українській міфології (центральної архетип) розщеплюється на образи сонячних богів (Перуна, Дажбога, Коляду, Ярила, Купайла), богів-покровителів стихій та ремесел (Велеса, Стрибога, Хорса, Дану), богинь кохання та сім'ї (Берегиню, Ладу, Лелю, Рожаниць), які згодом переплелися з образами християнських святих. Існування вірувань язичників у розмаїтій пантеон богів зумовлене їх прагненням здобути підтримку в тій чи іншій сфері життя, де власних сил та знань замало. Божества, що асоціювалися зі світлом та сонцем, є подібними за своїми функціями в різних світових міфологіях. Віра у сонячних богів також відображала прагнення наших предків до духовного просвітлення й пізнання істини. Сварог, Дажбог, Перун сприймалися як уособлення вищої мудрості та добра, їм приписувалися функції батька, здатного піклуватися про дітей. А це зумовлює їх семантичну близькість з архетипом Самості. Перун, Дажбог, Стрибог, Велес, Хорс, Лада, Дана та інші світлі, добрі боги в українській міфології мали свої атрибути, специфічні сили, наділялися спектром властивостей, які відрізняли їх одне від одного. Прикметно, що божества-чоловіки тісніше були пов'язані з вогнем і світлом, а жіночі – зі стихією води. Існували ритуали, через посередництво яких наші предки намагалися їх задобрити. Люди прагнули подолати свій страх перед смертю й природними стихіями внаслідок чого їх уява породила образи богів, які цими стихіями могли б керувати. Психіка людини сформувала системи політеїзму та генотеїзму, оскільки здатна породжувати символічні образи, які, у свою чергу, увиразнюють значення первісних архетипів.

Ключові слова: архетип Самості, психоаналіз, теогонічні міфи, українська міфологія, фольклор Закарпаття, Ф. Потушняк, язичницькі боги.

Постановка проблеми. Боги в різних міфологіях світу є уособленням вищої мудрості, сакральних знань, наділені здатністю творення й трансформації світу й усього суцього. Вони є втіленням мрії людства про можливість власного духовного, інтелектуального та психологічного розвитку. У міфах різних народів боги відображають прагнення людини впорядкувати уявлення про структуру Всесвіту, усвідомити зв'язок між проявленим і не проявленим буттям. З точки зору психоаналізу, богів слід трактувати як персоніфіковані образи архетипу Самості, керуючого центру колективного несвідомого. На переконання К.-Г. Юнга, «Самість рівночасно є Божим образом: принаймні її неможливо відрізнити від нього» [Юнг 2016, с.41]. Відтак, шляхом осмислення пантеону українських язичницьких богів ми спробуємо простежити етнопсихологічну специфіку персоніфікації архетипу Самості в українській міфології.

За спостереженням Дж.Кемпбелла, «небеса та пекло, Золота Доба та Олімп – ці і всі інші місця перебування богів інтерпретуються психоаналізом як символи несвідомого. Таким чином, ключ до сучасних систем психологічної інтерпретації такий: метафізична реальність = несвідомому. Як ствер-

джував Ісус: «Адже ось, Царство Боже є всередині вас» [Кемпбелл 1997, с.258]. Вчений пояснює появу образів богів у різних міфологіях процесом звуження свідомості людини, внаслідок якого люди перестали бачити джерело універсальної сили (Бога, Самість). Звуження свідомості (тобто певна деградація) людини, згідно з міфами, відбувається після завершення золотої доби чи внаслідок гріхопадіння людства, і цей процес «зіштовхує надсвідомість (Бога – О.Т.) у несвідоме, і в той самий момент через посередництво такого символу створює цей світ» [там само, с.258]. Потрапивши у сферу несвідомого, Бог (архетип Самості) сприймається як недосяжна, ідеальна істота, з якою пов'язується ідея створення світу й всього суцього. Божество неможливо пізнати, а тому з ним пов'язане все те, що не під силу осягнути людському розуму.

Аналіз останніх досліджень. Про можливість трактування образів богів крізь призму психоаналізу писали К.-Г. Юнг, Е. Нойманн, Д. Калшед, Дж. Кемпбелл, М.-Л. фон Франц, М. Хоуп та ін. Представники психоаналітичної школи вважають, що процес появи свідомості зумовив, з одного боку, виокремлення індивідуального «Я», а з іншого, – став причиною втрати зв'язку між «Я» та внутріш-

ньою Самістю (образом Бога та універсального знання), а це в свою чергу стало передумовою появи персоніфікованих образів богів, які мали б надати сенсу життю людини й скерувати її дії у напрямку внутрішнього розвитку. «І оскільки ментальне і фізичне здоров'я індивіда залежить від впорядкування потоку життєвих сил з п'ятьми несвідомого у сферу денного неспання, то й у міфі безперервність космічного порядку забезпечується винятково через посередництво контрольованого потоку сили, а Боги, які постають з цього джерела, є символами персоніфікованих законів, котрі керують цим потоком» [Кемпбелл 1997, с. 260], – зазначив Дж. Кемпбелл.

На думку Е. Нойманна, «пробудження свідомості й створення світу – процеси паралельні, котрі породжують однаковий символізм, [...] світ насправді «існує» лише в тій мірі, в якій його може осягнути Его. Диференційований світ відображає свідомість, яка сама диференціюється» [Нойманн 1998, с. 343]. Вчений припускає, що після виокремлення свідомості людини й певної деградації індивіда через втрату безпосереднього зв'язку з образом вищої мудрості (Богом, надсвідомістю) починається поступове духовно-інтелектуальне зростання. Людина інтуїтивно прагне відновити втрачений зв'язок з Богом, і колективне несвідоме породжує образи окремих богів, що є різними уособленнями архетипу Самості. За спостереженням Е. Нойманна, «численні архетипи і групи символів, що відколотися від первісного архетипу, вказують на збільшення сфери пізнання, знання і прозорливості Его» [там само, с. 343]. Таким чином, язичницькі боги в різних міфологіях відповідали за певні сфери життя людини та Всесвіту, з їхніми образами пов'язувалися сподівання на впорядкування процесу життя. Через молитви й жертвоприношення богам люди намагалися здобути можливість комфортного існування. За спостереженням Я. Головацького, «яку б релігію людина не створила собі, вона неодмінно мала виявити в ній те начало, з яким сама з'явилася на світ: відірвати від неї думку про олюднення божества було б так само важко, як і знищити віру у свою душу. У всіх міфологіях, як би не були вони перекохані людським мудруванням та фантазією, ховаються істини, що зійшли з небес у сиву давнину дитинства людства» [Головацький 1991, с. 43].

Пантеон праслов'янських богів та пов'язані з ними народні вірування й обряди розглядали О. Афанасьєв, В. Войтович, А. Гейштор, М. Костомаров, Г. Лозко, І. Нечуй-Левицький, Ф. Потушняк та інші дослідники.

Метою статті є осмислення образів українських язичницьких богів крізь призму психоаналізу, вивчення їх зв'язку з архетипом Самості.

Виклад основного матеріалу. Образи давніх язичницьких богів в українській міфології зазнали певної трансформації після прийняття християнства. Зокрема, більшість з них переплелися з уявленнями про християнських святих, і вірування двох релігійних традицій взаємно доповнилися. За

слухним спостереженням Ф. Потушняка, «Давньоруська релігія закінчується на такому щаблі, де божество репрезентує якусь природну силу, закон чи певний звичай, які із стадії демонічної перейшли в стадію, коли божество є чимось на зразок «сильної людини» [Потушняк 1942б, с. 3]. Відтак, праукраїнські боги не випадково уявлялися подібними до людей. За спостереженням Е. Нойманна, «чим більше антропоморфним стає світ богів, тим ближчий він до Его і тим більше він втрачає свій пригнічуючий характер. Боги Олімпу набагато більше людські й знайомі, ніж первісна богиня хаосу» [Нойманн 1998, с. 340].

Антропоморфні божества давнього язичницького пантеону уявлялися здатними вислухати прохання й молитви людей, які в них вірили, могли допомогти, врятувати або покарати. Ці божества «були подібними до «сильної людини», і не мали вищих етичних рис, але натомість їх можна було задобрити чи прихилити жертвоприношенням на свій бік» [Потушняк 1942б, с. 3]. Е. Нойманн називає таких богів «функціональними» богами релігії, які «у кінці кінців стають функціями свідомості» [Нойманн 1998, с. 340]. На думку вченого, коли відбулося виокремлення індивідуальної свідомості, людина стала почуватися незахищеною й безпорадною: «первісно свідомість не володіла достатньою кількістю вільного лібідо для здійснення якого-небудь виду діяльності – орання, жнив, полювання, ведення війни і т.д. – за своєю власною «свобідною» волею і була вимушена звертатися по допомогу до бога, котрий «розумів» її. Через посередництво церемоніального звернення Его активувало «допомогу бога» і таким чином спрямовувало потік лібідо із несвідомого в систему свідомості» [Нойманн 1998, с. 340]. Водночас, за спостереженням Е. Нойманна, послідовний розвиток свідомості згодом асимільює функціональних богів, які продовжують жити як якості й здібності свідомого індивіда, котрий оре, жне, полює і воює так, як йому хочеться і коли йому хочеться. «Однак, очевидно, що коли свідоме керування операціями не приносить успіху, наприклад, у війні, бог війни продовжує діяти як функціональний бог навіть сьогодні» [Нойманн 1997, с. 340]. Таким чином, існування вірувань язичників у розмаїтій пантеон богів зумовлене прагненням здобути підтримку в тій чи іншій сфері життя, де власних сил та знань замало. Люди намагалися подолати свій страх перед смертю й природними стихіями внаслідок чого їх уява породила образи богів, які цими стихіями могли б керувати. Психіка людини сформувала системи політеїзму та генотеїзму, оскільки здатна породжувати символічні образи, які, у свою чергу, увиразнюють значення первісних архетипів. «Так само, як символічна множинність богів оточує первісного Бога, так і кожен архетип з розвитком свідомості оточує себе відповідною групою символів. Первісна єдність розпадається на сонячну систему архетипів і символів, згрупованих навколо центрального архетипу, і архетипічний зв'язок колективного несвідомого виходить з п'ятьми на світло» [Нойманн 1998, с. 340–341]. Таким

чином, архетип Самості, що є уособленням божественної мудрості в міфах, легендах та народних повір'ях зазнав розщеплення й спроектувався на групу богів, кожен з яких мав свою «сферу впливу» й відповідно ставав більш зрозумілим та досяжним для людини. Постаць доброго Бога в українській міфології (центральный архетип) розщеплюється на образи сонячних богів (Перуна, Дажбога, Коляду, Ярила, Купайла), богів-покровителів стихій та ремесел (Стрибога, Хорса), богинь кохання та сім'ї (Берегиню, Дану, Ладу, Лелю, Рожаниць), які згодом переплелися з образами християнських святих. Водночас, Г. Лозко зауважує, що «наші праукраїнські боги – це не стільки природні явища, скільки те, що стоїть за ними, – тобто світ Прав, закон, який правує Всесвітом. За силами природи бачимо волю Богів у дії» [Лозко 2015, с. 124]. Дослідниця певною мірою вмотивовує у такий спосіб специфіку міфологічного світогляду, згідно з яким, природні явища мають ірраціональне пояснення, обумовлені впливом невидимих божеств, котрі коригують розвиток подій у матеріальному світі.

Е. Нойманн трактує появу політеїзму як наслідок прагнення людини до розширення своєї свідомості, самопізнання й розуміння законів Всесвіту. Первісно виокремлена свідомість людини є звуженою, несформованою, але з плином часу відбувається її розширення, і замість недосяжного Бога в уяві наших предків формується пантеон богів: «первісне божество розщеплюється на різних богів зі своїми власними індивідуальностями. Бог тепер сприймається і відкривається під такою кількістю аспектів, скільки існує богів. Це означає, що здібності Его до вираження й розуміння дуже сильно зросли. Зростаюча диференціація культів показує, що людина навчилася «мати справу» з богом в образі окремих богів. Вона знає, чого вони хочуть і як ними маніпулювати» [Нойманн 1998, с. 340].

Так, Перун, Дажбог, Стрибог, Велес, Хорс, Лада, Дана та інші світлі, добрі боги в українській міфології мали свої атрибути, специфічні сили, наділялися спектром властивостей, які відрізняли їх одне від одного. Прикметно, що божества-чоловіки тісніше були пов'язані з вогнем і світлом, а жіночі – зі стихією води. Хоча ідея просвітлення, пізнання певних знань і законів життя пов'язана з кожним з божеств, незалежно від статі. Існували ритуали, через посередництво яких наші предки намагалися задобрити ці божества. Е. Нойманн наголосив, що кожен бог, котрого людина могла собі уявити в антропоморфному вигляді, сприймався нею як суб'єкт, з яким можна «домовитися», на якого можна впливати через ритуал. А це в свою чергу є свідченням розвитку свідомості, демонструє факт того, «як багато стало усвідомленим» [Нойманн 1998, с. 340].

Божества, що асоціювалися зі світлом та сонцем, є подібними за своїми функціями в різних світових міфологіях. Ф. Потушняк простежив взаємозв'язок іранських та українських міфів, де фігурують сонячні боги: «наші головні божества Перун, Дажбог, Сварог, як і Митра, були одночасно

богами світла, справедливості, життя, хранителями домовленостей» [Потушняк 1942а, с. 3]. Віра у сонячних богів відображала прагнення наших предків до духовного просвітлення й пізнання істини. Сварог, Дажбог, Перун сприймалися як уособлення вищої мудрості та добра, їм приписувалися функції батька, здатного піклуватися про дітей. Відповідно, на цих богів проектувався архетип Самості. За спостереженням Я. Головацького, «найближчою до бога сутністю є світло. Слов'яни вірили, що ество світла з'явилося на землі і втілювалося у роді людському. Про це в Іпатіївському літописі читаємо: «Нькогда царствовали на земль Сварогъ (высочайше существо, отецъ свѣта), научилъ человека искусству ковати и брачнымъ связямъ; потомъ царствовалъ сынъ его Дажьбогъ, еже нарицается солнцемъ». Отже, істотна частина язичництва слов'янського відноситься до світлопоклоніння; це підтверджується багатьма свідченнями літописів та народними переказами, котрі показують, що обожнюване сонце чи світлоносна сила у моральному або фізичному розумінні шанувалась у різні часи і в різних сторонах Слов'янщини під особливими назвами» [Головацький 1991, с. 16]. Сучасна дослідниця Г. Лозко наголосила, що «в свідомості наших пращурів Митра також тотожний з Родом, Сварогом» [Лозко 1994, с. 102].

Образ сонячного бога, Перуна, В. Войтович пов'язує з індійським богом Індрою, порівнявши їх описи у «Велесовій книзі» та ведах. «Громові стріли у «Рігведі» – зброя царя богів і ватажка небесного воїнства – Індри. Ведійські гімни до Індри мають аналогії у «Велесовій книзі»: «Слава Богу Перуну вогнекучерявому, який кидає на ворогів стріли і вірно веде вперед по стежці. Тому що єсть тим воїнам суд і честь, і яко злато рун – милостив, всеправеден єсть! Порівняймо у Ведах: «Підніми, багатий Боже, зброю, возвись душі наших воїнів, зміцни силу сильних, хай переможний клич залунає з бойової колісниці! Будь з нами, Індру!» «Велесова книга» не тільки подає молитви до Перуна, але й має пряму вказівку на те, що Індра був відомий слов'янам» [Войтович 2007, с. 312]. Про тісний зв'язок образу Перуна зі світлом писав і Я. Головацький: «Є велика ймовірність, що Перун, шанований стародавніми русинами, найголовніша божественна істота після бога Вседержителя, означав також світлоносне начало» [Головацький 1991, с. 23].

Натомість Ф. Потушняк простежив подібність між образом Митри та Святого Юрія. Дослідник згадує апокрифічну легенду про святого Юрія-змієборця, яка, на його думку, прийшла в Україну разом з іншими апокрифами з дуалістичним підґрунтям з Малої Азії. «У нас вона знайшла благодатний ґрунт, завдячуючи своїй близькості до митраїстичного світогляду. Перемога св. Юрія над змієм – це майже аналогія до Митри, що вбиває бика (як і переказ про Кирила Кожум'яку). У народному віруванні св. Юрій – це бог, що вбиває змія Веремія та проганяє п'ятому і встановлює владу світла на землі. Саме тому св. Юрій стає охоронцем худоби (колишня функція Велеса), оскільки скотарство в минулому

було найважливішим заняттям і єдиним джерелом багатства» [Потушняк 1942а, с. 3].

Ф. Потушняк вважає, що міфи про Митру потрапили в Україну різними шляхами: «або з племенами, що прийшли із Ірану і осіли на території південної Русі, або проникали до нас через Карпати, або безпосередньо із Римської імперії, де у III-V ст. він був настільки поширеним, що не було більшого міста, де не було б храму Митри. Наприклад, Франкфурт, Гейдельберг та ін.» [Потушняк 1942а, с. 3]. Подібність образу святого Юрія (Георгія) до Митри та Світлобога, за спостереженням Ф. Потушняка, виявляється і в розпалюванні ритуальних вогнищ: «на Гуцульщині та в деяких інших регіонах в надвечір'я на Юрія на горах розпалюють вогнища, як божеству, що проганяє зиму та п'їтьму й приносить весну та світло» [Потушняк 1942г, с. 3]. Водночас святий Юрій є трансформованим образом не тільки сонячного бога, носія світла (фізичного й духовного), він увібрав у себе риси бога Велеса – вони обидва сприймаються як опікуни худоби. «Так, Георгіїв-день служить для очищення худоби від теперішнього й майбутнього впливу нечистої сили» [Потушняк 1942г, с. 3], що метафорично відображає міф про подолання Юрієм (Велесом, Митрою) сил темряви та зла.

У сучасних народних віруваннях ми бачимо злиття образів язичницьких богів та християнських святих. Ф.Потушняк пояснює це тим, що «для релігійного почуття передусім потрібне соціально-культурне підґрунтя, традиційна і психологічна подібність із давнішим релігійним змістом, а також вроджений психічний нахил» [Потушняк 1942б, с. 3]. Так, давні етнічні вірування українців частково були трансформовані, частково асимільовані християнським віровченням, і в релігійну традицію міцно вкоренилося двовір'я. Двовір'я як світогляд «зберігається в казках, віруваннях та носить на собі відбитки такого ж давнього світосприйняття. Найпоказовішим доказом цього є залишки вшанування поганських богів у народних віруваннях» [Потушняк 1942б, с. 3], – зазначив Ф. Потушняк.

В українській міфології бог Перун – уособлення сонця, повелитель грому та блискавки. За спостереженням Ф. Потушняка, Перун у народних віруваннях Закарпаття постає як могутній «світлобог, символ сили вогню у вигляді блискавиці, він переміг і став головним богом (як у греків Зевс, в інд. Диявс, у нім. Wuotan і Donar). Дажбог став його сином. Але як життєдавець він був, власне, головним богом, хоч і підлеглим грізному і могутньому Перуну» [Потушняк 1940, с. 157].

Г. Лозко зауважила, що «Поняття Перуна – це принцип божественного прояву в гromі та блискавці, це енергія очищення. Блискавка – це фізичне місце, де проявилася сила Перуна, так само як Сонце – місце, де проявилася сила Дажбога» [Лозко 1994, с. 124]. Дослідниця трактує здатність Перуна керувати блискавкою як метафору вміння одухотворювати, просвітлювати, небесний вогонь постає вмістилищем енергії духу: «Перун, проявлений у блискавці, дає рухливість, активність і життєву

енергію всім істотам» [там само, с. 124]. Водночас блискавка – це зброя Перуна, якою він карає своїх антагоністів, тому «за Велесовою книгою, Перун – Бог Прі (боротьби), Бог воїнської доблесті і слави, захисник і покровитель чоловіка-воїна» [там само, с. 124]. З часом Перун починає ототожнюватися з чоловіком-воїном в деяких календарних піснях. Зокрема, Ф. Потушняком зафіксована колядка, яка виконувалася на честь Перуна. І «він виступає тут як молодець-дружинник, що вибирається на війну, сміливо й переможно йдучи вперед, пускаючи стріли на пострах усім. Щоб його вблагати пропонують йому «парубер» золота, срібла, сивконичейка. Але він не бере. Нарешті дають йому «пан-цісарівну», і це влаштовує його» [Потушняк 1943, с. 7]. Очевидно, така колядка виникла вже в період занепаду язичницької релігії: образ бога Перуна набув виразних рис воїна, тоді як сакральна могутність божества відчувається лише в мотиві жертвоприношення, яке йому пропонують люди. Ф. Потушняк трактує «пан-цісарівну» як безіменний жіночий принцип бога Перуна, його жіночий двійник, який тільки зароджується. Подібними, на думку закарпатського дослідника, є «образи зорі та ясного неба, що випогодилося після бурі» [там само, с. 7]. Можливо, «пан-цісарівна» – це переосмислений образ однієї з язичницьких богинь, яка на момент виникнення колядки почала ототожнюватися з жінкою-царівною, наділеною вже мирською, а не божественною владою. Це зумовлено витісненням язичницьких вірувань християнством і десекралізацією образів давніх богинь.

За спостереженням Ф. Потушняка, образ Перуна зустрічається в народних переказах східних слов'ян та поляків. В українців він часто постає в образі святого Іллі. «Також збереглися сліди його культу у деяких назвах топографічних: Перунова хаща, Перунів горб і т. д.» [Потушняк 1943, с. 7]. На думку Ф. Потушняка, на основі образу Перуна сформувався казковий персонаж дурника, попелюха, найменшого брата-дурня, який завжди перемагає своїх супротивників і досягає успіху. «Наприклад, добуває чудесного коня, а потім через ряд перешкод – царівну, як витязь і т. д. У нашій колядці також дають йому пан-цісарівну, щоб змилювався, не пускав стріли і заспокоївся. Отже, той самий основний мотив, тому – і основа» [там само, с. 7]. З цим міркуванням не можемо погодитися, бо семантика казкового персонажа і язичницького бога є різною й має не однакове коріння. Перун отримує в колядці жертвоприношення (що було характерним для культу усіх богів), але не докладає зусиль для цього, адже світ людей підвладний йому. А герой чарівної казки проходить через складні випробування, щоб здобути бажане, він є уособлення «Я» людини, архетипу Еґо-свідомості, яка в процесі метафоричної ініціації досягає рівня Самості. Натомість на Перуна первісно був спроектований архетип Самості, а часткова десекралізація спричинила наближення його до образу могутнього витязя-воїна, непереможного у битві.

З часом Перуна витісняє пророк Ілля, який мандрує поміж хмарами, «їде по небу на вогненній

колісниці, яку тягнуть білі коні. Колісниця стукає, коли, як жартома говорять, Ілля колачі везе. Від того і грім під час грози. Тоді чорти вилізують зі своїх дір і глумляться над Іллею. Він гнівається і кидає в них громи. Бо він дідуган сердитий і суворий» [Потушняк 1942б, с. 3]. Блискавка уявляється потужною зброєю Іллі (як і Перуна), нею він долає чортів, де б вони не сховалися. Подекуди мимовільною жертвою Іллі стає людина, за яку ховається чорт. Згідно з народними віруваннями Закарпаття, зафіксованими Ф.Потушняком, «щоб знищити чорта, Ілля нікого не пожаліє. Тому від грому гинуть і люди, але вони потрапляють у царство небесне» [Потушняк 1942б, с. 3]. Отже, Ілля постає уособленням світлого бога, котрий долає темного бога (чорта). «Ілля – це справжній громовержець – Перун, але в іншій подобі, та під іншою назвою» [Потушняк 1942б, с. 3], – зазначив Ф.Потушняк.

Ритуальним жертвоприношенням Іллі (Перуну) є його вшанування другого серпня, «свято Іллі строго святкують, бо в інакшому випадку він спопелить блискавкою того, хто не шанує звичаїв. Тому народ строго і без примусу дотримується цього свята» [там само, с. 3]. Такий звичай засвідчує збереження в українців на рівні несвідомого уявлень про дуалізм сутності давнього божества, здатного бути і добрим, і злим. Його прихильність залежить від дотримання людьми ритуалів під час настання сакрального часу, коли сутність божества може проявитися у матеріальному світі.

Ф. Потушняк висловив припущення, що божеством, пов'язаним з образом Місяця, є Хорс. Хоча відомості про взаємозв'язок цього язичницького бога з нічним світилом досить скупі. «Певною мірою невідомим для східних слов'ян є ім'я божества місяця. Але таке божество повинно було бути. По-перше, уже тому, що про нього натякається у старих пам'ятках, а, по-друге, із причин просто психічних та логічних: де вшановується сонце, там мусить вшановуватися і місяць» [Потушняк 1942в, с. 3]. Ф. Потушняк вважав семантику бога Хорса не визначеною, мало зрозумілою: «у літописах згадується лише його ім'я без пояснень: Хорсь, Хрсь, Херсь, Хурсь. У «Слові о полку Ігоревім» Всеслав рівно опівночі, коли ще півні не співали, перейшов до рогу Хорсові. Чи не слід вбачати в цьому зв'язок Хорса з місяцем, або просто нічним божеством, божеством полювання, диких звірів та ін.» [там само, с. 3]. Г. Лозко висловлює іншу думку, зараховуючи Хорса до сонячних богів «південнослов'янських племен, вірогідно, ще роксоланів, які вшановували Хорса так само, як поляни Дажбога» [Лозко 2015, с. 150]. За спостереженням дослідниці, більшість вчених «переконують нас у тотожності Хорса з Дажбогом та Ярилом, тобто Сонячними Богами» [там само, с. 151].

Богом опікуном скотарства, в українців вважався Велес. Загалом, у слов'ян «бог худоби був у великій пошані. Саме Велес /Волос, після Перуна, був найбільше поважний. Тому літописець зневажливо називає його «быдльчымъ»» [Потушняк 1942в, с. 3]. Ф.Потушняк простежує існуван-

ня взаємозв'язку між образом Велеса та лісовика, «лісової людини», «який є також опікуном пастухів і худоби. Йому також приносять жертву: шматок хліба та дрібку солі, щоб був прихильним до худоби. Лісовий чоловік має багато спільних рис із Велесом. [...] На Русі функцію Велеса перебрав св. Власій» [Потушняк 1942г, с. 3]. Велеса в народі називали «богом достатку. Відома його друга назва «скотій бог», що стає зрозумілою, якщо врахувати, що скот у давнину вважався символом багатства взагалі. Крім того, Велес був опікуном купецтва, торгівлі, як римський Меркурій» [Лозко 1994, с. 16]. Г. Лозко пов'язує Велеса з духом предків, вказує на існування народних вірувань про здатність цього бога спілкуватися з домашньою худобою, що й зумовила назву «скотій бог». «В обрядах на зв'язок Велеса з Родом і Дажбогом вказує звичай останнього снопа, який ще зветься «велесовою бородою» [там само, с. 17]. Аналізуючи народні вірування Закарпаття, Ф. Потушняк виокремив звичай символічного очищення худоби у день святого Юрія (Георгія, Велеса): «Георгіїв-день служить для очищення худоби від теперішнього й майбутнього впливу нечистої сили. Поза цим, у нас св. Георгій носить ознаки Митри, Світлобога. На Гуцульщині та в деяких інших регіонах в надвечір'я на Юря по горах розкладають багаття, як божеству, що проганяє зиму й приносить весну та світло» [Потушняк 1942в, с. 3].

Таким чином, з точки зору психоаналізу, Велес постає уособленням однієї з функцій архетипу Самості, котра метафорично об'єктивується в його ролі покровителя домашніх тварин і бога, що обдаровує людей багатством. Образ Велеса відображає роль Самості у скеруванні людини до примирення з її інстинктивною природою (що символічно відображається в здатності правити тваринами) та до самовдосконалення Его (мовою міфів – до здобуття багатства).

Богом, пов'язаним зі стихією повітря, повелителем вітрів був Стрибог. У фольклорі Закарпатті відомості про нього не збереглися. Як зауважив Ф.Потушняк, «слово «Стрибог» у нас незнане, але вживається похідним від «стрибнути». Вітри завжди мають надприродне походження.» [Потушняк 1942г, с. 3]. Ф. Потушняк згадує про семантичну подібність Стрибога та демонологічних образів вітряника, шарканя, повітрулі, уявлення про яких виникло після витіснення християнством пантеону язичницьких богів. Г. Лозко, посилаючись на Д. Шепінга, зазначила, що Стрибога можна трактувати як одну «з іпостасей Перуна – його втіленням у повітрі. Він, як і Перун, пов'язаний зі Стрільцем та його атрибутами: стрілами й луком, його стріли летять вітром, тому й божество стало уособленням вітру» [Лозко 1994, с. 18].

Згадки про жіноче божество на Закарпатті, за спостереженням Ф. Потушняка, заковані у візерунках народних вишивок, які «вказують на існування культу великої богині, якогось прапринципу жіночості, землі у подобі «баби» [Потушняк 1942г, с. 3]. Культ давньої богині в українській міфології, на думку Г. Лозко, «розвивався від Дани до Мокоші,

і від Мокоші до християнської Параскеви-П'ятниці, причому вони часто вшановувалися одночасно. Свята Параскева також опікувалася водою, рукоділлям, жіночими справами, її зображення ставили біля криниць» [Лозко 1994, с. 20].

Одну з персоніфікацій давньої богині, Мокошу (Мокош) «знаходимо у віруваннях, пов'язаних із днем п'ятниці. А саме ім'я вживається рідше, для виразу іронії» [Потушняк 1942г, с. 3]. За спостереженням Г. Лозко, Мокоша опікувалася різними видами діяльності жінок: «рукоділлям, прядінням, тканням та ін., їй приносили жертви у вигляді снопів льону, вишитих рушників. Мокоша, вірогідно, була близькою до Рожанць (Дів Життя), покровителькою пологів, захисницею породіль. Тому в жінок віра й поклоніння Мокоші затрималися найдовше: навіть у XVI ст. попи зобов'язані були на сповіді запитати жінку, чи не ходила вона до Мокоші» [Лозко 1994, с. 18]. Мокоша сприймалася давніми українцями як богиня долі, покровителька прядь та повелителька вод земних та небесних: «За легендами, саме Мокоша прядла нитку життя, тому вона вважалася ще й покровителькою прядь. Ще однією функцією Мокоші було піклування про вологу: дощ, річки, струмки. Це й знайшло свій вияв у імені богині. Дослідники вважають, що воно походить від мокрий, мокнути» [там само, с. 18]. Покровителькою водної стихії була й богиня Дана. На думку Г. Лозко, образ Мокоші «походить від ще давнішого культу води – богині Дани. [...] ім'я Дана складається з двох частин: *da* (середземноморське «вода») і *na* і («нення», «мати»), тобто воно означало Мати-Вода. Слово Дана уже в скіфо-сарматський період перестало бути ім'ям богині, а стало позначати просто річку» [Лозко 1994, с. 19].

Також у фольклорі українців опосередковано збереглося ім'я ще однієї язичницької богині, котра колись вважалася покровителькою кохання, шлюбу та материнства, – Лади, на Закарпатті вона «згадується і сьогодні у весільних піснях – ладканях» [Потушняк 1942г, с. 3]. А спогад про давню злу богиню Марену, Мару знаходимо в слові «морити» в значенні таємничо замучити до смерті» [Потушняк 1942г, с. 3]. Згодом уявлення про Мару в народних віруваннях Закарпаття трансформувалося й спроектувалося на декілька демонологічних образів: відьму/босорканю, нічника, упира, повітрулю, різні персоніфіковані образи хвороб.

Однак образи інших язичницьких богів у сучасних народних віруваннях Закарпаття, на жаль, не збереглися або ж втратили первісне значення: «декілька інших уявлень, які або зовсім неясні, або стосуються тільки до деяких католицьких вірувань. Так, Трояна нагадує хіба що «троян-зілля» [Потушняк 1942г, с. 3]. Варто погодитися зі спостереженням Г. Лозко, яка висловила припущення, що Троян пов'язаний з ідеєю триєдиного сонячного бога: «У багатьох джерелах є згадки про те, що сонце уявлялося трисвітлим [...] Під Трояном розуміють триєдність богів: Ярила, Купайла і Дажбога. Ці божества ніби сполучені єдністю дій, але кожне діє в свій час. Ярило пробуджує природу навесні, Купайло досягає апогею влітку, Дажбог дає свої дарунки від жнив до осені. Всі три є со-

нячними богами» [Лозко 2015, с. 22]. Те, що в українському фольклорі найкраще збереглися згадки саме про сонячних богів, не є випадковим. За спостереженням М. Еліаде, «небесні боги поступово втрачають релігійну актуальність, але в деяких випадках структура і важливість цих богів зберігаються в сонячних богах» [Еліаде 2004, с. 84]. Сонце ототожнювалося з божеством у багатьох світових міфах. У давньому Єгипті сонячним божеством був Ра, у греків – Геліос. У слов'янській міфології божеств, які мали стосунок до сонця, було кілька: Сварог, Дажбог, Коляда, Купало, Перун та Ярило [Тиховська 2018, с. 292].

З точки зору психоаналізу, архетип Самості може об'єктивуватися в образі «четвірності», що символізує цілісність. За слушним спостереженням К.-Г. Юнга, «символіка цілості користується образами чи схемами, які споконвіку та в різних релігіях виражають світову основу і божество. Наприклад, коло є відомим символом Бога, рівно ж як і хрест (у певному сенсі) та четвірність загалом» [Юнг, с. 275]. Водночас часто архетип четвірності в міфах та казках репрезентується двома трійками, оскільки «якщо уявити собі четвірність у формі квадрата й розділити його діагонально на дві половини, то утворюються два трикутники, вершини яких дивляться у протилежні сторони. Тому, кажучи метафорично, якщо розділити цілісність, що символізується четвірністю, на рівні половини, тоді виникають дві протилежно спрямовані трійковості» [Юнг 2007 с. 168]. На думку К.-Г. Юнга, «між трійковістю і четвірністю перш за все зберігається протилежність чоловічого і жіночого» [там само, с. 167]. У міфології язичників це виражається взаємним доповненням двох тріад: образи трьох головних чоловічих божеств доповнюються образами трьох богинь. Сонячні боги Ярило, Купайло і Дажбог (якому передували Перун та Сварог) становлять маскулінну трійку богів, що асоціюються зі стихією вогню. Відповідно богині Дана, Лада і Мокош теж мають подібну семантику, пов'язані зі стихією води й утворюють фемінну божественну тріаду. Разом ці дві трійки утворюють цілісність й постають уособленням архетипу Самості.

Висновки. Отже, в українській міфології образи язичницьких богів зазнали значної трансформації, їх первісна семантика втрачена і лише епізодичні згадки про них можемо знайти в календарних піснях та легендах. Із занепадом «золотої доби», за свідченням різних світових міфів, відбувається зміна якості життя людства, виокремлюється індивідуальна звужена несформована свідомість людини, яка прагне до пізнання недосяжного Бога. В уяві наших предків формується пантеон богів, які мають індивідуальні особливості. З точки зору психоаналізу, на образи язичницьких богів проєктується архетип Самості (уявлення про втраченого Бога), реалізуються різні його аспекти. Архетип Самості проявляється через принцип четвірності, який репрезентується двома трійками богів (чоловічої та жіночої): Дажбог, Ярило, Курпайло та Дана, Лада, Мокош. Етнопсихологічна специфіка персоніфікації архетипу Самості в українській міфології виявляється в збереженні образів сонячних богів, асиміляції й трансформації

образу верховного бога: Сварог-Перун-Дажбог, уподібненні функцій богинь (всі вони пов'язані з опікуванням родиною, коханням, жіночими ремеслами, водною стихією). Цікавим є образ бога Велеса, який постає об'єктивізацією ролі Самості в скеруванні людини до примирення з її інстинктивною природою (що символічно відображається в здатності правити тваринами) та до самовдосконалення Его (мовою мі-

фів – до здобуття багатства). Народні уявлення про богів відображають прагнення наших предків до досягнення сакральної мудрості, духовного зростання, повернення до «золотої доби» існування людства. Бажання язичників бути захищеним й щасливим зумовило появу культів та обрядів, що мали на меті задобрити далеких богів, здобути їх прихильність та усунути страх перед смертю.

ЛІТЕРАТУРА

1. Войтович В. Генеалогія богів давньої України. Рівне: Вивдавець Валерій Войтович, 2007. 556 с.
2. Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія / укладена Я.Ф. Головацьким. Київ: Довіра, 1991. 94 с.
3. Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання; [пер. з нім., фр., англ. Г.Кьорян, В.Сахно]. Київ: Основи, 2001. 591 с.
4. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. Пер. с англ. Москва: «Рефл-бук», Київ: «Ваклер», 1997. 384 с.
5. Лозко Г. Боги і народи. Етносоціальний вимір: курс релігієзнавства. Тернопіль: Мандрівець, 2015. 624 с.
6. Лозко Г. Українське язичництво. Київ: Український центр духовної культури, 1994. 92с.
7. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания; [пер. с англ. А.П. Хомик; вступ. ст. К.-Г.Юнга]. Москва: «Рефл-бук»; Київ: «Ваклер», 1998. 464 с.
8. Потушняк Ф. День святого Георгия в народном. Русское слово. Унгварь, 1942а. №36 (13мая). С.3.
9. Потушняк Ф. Остатки идолопоклонничества. Русское слово. Унгварь, 1942б. №7 (28 января). С.3.
10. Потушняк Ф. Остатки идолопоклонничества. Русское слово. Унгварь, 1942в. №8 (1 февраля). С.3.
11. Потушняк Ф. Остатки идолопоклонничества. Русское слово. Унгварь, 1942г. №9 (4 февраля). С.3.
12. Потушняк Ф. Остатки идолопоклонничества. Русское слово. Унгварь, 1942д. №10 (8 февраля). С.3.
13. Потушняк Ф. Солнце, луна, звiзди і небеса в народном вірованю. Народна школа. Унгварь, 1940. №8. С.157–160.
14. Потушняк Ф. Три коляди. Літературна неділя. Річник III. Ужгород, 1943. С.7–10.
15. Тиховська О. Відображення культу Сонця у світогляді українців Закарпаття. *Acta Hungarica*. Збірник наукових статей. Ужгород: ПП «Аутдор-Шарк», 2018. С. 292–299.
16. Юнг К.-Г. Структура психики и архетипы. Москва: Академический Проект, 2007. 303 с.
17. Юнг К.-Г. Аіон: Нариси щодо символіки самості / Переклала з німецької Катерина Котюк. Львів: Видавництво «Астролябія», 2016. 432 с.

REFERENCES

1. Voitovych V. (2007) Henealohiia bohiv davnoi Ukrainy [Genealogy of the gods of ancient Ukraine]. Rivne: Vyvdavets Valerii Voitovych. 556 s. [in Ukrainian].
2. Novatskyi Ya. (1991) Vyklady davnoslovianskykh lehend, abo mifolohiia [Plots of ancient Slavic legends, or mythology] / ukladena Ya.F. Holovatskym. Kyiv: Dovira. 94 s. [in Ukrainian].
3. Eliade M. (2001) Sviashchenne u myrskye; Mify, snyovydinnia i misterii; Mefistofel i androhin; Okultyzm, vorozhbystvo ta kulturni upodobannia [Das Heilige und das Profane; Mythes, Rêves et Mystères; Mephistophélès et L'androgyné; Occultism, witchcraft and cultural fashions] [per. z nim., fr., anhl. H.Korian, V.Sakhno]. K.: Osnovy. 591 s. [in Ukrainian].
4. Kempbell Dzh. (1997) Tyisyachelikiy geroy [The Hero with thousand faces]. Per. s angl. M.: "Refl-buk", K.: «Vakler». 384 s. [in Russian].
5. Lozko H. (2015) Bohy i narody [Gods and nations]. Etnosotsialnyi vymir: kurs relihiieznavstva. Ternopil: Mandrivets. 624 s. [in Ukrainian].
6. Lozko H. (1994) Ukrainske yazychnytstvo [Ukrainian paganism]. K.: Ukrainskyi tsentr dukhovnoi kultury. 92 s. [in Ukrainian].
7. Noymann E. (1998) Proishozhdenie i razvitie soznaniya [The genesis and development of consciousness]; [per. s angl. A.P. Homik; vstup. st. K.-G.Yunga]. M.: «Refl-buk»; K.: «Vakler». 464 s. [in Russian].
8. Potushnyak F. (1942a) Den' svyatogo Georgyya v narodnom v'rovaniy v'rovaniy [St. George's Day in folk belief]. Russkoe slovo. Ungvar'ь. №36 (13maya). S.3 [in Russian].
9. Potushnyak F. (1942b) Ostatky idolopoklonnychestva [Remains of idol worship]. Russkoe slovo. Ungvar'ь. № 7 (28 yanvarya). S. 3 [in Russian].
10. Potushnyak F. (1942v) Ostatky idolopoklonnychestva [Remains of idol worship]. Russkoe slovo. Ungvar'ь. № 8 (1 fevralya). S.3 [in Russian].
11. Potushnyak F. (1942g) Ostatky idolopoklonnychestva [Remains of idol worship]. Russkoe slovo. Ungvar'ь. № 9 (4 fevralya). S. 3 [in Russian].
12. Potushnyak F. (1942d) Ostatky idolopoklonnychestva [Remains of idol worship]. Russkoe slovo. Ungvar'ь. №10 (8 fevralya). S. 3 [in Russian].

13. Potushnyak F. (1940) Solnce, luna, zvizdy i nebesa v narodnom virovanyu [Sun, moon, stars and heavens in folk beliefs]. Narodna shkola. Ungvarь. №8. S.157–160 [in Ukrainian].
14. Potushnyak F. (1943) Try kolyady [Three Christmas carols]. Literaturna nedilya. Richnyk III. Uzhhorod. S.7–10 [in Ukrainian].
15. Tykhovska O. (2018) Vidobrazhennya kultu Soncyu u svitohlyadi ukrayinciv Zakarpattya [The Sun Cult Reflection in the World View of Ukrainians from Transcarpathia]. *Acta Hungarica*. Zbirnyk naukovykh statei. Uzhhorod: PP «Atdor-Shark». S. 292–299 [in Ukrainian].
16. Yung K.-G. (2007) Struktura psikhiky i arkhetypy [The structure of the psyche and archetypes]. M.: Akademicheskij Proekt. 303 s. [in Russian].
17. Yung K.-G. (2016) Aion: Narysy shhodo symboliky samosti [Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst] / Pereklala z nimeczkoyi Kateryna Kotyuk. Lviv: Vydavnyctvo «Astrolyabiya». 432 s. [in Ukrainian].

PSYCHO-ANALYTICAL LOGICAL BASIS OF IMAGES OF PAGAN GODS IN UKRAINIAN MYTHOLOGY OF TRANSCARPATHIA

Abstract. In the article psychological basis of images of Pagan gods in Ukrainian mythology are considered. The source base of the research became articles of F. Potushnyak «Remains of idolatry» (1942), «St. George's Day in folk beliefs» (1942). The works of V Voytovich, Ya. Holovatskiy, H. Lozko are used for typological comparison. Methodology of the article is based on the works of J. Campbell, E. Neumann, K.-G. Jung.

Cosmogonical and theogonical myths of different nations of the world reflect thirst of human to order the ideas about the structure of the universe and to perceive connection between visible and invisible life. We considered Ukrainian Pagan gods as a variety of personification of archetype of Self through the prism of psychoanalysis. Archetype of Self which is a personification of divine wisdom in myths, legends and folk beliefs, was separated and became a group of gods: each of them has their own “sphere of influence” and accordingly, became more understandable for people. An image of kind God in Ukrainian mythology (central archetype) is divided into several images of sun gods (Perun, Dazhbog, Kolyada, Yarylo, Kupailo), gods-patrons of elements and crafts (Veles, Strybog, Khors, Dana), goddess of love and family (Beregynya, Lada, Lelya, Rozhanyts) which intertwined with images of Christian saints. Existence of pagan beliefs in diverse pantheon of gods determined by their desire to get support in some sphere of life in which they have little own strength and knowledge. Deities were associated with light and the sun and they had similar functions in different mythology of the world. Also belief in sun gods reflected the desire of our ancestors to gain spiritual enlightenment and knowledge of the truth. Svarog, Perun, Dazhbog were perceived as personification of great wisdom and kindness, they had the functions of father who could take care of children. And this make them semantically close to archetype of Self. Perun, Dazhbog, Veles, Strybog, Khors, Dana, Lada and the other light and kind gods in Ukrainian mythology had their attributes, specific power and features which distinguished them. It was very interesting that deities-male were closely connected to fire and light, and female – to the elements of water. It was different rituals with the help of which our ancestors tried to appease them. People wanted to get rid of their fear of death and nature elements and the result of this is an appearance of god images who could manage these elements. Human mentality formed the system of polytheism and genotest because it can generate symbolic images which make the meaning of initial archetype more understandable.

Keywords: archetype of Self, psychoanalysis, theogonical myths, Ukrainian mythology, folklore of Transcarpathia, F. Potushnyak, pagan gods.

Стаття надійшла до редакції 30 жовтня 2019 р.

© Тиховська О., 2019 р.

Оксана Тиховська – кандидат філологічних наук, доцент кафедри української літератури Ужгородського національного університету, Ужгород, Україна; <https://orcid.org/0000-0003-4663-5960>

Oksana Tykhovska – Candidate of Philology, Associate Professor of the Ukrainian Literature Department, Uzhhorod National University, Uzhhorod, Ukraine; <https://orcid.org/0000-0003-4663-5960>