

Олександр Удод, Михайло Юрій

РОЗВИТОК СВІДОМОСТІ ПРАУКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ



У статті йде мова про міфологічні стадії становлення свідомості праукраїнського народу. Прослідковується розвиток цієї свідомості від уробористичної, матриархальної до перемоги культурного героя, як символу патріархальності.

Ключові слова: свідомість, міф, уроборос, коло, матриархат, культурний герой, патріархат.



1.1. Міф створення

Міфологічні стадії еволюції свідомості починаються з того, що Его повністю належить несвідомому, і ведуть до такого стану, коли Его не тільки усвідомлює своє власне становище і героїчно його захищає, але також знаходить можливість розширювати та співвідносити свої пізнання через зміни, що здійснилися в результаті його власної діяльності.

Перший цикл міфу – це міф створення. Тут міфологічна проекція психічного матеріалу проявляється у космогенічній формі, як міфологія створення. Панування світу та несвідомого і утворюють предмет міфу. Его та людина перебувають поки що в стадії виникнення, і їх народження, страждання і звільнення складають фази міфу створення.

На стадії розділу Прабатьків Світу зародок свідомості особистості нарешті утверджує себе. Все ще залишаючись у рамках міфу створення, він вступає у другий цикл, а саме у міф героя, в якому Его, свідомість і людський світ починають усвідомлювати самих себе і свою гідність.

На початку існує досконалість, цілісність. Ця початкова досконалість може бути “окреслена” або описана лише символічно, її сутність не піддається ніякому іншому трактуванню, крім міфічного, адже те, що трактує Его, і те, що трактується – початок, який передре будь-якому Его, є невідповідними величинами, як тільки Его намагається охопити свій предмет концептуально, як сутність свідомого.

Саме тому на початку завжди знаходиться символ, найбільш характерною ознакою якого є невизначеність, невіршеність та багатозначність.

Початок можна визначати по-різному: його можна уявити як початок історії людства і як раннє дитинство індивіда. Образ світанку людської історії можна уявити за його відображенням в обрядах і міфах. Раннє дитинство, як і зоря людства, відтворюється в образах, що піднімаються з глибин несвідомого та відкриваються вже індивідуальному Его.

Світанок, як стадія початку, проектується міфологічно у космічну форму, проявляючись як початок світу, як міфологія створення. Міфологічні оповіді повинні незмінно починатись із зовнішнього світу, тому що світ і психіка все ще єдині. Поки що не існує мислячого, усвідомлюючого себе Его, яке могло б що-небудь співвідносити з собою, тобто думати.

Ернест Кассіерер показав, що у всіх народів і у всіх релігіях створення проявляється як створення світла. Таким чином, поява свідомості, що проявляє себе як світло на протигагу птьмі несвідомого, є істинним “предметом” творення міфології. Е. Кассіерер подібним чином

також показав, що на різних стадіях міфологічної свідомості спочатку виникає суб'єктивна реальність, починається формування Его та індивідуальності. Початок цього розвитку міфологічно уявляється як початок світу, виникнення світла, без якого ні один процес, що відбувається у світі, не був би помітний взагалі.

Питання початку є також запитанням “Звідки?”. Це вихідне і важливе запитання, на яке космологія та міфи про створення постійно намагались давати нові й різні відповіді. Це вихідне запитання про походження світу одночасно є і запитанням про походження людини, походження свідомості та Его, це фатальне запитання “Звідки я з'явився?”, яке постає перед кожною людською істотою, як тільки вона з'являється на порозі шляху до самосвідомості.

Міфологічні відповіді на ці запитання є символічними, як і всі відповіді, що виходять з глибин психіки, з несвідомого. Одним із символів початкової досконалості є коло, яйце – аспекти “замкнутого у собі”, того, що не має ні початку, ні кінця. У своїй первозданній досконалості воно передує будь-якому процесу, воно вічне, тому що у своїй коловій формі не має ні “до”, ні “після”, не має часу; в ньому немає ні верху, ні низу, ні взагалі простору. Все це може з'явитись лише з приходом свідомості, світла, якого поки що немає; зараз усе перебуває під владою ще не проявленої божественності, символом якої тому і є коло.

Коло – це яйце, філософське Яйце Світу, ядро початку і зародок, з якого, як скрізь вчить класична література, виникає світ. Пригадаймо з цього приводу так добре відому нам усім з дитинства казку “Яйце-райце” і епізод, коли герой казки випадково розбиває його: “як узяв же скот вернути з того яйця. Верне та верне”. Будь-які спроби загнати худобу в яйце ні до чого не призвели, і тільки змія (звернімо увагу) “гарненько загнала той скот у яйце, заліпила славно й дала йому (герою казки) в руки” [1, с. 48]. Яйце – це також досконала структура, в якій об'єднуються протилежності. Досконалисть того, що знаходиться само у собі, ніяким чином не суперечить досконалості того, що обертається всередині себе. Хоча абсолютний спокій є щось статичне, вічне й незмінне, а тому як таке, що не має історії, в той же час воно є місцем виникнення і початковою клітиною творення. Це змія, що згорнулася у кільце і що живе у своєму власному життєвому циклі, первісний дракон, який кусає свій хвіст, що сам себе народжує – уроборос. Ми повертаємось до казки “Яйце-райце”. Саме змія-уроборос змогла загнати всю живність у яйце, тому що сама є синонімом яйця. Уроборос можна знайти в Одкровеннях Іоанна і серед гностиків, його зображення на піску є в індіанців навахо і в Джотто; його знаходять у Єгипті, Африці, Мексиці, Індії тощо.

Існує історичне підтвердження, яке пов'язує праукраїнського бога Велеса з уроборосом. У Радзивилівському літописі є мініатюра, що зображує клятву воїнів Олега Перуном і Велесом. На ній Перун зображений антропоморфним ідолом, а Велес – змією, що згорнулася колом біля ніг Олегових супутників [2, с. 82].

Уроборос характеризується тим, що все ще перебуває в “зараз і назавжди” вічного буття; сонце, місяць і зірки – ці символи часу, а отже, і смертності, ще не створені; день і ніч, завтра і вчора, генеза і розпад, постійний рух народження, життя і смерті ще не прийшли у світ. Цей доісторичний стан буття є не час, а вічність; також і час до зачаття, народження і появи людини є вічність.

На запитання “Звідки?”, яке є одночасно і початковим запитанням про походження, можна дати лише одну відповідь, яка, однак, має дві інтерпретації. Відповіддю буде коло, а дві інтерпретації – лоно й прабатьки.

Уроборос виступає як такий, що вміщує у собі коло, тобто материнське лоно, але також і як з'єднання чоловічої та жіночої протилежностей – Прабатьки Світу, що злилися у вічному єднанні. Відповіддю для людини міфічної епохи про її походження завжди було поняття “лона”, тому що з незапам'ятних часів вона переконана, що кожне знов народжене створіння виходить з лона. Фактично вся міфологія повторює знову і знову, що лоно – образ матері, а звідси все глибоке – прірва, долина, земля, море та морське дно, фонтани, озера та басейни, ґрунт, потойбічний світ, печера, церква, дім, город – є частинами цього архетипу. Все велике й охоплююче, яке утримує, оточує, закриває, захищає щось мале, належить до початкової матриархальної сфери.

Уроборос, велике коло, є символом не тільки лона, а й Прабатьків Світу, і вони неподільні. Вони все ще підпорядковані початковому закону: верх і низ, батько й мати, небо і земля, Бог і світ, відображають одне одного і не можуть бути поділені. Яким ще чином міфологічно може бути представлена єдність протилежностей початкової стадії буття, якщо не символом Прабатьків Світу, що злились. Так, Прабатьки Світу, які відповідають на запитання про початок, самі є Всесвітом і головним символом вічного життя. Вони – завершеність, з якої все починається; одвічне створення, яке починає, виношує та народжує саме себе; вбиває та відроджує до життя.

На зорі розвитку свідомості, коли слаборозвинуте Его все ще перебуває під владою несвідомого, крім символізму, діє й інший ряд образів, що відповідають образу магічного тіла в психіці. Певні групи символів співвідносяться з певними частинами тіла. Зв'язок світу та богів з будовою тіла є ранньою проявленою формою “антропоцентричної картини світу”, де людина розташовується в центрі або в “серці” світу. Сам центр поєднує в собі Небо, Землю й нижні сфери (царство мертвих), які сполучаються між собою. Сполучення виражається в образі Вселенської Вісі, яка з'єднує і в той же час підтримує Небо й Землю, а основа її занурена у “нижній світ”, який називається пеклом. Під Космічною Віссю часто трактувалось Світове дерево, яке виступає як знак ключового місця – часу в розвитку сюжету “головного” міфу і одночасно як символ світового порядку, космічної організації, яка поєднує все, що є в світі. У наших предків Троїстість Світового дерева (Космічної Вісі), згідно з вертикаллю, підкреслювалась співвідношенням з кожною його частиною певного класу тварин: з верхньою – птахи (часто дві симетрично або одна на вершині, часто це орел); з середньою – копитні, рідше бджоли; з нижньою – земноводні (жаби), плазуни (змії) та інші тварини.

У слов'янських версіях сюжету “головного” міфу добре відомий мотив Змія (змії), що знаходиться в гнізді під дубом. “На полі, на кияні стоїть дуб Рокитан, під тим дубом кущ рокитовий, а в тому кущі рокитовому комора, а в тій коморі кущ явора, а в тім у кущі, біля явора гніздо, а в тім гнізді яйце, а в тім яйці три змії” [2 с. 120]. При цьому орел, житель вершини Світового дерева, є супротивником, що веде постійну боротьбу з тваринами – маркерами його низу [3, с. 45–46; с. 261].

А ось як спогади про символічний центр світу збереглися в українських обрядах. “В Україні, в так звану зелену неділю (Трійцю) готують гральний дуб, тобто встановлюють на вигоні або площі довгу жердину з прикріпленням зверху колесом, всю увиту травами, квітами, стрічками тощо. Ця жердина називається сухим дубом, навколо якої здійснюються обрядові ігри” [4, с. 157].

Концепція розташування в самому центрі заснована на відчуттях людиною власного тіла, зарядженого маною. Заряд мани, що асоціюється спочатку з усім, що відноситься до тіла, виражається у страхові людини примітивної культури перед магічним втручанням, тому що будь-яка частина тіла, від волосся до екскрементів, може представляти тіло як ціле і заморозити його. Символізм міфів творення, в яких все, що виходить з тіла, є творчим, також отримує силу з його мани. Не тільки сім'я, й сеча та слина, піт, фекалії, дихання та слова повні творення. З усього цього виникає світ, і “поява” всього цього є “народженням”.

Інстинкт угамування голоду є одним з первинних психічних інстинктів людини, і, відповідно, фактор живота відіграє велику роль у становленні свідомості первісних людей. Для Его, що перебуває в ембріональній фазі розвитку, їстівний бік є єдино важливим, і ця сфера особливо значуща для інфантильного Его, що вважає материнський уроборос джерелом їжі та задоволення. Уроборос правильно називають “тим, що поїдає свій хвіст”, і у всій цій стадії домінує перетравлення їжі. Прийняття їжі прирівнюється до входу, народження – до виходу, їжа як єдина сутність, що підтримує фундаментальну форму вегетативно-тваринного буття – ось девіз життя – сили – їжі. Це найперша формула утвердження влади над чим і ким завгодно. У цьому зв'язку необхідно згадати “жертвоприношення”, яке підноситься богу у вигляді їжі і “поїдається” ним. Це одночасно і прийняття у себе або “внутрішнє перетравлення їжі”, і захоплення для посилення могутності.

Як не згадати у цьому випадку жертвоприношення, які робились князем Святославом і його дружинниками у 972 р. в Болгарії під час війни з візантійським імператором Іоаном Цимісхієм, коли на честь Перуна у р. Дунай топились немовлята і півні [5, с. 160], чи постійні людські жертвоприношення цьому ж богу при спробі князя Володимира запровадити свою особливу релігію, відмінну від інших відомих світових релігій, де б на чолі всього язичницького пантеону повинен був бути Перун [5, с. 180]. Що це, як не проекція влади Перуна, яку він отримував через їжу (жертвоприношення) на його підданих князів Святослава, Володимира тощо.

Необхідно зазначити, що на стадії материнського їстівного уроборосу завжди акцентуються груди, як, наприклад, у міфологічних зображеннях Великої матері з багатьма молочними залозами або в статуях богині, що видавлює молоко з грудей. Тут Велика мати є більшою мірою генеративною, ніж народжуючою. Груди і виділення молока є генеративними елементами, які можуть з'являтися у вигляді фалоса, тому що в цьому випадку молоко символічно сприймається як запліднюючий фактор. Молоко, яке дає мати, найпоширенішим символом якої є корова, дає народження і може мати навіть батьківський характер.

Ось образ Великої матері, який поставав в уяві наших предків: “На самому початку була тільки Велика мати, і новонароджений світ лежав на її теплих колінах, а можливо, біля грудей.

Коли юний світ трохи зміцнів і зміг за собою приглядіти, Велика мати віддалилася. Треба думати, її покликали інші світи, які також чекали любові та турботи. На щастя, боги і перші люди ще встигли запам'ятати Велику матір та її божественний образ: ясне чоло, що піднімалося до зіркової висоти, очі схожі на два ласкавих сонця, брови і волосся, схожі на літні хмари, і великі груди, якими вона годувала все живе” [6, с. 5].

Треба нагадати, що у східних слов'ян серед трьох основних божеств – Перуна, Велеса і Мокоші образ Великої матері втілювала остання, для якої характерні були саме великі груди, і саме вона часто-густо зображувалась у вигляді короваю, що співвідносився з образом корови. Сам коровай прикрашався рогами, вим'ям тощо [2, с. 123].

Акцентування грудей Матері, їх фалічного характеру, однак, уже вказує на стадію перехідного періоду. Початковий стан – це довершене знаходження в уроборосі. Коли з'являється фалічний образ грудей, або Мати постає як носій фалосу – це ознака того, що інфантильний суб'єкт починає диференціювати себе. Поступово погляд індивіда на світ змінюється, а трансформація архетипів і символів, богів і міфів є одночасно і вираженням, і інструментом цієї зміни. Відділення від уроборосу означає народження і перехід у нижчий світ реальності, повний небезпеки і перешкод. Его, що народжується, починає усвідомлювати існування таких якостей, як біль і задоволення, а через них відчувати свої власні біль і задоволення. У результаті світ стає подвійним. Несвідоме життя природи, яке є також і життям уроборосу, втілює вищою мірою бездушне руйнування з великою усвідомленістю інстинктивного творення. Світ, що сприймається пробудженим Его, – це світ матриархату з його богинями материнства і долі. Зла мати, як поїдає, і добра мати, яка щедро дарує свою любов, – дві сторони великої уроборичної Матері Богині, що володарює на цій стадії. Ця зростаюча подвійність породжує таку ж подвійну позицію Его щодо архетипу, під владою якого вона ще перебуває.

Переважаюча сила несвідомого, тобто поїдаючий, руйнівний аспект, в якому воно також може проявитися, відображується в образі злої матері або покритої плямами крові богині смерті, чуми, голоду, потопу, сили інстинкту або насолоди, що тягне до руйнування. Але в образі доброї матері ця сила зображує добробут; дарувальницю життя і щастя, родючу землю. Досить цікаво цей аспект ілюструє Б. А. Рібаков у своїй праці “Язичництво у Стародавній Русі”. У процесі дослідження він звертає увагу на деякі українські вишиванки. “На таких вишиванках, – вказує автор, – всередині, на всю висоту показаної ніби у розрізі будівлі, зображується великий ідол Мокоші з опущеними до землі руками; календарно ця поза богині може бути приурочена до купальської обрядовості, до часу початкового

дозрівання колосся і появи перших плодів цього року (горох та інші бобові). Мокош вказує на землю, з якої вже вирости рослини, тоді як на вишиванках, пов'язаних з весняними обрядами, Мокош здіймає руки до неба, до верховного божества з молитвою про сонце і дощ для тільки що посіяного зерна” [7, с. 127].

Велика мати виражає інстинктивне знання людства про глибину і красу світу, великодушності і милосердя Матері-Природи, яка з дня в день виконує обіцянку спокутування і воскресіння нового життя і нового народження. У порівнянні з нею Его (свідомість), індивід залишається маленьким і безпомічним. На цій стадії Его поки що не відвоювало для себе ніякої стійкої опори з потоку несвідомого буття. Життя у психічному космосі людини примітивної культури – це життя, повне небезпеки та невизначеності. І демонізм зовнішнього світу, наповненого хворобами і смертю, засухами і землетрусами, голодом тощо, незмірно посилюється, коли в нього привноситься вплив того, що ми називаємо внутрішнім світом. Від страхіть світу, якими керує нерозважний випадок, не звільняє ніяке знання від законів причинності. Світ стає ще зловіснішим завдяки душам померлих, демонам і богам, відьмам тощо. Від усіх цих створінь виходять невидимі впливи, і реальність цих всепронизуючих еманцій проявляється у страхах, емоційних вибухах, оргіастичних безумствах і психічних епідеміях; у сезонних вибухах хтивості, кровожерливих імпульсах, видіннях, снах і галюцинаціях.

Той же страх перед безіменними таємними силами знайомий і дитині, не здатній поки що до свідомої орієнтації і оцінки того, що відбувається. Цей страх вказує на ту світанкову ситуацію, коли маленька і слабка Его-свідомість стикається з космосом. Їй доводиться визнати зверхність світу предметів і світу несвідомого. Хоча в міру росту сили свідомості цей страх минає, та одночасно він забезпечує трансперсональний стимул такого росту. Істотні компоненти росту Его і розвитку свідомості, культури, релігії, мистецтва й науки виходять з бажання перебороти цей страх, надаючи йому конкретного значення.

Панування уроборосу під час дитячої фази Его-свідомості – це те, що вже називалось вище періодом матріархату, і на цій стадії все ще з'являються всі пов'язані з цим пануванням символи. Стадія материнського уроборосу характеризується зв'язком дитини з матір'ю, яка надає їжу, але водночас ця стадія є історичним періодом, протягом якого залежність людини від землі й природи – найвища. З цими двома аспектами пов'язана залежність Его і свідомості від несвідомого. Залежність послідовності “дитина – людина – его – свідомість” від послідовності “мати – земля – природа – несвідоме” ілюструє ставлення особистісного до трансперсонального і те, як одне спирається на інше.

На цій стадії розвитку править образ Матері Богині з Божественною Дитиною. Він підкреслює безпомічну сутність дитини і захисну функцію матері. В образі кози мати вигодовує критського хлопчика Зевса і захищає його від поїдаючого батька, Марія захищає Ісуса, втікаючи від Ірода. Цей зв'язок найбільш яскраво виражається в “до-людських” символах, де Мати є морем, озером або річкою, а дитина – рибою, що плаває у воді, її оточує.

Однак, цю дитину чекає така ж доля, що й закоханого підлітка, який йде за нею: його вбивають. Його жертвопринесення, смерть і воскресіння є ритуальним центром усіх культів жертвопринесення дітей – народжена, щоби померти, помираюча, щоби відродитися, дитина співвідноситься із сезонним життям рослинності й кліматичними умовами. Чи не з цим жертвопринесенням пов'язаний існуючий до наших днів у деяких регіонах України ритуал поховання ляльки під час засухи як символу дитини. А вбивство дитини і покладення її тіла під фундамент будинку (саме ця частина будівлі звалась дитинцем), яке існувало в Київській Русі, що повинно було б символізувати народження нових дітей, достаток і захист від усіх нещасть.

Пошлемося знову на Б. Рибаківа. Так, він вказує на те, що в землі полян під Києвом відома Бабина гора із зарубинецьким жертovníком і могильником з трупопокладеннями і трупоспаленнями. Найменування цього городища може говорити про присвяту цієї гори якомусь жіночому божеству – це могла бути Мати-Богиня Мокош, богиня урожаю і долі, уособлення всієї земної природи.

Особливістю цього могильника є поховання тут дитячих черепів без ритуального інвентарю [7, с. 145].

Припущення щодо ритуального характеру Бабиної гори і наявності дитячих поховань у некрополі примушують нас згадати слова середньовічних письменників про стародавні язичницькі жертвопринесення. Кирило Туровський у проповіді на Хомину неділю писав: “Отселе (відтепер) бо не приемлеть ад требы, заколаемых отцы младенец, ни смерть почести – преста бо идолослужение и пагубное бесовское насилие” [8, с. 238]. Це не поодинокі свідчення про існування таких “треб”. Інший автор, дещо ранішній (на початку XII ст.), перераховуючи нелюдські язичницькі звичаї, згадав і “Таверское деторезанье идолом от первенец...”. Подальший текст говорить про кривавий культ античної Гекати: “лаконская требищная кровь, просвящаемая ранами, ею же машут Екатию богиню и Мокошь чтут” [9, с. 34]. Автор “Слова Григория... о том, како первие почані суще языца кланялися идолам...”, поставив поряд ритуальне вбивство дітей і культ похмурої хтонічної Гекати (Єкатії), оточеної “страшними і похмурими привидами” та душами померлих. Коментуючи слово Григорія, книжник Стародавньої Русі доповнив до написаного про Гекату давньоруську деталь: “и Мокошь чтут”.

Підсумовуючи ці розрізнені та різноголосні свідчення, слід зазначити, що могильники язичницької доби, схожі на Бабину гору, можна уявити як святилища жіночого божества Мокоші, де відбувалося згадане Кирилом Туровським “ідолопоклоніння”.

Повертаючись до проблем розвитку свідомості, слід зазначити, що в архетипі дитини свідоме Его поки що не повністю відокремлене від несвідомого “Я”, і скрізь бачаться ознаки його в уроборосі, початковому божестві, але поступово її свідомість починає ставати незалежною системою: свідомість стає свідомістю, а мисляче, усвідомлююче себе Его проявляється як центр свідомості.

Ця рання стадія взаємовідносин свідомо-несвідомого відображена в міфології Матері-Богині та її зв'язку із сином-коханцем. Такі персонажі, як Аттіс, Адоніс, Таммус та Осіріс ближньосхідних культур не просто народжені матір'ю, вони є коханцями своєї матері: їх люблять, вбивають і ховають, мати оплакує їх, а потім відроджує через себе. Постать сина-коханця замінює стадію зародка і дитини. Відокремлюючи себе від несвідомого і знову підтверджуючи свою чоловічу відмінність, він мало не стає учасником материнського несвідомого; він є як її сином, так і коханцем. Але поки що він недостатньо сильний, щоб протистояти їй, він поступається їй, помираючи, припиняючи своє існування. Мати-коханка перетворюється у страшну Богиню Смерті. Вона все ще грає з ним і затіняє навіть його відродження. Там, де його пов'язують з родючістю землі й рослинністю, як бога, який помирає, щоб відродитися знову, влада Матері-Землі настільки ж очевидна, наскільки сумнівна його власна незалежність. Чоловіча основа поки що не є батьківською тенденцією, що урівноважувала б материнсько-жіночу основу; вона все ще юна і є всього лише початком незалежного руху від місця свого народження і дитячої залежності.

Юнаки, вибрані Матір'ю як коханці, можуть запліднювати її, вони навіть можуть бути богами родючості, але фактично вони залишаються всього лише фалістичними чоловіками Великої Матері, трутнями, що служать бджолиній матці. Їх убивають, як тільки вони виконують свій обов'язок запліднення. Змія та її таємнича сутність також є символом запліднюючого фалоса. Саме тому Велика Мати так часто пов'язана із зміями. Не тільки в крито-мікенській культурі та її грецьких відгалуженнях, а й навіть ще в Єгипті, Фінікії та Вавилоні, а також у Біблійній історії про рай змія є супутницею жінки.

Уроборичною формою найдавнішої Матері Богині є змія, володарка землі, глибин і підземного світу. Ось чому дитина, яка все ще прив'язана до неї, є змією, як і вона сама. З часом їм обом була надана людська форма, але збережені зміїні голови. Потім лінії розвитку розходяться. Повністю закінченій антропоморфній постаті, людській Мадонні з людським немовлям, передують постаті людської матері з її супутником – змією у вигляді дитини або фалоса, а також фігури людської дитини з великою змією.

Коли Велика Мати набуває людської форми, чоловіча частина уроборосу – змієподібний фалос-демон – з'являється поряд з нею як залишок початкової двостатевої сутності уроборосу.

Характерно, що фалічні юнаки, боги рослинності є не тільки богами родючості; як породження землі, вони уособлюють собою саму рослинність. Їх існування робить землю родючою, але тільки-но вони досягають зрілості, то повинні бути вбиті, скошені й зібрані у вигляді врожаю. Велика Мати з пшеничним колосом – її сином-злаком – є архетипом, сила якого простягається включно до Елевсинських містерій, Християнської Мадонни і пшеничної Гостії, коли поїдається пшеничне тіло сина. Юнаки, що належать Великій Матері, є богами весни, яких необхідно вбити, щоб Велика Мати змогла оплакати й відродити їх.

Всі коханці Матерів-Богинь мають деякі спільні риси: всі вони юнаки, краса й привабливість яких так само дивовижні, як і їхній нарцисизм. Вони – ніжні квіти, символічно зображені в міфах і матеріальних культових пам'ятках (пригадаємо фрески крито-мікенської культури) анемонами, нарцисами, гіацинтами або фіалками, які наша явна чоловіча патріархальна ментальність охоче пов'язала б з молодими дівчатами. Єдине, що можна сказати про цих юнаків, хоч би якими були їхні імена, – це те, що вони надавали задоволення велелюбній богині своєю фізичною красою. Не враховуючи цього, на протигагу героїчним персонажам міфології, вони позбавлені сили і характеру, їм не вистачає індивідуальності та ініціативи. Вони у всіх відношеннях є юнаками для прислуги, нарцисична самозачарованість яких очевидна.

Культ фалічної родючості, як і фалічні сексуальні оргії, скрізь є типовими для Великої Матері. Свята родючості, ритуали весни й переходу сонця є священними для юного фалоса і його нестримної сексуальності. Або, точніше, фалос молодого бога є священним для Великої Матері, тому що спочатку її зацікавив зовсім не юнак, а фалос, володарем якого він є.

Раннім зображенням такого свята родючості може послужити картина часів неоліту в Когулі (Іспанія), на якій зображено дев'ять жінок, які танцюють навколо юнака з ерогованим фалосом. Число дев'ять, якщо воно не випадкове, ще більшою мірою підкреслює характер родючості [10, с. 678].

У світлі сказаного є необхідність знову повернутись до наших предків та їхньої богині Мокоші. Походження Мокоші дуже давнє. Прообраз богині знаходимо у стародавньому культурі Великої Богині, статуетки якої з'явилися ще в часи неоліту. Відома ця богиня і в трипільській культурі. Можна припустити, що Мокош походить від давнього культу води богині Дани. Можливо, жінки і символи дощу на трипільському посуді є зображенням цієї богині. Зображення Мокоші дійшли до нас на рушниках: богиня стоїть під відкритим куполом святилища з піднятими вгору руками (поза Оранти). Жінка з піднятими руками зображується і в християнських храмах.

Образ Мокоші був поширеним серед багатьох слов'янських народів і пов'язувався передусім з культурами води, плодючості худоби та родючості землі. Виступаючи богинею плідності, вона опікувалася також вагітними жінками, допомагала у пологах тощо. У першому тисячолітті н. е., коли в суспільстві дедалі більшої ваги набували соціальні чинники, виразно простежується тенденція до перетворення Мокоші на богиню-берегиню окремої сім'ї, будинку, сімейного вогнища тощо. Образ Мокоші часто пов'язується також з вівчарством. Можна зробити висновок, що ця богиня перейняла дуже багато рис від різних божеств і духів епохи Неоліту, коли прядіння і ткацтво мали яскраво виражений характер. За народними переказами, що дійшли до наших днів, первісне ім'я Мокоші – Мати Коша. У цьому – відгомін культу жінки-матері часів матриархату [11, с. 52].

Поряд з поданою характеристикою Мокоші хотілося б звернути увагу ще на один аспект її образу, в якому підкреслюється яскраво виражена сексуальність (великі груди, розплетене волосся). У “Словах” проти язичництва ця тема у варіанті волелюбства підкреслюється особливо. В одному з “сповідальних питань”, що дійшли до нас, священику приписувалось запитувати у жінки, яка сповідалась: “ли сплутила еси з бабами богомерскыя блуды, ли молилася еси виламъ... и Мокаши” [2, с. 90]. Не випадково, що включно до

нашого часу пам'ять про цю волелюбність Мокоші збереглась у опелятиві мокося, що означає жінку поганої поведінки.

Таким чином, можна з усією впевненістю говорити, що Мокош була саме тією Матір'ю Богинею у наших предків з усіма їй притаманними рисами, які й були наведені вище.

Що ж до її коханців, молодих юнаків-богів, то їх зв'язок з Матір'ю Богинею можна простежити за таким святом, як Івана Купала, що було присвячене початку збору злакових і повороту сонця на зиму. Сама назва Купала означає квітку, вогонь, що підтверджує думку про існування у наших предків ритуальних сезонних свят, що перетворювались у оргії, де молодий фалос в образі квітки зі своєю невтримною сексуальністю, подібною до вогню, повністю віддавався своїй Матері Богині.

Нас з дитинства постійно цікавило одне питання. Чому саме на Івана Купала дівчата плетуть віночки з квітів, пускають за водою і таким чином вишукують свою долю? Ось вона відгадка. Який далекий відгомін! Але ми ще повернемося до цього свята.

Продовжуючи розмову щодо поступової персоналізації зародження свідомості у наших предків, як і в інших народів світу, треба зазначити, що ці, подібні до квітів, юнаки були недостатньо сильними, щоб протистояти Великій Матері. Вони належали їй. Вони – її раби, її власність, тому що вони – народжені нею сини. У результаті вибрані служителі та жерці Матері Богині стають євнухами. Вони пожертвували найважливішим для неї – фалосом. Кастрація, пов'язана з цією стадією, вперше з'являється тут у своєму істинному значенні, як така, що відноситься до статевого органа. Небезпека кастрації з'являється разом з Великою Матір'ю і є смертельною. Для цієї богині кохання, смерть і кастрація – одне і те ж. І тільки жерці, принаймні у пізніші часи, уникають смерті, тому що, каструючись добровільно, піддаються символічному вмиранню заради неї.

Стадія сина-коханця і його ставлення до Великої Матері мають фалічний акцент, тобто активність юнака символізується фалосом, а його світом править ритуал родючості. Тому небезпека, для нього загрозлива, пов'язується із символізмом кастрації, що часто-густо практикувалось у реальному ритуалі.

Істотний нюанс характеристики цієї юнацької стадії Его в тому, що жінка в аспекті Великої Матері сприймається як така, що володіє негативною зачарованістю. Особливо поширеними і добре вираженими є дві її риси: перша – кривава і дика сутність Матері Богині, друга – її могутність як чарівниці й відьми. Пригадаємо образ відьми та злої мачухи з українських народних казок. Ця передусім кривава сутність Великої Матері Землі лише робить ще більш зрозумілим, чому юнаки, любими нею, повинні боятися кастрації.

Лоно землі вимагає добрив, а криваві жертвопринесення і трупи – їжа, яка їй найбільше подобається. Це – страшний аспект, смертельний бік сутності землі. В ранніх культурах родючості закривавлені шматки вбитої жертви роздавались як дорогоцінні дари і підносились землі, щоб зробити її родючою. Скрізь у ритуалах родючості та людських жертвопринесень провідну роль відіграє кров. Великий земний закон – не може бути життя без смерті – був рано засвоєний і ще раніше представлений у ритуалі. Це означало, що зміцнення життя можливо купити тільки ціною жертвовної смерті. Кров означає родючість і життя, так же, як кровопролиття означає смерть. Відповідно, спочатку пролиття крові було священною дією, незалежно від того чи то кров тварини, чи людини. Щоб бути родючою, земля повинна пити кров, і тому для збільшення її сили здійснювались криваві пролиття. Але володаркою кривавої зони є жінка. Тому одна і та ж богиня дуже часто є повелительською родючості, війни та мисливства.

Спочатку жертвою був чоловік, запліднюючий фактор, тому що запліднення можливе тільки через пролиття наповненої життям крові.

Тут, як ніде більше, можна бачити значення жіночого божества. Емоційний, жагучий характер жінки, що віддається нестримній пристрасті, є страшним для чоловіка і його свідомості. Однак міфологія свідчить, що жіноча нестримність і справа крові підпорядковуються вищому закону природи, закону родючості. Оргіастичний елемент зустрічається не тільки в сексуальних святах, що являють собою свята родючості. Жінки

також практикують оргіастичні обряди. Ці обряди, часто знайомі нам тільки з пізніших містерій, головним чином крутились навколо оргіастичного розчленування священної тварини або тваринного божества, закривавлені шматки якого поїдались, і смерть його служила родючості жінки, а відповідно, землі.

Смерть і розчленування або кастрація є долею юного бога, володаря фалоса. І те, й інше виразно простежується в міфі та обряді, й те, й інше пов'язане з кривавими оргіями культу Великої Матері. Розчленування трупа Сезонного Царя і поховання частин його тіла є віковичною частиною магії родючості.

За архетипом страшної Матері Землі проглядається переживання смерті, коли земля забирає назад своє померле породження, розділює та розкладає його, щоб стати родючою. Це переживання закладено в обрядах Страшної Матері, яка у своїй земній проекції стає такою, що поїдає плоть, і в кінцевому підсумку – саркофагом – останнім залишком віковичних культів родючості людини, що здавна практикувались. На цьому рівні кастрація, смерть і розчленування рівнозначні.

Пожертвування жерців волоссям також є символом кастрації, і навпаки, густе багате волосся вважається ознакою підвищеної статевої потенції. Пожертвування чоловіка своїм волоссям – це стародавній знак святості, починаючи від повністю лисої голови єгипетських ієрофантів до тонзури католицьких священників і буддійських монахів. У народній уяві слов'ян волосся було зосередженням життєвих сил людини. Воно завжди символізувало багатство, щастя й статову силу [12, с. 420]. Незважаючи на велику різницю в релігійних поглядах, відсутність волосся завжди асоціювалась із статевою стриманістю та безшлюбністю, тобто із символічною самокастрацією. У жінки еквівалентом служить пожертвування цнотливістю.

У використанні жіночого одягу, який, як нам відомо, носили Галлі, кастровані жерці Великої Матері в Сирії, на Криті, в Ефесі тощо, а також в одязі католицьких і православних священників (але зверніть увагу: останні ходять з довгим волоссям, як право на шлюб), що зберігся сьогодні, таке жертвопринесення виражається через ототожнення. Чоловік не тільки приноситься в жертву Великій Богині, а й стає її представником, жінкою, що носить її одяг. Принесення в жертву своєї мужності через кастрацію чи чоловіча проституція – є лише модифікаціями. Тоді як уроборичний інцест означає розчинення і зникнення, тому що мав всезагальний, а не статовий характер, інцест в юнацькій фазі носить статовий характер. Велика Мати стає великим лоном, юний коханець – великим фалосом, і весь процес повністю розгортається на статовому рівні.

Тому фалос і фалічний культ були супутниками сексуальності юнацької стадії, а смертельний аспект цієї стадії проявляється як вбивство фалоса, тобто кастрація. Оргіастичний характер культів Адоніса, Аттіса та Таммуза, не кажучи вже про Діоніса, є частиною цієї сексуальності. Юний коханець бере участь у розгулі сексу, і його Его розчиняється в оргазмі, розширюється в смерті. На цьому рівні оргазм і смерть ідуть разом, так само як оргазм і кастрація.

Для юного бога з його слабо розвинутим Его позитивні й негативні аспекти сексуальності перебувають у небезпечній близькості один від одного. У стані збудження він губить своє Его і повертається в лоно Великої Матері, регресуючи до стану, що передував появі Его. Він не завершує блаженний уроборичний інцест попередньої стадії, а переживає смертельний екстаз статевого інцесту, що належить до попередньої фази.

Сексуальність означає втрату Его і придушення жінкою, що є типовим, або швидше архетиповим, переживанням статевої зрілості. Оскільки секс сприймається як всемогутні надособистісні фалос і лоно, Его щезає і поступається вищому зачаруванню відсутності Его. Мати все ще дуже сильна, несвідоме все ще перебуває дуже близько для того, щоб Его могло опиратись хвилям крові.

Жахлива Мати є спокусницею, яка приводить почуття в замішання і позбавляє чоловіків розуму. Ні один юнак не може протистояти їй; він підноситься їй як фалос. Він або захоплюється силою, або зламаний Великою Матір'ю, безумний юнак калічить себе і

підносить свій фалос як жертву. Безумство є розчленовуванням індивіда, точно так само, як у магії родючості розчленування тіла символізує розчинення особистості.

Оскільки розчинення особистості та індивідуальної свідомості належить до сфери Матері Богині, то безумство є постійно повторюваним симптомом підкорення її владі або владі її представників. Тому що – і в цьому полягає магічна й страшна сила Матері-Богині – юнак горить бажанням навіть тоді, коли йому загрожує смерть, навіть якщо задоволення його бажання поєднане з кастрацією. Тому Велика Мати є чарівницею, яка перетворює чоловіків на тварин – Цирцеєю, володаркою диких звірів, яка приносить чоловіка в жертву і роздирає його. Справді, чоловік відіграє для неї роль тварини і не більше, тому що вона править тваринним світом інстинктів, які служать їй та її родючості. Це пояснює теріоморфність чоловіків-коханців Великої Матері, її жерців і жертву. І ось чому, наприклад, чоловіків-служителів Великої Богині, які проститували заради неї і носили жіночий одяг, називали келабим, “пес” [13].

Водночас сам страх перед Великою Матір'ю є першою ознакою центроверсії, формування “Я” і стабільності Его. Центроверсія – це вроджена тенденція цілого до створення єдності своїх частин і до синтезу їх в об'єднанні системи. Єдність цілого підтримується компенсаторними процесами, що контролюються центроверсією, за допомогою якої ціле стає самостворюючою системою, що розширюється. Під час своєї першої свідомої фази центроверсія проявляється як нарцисизм, узагальнене тілесне відчуття, в якому єдність тіла є першим вираженням індивідуальності. Це магічне ставлення до тіла – істотна характеристика центроверсії, і любов до свого власного тіла, його прикрашання та освячення є найпримітивнішою стадією самоформування. Це видно з поширеної у примітивних народів практики нанесення татуювання. Характерним є і той факт, що індивідуальне татуювання не підпорядковується стереотипному колективному зразку, є одним з ранніх способів вираження власної індивідуальності. Індивід пізнається і відрізняється завдяки особливій формі, яку він надає своїм татуюванням (до речі, вишивки сорочок в українців є також архетипом індивідуальності). Особливості татуювання індивіда вказують на його ім'я, а також назву близького кола людей, з яким він ототожнюється – клану, касти, секти або професійної гільдії. Залишивши стадію нарцисичного тіла, Его просувається до фалічної стадії, де усвідомлення власного тіла і себе збігається з активно бажаною маскулинністю, що пробуджується. Тільки поступово чоловік усвідомлює своє власне значення і свій власний світ. Він починає як совокупник, а не як батько. Поклоніння фалосу спочатку може з'явитися поряд з поклонінням запліднюючому богу. Сексуальне задоволення і фалос сприймаються оргіастично, при цьому не обов'язково відчувається прямий зв'язок з відтворенням.

Міфологічно фалічно-хтонічні божества є супутниками Великої Матері, а не представниками специфічно маскулинного. Такими божествами, як відомо, є культ Діонісія, а в Україні – Івана Купала. Крім уже зазначеного вище значення Купали як квітки, він ще розуміється як такий, що злучається [14, с. 43]. Тобто саме розуміння цього діонісійського культу Купали вказує на те, що період, який відповідає розвитку Его на даному етапі, є періодом переходу від фемінного до маскулинного і характеризує двостатеві та гермафродитні фігури богів, жерців і культів, що підкреслює початкову бісексуальність уроборичної Великої Матері. Психологічно це означає, що фалічна маскулинність усе ще обумовлюється тілом і тому перебуває під владою Великої Матері, інструментом якої залишається.

Ми повертаємось до свята Івана Купала. Жодне з народних свят не збереглося у слов'ян з його очевидними язичницькими ознаками настільки, після прийняття християнства, як купальське. У Синожисі йдеться, що в Малоросії ввечері напередодні Різдва Іоанна Хрестителя, зібравшись надвечір, юнаки і чоловіки, жінки й дівчата сплітають вінки з якогось певного зілля, одягають на голови та обперізуються ними. Ще ж на тому бісівському грищі розкладають вогнище, і навколо нього, взявшись за руки, нечестиво ходять і скачуть, і пісні співають, поганого Купала часто повторюючи і через вогонь перескакуючи

[15]. Густинський літопис оповіщає, що ввечері напередодні Різдва Іоанна Предтечі збирається проста челядь обох статей, сплітають собі вінки з відомого зілля і, підперезавшись бадиллям, роздмухують вогонь і навіть ставлять зелену віть та, взявшись за руки, швидко обертаються довкола того вогню, співаючи свої пісні, потім через той вогонь перестрибують [14, с. 50].

А ось що пише з приводу цього свята літописець Нестор на початку XII ст. Проводилось воно не в селах, а на природі, “межю селы” (що відображало екзотичні уявлення): “И срамословие в них пред отьци и пред сньхами. И браци не биваху в них, нь игрища межю селы. И съхяхахуся на игрища, на плясания и на вся бесовскыя песни и ту умыкаху жены себе, с нею кьто съвещавься. Имеяху же по дьве и по три жены...” [16, с. 13]. Тобто йдеться про оргіастичний аспект цього свята. Акцентуємо увагу на соціальній функції купальського свята. У своїй вихідній формі це було загальнонародне релігійне дійство, що відтворювало міфічну історію вбивства стародавнього фалічно-хтонічного бога Купала та його наступного воскресіння в новій якості – в образі священного козла. Саме слово “купала”, як зазначалося вище, означає квітку. А ось як зображували бога: “Купала-божество, бовван стояв у Києві. Це веселий і прекрасний бог, одягнутий у легкий одяг, тримає в руках квіти та польові плоди, на голові має вінок з яскравих жовтих квітів – купальниць, бог літа, польових плодів і літніх квітів” [17, с. 71]. І справді, як пише М. Костомаров, “зображення цього бога кидають у воду”, [14, с. 51], а “потім водять козла”.

У чому ж справа? В тотемізмі тотем або бог перебуває в родинних стосунках з тими, хто йому поклоняється: вони однієї плоті й крові; мета ритуалу жертвопринесення – підтримувати й оберігати надихаючі людей зв’язки з тотемом, які їх з’єднують. Стародавня ідея родинності тотемічної жертви і богів збереглась для пояснення щорічних жертвопринесень: під час жертвопринесень згадували та знову розігрували драму, в якій бог був жертвою. Д. Д. Фрезер визнав подібність між цими богами-жертвами та аграрними циклами. Він зіставив із тотемічним жертвопринесенням ритуальне вбивство богів рослинності [18, с. 159–165]. Щоби бог міг опуститись до ролі жертви, необхідно, щоб між його природою і природою жертви було щось спільне. Щоб він піддав себе знищенню як жертву, потрібно, щоб саме жертвопринесення його породжувало. Зазвичай певною мірою така умова виконується при всіх жертвопринесеннях: адже в жертві завжди є щось божественне, що звільняється в момент принесення в жертву. Але для того, щоб жертвопринесення стало реальністю, недостатньо, щоби бог вийшов з жертви. Необхідно також, щоб у момент, коли він повертається в жертву, щоб самому стати жертвою, він зберігав і свою божественну природу. Тобто персоніфікація, з якої він виникає, повинна стати постійною та незмінною. Цей нерозривний зв’язок між живими істотами (або якимось їх видом) і надприродною силою – наслідок періодичності жертвопринесень. Повторення цих церемоній, під час яких за звичаєм або з іншої причини через регулярні проміжки часу знову з’являлась та ж сама жертва, створювало ніби безперервно існуючу особистість. Оскільки в процесі жертвопринесення зберігаються всі його результати, то створення божества є результатом попередніх жертвопринесень. І це не випадковий і маловідомий факт. Навіть у такій абстрактній релігії, як християнство образ пасхального ягняти, звичайної жертви землеробів і скотарів, зберігся і служить до цього часу символом Христа, тобто Бога. Елементи божественної символіки виникли з жертвопринесень.

Для того, щоб Купала (як і Діонісій) міг знову народитись, необхідно йому в жертву принести козла, який був раніше тотемом і який став символом цього фалічно-хтонічного божества, але вже в сакральній формі.

Ми повертаємось до свята Купала як драматичного соціального дійства. Перший акт цієї стародавньої “трагедії” (вбивство бога) здійснюється як всенародна нестямна оргія, на час якої скасовувались усі статеві обмеження, в тому числі й кривородинні (цей момент яскраво показав Андрій Тарковський у фільмі “Андрій Рубльов”); люди пили кров і поїдали сире м’ясо вбитих тут же священних тварин, відкрито віддавались нестримним статевим

потягам; нерідко були й людські жертви. Про це, до речі, згадує і Б. О. Рибаків у вже згадуваній праці.

Але нестямність згасає, настає болісне каяття – акт другий – плач за померлим богом і зробленим “гріхом”, всенародна туга. І, нарешті, кульмінація – повернення в світ відновленого бога, загальне примирення та радість.

Відомо багато спроб “раціонально” пояснити зміст цієї кривавої оргіастичної драми – початку наймогутнішого людського мистецтва.

Безперечно одне: найважливіша функція цієї страшної містерії, її блага мета – той ефект примирення людини із самою собою, “очищення” душі (катарсис), який досягається шляхом важкого напруження та реального відтворення прямо протилежних, страшних і руйнівних сил. Загадка трагедії, таким чином, полягає в тому, що мета (моральне очищення) і засоби досягнення цієї мети – прямо протилежні. І тим не менш необхідний ефект – катарсис – тут наявний.

Але вникнемо в конкретне змістове розуміння міфу, що відтворюється в містерії. Річ у тому, що ця містерія, на думку її учасників, безпосередньо відтворює первородну сутність людей. Адже згідно з міфічними уявленнями наших предків люди – це не просто пасивні спостерігачі божественної трагедії (боротьба Білбога з Чорнобогом). Трагедія – це їхня власна родова доля, тому що згідно з міфічними уявленнями вони, “смертні”, є прямими нащадками Чорнобога, які в доісторичні часи розірвали та з’їли бога. Таким чином, усі члени людської общини в цілому – нащадки великого “гріха”, зробленого предками; вони – безпосереднє породження цього “гріха”, тобто самі, по суті, ті ж боговбивці, перетворені в “смертну” людину – у людський рід, приречені віднині на муки вічного повторення первородної трагедії, вічне відновлення: смерть, перетворення на порох і народження нових людей з пороху. Згадаємо Біблію, де чітко вказано, що Бог-отець забороняв Адаму статеві зв’язки з Євою. Але чому? Чи не тому, що Єва належала самому Господу? Можливо, те горезвісне “яблуко”, яке за намовою змії-спокусниці з’їли злочинці перед статевою близькістю було ... з м’яса? Але замінюють символічно сучасні християни тіло Бога хлібом, кров його – виноградним соком. Крім того, самопожертвування сина (Христа), який саме смертю спокутував первородний гріх людини, явно вказує на кровну провину, на вбивство. Психоаналітична інтерпретація саме такого роду звичаїв і міфів нашттовхнула З. Фрейда на концепцію тотема, що виходить з реальності “первородного гріха”.

У суб’єктивному плані – це життя індивідуальної людської душі, її вічне колообертання між хаосом і катарсисом: через оргіастичну нестямність і породжуваний нею душевний розлад – до “очищення” і примирення людини з самою собою та життям. “Вічне повернення”, “колообертання людських душ” – нав’язливі ідеї наших далеких предків та й не тільки їх.

Якоюсь мірою класичним прикладом відтворення фатальної долі у формі подій індивідуального класичного життя є трагедія Софокла “Цар Едип”. Функція трагічного мистецтва тут полягає в тому, щоб допомогти “глядачу” розпізнати страшне обличчя цієї долі, яка ховається за фасадом “випадкового” збігу обставин. В даному разі ця доля розуміється як пророцьке прокляття, що впало на весь рід Лайя – батька Едипа; у наступній трагедії циклу (“Едип у Колоні”) відтворюється катарсис героя, який усвідомив “первородну” провину батька власною своєю трагічною провиною, що дає сліпому Едипу чудовий дарунок провісника людських доль взагалі.

Але, на відміну від мистецтва, заснованого на співпереживанні глядачем “приватної” долі героя, стародавня ритуальна містерія наших предків не допускає ні форми зовнішньої випадковості, ні тим більше принципу пластичної індивідуалізації цієї загальної долі. Зрозуміло, що у своїй вихідній релігійній формі трагічна містерія Купали – це зовсім не театралізоване дійство, яке можна було б “співпереживати” як “сторонній” глядач. Тут немає глядачів; кожен – діюча особа, тому що мета оргіастичного дійства в тому й полягає, щоб кожного зробити безпосередньо причетним до родової сутності, тут кожен зобов’язаний безпосередньо відтворити родову долю.

Учасники ритуальної оргії – це не “глядачі” і не “артисти”. Це все вони самі, нестямні боговбивці, серйозно й насправді порушують священні табу – екзогамні передусім. Потім вони будуть так само серйозно каятись, будуть оплакувати жертву, рвати на собі одяг, дряпати тіло, посипати голову попелом. І, нарешті, мукою каяття “очистившись” від заподіяного “гріха”, знайдуть щасливе вирішення трагічного конфлікту: з радістю та просвітленим серцем помиряться з божеством; не з тим божеством, звичайно, яке втопили самі (його вже просто немає), але з новим його втіленням у вигляді священного козла.

Таким чином, принципова відмінність релігійної містерії від трагічного видовища в театрі полягає в тому, що перша вимагає від кожного безпосереднього виживання страшної “родової долі”. Для чого це було потрібно? Кому і для чого могло б знадобитися зобов’язувати нашого предка, прикриваючись вимогами обряду, здійснювати в певний час і в певному ритуальному місці такі “богоугодні” вчинки, про які сам він особисто, на свій страх і ризик, не посмів би, можливо, навіть подумати?

Залишимо на совісті З. Фрейда буквальне тлумачення міфу про “первородний гріх”. Але уявімо, що у стародавніх слов’ян справді проявлялись деякі потяги, що суперечили як власним моральним принципам, так і всім загальновідомим “божественним” законам, та все ж вимагали якогось виходу. Уявімо до того ж, що у цих відносно “нерозвинутих” людей було значно менше “гальмівних центрів” і можливостей для ілюзорно-фантастичної “компенсації”. Чи не буде логічним уявити, що стародавні оргіастичні культури були свого роду “стічними канавами” для відводу антисоціальних нечистот? Саме цей висновок нав’язується нам психоаналітичною теорією. Але цьому випадку він дещо спрощує справу.

Певною мірою стародавні оргіастичні містерії, очевидно, і справді були покликані виконувати функцію свого роду “очищення”. Саме слово “катарсис” означає “очищення”. Але очищення від очищення різниться. Зміст цього слова радикально змінюється залежно від того чи іншого розуміння справжньої сутності людини та її справжніх людських бажань. Враховуючи догматичне уявлення про те, що “справжня” (несвідома) сутність людини (“Воно”) цілком вичерпується зоологічним егоцентризмом, психоаналіз змушений трактувати будь-яке обмеження цього “природно-тваринного” начала в ім’я вищих цінностей культури як “самообман”, як продукт насильства й страху, як збочення людської “натури”.

На протигагу цій ідеологічній установці фрейдизму, розуміння катарсису у наших предків, як і в стародавніх греків, виходило з упевненості, що глибинне ядро справжньої людської природи складають усе ж таки не сили природно-тваринних устремлінь, а “спрага неба”. Той факт, що кожна людина несе в собі й темні сили Хаосу, підкреслювався міфом про родову долю, якої ніхто не може й не сміє уникнути. Однак справжню сутність людини складають її вищі – “надприродні”, альтруїстичні устремління. Ці устремління – теж доля, ще більш глибинна, ніж “родове прокляття”, і про нього не можна забувати людині, тому що за забуття вищого в собі ця доля мстить зсередини муками совісті. Звичайно, альтруїстичні устремління рідко бувають “чистими”, оскільки в людини “подвійна природа”, і моральне в ній викривлюється темними егоїстичними помислами. Останні можуть бути настільки інтенсивними, що людина стає “засліпленою”, “одержимою”; в засліпленні своєму вона може уявити, що все вище – обман, насильно нав’язані ланцюги, що сама вона в глибині душі своєї зовсім і не бажає нічого високоморального... Зняти цю катаракту з очей, примусити людину побачити істину – справжню “надприродну” сутність свою – ось мета катарсису (“просвітлення”), що здійснюється засобами оргіастичної містерії, яка була справжньою трагедією. Саме розуміння катарсису у стародавніх слов’ян виходило з того, що тільки через справжні переживання може розкритися справжня істина, а саме: найбільш глибинними і справді людськими є потяги альтруїстичної природи. Мета катарсису – осягнення цієї істини. Засіб – трагедія, не залежно від того, чи здійснюється вона ритуально-оргіастично, реально-історично чи втілюється у творах мистецтва.

Функція трагедії, таким чином, аналогічна функції “повивальної бабки”, яка покликана допомогти людині породити на світ істину – ту істину, яка вже жила в ньому, але якої ця людина ще ніколи не бачила. Всебічну раціонально-логічну розробку “метод повивальної

бабки” отримав, як відомо, у Сократа. Мета цього “сократичного” методу полягала в тому, щоб не нав’язувати людині істину як авторитарне судження (догму), а примусити її саму “народити” цю істину із себе (з власних умовиводів). Спосіб Сократа був простий: він завжди відштовхувався від точки зору свого опонента, але примушував останнього розвивати свої твердження до останньої межі, де вони переходили у свою протилежність. Згодом цей метод був названий діалектичним (від сократівських діалогів).

Старослов’янська купальська містерія застосовувала, по суті, той же метод, але не в раціональній його формі, а в ритуальній. Необхідність у цьому диктувалась, очевидно, тією обставиною, що висока істина, яка підносилася як авторитарна догма (моральна чи релігійна), виявлялась малоефективною. Необхідно було примусити кожного члена общини відчувати цю істину як власну сутність. Хочемо підкреслити, що недостатньо було б досягнути цю істину логікою роздумів чи самоаналізу (здатність до такого була невеликою); потрібно було саме відчувати її, так би мовити, “власною шкірою”, своєрідним шляхом “доказу від протилежного”. Маючи на увазі цю мету, ритуал купальської містерії стверджував законність “богоугодних” бажань одержимої пристрастями людини; на час святкування він легалізував і навіть “освячував” ці “підземні” потяги і, більше того, вимагав від кожного безстрашного та послідовного виявлення всіх потаємних потягів такого роду, їх крайнього оголення і здійснення! “Засліпленим” людям ніби говорилось: вам здається, ніби боги (чи веління моралі) примушують вас до чогось протилежного сутності вашій? Так нехай буде “все дозволено”: уб’ємо, утопимо бога, переступимо найстрашніші заповіді його, і в муках каяття ви зрозумієте, що вбиваєте самих себе, гвалтуєте власну душу, натуру. Така наївна “механіка” оргіастичних містерій – “очищення”, яке досягається ціною краху всіх форм самообману та ілюзій. Підкреслюємо: всіх і всіляких, тому що “високі” прагнення теж потребують трагічної перевірки; такі прагнення псевдоальтруїстичного, моралістського чи ідеологічного порядку не менш ворожі катарсису, ніж однобічна фіксація на “відверто” егоїстичних спонуканнях.

Продовжуючи розмову про діонісійський культ Івана Купала та проектуючи його на сьогодні, точніше на менталітет українського народу, хотілось би зазначити, що ознаки цього культу (саме поняття діонісійства) так і залишились більшою мірою притаманними нашому народу, на відміну від культу Аполлона, який прийшов спочатку у Грецію на зміну Діонісію, а потім і в Західну Європу. Та про це детальніше нижче.

Повертаючись до подальших проблем розвитку Еґо у наших предків, хочемо нагадати, що спочатку все було подвійним і мало подвійну природу, як ми бачили з уроборичного змішання чоловічого й жіночого, доброго й поганого.

У початковій картині світу людини цілісність світу була незайманою. Уроборос жив у всьому. Все було повним змісту або могло стати таким. Цей світовий континіум почав розпадатися на окремі фрагменти життя.

Світ починається тільки з приходом світла, яке встановлює протилежність між небом і землею як основними символами всіх протилежностей. До цього панує “безмежна темінь”. Із сходом або, мовою Стародавнього Єгипту, з утворенням небосхилу, що відділяє верхнє від нижнього, починається день людства, і всесвіт з усім, що він містить у собі, стає видимим. А ось як про це говориться у східнослов’янській міфології: ”...Велике Дерево обвило корінням плідні глибини Землі, а гілками обняло безмежну висоту Неба, пов’язуючи їх воєдино. І коли його воля виповнилась, у світі, подібного до великого яйця, відособились і прокинулись дві суті: чоловіча в Небі та жіноча в Землі. Прокинулись і здивовано розплющили очі: в той же час загорілись тисячі зірок і відобразились у джерелах та лісових озерах... Земля і Небо ще не знали свого призначення, не знали, для чого народжені. Але потім побачили один одного, одночасно потяглись одне до одного, і все зрозуміли, і не стали питати ні про що. Земля велично підносилась до Неба горами, стелила розкішну зелень лісів, відкривала сором’язливі конвалії. Небо обгортало Землю теплими хмарами, проливалось тихим дощем, дивувало жагучими блискавками. Тому що в ті часи грозу не називали грозою – її ніхто не боявся. Гроза була святом весілля: золоті блискавки зароджували нове життя, а грім звучав

урочистим закликком, закликком любові” [6, с. 5]. І далі: “Посередині розкинулась Земля, що підтримувалась Світовим Деревом, і її з усіх боків оточував Океан. Знизу лягла Нічна Країна..., а вище Землі починались дев'ять різних небес: найближчі – для хмар і вітрів, інші – для зірок і місяця, далі – для Сонця. Вдень Сонце пливе над Землею зі сходу на захід; потім переправляється через Океан і із заходу на схід виміряє нижнє небо, світлячи в нічній, Нижній Країні” [6, с. 6].

Щодо людини та її Его створення світу й народження сонця пов'язані з розділенням Прабатьків Світу і позитивними та негативними наслідками цього для героя, що роз'єднує їх.

Е. Кассіер, використавши достатньо матеріалу, що підтверджує, показав, як протилежність між світлом і темрявою наповнила духовний світ людей і надала йому форму. Священний порядок світу та священний простір – Храм або територія навкруг нього – “орієнтувались” згідно з цією протилежністю [19, с. 271]. Не тільки людські теологія, релігія та ритуал, а й правові та економічні порядки, які пізніше зародилися з них, структура держави і весь спосіб життя, включно до поняття власності та її символізму, беруть початок від цього установаження різниці й визначення межі, яке стало можливим з приходом світла.

Структура світу, планування міста, схема храмів, просторовий символізм Християнської Церкви – все це є відображенням початкової міфології простору, що класифікує та вибудовує світ у безперервні ряди протилежностей, починаючи з протилежності між світлом і темрявою.

Шляхом героїчного акту створення світу та розділення протилежностей Его виходить з магічного кола уроборосу й опиняється в стані самотності та розладу. З появою цілком оформленого Его райське становище речей припиняється. Можна подивитись на це райське становище з точки зору релігії і сказати, що все контролював Бог, або можна уявити його узагальнено і сказати, що все ще було добром, і що зло ще не прийшло у світ.

Спільним фактором для всіх цих ранніх стадій є те, що психологічно вони дещо розповідають нам про стадію до появи Его, коли не було поділу на свідомий і несвідомий світ. З цього погляду всі ці стадії є доіндивідуальними і колективними. Не було почуття самотності – обставини, що відповідала розвитку Его на даному етапі. Ось цей рай в уяві східних слов'ян: “Сьоме небо зробилося твердиною, міцним прозорим дном для невичерпних потоків живої небесної води. Світове Дерево проросло його зеленою маківкою; і там, під розкинутими гілками, в потоках небесних народився острів. Його назвали Ірієм – непохитним місцем Життя, Світла, Тепла. А ще його називали островом Буяном за плідне буяння Життя, за те, що там почали жити прабатьки людей і всіляких тварин, птахів, риб, змії” [6, с. 5].

Его-свідомість не тільки тягне за собою почуття самотності; воно також приносить у життя людини страждання, важку працю, тривогу, зло, хворобу та смерть, як тільки Его починає розрізняти їх. Відкривши себе, самотне Его одночасно розуміє негативне й визначає своє ставлення до нього, так що воно тут же встановлює зв'язок між цими двома фактами, приймаючи своє власне виникнення як гріх, а страждання, хвороби та смерть як заслужену кару. На все сприйняття життя примітивної людини накладають відбиток негативні впливи, що оточують її, а також усвідомлення того, що у всьому негативному, що відбувається, винувата вона сама. Це все одно, що сказати, що для примітивної людини випадковостей не існує; все негативне з'являється через порушення табу, навіть якщо це порушення несвідоме. Пригадаємо на підтвердження сказаного одну із казок, де Іван-царевич, порушуючи табу, спалив жаб'ячу шкіру своєї дружини царівни-жаби, і скільки випробувань йому довелося пережити за скоєний гріх, щоб тільки повернути собі дружину [20, с. 62–69]. Інший приклад можна навести, звернувшись до одного з міфів наших предків. “Люди, які завжди жили в слухняності Роду і Матері Ладі, соромлячись матерів, сестер і невісток, оберігаючи честь чужих подруг і наречених – деякі з цих самих людей раптом ніби забули, що є на світі Любов, стали водити по кілька дружин, зазіхати на будь-яку дівчину та жінку, силою брати, яка сподобається. Не відставали й дружини: безсоромно шукали обіймів чужих чоловіків...

Дійшла слава про людське неподобство до Богів. Запальний Перун готовий був зібрати хмари і потопи, змити поганих людей з лиця Землі.

– Ні, – сказав Батько-небо, Сварог. – Не годиться людей губити всіх. Потрібно встановити їм закон.

– Люди! – схилив вікові дуби, зірвав дахи сильний голос неба. – Установлюю вам закон: одній дружині мати одного чоловіка, одному чоловікові володіти однією дружиною.

Люди в жаху лежали вниз обличчям, праві й неправі. Ніхто не смів підняти голови.

– Більше не стану говорити їм, як нині, – сказав Сварог. – Це ще гірше від розпусти. Що за честь, коли від безчестя рятує тільки страх.

Однак повернути зроблене не під силу навіть богам. І ось з того часу прийшов до людей страх. Страх перед небом, страх покарання за гріхи. Почали люди притримувати нескромні розмови біля вогню не з однієї поваги до святого Вогню, але ще й із остраху: як би не розгнівався і не спалив усієї хати, і повзли чутки – вже так бувало. Почали класти багаті треби, замолюючи зроблене... і знову все повторювали.

З цього часу, хто замислив незаконну справу, намагались зробити її вночі, коли йде з неба Даждьбог, щезає всевидяче око” [6, с. 18–19].

Таким чином, початкове уроборичне сприйняття життя відійшло, тому що чим більше відокремленим і самостійним стає Его-свідомість людини, тим більше воно відчуває свою власну незначущість і безсилля. Через це пануючим почуттям стає залежність від сил, що існують. Іншими словами, втрата цілісності та загальної несвідомої інтеграції зі світом переживається людиною як перша втрата; це справжня втрата, що відбувається на початку еволюції Его.

Можна назвати цю первинну втрату первинною кастрацією. Однак необхідно підкреслити, що первинна кастрація, на відміну від кастрації на матріархальному рівні, не має відношення до статевих органів. У першому випадку розділення і втрата подібні до відсікання від великого контексту; на персоналістичному рівні, наприклад, ця втрата відчувається як відділення від материнського тіла, через відрізання пуповини, що призводить до роз'єднання, зникнення тотожності матері та дитини.

Загроза матріархальної кастрації нависає над Его, яке не порвало ще своїх зв'язків з Великою Матір'ю, і вже показувалось, яким чином для такого Его втрата себе була символічно ідентичною втраті пеніса. Але первинна втрата на стадії розділення Прабатьків Світу торкається всього індивіда: він стає незалежним. Тут втрата має емоційний відтінок, виражається в почутті провини.

Первинна кастрація збігається з первородним гріхом і втратою раю. Згідно з іудейською концепцією Бога і світу, на передній план тепер виходить моральний елемент, знання добра і зла розглядається як гріх, а відмова від початкового уроборичного стану призводить до вигнання з раю. Але чи не говорить наведений вище один з міфів наших предків про той же первородний гріх і чи не збігається з тією ж іудейською концепцією?

Розділення Прабатьків Світу є не просто припиненням початкового співжиття та знищенням досконалого космічного стану, що символізується уроборосом. Вирішальним моментом тут є те, що це розділення переживається не тільки як пасивне страждання і втрата, а також як активно деструктивне діяння. Символічно воно тотожне вбивству, жертвопринесенню, розчленуванню та кастрації.

Звільнення юного коханця від уроборосу починається з дії відверто негативної, з акту руйнування.

Аналіз цього стану відкриває почуття провини, першопричина якого трансперсональна, тобто виходить за межі складнощів персоналістичного “сімейного роману”. Відразливе діяння розділення Прабатьків Світу розуміється як первородний гріх. Але (і це важливий момент) у певному розумінні звинувачення висуває не Его, а Прабатьки Світу, саме несвідоме. Як представник стародавнього закону, уроборичне несвідоме бореться за те, щоб не допустити звільнення свого сина, свідомості, і, таким чином, ми знову перебуваємо у сфері діяльності Великої Матері, яка хоче знищити сина. Доти, поки Его-свідомість

погоджується з цим звинуваченням і приймає смертний вирок, воно поводить як син-коханець і подібно до нього закінчить самознищенням.

Зовсім інша ситуація, коли син міняється із Страшною Матір'ю та займає її деструктивну позицію, тільки не щодо себе, а щодо неї. Цей процес трактується як боротьба зі змієм. Констатуючи зміну особистості (до чого ми повернемося пізніше) як наслідок цієї боротьби, можна сказати, що психологічно даний процес відповідає формуванню свідомості у наших, і не тільки у наших, предків-слов'ян, “вищого Его”, героя і відкопуванню заритого скарбу – знання. Іншими словами, йдеться про поступову маскулінізацію Его-свідомості.

1.2. Міф про героя

З міфом про героя починається нова фаза поетапного розвитку Его-свідомості всього людства і наших предків, зокрема. Відбувається радикальне зрушення центру тяжіння. Тепер міф або казка фокусує увагу на світі як на центрі Всесвіту, на місці знаходження людини. З точки зору стадіального розвитку це означає, що Его-свідомість людини стала незалежною, але також і те, що вся її особистість відокремилась від природного контексту навколишнього світу й несвідомого.

Процес маскулінізації нарешті остаточно кристалізується і стає визначальним для структури Его-свідомості. З народженням героя починається головна боротьба – боротьба з Першими Батьками.

Реальне значення битви зі змієм або, швидше, вбивства Прабатьків Світу можна зрозуміти, тільки якщо дослідити сутність героя, яка тісно пов'язана з його народженням і з проблемою його двоїстого походження.

Центральний момент у каноні міфу про героя – те, що герой має двох батьків і двох матерів. Крім власного батька, у нього є ще “вищий”, тобто архетипічний батько, і поряд з його власною матір'ю з'являється постать архетипічної матері. Це подвійне походження, існування контрастуючих особистісних і трансперсональних батьківських фігур і складає драму життя героя. І в кінцевому підсумку його сутність полягає в тому, що він не має батька чи матері, що один з його батьків часто божественний, і що мати героя часто є самою Матір'ю Богинею або заручена з богом. Ці матері є непорочними матерями. Як і скрізь у стародавньому світі, так і серед слов'ян, непорочність просто означає відсутність приналежності будь-якому чоловіку персонально, непорочність, по суті, священна не тому, що є станом фізичної незайманості, а тому, що є станом психічної відкритості Богу. Непорочність притаманна Великій Матері, її творчій силі, що не залежить ні від якого чоловіка. Але у Великій Матері присутній і породжуючий чоловічий елемент. На уроборичному рівні цей елемент анонімний; пізніше він стає підпорядкованою Великій Матері фалічною енергією, а ще пізніше з'являється поряд з нею як її чоловік, який у патріархальному світі скидає її з престолу, і вона опиняється у підпорядкуванні.

Народження героя відбувається через непорочність. Непорочність, символом якої є Велика Мати, і Левіафан, якого повинен перемогти герой, – це два аспекти архетипу матері: поряд із світлою та милосердною матір'ю стоїть інша – темна та страшна. Ось як цю страшну матір зображено в “головному” слов'янському міфі: “І підняла Морена (богиня підземного царства) очі, і очі були, що дві дірки – ні світла, ні дна” [6, с. 48]. В іншому місці: “Красуна (мова про Морену) обернулася великою ікластою свинею і почала клацати щелепами” [6, с. 72].

Важливий момент щодо народження героя – це виняткова, надлюдська або нелюдська сутність, що виходить з чогось виняткового, надлюдського або нелюдського – іншими словами, вважається демоном чи божеством. Це бог-герой Перун, який у тому ж “головному” міфі є богом-переможцем. Водночас сутність міфу чи казки полягає у повному поглинанні матері подією народження й особливо народження героя. Її здивування з приводу того, що вона народила дещо виняткове, тільки підкреслює факт народження як такий. Підкреслює, зокрема, незвичайність того, що жінка здатна народити з себе чоловіка. Це диво спочатку приписувалось жінкам примітивної культури нумінозному вітру, родовим духам

або іншим силам чи речам. Пригадаємо українську народну казку “Котигорошко”, герой якої справді відповідає всім якостям новонародженого героя. “От одного разу пішла жінка на річку прати, коли ж котиться горошина по дорозі. Жінка взяла горошину та й з’їла.

Згодом народився в неї син. Назвали його Котигорошком.

Росте та й росте той син, як з води – не багато літ, а вже великий виріс. Одного разу батько з сином копали колодязь – докопались до великого каменя. Батько побіг кликати людей, щоб допомогли камінь витягнути. Поки батько ходив, а Котигорошко узяв та й викинув. Приходять люди, як глянули – аж поторопіли. Злякались, що в нього така сила, та й хотіли його вбити. А він підкинув того каменя та й підхопив. Люди й повтікали” [21, с. 122].

Враховуючи сказане та наведений приклад, можна зазначити, що у цьому випадку йдеться про допатріархальні погляди, які передували часу, коли причиною дітонародження почали вважати статевий акт і, відповідно, пов’язувати з чоловіком. Перше сприйняття жінкою народження є матріархальним. Батько дитини – не чоловік: диво дітонародження походить від Бога, який може втілюватись також у дух або якусь річ. Таким чином, на матріархальній стадії правив не батько як особистість, а трансперсональний предок або сила.

Народження героя та битву зі змієм можна зрозуміти лише тоді, коли осмислено значення мужності. Тільки з міфом про героя Его займає достойне місце як носій мужності. Тому й необхідно пояснити символічне його значення.

Его, що народжується, сприймає свою мужність, тобто свою все більш і більш активну самосвідомість як добре й погане одночасно. Воно виштовхується з материнського лона і знаходить себе, відрізняючись від цього лона. У соціологічному розумінні чоловік, виростаючи й стаючи незалежним, також виштовхується з початкового середовища так сильно, що починає відчувати й акцентувати свою власну відмінність та неповторність. Одне з фундаментальних переживань чоловіка полягає в тому, що рано чи пізно він повинен сприйняти середовище, в якому спочатку жив як “Ти”, не-Его, щось відмінне й чуже. Тут необхідно передусім позбавитись від упередження патріархальної сімейної ситуації. Початковий стан людської групи можна назвати допатріархальним, якщо не хочеться вживати термін “матріархальний”.

Первинна матріархальна сімейна група матерів і дітей від початку передбачає, що молодий чоловік буде мати велику схильність до мандрювань. Навіть якщо він залишається в матріархальній групі, то буде об’єднуватись з іншими чоловіками, щоб утворити групу мисливців або воїнів, яка координується з жіночим центром матріархату. Ця чоловіча група, відповідно до обставин, є рухливою й енергійною; більше того, вона перебуває в ситуації постійної небезпеки і тому має додатковий збуджуючий стимул для розвитку своєї свідомості. Можливо, вже тут виникає контраст між психологією чоловічих груп і матріархальною психологією жінки.

Матріархальна група в зв’язку із загальною емоційністю матерів і дітей, прив’язаністю до місця та сильною інерцією значною мірою пов’язана з природою та інстинктами. Менструація, вагітність і періоди лактації активізують інстинктивний бік і посилюють вегетативну сутність жінки, що властиво і психіці сучасної жінки. Крім цього, існує сильний зв’язок із землею, який виник з розвитком сільського господарства й городництва – традиційно жіночих занять, які в свою чергу залежать від природних ритмів. Всі ці фактори посилюють занурення в несвідоме, що є характерною рисою жіночої групи.

З другого боку, чоловіча група, подорожуючи, займаючись полюванням і війнами, була кочовою групою воїнів.

Матріархальна система екзогамії перешкоджає формуванню чоловічих груп, тому що чоловіки змушені одружуватись за межами свого племені, через що вони розсіюються та змушені жити матрилокально, як чужинці в племені дружини.

Чоловік є чужим у тому клані, куди переходить після одруження, але і як член свого власного клану він також віддаляється від свого будинку. Тобто, коли він живе матрилокально, там, де живе його дружина (а спочатку так було завжди), він є чужинцем, його тільки терплять, а в своєму рідному клані, де його права все ще залишаються дійсними,

він живе тільки від випадку до випадку. Зрештою це призводить до виникнення чоловічих союзів.

З часом чоловіча група неухильно набирає сили, а політичні, воєнні й економічні міркування врешті-решт призводять до утворення організованих чоловічих груп. Всередині цих груп становлення дружніх стосунків важливіше за суперництво, більше наголос ставиться на подібність чоловіків і на відмінність від жінки, ніж на взаємну підозрілість.

Місце, де чоловік вперше справді відкриває себе – це юнацька група, яка складається з чоловіків одного віку. Коли він відчуває себе чужинцем серед жінок і своїм серед чоловіків, виникає соціологічна ситуація, яка відповідає відкриттю Его-свідомістю самої себе. Але “чоловіче” не тотожне “батьківському”, і менше всього – персоналізованій постаті батька, щодо якого не можна уявити, що він мав великий вплив у допатріархальні часи. Жіночу групу очолюють старі жінки, тещі й матері; і, як у багатьох тварин, вона утворює замкнуту організаційну одиницю. Їй належить усе, включаючи й хлопчиків до певного віку. Екзогамне прийняття чоловіка в цю групу внаслідок підкреслення його “сторонності” відкриває його для впливу зловредної тещі – фігури сильного табу, в той час як з боку чоловічого авторитету будь-який вплив відсутній. У своїй початковій формі – як системі союзів між членами різних вікових груп – чоловіча група була організована на суворо ієрархічній основі. Обряди, які офіційно переводили чоловіка з однієї вікової групи в іншу, були відповідно обрядами ініціації. Скрізь і, зокрема, серед наших предків, ці чоловічі спільноти мали велике значення не тільки для розвитку мужності та для усвідомлення чоловіком самого себе, а також для розвитку культури в цілому.

Будь-яка ініціація має міфологічний контекст. А в епоху язичництва, та й пізніше, в період раннього християнства слов'янські міфологічні уявлення були реальністю, і чоловіча ініціація теж, безперечно, мала свою міфологічну інтерпретацію. Будь-який ритуал у рамках міфологічного мислення має свою сакральну модель архетип-дію, яка виконувалась спочатку Богом, героєм або предком [22, с. 45–46].

Дослідження показують, що подію, яка сталася у міфічну епоху та стосувалася у наших предків Бога-Громовержця, “ілюстрував ритуал, в якому головний персонаж проходив ритуал ініціації” [23, с. 22]. Як відомо, Перун, який у міфічній битві з Велесом фактично проходив ініціаційне випробування, був богом воїнів, якому вони поклонялися і дії якого наслідували. Тому можна припустити, що участь ініціантів у військових походах, де вони перемагали своїх перших супротивників, осмислювалась як аналог давньослов'янського міфу про поєдинок Громовержця-Перуна та Змія-Велеса [24]. І не дарма міф про поєдинок Громовержця з Велесом покладено в основу багатьох фольклорних сюжетів про давньоруських воїнів-богатирів. Не випадково Ілля Муромець, Добриня, Альоша Попович мають змієподібних супротивників, виступаючи як аллоперсонажі Перуна. Після певних випробувань отроків (так називали юнаків, прибулих до воїнської дружини) посвячували в дружинники. Про сам ритуал посвячення поки що відомо дуже мало, тому що літописи опису його не дають. Відомо, що в країнах Західної Європи до ритуалу лицарського посвячення входило одягання шпор, а також перепоясання себе мечем. Потім той, що посвячує – один із найстаріших лицарів – завдавав ініціантові удару долонею по потилиці чи по щоці. У деяких країнах на потилицю посвячуваному клали плоским боком клинок меча [25, с. 135–137]. Завершувався ритуал показом спритності нового лицаря. Є підстави вважати, що давньоруський воїнсько-дружинний ритуал був подібним до західноєвропейського. Про перепоясання мечем молодих дружинників, яке здійснив у 1149 р. польський князь Болеслав під час перебування в Луцьку, повідомляє Галицько-Волинський літопис: “Посаше Болеслав сыны боярски мечем многы” [26]. М. Грушевський вважав, що тут мова йде про перепоясання мечем польських синів боярських [27, с. 254]. Проте інші дослідники (М. Дашкевич, М. Владимирський-Буданов) вбачали в цій розповіді свідчення запозичення лицарських звичаїв, зокрема ритуалу посвячення давньоруськими дружинниками із західноєвропейських країн [28, с. 137–138; с. 56]. Д. Лихачов також вважав,

що на Русі побутував звичай перепоясання мечем посвячених у дружинники, не дарма для нього існував і спеціальний термін – “пасти мечем” [29, с. 212].

До посвячення у дружинники входило вручення ініційованому атрибутів дорослого мужа-воїна: коня та зброї, зброї, обладунку. Про вручення посвяченому цих воїнських атрибутів свідчать биліни: “По своей силы имей ты палицю тяжелую”, “не забудь ищеда саблю вострую. Ты тово имме ножа да свет буланого” [30, с. 215]. Одержував воїн і “копье – то брузаменское”, а також “стрел колчан и тугой лук” [31, с. 208]. Одягали ініціанти і нові строї та воїнський обладунок, тому що раніше вони не мали права носити строї та повне спорядження дорослих воїнів. Про це свідчать биліни: “Одевается Илья в доспехи богатырские” [31]. Ритуальне переодягання посвячених символізувало їх нове народження. Це ж означали й обряди одержання ними нових імен [32, с. 30, 139–140]. Про одержання посвяченим нового імені читаємо у билінах: “Теперь будь-ко ты, Илья, да по имени, (Имме будь – то ты свет да Муромець). Потому мы тебя назвали Муромець” [30, с. 106] – говорять, посвячуючи, Іллю каліки-перехожі. Існування обрядів переодягнення та перейменування у давньоруських дружинників підтверджується й відповідними обрядами в українських цехових ремісників, запорізьких козаків та в інших соціальних групах середньовічного суспільства, в яких вони входили до складу ініціативних церемоній [33, с. 48; с. 147–148].

Сліди ініціації можна віднайти і в українських народних казках: “... Зараз Протиус взяв ту воду, помазав нею шматки хлопця-молодця, вони й зцілились. Влив йому в рот живущої води, він і ожив. Дав йому з’їсти молодого яблучка, він помолодів і зробився ще кращим, ніж був” [21, с. 114].

Як уже зазначалося вище, ініціація – це символічна смерть і народження в новій якості. Казки й міфи цей факт ілюструють найяскравіше. Іншими словами, ініціація – той поворотний момент соціального зчеплення, та темна кімната, де народження і смерть перестають бути крайніми членами життя і реінволюціонують одне в одне не для якогось містичного злиття, а для того, щоб, наприклад, зробити з посвяченого справжню соціальну істоту. Непосвячена дитина народилася лише біологічно, у неї ще є тільки “реальні” батько й мати; щоб стати соціальною істотою, їй необхідно пройти через символічну подію ініціативного народження.

Ініціація магічно стримує розрив між народженням і смертю, а заодно і пов’язану з ним долю, що тяжіє над розірваним життям. Адже саме при такому розриві вона приймає форму біологічної невідворотності, абсурдно-фізичної долі, саме при такому розриві життя виявляється наперед загубленим, оскільки приречене на згасання разом з тілом. Звідси ідеалізація одного з двох членів опозиції – народження (що дублюється у воскресінні) за рахунок іншого – смерті. Але це лише один з глибоких забобонів з приводу “сенсу життя”. Адже народження як подія індивідуальна й невідворотна настільки ж травматична, як і смерть. Психологія формулює це інакше: народження і є по-своєму смерть. Та й християнство своїм обрядом хрещення – колективним священнодійством, соціальним актом – завжди намагалось саме поставити межу цій смертельній події народження. Виникнення життя – це своєрідний злочин, якщо тільки його не перейняти і не викупити колективним симулякром смерті. Життя є самоцінним благом тільки в плані вичислюваних цінностей. У символічному ж плані життя, як і все інше, є злочином, якщо воно виникає одноосібно, якщо його не перейняти і не знищити через дар і повернення, якщо не “повернути” його смерті. Ініціація саме й відмінює цей злочин, вирішуючи окрему подію народження та смерті в єдиному соціальному акті обміну.

Повертаючись до героя та його Его, слід зазначити, що самосприйняття й усвідомлення цим Его своєї особливості близькості зі світом чоловіків і своєї відмінності від жіночого середовища є вирішальною стадією в його розвитку й обов’язковою умовою незалежності.

Чоловіки тепер стоять в одному ряду з батьками, зі старійшинами, які є “оплотом закону та порядку”, а отже, і в одному ряду зі світовою системою, яку символічно можна назвати “небом”, тому що вона розташована на протилежному від жіночої землі полюсі. Ця

система охоплює весь священний і магічний порядок світу, включно до закону та реальності держави. “Небо” в цьому розумінні – це не місце, де живе Бог, чи небесне місце; воно просто вказує на духовну основу душі, яка в чоловічих культурах породжує не тільки патріархального Бога, а й також філософію. Тому на початку зародження чоловічих груп жінкам під страхом смерті заборонялось бути присутніми під час ініціації, і тому також спочатку їх не допускали в місця богослужіння у всіх світових релігіях. Не випадково, що вся людська культура є чоловічою за своїм характером. Хоча вклад жінки в цю культуру невидимий і головним чином несвідомий, не треба недооцінювати його значення та масштаби. Однак чоловіча спрямованість веде до більшої координації духу, Его, свідомості та волі. Розвиток чоловічої культури означає розвиток свідомості, тому що чоловік відкриває своє істинне “Я” свідомості й є чужим несвідомому, яке він незаперечно повинен сприймати як жіноче.

Духовний колектив, присутній у всіх ініціаціях й у всіх таємних спільнотах, сектах, містеріях і релігіях, по суті, є чоловічим і, незважаючи на суспільний характер, істотним чином він є індивідуальним у тому розумінні, що кожен чоловік приймається в нього індивідуально, а те, що він при цьому переживає, унікальне й накладає відбиток на його індивідуальність. З ростом сили свідомості чоловічого Его біологічна слабкість жіночої групи вагітних або годуючих матерів, дітей тощо має тенденцію збільшувати усвідомлення влади у групі воїнів, яка захищає. Полювання й війна сприяють розвитку індивідуального Его, здатного відповідально діяти в небезпечній ситуації, а також розвитку лідерства. З появою та зміцненням лідерства група стає ще більш індивідуалізованою. Висувається не тільки лідер як герой, з розпливчастого примітивного тотемного образу починають викристалізовуватись постаті духовного прародителя, бога-творця, предка, ідеального лідера тощо. Для “бога-джерела” – дуже ранньої постаті в історії релігії – характерно, що його розглядають не як прабатька, а більшою мірою як батька, “творця всіх речей”. Ця постать творця є надприродною проекцією, з неї виводиться образ героя Бога-Царя. Інакше кажучи, герой з’являється як син бога, якщо сам не є богом. У наших предків, як вже підкреслювалось вище, це Перун, який розумівся не просто як головний з богів, а як бог за перевагою, в принципі здатний замінити інших богів. У будь-якому разі тільки Перун стосувався всіх функціонально-соціальних кіл – магіко-юридичного, військового та природно-виробничого, і тільки Перун був героєм-переможцем у сюжеті “чоловічого міфу”.

Герой не може вступити в битву зі змієм до того часу, поки він не ототожнить себе з тим, що ми назвали чоловічим “небом”. Це ототожнення досягає вищого ступеня у відчутті, що він – син Бога, який втілює у собі всю могутність неба. Це рівнозначно тому, що всі герої народжені від бога. Лише божественна допомога, відчуття того, що коріння піднімаються вгору, до бога-отця, який є не просто головою сім’ї, а творчим духом, робить можливою битву зі змієм Великої Матері. Показуючи та захищаючи цей духовний світ перед обличчям змія, герой стає визволителем і спасителем, новатором, постаттю, що несе мудрість і культуру.

Коли уроборос розділяється на пару протилежностей, а саме на Прабатьків Світу, а між ними стає їхній “син”, тим самим зміцнюючи свою мужність, тоді успішно завершується перша стадія його звільнення. Его, яке стоїть у центрі між Прабатьками Світу, кидає виклик обом сторонам уроборосу і цим ворожим актом налаштовує проти себе два принципи: верхній і нижній. Тепер воно опиняється перед обличчям того, що називається битвою зі змієм, активною боротьбою з цими протилежними силами. Битва зі змієм має три основних компоненти: герой, змія і скарб. Перемагаючи змія, герой отримує скарб – кінцевий результат процесу, який символізується боротьбою. Характер цього скарбу, що називається “багатством, яке важко здобути”, заручником, коралами високої ціни, живою водою або травою безсмертя, буде обговорюватись нижче.

Для Его і для чоловіка жінка – синонім несвідомого та не-Его, а тому синонім темряви, порожнечі, небуття, бездонної ями. К. Г. Юнг з цього приводу пише: “... слід зазначити, що

порожнеча є великою жіночою таємницею. Це щось абсолютно чуже чоловікові; прірва, незвідані глибини” [34, с. 231].

Мати, лоно, яма й пекло тотожні. Лono жінки – це місце, з якого з’явилася людина, і тому кожна жінка є первинним лоном Великої Матері всього породженого, лоном несвідомого. Вона загрожує Его небезпекою самознищення, втрати самого себе. Звідси боротьба героя завжди пов’язана з загрозою для духовного чоловічого принципу з боку уроборичної змії і з небезпекою бути проковтнутим материнським несвідомим.

У фізичному аспекті сама боротьба проявляється по-різному: як безпосередня битва зі змієм, вхід у печеру або дім, спуск у підземний світ тощо. “... Стиснув Іван, – розповідається в одній з казок, – в руках свою довбню семипудову, причаївся біля щілини, бачить, Змій одну голову висовує. Як вдарить Іван по ній довбнею, так і одбив голову. Змій другу голову висовує, а Іван і цю відбив. І так усі шість голів відбив” [21, с. 120]. В іншому місці: “...Проїхали ще тиждень – бачать: стоїть великий дім – мідна огорожа навколо, – і веде до нього мідний міст. Дивляться – палиця через паркан перевалилася і риг дому одбила. А в цьому домі жили страшні змії, тільки їх дома не було – воювали десь далеко.

І говорить Іван-мужичий син до одного богатиря панської крові:

– Сьогодні ти підеш на міст на варту, а ти, – каже другому, – ляжеш коло коней, а я піду в будинок” [21, с. 123].

Але найпоширенішим архетипом боротьби зі змієм – міф про сонце, яке герой визволяє, проходячи через певну послідовність: небезпека, боротьба і перемога – світло, значення якого для свідомості вже підкреслювалось, є центральним символом справжньої сутності самого героя. Герой – це завжди постать, що несе з собою світло, Хранитель світла.

З цього приводу варто б нагадати зміст “головного” слов’янського міфу. Основний його сюжет полягає в тому, що жадібний Змій вкрав дружину Бога Грози, а заодно і Сонце, земні та небесні води, стада худоби. Самого Бога Грози, переможеного в нерівному бою, злі сили зачинають у темному підземеллі, позбавляють божественної сили, забирають у нього очі й серце, заковують у важкі ланцюги... Довгі роки триває його полон, а тим часом на Землі гинуть люди, а на небі дуже погано богам. Але нарешті син, подорослішавши, повертає батькові очі й серце, допомагає вирватися з неволі. Відбувається новий поєдинок зі Змієм, і тепер уже він утікає, намагається ховатися то в дереві, то під каменем, то за спиною людини. І ось Змія переможено, Сонце повернено на небеса, води проливаються дощем, а врятована дружина Бога Грози повертається до коханого чоловіка.

Як відомо, під Змієм, з яким бореться Громовержець, у східнослов’янській міфології трактується Бог худоби Велес, що протиставляється Перуну, а злі сили уособлює вже згадувана Морена.

Таким чином, у міфі про героя показано розвиток системи свідомості, в центрі якої перебуває Его, що перебороло деспотичну владу несвідомого. Потім несвідомі сили цієї, тепер уже віджилої психічної стадії, виступають проти героя – Его як страшні чудовиська та змії, демони та нечисті духи, які загрожують проковтнути його знову. Таким чином, Страшна Мати, всеохоплюючий символ цього пожираючого аспекту несвідомого, є Великою Матір’ю всіх чудовиськ. Усі небезпечні афекти та імпульси, все зло, яке йде від несвідомого й придушує Его своїм динамізмом – це її потомство. Саме це має на увазі Ф. Гойя, використовуючи як девіз для своїх праць серії Капрічос слова: “Сон розуму породжує чудовиськ”, саме про це йдеться в грецькій міфології, де Геката, первозданна й всемогутня богиня, виступає як мати поїдаючих людей Емпуси і Ламій, які їдять плоть хлопчиків. Вона є запеклим ворогом героя, що приборкує коня несвідомого, несе із собою світло, форму й порядок із темного хаосу Матері Природи.

У “головному” слов’янському міфі таким несвідомим виступає Морена, морова діва (смерть), Змій та його діти, ведмідь як “товариш Змія” [35].

Але в даному разі боротьба зі змієм – це тільки один аспект звільнення героя від несвідомого, від його злої матері, що, до речі, відображає допатріархальний період. Та є ще батько. Адже, як підкреслювалось вище, проти героя виступають обидва його перші Батьки, і

він повинен побороти як жіночу, так і чоловічу частини уроборосу. Зведення всіх цих образів до постаті батька, відповідно до теорії З. Фрейда – це свавільне й насильницьке викривлення фактів. Становище героя передбачає більш складні “родинні взаємини”, ніж припускає спрощений сімейний роман основоположника психоаналізу.

Перш ніж інтерпретувати вбивство батька, необхідно фундаментально прояснити батьківський принцип. Структура “батька”, як особистісного, так і трансперсонального, двобічна, також як і структура матері: позитивна і негативна. У міфології поряд з творчим, позитивним батьком стоїть руйнівний, негативний батько, і обидва образи батька такі ж живучі в душі сучасної людини, як і в проєкціях міфології.

Однак, між ставленням Его до батька й образу батька та його ставленням до матері й образу матері існує різниця. Його значення для чоловічої і жіночої психології не слід недооцінювати. Відносно Его образ матері має як плідний, так і рушійний аспект, але, крім того, він зберігає певну незмінність і непорушність. Хоча він двоїстий і може набувати різних форм, для Его й свідомості він завжди залишається світом початку, світом несвідомого. Тому в загальному мати становить інстинктивний бік життя. Порівняно зі станом Его і свідомості, що змінюється, вона є постійною і порівняно незмінною, незалежно від того, добре це чи погано, корисно й результативно чи погано і страшно. У той час, як Его людини і її свідомість за останні шість тисяч років змінилися кардинально, несвідоме, Мати є психічною структурою, що визначилась навечно, і є майже незмінною. Навіть, коли образ матері набуває характеру духовної матері Софії, він зберігає свою незмінність, тому що є уособленням вічного й всеосяжного, зцілюючого, підтримуючого, люблячого й рятівного принципу. Він вічний у тому розумінні, що абсолютно відрізняється від того, в якому вічний образ батька.

З другого боку, поряд з архетипічним образом батька, образ земного батька також має значення, хоча воно меншою мірою обумовлено його власною особистістю, ніж характером культури та культурними цінностями, що змінюються і виражаються в ньому. Існує значна подібність між посталями матері первіснообщинної, класичної, середньовічної і сучасної епох; вони залишаються злитими з природою. А постать батька змінюється залежно від типу культури, яку він відображає. Хоча в цьому разі також на задньому плані стоїть невизначена архетипічна постать духовного батька або бога-отця, вона є пустою формою. Вона наповнюється тільки образами батька, що змінюються з розвитком культури. Джеймс Дж. Фрезер пише: “Коли, наприклад, міфи називають бога “Батьком”, вони роблять це не на основі батьківства, яке справді існувало, а встановлюють образ батька. До нього повинна пристосовуватись кожна конкретна постать батька” [18, с. 273].

З ростом сили чоловічої самосвідомості за стадією матріархату настає фаза розділення. Соціологічно це просування вперед полягає в переході від матрилокально-матріархального шлюбу до патрилокально-матріархального і, нарешті, до патриархального шлюбу. Втрату сили жінки найяскравіше видно в її статусі. Спочатку, як така, що дала народження, вона мала повну владу над дитиною; ніякого батька, який був би їй суперником, не існувало, особливо поки зв'язок між статевим актом і народженням залишався невизнаним. Потім батько був чужинцем, установлений порядок відмовляв йому у будь-якій владі над дітьми. При патриархаті ж, навпаки, господар дитини – батько, що зачав його, а жінка – просто посуд, родовий прохід, годувальниця. Тобто є відповідний психологічний процес, коли із зміцненням мужності й Его-свідомості боротьба із змієм матері стає боротьбою героя, тобто Его, за самовизволення. У цій боротьбі з'єднання героя з чоловічим “небом” викликає самовідродження, при якому чоловік відтворює себе без допомоги жінки.

Становлення патриархату призводить до переоцінки. Матріархат, як панування несвідомого, тепер стає негативним. Відповідно, мати набуває характеру змія і Страшної Матері. Вона – старий порядок, який необхідно перебороти. Замість неї з'являється старший брат, дядько з материнської лінії, носій комплексу влади при матріархаті.

Конфлікт між дядьком з материнського боку і сином врешті-решт змінюється конфліктом між батьком і сином. Цей розвиток дуже яскраво показує, як архетипічно

зв'язуюча ланка між поганим старим порядком і “ворогом” змінюється з різними стадіями свідомості й проектується на інших носіїв, але все ж продовжує існувати як така, тому що вона архетипічна. Герой є виразником нової свідомості. Для нього ворожий змії – це старий порядок, застаріла психічна стадія, яка загрожує знову проковтнути його. Ранньою і всеосяжною формою цього є Страшна Мати; за нею йде авторитарний чоловічий представник матріархату, дядько з материнського боку; за ним – недружелюбний старий цар, і лише після цього з'являється батько.

Вбивство батька в міфології є частиною проблеми Перших Батьків, і його не слід пов'язувати з особистими батьками, а тим більше виводити з сексуальної фіксації сина на матері. Із запереченням цієї тези розвалюється теорія вбивства батька, а разом з нею й Едипів комплекс і антропологічні докази, які З. Фрейд використовує у “Тотемі і табу”.

У примітивних суспільствах, заснованих на матріархальному законі, існує бажання вбити не батька, а брата матері, який “уособлює дисципліну, авторитет і виконавчу владу в сім'ї”. Тому намір убити або радше амбівалентність, що лежить у його основі, ніяким чином не обумовлена сексуально і не має на меті володіти матір'ю.

Чим же тоді спричинено бажання смерті? Тим, що дядько з материнського боку є носієм того, що називається “небом”, що символізує мужність. Він приносить “обов'язок, заборону й примус” у дитяче життя. “Він володіє владою, його ідеалізують, йому підкоряються мати й діти”. Через нього хлопчик усвідомлює такі поняття, як “соціальне честолубство, репутація, хвилювання за своє плем'я, сподівання на майбутній достаток і соціальне становище”. Саме проти цієї влади, яка підтримує колективний закон, спрямоване бажання хлопчика заподіяти смерть або тому, що його дитяча сторона відчуває цю владу як таку, що надто пригнічує, або ж його героїчна сторона знаходить її такою, що дуже обмежує. Таким чином, колективний компонент, що визначає Супер-его архетипу батька – свідомість сприймається саме через дядька з материнського боку. Його вбивство ніяким чином не пов'язане з суперництвом за матір, тому що такого суперництва не існує. Зрозуміло, що на термін “архетип батька” наклала відбиток наша власна патріархальна культура, але все ж краще зберегти його, оскільки він допомагає пояснити дану точку зору.

З розвитком влади чоловіка посилюється суперництво в чоловічих групах, яке росте пропорційно розширенню окремих сіл, племен і держав та накопиченню власності. Примітивна культура характеризується строгою ізоляцією відокремлених груп, яка інколи доходить до такого абсурду, що різні племена, які населяють один і той же острів, не знають одне про одного і залишаються в стані доісторичної ксенофобії. Поширення цивілізації тягне за собою все більше і більше перехресних зв'язків та конфліктів. Так починається політичне життя людини, яке майже завжди тотожне піднесенню патріархату, і з ним приходять інше зрушення в принципі протилежностей, а саме – чоловіче протистояння між молодими і старими, хоча спочатку воно ніякою мірою не означало конфлікту між батьком і сином.

Спочатку при принесенні в жертву сезонного царя [18] в обрядах родючості представник старого року або річного циклу був таким же молодим, як і новий цар, що приходив йому на зміну після смерті. Тільки внаслідок його ототожнення з роком він був символічно старий, а тому приречений на смерть. У слов'янській міфології це був бог-цар Ярило, який, до речі, відповідав єгипетському Осірісу. Про це також говорив і Б. О. Рибаків [7, с. 155, 327]. Ось таким він уявлявся нашим предкам, що відображалось в “головному” міфі: “Одного разу люди зустріли в тільки що засіяному полі босоногого, дуже гарного юного Бога верхи на білому коні, в білому плащі й у вінку з трави і квітів. У лівій руці він тримав віхоть стиглого колосся. Придивившись уважніше, вони побачили у нього в правій руці череп і запитали, хто він такий.

Юний бог назвався Ярилом – невтримною силою насіння, що зійшло, ярою силою живої плоті.

– А нащо тобі череп? – запитали допитливі люди.

– Самі зрозумієте, – посміхнувся юнак і поскакав собі геть, а людям здавалося, ніби за час короткої розмови його хлопчачий голос, що ламався, зміцнів по-чоловічому.

Іншого разу його зустріли кількома днями пізніше. І знову здивувались: їхав на коні уже не безбородий юнак – дорослий хлопець, широкий у плечах, золоте волосся, що хміль.

Через деякий час Ярило приїхав зрілим чоловіком, вже трохи пониклим, уже з сивиною в пів бороди... і нарешті – старим дідом з погаслими очима і серцем, з руками, що втратили силу і тряслися. І кінь під ним ледве ноги переставляв.

– Поховайте мене в землі, – прошепотів старець-Ярило і повалився на руки людям, розсипаючись порохом на льоту.

Люди виконали його прохання. Поховали у вологій землі, напекли млинців, збирались пом'янути. Але чомусь нікому не хотілось плакати і горювати на цих похоронах. І раптом чи то з вогнища багаття, чи то з самої Землі почувся знайомий юнацький голос:

– Чому дивуєтесь, люди? Ви ховаєте в землю зерно, та хіба воно помирає? Воно проростає високим стеблом і дає нове насіння. Немає смерті, поки народжуються діти, поки не переривається рід! Я знову прийду весною ярити все живе на світі” [35].

Таким чином, у “головному” міфі вказується, що влада бога Ярила як царя природи відновлюється щорічно. Цей аспект переносився і на суспільні відносини, які починають набирати патріархального характеру. Поряд з царем природи з'являється племінний цар, життєва сила якого була уособленням плодючості групи, племені. Але він міг постаріти, і йому на зміну приходив молодий цар-герой, який кидав йому виклик. Поки він отримував перемогу, він залишався царем. Якщо він зазнавав поразки, його приносили в жертву, як приносили жертви в честь бога Ярила, а переможець змінював його.

Ця рання стадія патріархату мала велике значення для міфу про героя, тому що в цей і тільки в цей період виникає конфлікт між старим царем і молодим героєм. У казці це виглядає так: “Їде Іван-мужичий син, бачить – назустріч шкутильгає на дерев'янці такий поганий дід.

– Ну, – говорить, – молодець, та й кінь же у тебе! Але хоч я такий поганий, ти мене однаково не випередити!

– Ну, та я не стану з тобою сперечатись, ні, то й ні...

Та тільки сказав це Іван-мужичий син, а той дід поганий своєю дерев'янкою в стремено, а Івана якоюсь гострою стрілою збив з сідла та й полетів на коні... Іван-мужичий син і озирнутись не встиг... А це був ні хто інший, як сам цар Ірод – батько зміїв і зміїх” [21, с. 137].

Але цей конфлікт не закінчується, тому що за сюжетом казки її герой Іван-мужичий син усе ж таки отримує перемогу і стає царем.

Таким чином, Страшний Чоловік, якого необхідно вбити, і його кінцева форма – Страшний Батько, має передісторію, що не характерно для Страшної Матері. Це підтверджує вже сказане нами про вічну й незмінну сутність архетипу матері та культурний характер архетипу батька. Порівняно з однорідним страхітливим характером змії-матері, змії-батько уособлює собою культурно стратифіковану структуру. З цього погляду вона є природа, а він – культура. Страшний чоловік, подібно до Страшної Жінки, завжди старий, зловмисний і повинен бути скинутий, вбитий героєм, який покликаний здійснити щось незвичне. Повернімося до вже згаданої казки “Котигорошко”. “...Пообідали, а тоді Котигорошко й каже:

– А ходіть лише, я вам таке диво покажу, що ну!

Приходить до того дуба, коли ні дідка, ні дуба нема: вивернув дідок дуба з корінням та й потяг за собою. Тоді Котигорошко розповів товаришам, що йому було, а ті вже й про своє призналися, як їх дідок за губи чіпляв та реміння з спини драв.

– Е, – каже Котигорошко, – коли він такий, то ходімо його шукати.

А де дідок того дуба тяг, – там так і знати, що волочено – вони тим слідом і йдуть. І так дійшли аж до глибокої ями, що й дна не видно.

Котигорошко й каже:

– Лізь туди, Вернигоро!

– А цур йому!

– Ну ти, Вернидубе.

Не схотів і Вернидуб, не схотів і Крутивус.

– Коли ж так, – каже Котигорошко, – полізу я сам. Давайте плести шнури.

Наплели вони шнурів, намотав Котигорошко на руку кінець та й каже:

– Спускайте!

Почали вони спускати, довго спускали, – таки сягнули дна, – аж на інший світ. Став там Котигорошко ходити, – аж дивиться: стоїть палац, коли так і сяє золотом та дорогим камінням. Іде він покоями, – аж вибігає йому назустріч королівна – така гарна, така гарна, що й у світі кращої нема.

– Ой, – каже, – чоловіче добрий, чого ти сюди зайшов?

– Та я, – говорить Котигорошко, – шукаю діда маленького, що борода на сажень волочиться.

– Е, – каже вона, – дідок бороду з дубка визволяє. Не йди до нього, він тебе вб'є, бо вже багато людей повбивав.

– Не вб'є! – каже Котигорошко. – То ж я йому й бороду зацепив. А ти ж чого тут живеш?

– А я, – каже, – королівна, та мене цей дідок украв і в неволі тримає.

– Ну, то я тебе визволю. Веди мене до нього!

Вона й повела. Коли справді: сидить дідок і вже бороду визволив з дубка. Як побачив Котигорошка, то й каже:

– А чого ти прийшов? Битися чи миритися?

– Де вже, – каже Котигорошко, – миритися – битися!

От і почали вони битися. Бились, бились, і таки вбив Котигорошко дідка своєю булавою” [21, с. 127–128].

Як уже зазначалося вище, сама боротьба може проявлятися по-різному: в даному разі – це одночасно і спуск у підземний світ і битва із Страшним Чоловіком, якого уособлює дідок. Цей же момент можна простежити і на прикладі іншої української казки “Ох”. Таким чином, навіть на основі казок можна побачити, що Страшний Чоловік, у нашому випадку “дідок”, функціонує не тільки як принцип, який дезінтегрує, але навіть більшою мірою як принцип, який закріплює свідомість у неправильному напрямку. Саме він перешкоджає подальшому розвитку Его і підтримує стару систему свідомості. Він є руйнівним інструментом матріархату, він – його зброєносець; він уособлює його владу як дядько з материнського боку; він – негативний бік самознищення, і, нарешті, він уособлює владу патріархату як Страшний Чоловік.

Таким чином, у боротьбі зі змієм завдання героя полягає не тільки в перемозі над матір'ю, але й над батьком. Конфлікт ніколи не буває особистим, він завжди надособистий. Навіть там, де власні родичі грають певну роль – а на практиці це завжди так – їх особистий внесок порівняно невеликий, в той час як внесок надособистих батьківських образів, діючих через них, має велике значення.

Тільки зустріч Его з цими надособистими факторами створює особистість і закладає її “владні структури”. Для цього моделлю служить герой. Його діяння та його страждання ілюструють те, що пізніше випадає на долю кожного індивіда. Формування особистості символічно зображується в його житті – він є першою “особистістю”, і його приклад наслідує кожен, хто стає особистістю.

Трьома основними елементами міфу про героя є герой, змії та скарб. Сутність героя і змія вже пояснена, залишається проаналізувати третій елемент, мету боротьби зі змієм. Ця мета – чи то кохана дівчина, яка потрапила в біду, чи “скарб, який важко здобути”, тісно пов'язана з тим, що відбувається з героєм під час битви.

Тільки в цій битві герой проявляє себе як герой і змінює свою сутність, тому що чи є він вершителем, який позбавляє, або переможцем, який звільняє, те, що змінює він, перетворює також і його самого.

Міфологічною метою битви зі змієм майже завжди є дівчина, полонянка або, більш широко, “скарб, який важко здобути”. Слід зазначити, що в міфології (і слов’янській також), в ритуалі, релігії, як і в містичній літературі, так і в казках, золото та дорогоцінне каміння спочатку були символічними носіями нематеріальних цінностей. Так само, як і жива вода, зілляюча трава, еліксир безсмертя, крилаті плащі тощо – все це також символи скарбу. Існує одне явище, яке має велике значення у психологічній інтерпретації, і це явище можна назвати типологічним подвійним фокусом міфу і символу. Це означає, що характерним для міфів і казок є однаковий вплив, хоча і різним чином, на протилежні психологічні типи. Тобто як екстраверт, так й інтроверт знаходять “себе” зображеними у міфі й бачать у ньому звернення до себе. Тому для екстраверта міф потрібно інтерпретувати на об’єктивному рівні, а для інтроверта – на суб’єктивному, але обидві ці інтерпретації необхідні й взаємодоповнюючі.

Наприклад, “полонянку” на об’єктивному рівні слід розуміти як реальну живу жінку. Проблема взаємовідносин чоловіка й жінки, її складності на шляху вирішення будуть зрозумілі й недалекому розуму, якщо він знайде аналог цьому в міфі. Але в примітивні часи, коли питання партнера не було такою проблемою, якою воно є сьогодні для нас, завоювання та визволення полонянки означало набагато більше. Боротьба за неї була формою зустрічі чоловіка і жінки, але, подібно до Першої Матері й Першого Батька, ця жінка є надособистою і символізує колективний психічний елемент людства.

Таким чином, поряд з об’єктивною інтерпретацією від початку існує інша, настільки ж обґрунтована інтерпретація, яка бачить полонянку як щось внутрішнє, тобто саму душу. Міфи зачіпають ставлення чоловічого Еґо до цієї душі, пригоди й небезпеку боротьби та її кінцеве звільнення.

Чарівне й нереальне в подіях, досягнення мети боротьби зі змієм висувається на таке видне місце, що те, що відбувається на психічному задньому плані – а для інтроверта саме це є центром уваги – безперечно повинно відобразитися у міфологічному символізмі.

Природно, реакції різного типу, коли акцент ставиться то на психічному підґрунті, то на світі як зовнішньому об’єкті, завжди залишаються несвідомими. Події, що відбуваються на задньому плані душі, проєктуються назовні й сприймаються через об’єкт як штучна єдність, яка складається із зовнішньої реальності й психічної активації цієї реальності.

Міф, що є проєкцією надособистого колективного несвідомого, зображує трансперсональні події, і незалежно від того, інтерпретувати їх об’єктивно чи суб’єктивно, особиста інтерпретація ніякою мірою не буде адекватною. Крім того, суб’єктивна інтерпретація, що сприймає міф як надособисте психічне явище, є справедливішою, ніж спроба інтерпретувати його об’єктивно, наприклад, як метеорологічне або космічне явище, тому що міф зародився в колективному несвідомому. Відповідно, міф про героя ніколи не стосується особистої історії індивіда, а завжди пов’язаний з будь-яким протилежним і надособовим явищем колективного значення. Навіть особисті риси мають архетипічне значення незалежно від того, наскільки можуть відрізнитися одні від одних окремі герої, їхні долі та мета їхніх битв зі змієм.

І знову ж, навіть коли інтерпретується битва та її мета суб’єктивно, як процес, що відбувається всередині героя, то в дійсності цей процес виявляється надособистим. Навіть як внутрішнє явище перемога й трансформація героя мають силу для всього людства; вони приводяться для наших внутрішніх роздумів для того, щоб ми пережили їх у наших внутрішніх життях або принаймні відчули їх знову.

У великій кількості міфів метою боротьби героя є визволення полонянки з-під влади чудовиська. Архетипічно це чудовисько – змії або, якщо архетипічні й особистісні риси змішані, – відьма, старий поганій дід або, особистісно, злий батько чи зла мати.

Повернемось до “головного” міфу, а саме до боротьби Перуна зі Змієм-Гориничем Велесом і визволення дружини Перуна. “...Кажуть, Велес намагався врятуватись, сховавшись за каменем, але блискавка в порох розбила валун. Тоді змії сховався за стовбуром могутнього дуба – і його спалив Перун... Зрештою загнав Бог грози Змія-Велеса у підземне царство... А свою дружину Перун знайшов за залізними горами у темній країні.

Схилився над нею, поцілував її, чи то вітаючи, чи то прощаючись навіки. І диво! З громовим тріском розпалася, розсипалася льодяна труна.

Затремтіли вії Богині Весни, вдихнули груди, і відкрилися її очі” [6, с. 84–86].

Інший аспект цієї боротьби відображений у билинному епосі. Як уже згадувалось вище, міф про поєдинок Громовержця з Велесом ліг в основу багатьох фольклорних сюжетів про давньоруських воїнів-богатирів. Тут йдеться про Добриню, який, уперше перемігши змія, домовляється з ним про те, що “змії зобов’язується не літати на Святу Русь”. В іншій битві, після порушення домовленості з боку змія, Добрині допомагає голос з неба Бога-батька, що вказує місце розправи над змієм: “бий списом та в сиру землю”. Характерно, що Добриня, слухаючись голосу з неба, сміливо йде в нори до змія, визволяючи з полону русичів, очищаючи “матір сиру-землю” від зміїних дітей. Одружується Добриня на полонянці Настасії, яку визволив від змія [36, с. 78].

Ще один приклад цієї боротьби героя і визволення полонянки розкривається в уже не раз згадуваній казці про Котигорошка. “... Як убив Котигорошко дідка, тоді удвох із королівною забрали все золото й дороге каміння у три мішки та й пішли до тієї ями, якою він спускався” [21, с. 128].

До цього часу була спроба інтерпретувати битву зі змієм як зустріч з архетипом матері-батька. Залишається визначити ставлення полонянки і скарбу до темних сил, які їх охороняють, і пояснити, що означає мета для самого героя. Наприкінці полонянка завжди виходить заміж за героя: союз з нею є завжди кінцевим фіналом боротьби зі змієм.

Завоювання і визволення полонянки є подальшою стадією в еволюції чоловічої свідомості. Трансформація, якої зазнає чоловік під час битви зі змієм, включає зміну в його ставленні до жінки, символічно виражене у визволенні полонянки з-під влади змія. Іншими словами, жіночий образ звільняється з обіймів Страшної Матері, процес, відомий в аналітичній психології як кристалізація аніми з архетипу матері.

Вище вже говорилося про вічний страх чоловіка перед жінкою, що виникає після подолання дитячої залежності від щедрої Доброї Матері, коли він стає відособленою істотою. Це відділення є природним і необхідним. Тобто внутрішні тенденції, спрямовані на самозвільнення, сильніші, ніж зовнішні, що вимагають цього звільнення й зміцнюють його. Немає ніякої злої особи батька, який залишає дитину матері; навіть якщо цей образ справді з’являється, то він завжди є проекцією внутрішнього, “небесного” авторитету, який наполягає на самозвільненні Его, так само, як в образі батька він спонукає героя до битви. Як юнацький страх перед поїдаючою Великою Матір’ю, так і дитяча віддача себе уроборичній Добрій Матері є первинними формами пізнання чоловіком жінки, вони не повинні бути єдиними. До того часу, поки чоловік любить у жінці тільки щедру матір, він залишається інфантильним. І якщо він боїться жінку як каструюче лоно, то він ніколи не зможе з’єднатися з ним і відтворити себе. Герой вбиває тільки страшну сторону жінки і робить це для того, щоб звільнити плідну й радісну її сторону, після чого вона з’єднується з ним.

Звільнення позитивного жіночого елемента та відділення його від страшного образу Великої Матері означає визволення полонянки і вбивство змія, в ув’язненні у якого вона страждає. Велика Мати, до того єдина і повновладна форма сприйняття жінки, повалена і вбита.

Поряд з міфами й казками про визволення та вбивство змія, існують інші, де присутня дружня жіноча постать, як правило, це сестра. Ось, наприклад, “Казка про сімох братів гайворонів і їхню сестру”. “...Жила сестра з братами у лісі так років зо три. Аж по трьох роках сталося у тім лісі нещастя. Раз убили брати дику козу, а то не коза була – то була дочка баби-яги. От баба-яга і поклялася відомстити їм. Одного разу, коли дівчина була сама вдома, прийшла туди погана баба, принесла з собою яблуко та й каже:

– Може, ти бажасш яблук, дівчино, то на тобі оце одно!

Дівчина дістала грошей та віддала бабі за яблуко. Потім одкусила шматочок його та й подавилася: упала на долівку, та по одному тільки й можна було помітити, що вона жива, бо ще дихала, хоч і дуже рідко.

Прийшли брати з поля, почали оглядати її, щоб довідатись, що то таке вдруге пошкодило їх сестрі. Пошукали, та нічого й не знайшли. Дуже шкода їм стало сестри, та що ж мають діяти? Зробили вони з кристалю труну із срібними ланцюжками, поклали туди мертву сестру, але не ховали труни в землю, а повісили у лісі, неначе колиску, поміж двома деревами на тих ланцюжках, а самі з жалю та туги за сестрою померли.

А один царський син, ще нежонатий, пішов із своїм челядинцем на полювання у той ліс й заблудився там. Так проблукали вони по лісі аж три місяці й за цей час ані однієї живої людини не бачили тут. Ненароком якось наблизилися вони до того місця, де між деревами висіла кристалева труна, і заночували там недалечко. Уночі той царський син побачив, що між деревами неначе щось миготить, та й каже челядинцеві:

– А ходімо лиш та подивимось, що то таке мигтить між деревами!

Пішли на те місце, аж бачать, що то кристалева труна, і як розкрили її, то побачили, що там лежить дуже гарна мертва дівчина. Почали вони прислухатись, чи не дише часом, і довідалися, що вона ще не зовсім умерла, бо у неї під плечима ще було тепло.

Звелів царський син челядинцеві відв'язати від дерев ланцюжки, щоб спустити труну на землю. Як відв'язав він один ланцюжок, то той якось несподівано вислизнув у нього з рук, і труна впала, та так сильно вдарилася, що у дівчини той шматочок яблука відразу вискочив. Встала вона та й розповіла їм, як це трапилося з нею.

Потім поховали вони у землю братів, що тут недалечко лежали, та й пішли всі троє геть з лісу до міста, де жив царевич.

Незабаром після цього царевич одружився з дівчиною” [21, с. 100–101].

Сестринський бік взаємовідносин чоловіка й жінки – це та їх частина, яка підкреслює людський елемент; відповідно, вона дає чоловікові образ жінки, найбільш близький до його. Его і більш дружній щодо його свідомості, ніж сексуальний бік. Це не реальна форма взаємовідносин, а символічна. Мати, сестра, дружина й донька є чотирма природними елементами в будь-яких взаємовідносинах чоловіка й жінки. Вони не тільки відрізняються типологічно, але кожен з них має своє законне місце в розвитку – і в неправильному розвитку – індивіда. Однак на практиці ці основні типи можуть бути змішаними, наприклад, у відносинах чоловіка з сестрою можуть бути присутні материнські або подружні риси. Але важливим компонентом є те, що сестра, жіночий образ душі є душевною істотою, який уособлює жінку як відособленого, усвідомлюючого себе індивіда, який абсолютно відмінний від жіночого колективного аспекту “Матерів”.

Таким чином, визволення полонянки героєм відповідає відкриттю психологічного світу. Визволяючи полонянку і здобуваючи скарб, герой оволодіває скарбами власної душі, які є не просто “бажаннями”, тобто образами чогось, чого у нього немає, але що він хотів би мати. Завдання героя полягає в тому, щоб “пробудити ті сплячі образи, які можуть і повинні вийти з ночі, щоб надати світу кращий образ”.

Реальність усієї культури, включаючи нашу власну, українську, полягає в усвідомленні цих образів, прихованих у психіці. Самостворююча сила душі є дійсною і кінцевою таємницею людини, завдяки якій вона влаштована за образом і подобою до Бога-творця. Ці образи, ідеї, цінності й потенціальні можливості скарбу, схованого у несвідомому, здобуваються та реалізуються героєм у різних його масках: спасителя й енергійної людини, провидця й мудреця тощо.

Здається очевидним, що проблема творення лежить в основі міфологічного канону, який колись панував не тільки на Близькому Сході, а й у наших предків: скрізь драма помираючого й воскресаючого бога, яка супроводжувалась викладенням поточної історії про створення.

Якщо прийняти це драматичне подання міфологічних подій за проєкцію психологічних процесів, що відбуваються в герої, тоді зв'язок між створенням, ритуалом Нового Року і відродженням стає очевидним. Тепер можна відповісти на запитання: чому людство (і наші предки також) так невинно, так пристрасно і зовнішньо так безглуздо “відтворюють” у своїх культурах та ритуалах природний процес. Якщо примітивна людина вважає ритуал

необхідним для родючості землі й вбачає магічний зв'язок між першим і другим, то ми, поза сумнівом, повинні поставити запитання: чому вона це робить? Чому, наприклад, помираючий і воскресаючий слов'янський бог Ярило наказував щороку в день своєї смерті, щоб весною з його відродженням “сіяли жито-хліб одні тільки чоловіки, не підпускаючи жінок і близько. Щоби босими ступали в теплу ріллю, щоб виносили зерно в особливих мішках, зшитих зі старих штанів” [35, с. 23] тощо. Бачити в цьому тільки утвердження патріархату – замало.

Магіко-релігійна поведінка людини, яка антропоцентрично включає свої власні дії як істотну частину природного процесу, є першоджерелом всієї культури. Неправильно говорити, що вона “відтворює” природу; швидше, через посередництво ряду аналогічних символів вона відтворює у своїй власній душі той же творчий процес, який знаходить поза собою у природі. Це рівняння творчості всередині й творчості іззовні можна бачити в ототожненні Великого Індівида, який уособлює людство або групу з богом родючості. Герой – це людина, яка несе культуру, рівна богу. Вважається, що Осіріс вивів єгиптян з дикості, навчив їх сіяти пшеницю, збирати фрукти й вирощувати виноград. Але ж ті самі функції і особливості притаманні й східнослов'янському богові Ярилу. Як уже зазначалося вище, тільки особливості розвитку східнослов'янського язичництва й знищення його християнством не дає нам змоги у повному обсязі оцінити значення кожного бога. Та в цілому можна сказати, що Ярилу нашими предками, як і Осірісу єгиптянами, приписується заслуга розвитку сільського господарства, а відповідно, й культури. Але чому саме йому? Тому що він не просто бог родючості в тому розумінні, що він контролює природну рослинність. Поряд з цим його творчість, включаючи цю здатність, нею не обмежуються.

Кожен культурний герой досягає синтезу між свідомістю і творчим несвідомим. Він знаходить у собі плодотворчий центр, місце відновлення і відродження, яке в новорічне свято родючості ототожнюється з творчим божеством, завдяки чому світ продовжує існувати. Через обряд наші предки і не тільки вони “розуміли”, що навколо пізнання цього творчого місця, прихованого скарбу, якими є жива вода, безсмертя, родючість і життя після смерті, злиті в єдине, безперервно обертаються всі їхні намагання. Кристалізація цього місця є не “відтворенням”, і символічне повторення історії створення напередодні нового року набуває в цей момент свого законного місця. Ця внутрішня мета ритуалу є не природним процесом, а контролем над природою через відповідний творчий елемент у людині.

Однак скарб знайти неможливо, доки герой спочатку не знайде і не врятує свою власну душу, свою власну жіночу половину, яка зачинає й народжує. Цей внутрішній рецептивний бік на суб'єктивному рівні є визволеною полонянкою, незвабливою матір'ю, яка зачинає від святого духа-вітру, і одночасно є натхненням чоловіка, його коханою і матір'ю, чаклункою і провідницею так само, як герой виступає її коханцем і батьком. Об'єднання Его-свідомості героя з творчою стороною душі, коли він “знає” і розуміє як світ, так і аніму, дає справжнє народження, синтез першого й другого.

Символічний шлюб Его-героя й аніми поряд з тим, що він є попередньою та обов'язковою умовою родючості, також дає особистості стійку основу для битви зі змієм, незалежно від того, чи є цей змії свідомим, чи несвідомим. Герой і принцеса, Его й аніма, чоловік і жінка утворюють пару і утворюють особистісний центр, який, змодельований за прикладом Перших Батьків, але, однак, такий, що протистойть їм, становить власне людську сферу дій. У цьому шлюбі герой уособлює “небо” і є архетипом батька, так само, як плідну сторону архетипу матері уособлює омолоджена й олюднена постать урятованої непорочної дівчини. В результаті спасіння полонянки з-під влади уроборичної матері, в якій змії і непорочна мати все ще були одним цілим, звільняються непорочна дружина, молода мати; але тепер завдяки активованій чоловічій свідомості героя вони нарешті диференціюються одне від одного. Та треба зазначити, що героєм у цьому священному шлюбі завжди є чоловік. Як видно із східнослов'янських міфів та епосу українських казок, як і міфів інших народів, шлюб є “причиною” та “прототипом” родючості, тобто творчого життя. Ця

родючість творчого начала, відзначена в наказі “народжуйтесь і розмножуйтесь”, належить до етапу вже сформованого Еґо як завершеної стадії формування свідомості.

Але тут треба звернути увагу на одну деталь. Проникнення на європейську територію ірано-маніхейських впливів з їх дуалізмом посилює войовничий компонент героя, надаючи його діям гностичного забарвлення, а це в свою чергу призводить не до повного синтезу протилежностей: Еґо і несвідомого, чоловічого і жіночого, Неба і Землі, а до перемоги божественної сторони людини і жертвності земної.

Таким чином, на основі міфів, казок, епосу у цій праці нами була зроблена спроба, спираючись також на міфи інших народів, простежити розвиток свідомості наших предків, українців, показавши, що цей розвиток відповідає розвиткові інших народів, які пройшли через ті ж етапи становлення свідомості, що й стародавні слов'яни.

Список використаних джерел

1. *Українські народні казки*. – Львів: Каменяр, 1977. – С. 48. 2. *Топоров В. Н.* Предистория литературы у славян / В. Топоров. – М., 1998. – С. 82. 3. *Яйце-райце* // Українські народні казки. – Львів: Каменяр, 1997. – С. 45–46; *Іванов В. В., Топоров В. Н.* Орел / Иванов В., Топоров В. // Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-е изд. – М., 1991. – Т. 2. – С. 261. 4. *Курочкин А. В.* Растительная символика календарной обрядности украинцев. В кн. Обряды и обрядовый фольклор / А. Курочкин. – М.: Наука, 1982. 5. *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая Степь / Л. Гумилев. – М., 1992. 6. *Семенова М. А.* Поединок со змеем (славянские мифы) / М. Семенова. – С.-Пб.: Нева, 1998. 7. *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси / Б. Рыбаков. – М.: Наука, 1987. 8. *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь / Е. Аничков. – М.: Наука, 1982. 9. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси / Н. Гальковский. – М., 1913. – Т. II. 10. *Noernes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, pl. on p. 154 b p. 678. 11. *Шостак В.* Дохристиянські вірування українського народу / В. Шостак // Рідна школа. – 1997. – № 12. – С. 52. 12. *Толстой Н. И., Усачева В. В.* Волосы / Н. Толстой, В. Усачева // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – М., 1995. – Т. 1. – С. 420. 13. *Ісайя*. 66:3. 14. *Костомаров М.* Слов'янська міфологія / М. Костомаров // Хроніка-2000. – К.: Довіра, 1993. 15. *Синожис*. 48. 16. *Шахматов А. А.* Повесть временных лет / А. Шахматов. – Пг., 1916. 17. *Карагарова А.* Славянские древности / А. Карагарова. – М.: Абрис, 1997. 18. *Фрезер Д. Д.* Золотая ветвь / Д. Фрезер. – М.: Изд-во политической литературы, 1983. 19. *Кассирер Э.* Эссе о человеке. В кн. Мистика, религия, наука / Э. Кассирер. – М.: Канон, 1998. 20. *Царівна-жаба*. В кн. Українські народні казки. – Львів: Каменяр, 1977. – С. 62–69. 21. *Дивна сопілка*. Українські народні казки. – Львів: Каменяр, 1985. 22. *Элиаде М.* Космос и история / М. Элиаде. – М., 1987. 23. *Прицак О.* Походження Русі / О. Прицак // Хроніка-2000. – №1–2 (3–4). 24. *Іванов В. В., Топоров В. Н.* Исследование в области славянских древности. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов / В. Иванов, В. Топоров. – М., 1974. 25. *Ястебицкая А. Л.* Западная Европа XI–XIII веков / А. Ястебицкая. – М., 1987. 26. *ПСРЛ*. – Т. 2. – Стлб. 386. 27. *Грушевський М.* Історія України-Руси / М. Грушевський. – Т. III. – К., 1993. – Т. III. 28. *Дашкевич Н. П.* Рыцарство на Руси – в жизни и поэзии / Н. Дашкевич // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. – К., 1902. – Кн. 15. – Вып. 4. – С. 137–138; *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права / М. Владимирский-Буданов. – С.-Пб.-К., 1888. 29. *Лихачев Д. С.* “Слово о полку Игореве” и культура его времени / Д. Лихачев. – Л., 1985. 30. *Былины* (Составитель, автор предисловия и вводных текстов В. И. Калугин). Классическая библиотека современника. – М., 1986. 31. *Былины* Печеры и Зимнего берега. Издание подготовили А. М. Астахова, Э. Г. Бородина-Морозова, Н. П. Колпакова, Н. К. Митропольская и Ф. В. Соколов. – М.-Л., 1961. 32. *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор / В. Еремина. – Л., 1991. – С. 30, 139–140. 33. *Балушок В. Г.* Обряды и обычаи жизненного цикла украинских цеховых ремесленников (XVI – середина XVII в.) / В. Балушок // Советская этнография. – 1987. – № 2. – С. 48; *Яворницький Д. І.* Історія запорозьких козаків / Д. Яворницький. – К., 1990. 34. *Юнг К. Г.* Душа и миф / К. Юнг. – К.: Post-Royal, 1996. 35. *Семенова М.* Мы – славяне / М. Семенова. – С.-Пб.: Азбука-Терра, 1997. 36. *Киселева М. С.* Эпический герой и феномен “двоеверия” в культуре Древней Руси / М. Киселева // Человек. – 2000. – № 3. – С. 78.

Александр Удод, Михаил Юрий

РАЗВИТИЕ СОЗНАНИЯ ПРАУКРАИНСКОГО НАРОДА

В статье идет речь о мифологических стадиях становления сознания праукраинского народа. Прослеживается развитие этого сознания от уробористической, матриархальной до победы культурного героя, как символа патриархальности.

Ключевые слова: сознание, миф, уроборос, круг, матриархат, культурный герой, патриархат.

Olexandr Udod, Mykhaylo Yuriy

DEVELOPMENT OF CONSCIOUSNESS OF THE ANCIENT UKRAINIANS

The article refers to the mythological stages of ancient Ukrainian people consciousness formation. Retraced the development of this consciousness of ubororystic, matriarchal to victory cultural hero as the patriarchal character.

Key words: consciousness, myth, uroboros, circle, matriarchy, cultural hero, patriarchy.