

УДК 393:398.21(477.87+437.6+497.11=161.2)

ТИХОВСЬКА ОКСАНА

докторка філологічних наук, професорка кафедри української літератури ДВНЗ «Ужгородський національний університет». ORCID: 0000-0003-4663-5960

TYKHOVSKA OKSANA

a a Doctor of Philology, professor at the Ukrainian Literature Department of the State Higher Educational Institution Uzhhorod National University. ORCID: 0000-0003-4663-5960

Бібліографічний опис:

Тиховська, О. (2021) Етнопсихологічна специфіка образу Смерті у казках українців Закарпаття, Словаччини та Сербії. *Народна творчість та етнологія*, 3 (391), 111–121.

Tykhovska, O. (2021) Ethno-psychological Specific Character of the Image of Death in the Fairy Tales of the Ukrainians of Transcarpathia, Slovakia and Serbia. *Folk Art and Ethnology*, 3 (391), 111–121.

ЕТНОПСИХОЛОГІЧНА СПЕЦИФІКА ОБРАЗУ СМЕРТІ У КАЗКАХ УКРАЇНЦІВ ЗАКАРПАТТЯ, СЛОВАЧЧИНИ ТА СЕРБІЇ

Анотація / Abstract

Статтю присвячено осмисленню семантики образу Смерті у фольклорі українців Закарпаття, Сербії і Словаччини. Проаналізовано казки про Смерть, що їх записали В. Гнатюк протягом 1896–1897 років у Земплинському (Східна Словаччина) та Бач-Бродському (Сербія) повітах, М. Гирик 1962 року на Снинщині (Східна Словаччина), М. Фінцицький у кінці XIX ст. та П. Лінтур у другій половині XX ст. на Закарпатті. У фольклорі образ Смерті тісно пов'язаний з уявленням про долю людини й найчастіше об'єктивується в образі жінки, рідше – чоловіка («Смерть кумою») чи тварини білого кольору. Образ Смерті в казках та міфологічних оповідях має архетипну семантику: на неї проєктуються архетипи Аніма («Як чоловік кумався зі смертю», «Бідний чоловік і смерть», «Як Смерть кумувала в одного чоловіка»), «Про рицаря і смерть», «Рицар і смерть», «Про Сиву Бороду», «Смерть і злодій») та Самість («Смерть кумою»), тому вона постає і як жінка, і як чоловік. Смерть в образі жінки є уособленням темної сторони давньої богині, Страшної матері, оскільки «народження» душі померлого у потойбіччі є для чоловіка травматичним досвідом та негативною подією. Часто у фольклорних оповідях слов'ян Смерть уявляють одягнуеною в білий одяг, оскільки білий колір символізує перехід людини від життя до смерті. З погляду психоаналізу, в образі Смерті перед людиною, що помирає, з'являється невідомий аспект її власної душі, який виконує роль провідника у потойбіччі. У казках, де Смерть стає кумою чоловіка, вона виконує роль помічника – робить свого кума багатим, наділяє його здатністю бачити, одужає хворий чи ні, але не дарує йому безсмертя. Кума-Смерть виконує водночас функції благодійника, спокусника й судді. У цих казках народна уява метафорично змодельовала психологічний процес одержимості чоловіка архетипом негативної Аніми, оскільки всі життєві блага, які він отримав у подарунок, не сприяють його духовному розвитку. Спроба чоловіка обдурити куму-Смерть виявляється невдалою в усіх сюжетах. У казках «Про рицаря і смерть» та «Рицар і смерть» є мотив одруження зі Смертю: перед загрозою помирання лицар пропонує страшній жінці-Смерті вийти за нього заміж, однак вона не приймає його пропозиції й позбавляє героя життя. Іншу

семантику має образ Смерті в казках «Смерть і злодій» та «Про Сиву Бороду» – тут вона втрачає ознаки доленосного божества, постає демонічною істотою, і на її тлі людина видається кращою, гуманнішою.

Ключові слова: архетип, доленосне божество, казка, міфологія, український фольклор, образ Смерті.

The article is dedicated to a recomprehension of the semantics of the image of Death in the folklore of Ukrainians of Transcarpathia, Slovakia and Serbia. The tales about Death are analyzed. They have been noted by V. Hnatiuk during 1896–1897 in Zemplén (Eastern Slovakia) and Bach-Brodskiy (Serbia) counties, M. Hyriak in Sninshchyna (Eastern Slovakia, 1962), M. Fintsytskyi (at the end of the 19th century) and P. Lintur (at the mid to late 20th century) in Transcarpathia. In folklore the image of Death is closely connected with the ideas about a person's fate and it is often objectified in the image of a woman, rarely – a man (*Death by a Crony*) or an animal (of white color). In tales and mythological stories the image of Death has the archetypal semantics: the archetype of Anima (*As a Man has Become Death's Crony, A Poor Man and Death, As the Death has been a Guest of a Man, About a Knight and Death, A Knight and Death, About a Grey Beard, Death and a Theft*) and archetype of Self (*Death by a Crony*) are projected on it. That is why it appears either as a woman or a man. Death in the image of a woman is the personification of a dark side of an ancient Goddess, Horrible Mother, as *the birth* of a soul of dead in the beyond is a traumatic experience and a negative event for a man. In folklore stories of Slavs Death is often supposed to wear white clothes, because white colour symbolizes the person conversion from life to death. According to psychoanalysis, an unknown aspect of own soul in the image of Death appears before the dying person. It acts as a guide to the beyond. In the fairy tales, where Death becomes a crony of a man, she acts as an assistant – she makes her crony rich and gives him an ability to predict if a sick person recovers or not, but it doesn't give him immortality. Crony-Death functions at the same time as a benefactor, a temper and a judge. In these fairy tales folk imagination has modelled metaphorically a psychological process of a person's obsession with negative Anima, because this person gets wealth as a gift and it does not assist his spiritual development. An attempt to deceive Death-crony has failed in all the plots. The motive of marriage with a Death is in the fairy tales *About a Knight and Death* and *A Knight and Death*: before the threat of dying a knight makes a marriage proposal to an awful woman-Death, but she refuses and takes his life. Another semantics of the image of Death is submitted in the fairy tales *Death and a Theft* and *About a Grey Beard*. Here she loses the signs of a fateful deity, arises a demonic creature. The person seems to be better and more humane in comparison with her.

Keywords: archetype, fateful deity, fairy tale, mythology, Ukrainian folklore, the image of Death.

У фольклорі українців Закарпаття, Сербії і Словаччини є схожі казкові сюжети про зустріч людини зі Смертю в подібні жінки, рідше – чоловіка. Зокрема, записи таких текстів здійснив В. Гнатюк 1897 року в селах Коцур та Керестур (Бач-Бродського повіту, Сербія) та с. Збуї (Земплінського повіту, Східна Словаччина) 1896 року, М. Гиряк у с. Смулик (на Снинщині, Східна Словаччина) 1962 року, М. Фінцицький у кінці XIX ст. та П. Лінтур у другій половині XX ст. – на Закарпатті. Порівняльна характеристика сюжетів та образів казок про зустріч чоловіка зі Смертю дає змогу багатогранно осмислити семантику цього міфологічного образу, виокремити його етноархетипну специфіку.

В українському фольклорі образ Смерті тісно пов'язаний з уявленням про долю людини й найчастіше об'єктивується в образі жінки. Народна уява наділила Смерть здатністю метафоричного «народження» душі небіжчика у світі мертвих, зробила

її символічним провідником між світами, уподібнила до звичайної жінки, яка «переводить» душу дитини через межу небуття й буття у процесі пологів. За слушним спостереженням А. Голана, давня богиня «була уособленням не тільки народження, але й смерті [...] З нею пов'язаний відомий образ смерті у вигляді жінки» [5, с. 171]. В. Ятченко теж переконаний, що «в фольклорному образі Смерті предки сучасних українців зберегли пам'ять про одного або навіть кількох докладно вже нам не відомих давньослов'янських язичницьких богів чи божеств, зокрема й про бога (богиню) смерті» [16, с. 36]. Дослідник аргументує доцільність інтерпретації образу жінки-Смерті як персоніфікацію архетипу Аніми в українських казках. «В аналітичній психології К.-Г. Юнга архетипи – це компоненти «колективного несвідомого», які сформувалися у найдавніші часи і визначають структуру моральної, естетичної і пізнавальної діяльності людини. Основу духовного життя

складає досвід, який передається від минулих поколінь наступним і є сукупністю архетипів. Архетипи, проєктуючись на зовнішній світ, визначають своєрідність культури суспільства» [10, с. 19]. Одним з найважливіших архетипів колективного несвідомого є Аніма – уособлення жіночого начала у психіці чоловіка; у міфах і казках, де головним героєм є чоловік, вона проєктується на жіночі образи. К.-Г. Юнг наголошував на важливості впливу архетипу Аніми на життя й розвиток чоловіка: «Спочатку Аніма намагається занурити чоловіка в колообіг життя, але в кінці його життя вона стає посередницею на шляху до Потойбіччя, тобто до змісту несвідомого» [14, с. 83]. Казки метафорично переосмислюють процес взаємодії чоловіків з їхньою внутрішньою фемінністю (Анімою).

М.-Л. фон Франц, аналізуючи сновидіння своїх пацієнтів та порівнюючи їх із сюжетами казок і міфів про зустріч зі Смертю, дійшла висновку про їхню подібність: «перед людиною, що помирає, з'являється невідомий аспект її власної душі, який супроводжує людину в інший світ. Така фігура може бути Анімою, Анімусом або Самістю. Але кожного разу вона відображає невідому сторону несвідомого. Ось чому в міфах смерть постає і як чоловік, і як жінка» [14, с. 117]. Цілком погоджуємося з міркуванням М.-Л. фон Франц про те, що персоніфіковані в міфологічних образах та віруваннях образи Смерті репрезентують темний бік божества: «Насправді саме Бог посилає людині смерть, і чим менше людина знайома з цією темною стороною Бога, тим більший негативний досвід вона при цьому переживає» [14, с. 116]. Темна сторона божества пов'язана з деструктивними рисами характеру людини, з якими їй доводиться боротися протягом усього життя (часто безуспішно). Таким чином, народна уява сконструювала метафоричний образ Смерті, яка наділена здатністю карати за моральні переступи (у такий спосіб відбувається символічна спокута за гріхи, а з іншо-

го боку – очікуване покарання за скоєне зло набуває зримих обрисів і відтак стає менш страшним). За слушним спостереженням В. Ятченка, «взятий в психоаналітичному плані образ Смерті в карпатському фольклорі є продуктом сублимації складної гами людських почуттів. Тут і почуття страху перед небіжчиками, і почуття провини вкупі з потребою спокути, і почуття невтоленого прагнення перебороти смерть» [16, с. 31].

Ф. Потушняк відніс Смерть до категорії «демонів судьби» і відзначив, що у фольклорі Закарпаття «у першу чергу її зустрічаємо в народних казках, де вона описується як висока, худа жінка, що нагадує скелет мерця в білому простирадлі, і завжди з косою. За деякими розповідями, вона живе десь серед вічних снігів, у похмурому замку, де нема живої істоти і царює цілковита тиша» [13, с. 4]. Згідно з народними віруваннями українців Східної Словаччини, «Смерть живе в печері, на великій луці або у своїй хаті, де володіє великою кількістю запалених свічок. Кожна запалена свічка – це символ людського життя» [2, с. 100]. У фольклорних оповідах народів світу Смерть часто пов'язана з білим кольором, оскільки він символізує «зміщення, перехід між двома станами або двома моментами [...]»; це перехід від життя до смерті» [1, с. 80]. За спостереженням А. Голана, з образом давньої богині асоціювалося біле полотно. «Білий колір міг співвідноситися з богинею ще й тому, що її вважали богинею неба, а небо випромінює світло. Ймовірно, що білий колір став пов'язуватися з Великою богинею з тієї причини, що це колір молока, а її вважали матір'ю і годувальницею» [5, с. 171]. Відтак поховальні ритуали в більшості народів світу пов'язані з символікою білого кольору. «У зв'язку з тим, що люди помирали, як вважалося, згідно з волею богині, білий колір асоціювався зі смертю. Білий – символ трауру на Сході. <...> У народних повір'ях персоніфікована смерть уявлялася в білому одязі. Не тільки євреї і мусульмани, але і європейці загортали покійника в білу тканину. Навіть американські індіанці хоронять

покійників у білому савані. В Україні існував звичай відвозити покійника на білих волах» [5, с. 172]. А. Голан відзначив, що в біле плаття західні слов'яни одягали ритуальну ляльку, яку називали Смертю або Мореною.

Народні уявлення про зв'язок смерті з білим кольором зафіксовані й серед українців Словаччини: «У народному повір'ї українського етносу Східної Словаччини Смерть уособлюється в образі могутньої жіночої постаті з великими білими руками й ногами, з білим лицем, на якому світяться, мов жевріючі вуглики, очі. І наперекір своїй могутності, ходить вона легко й тихо, уся в білому» [2, с. 97]. На переконання Н. Вархол, «біла демонічна істота Смерть з антропоморфною подобою вважається старшою за зображення Смерті у вигляді скелета з косою» [2, с. 97]. А за спостереженням І. Швед, Смерть в міфологічних оповідях словаків пов'язана з білим кольором і в антропоморфному, і в зооморфному образах. Часто її уявляли «як жінку немолодих років, убрану в білий (траурний) одяг або загорнуту у простирадло білого кольору. Така жінка, за міфологічними текстами, зазвичай показувалася тому, хто повинен був померти» [15, с. 57].

На Закарпатті побутують бувальщини, у яких смерть постає в образі тварини білого кольору, яку бачить родич людини, що невдовзі має померти. Наприклад, у міфологічній оповіді «Смерть у вигляді пса», зафіксованій 1993 р. в місті Перчин від Маргарити Мандзулич, Смерть в образі собаки бачить сестра хлопця, який невдовзі має покинути світ живих: «Виділа смерть, коли-м была малою. Муй молодший брат дуже хворів. [...] до хижі зайшов великий білий пес, такий бундатий. Я зачала гойкати: “Пес зайшов до хижі!”. А мамка мені кажуть: “Ниякого пса не є! Водки би взявся?”. Вни нич не виділи, а я виділа. То была смерть, і брат вмер у той час» [8, с. 103]. Схожі міфологічні оповіді існують і в словацькому фольклорі – тут смерть постає у «вигляді білих тварин (кози, гуски, кішки, собаки, зайця), часто незвичних розмірів. Ці тварини маркувалися в словаць-

кій народній культурі як провісники смерті, але, як вважалося, не спричиняли її» [15, с. 57]. Собака-привид у міфологічних оповідях не випадково символізує смерть чи є передвісником смерті. За спостереженнями А. Голана, «собака – це істота, пов'язана в міфах і казках з пеклом» [5, с. 38], а в українському (і слов'янському фольклорі) цей зв'язок увиразнюється синонімічною назвою «пес», яка має зв'язок з «іменем бога Біс (Бес) [...], тобто з образом Чорного бога (пор. з укр. «пекло»)» [5, с. 208].

Собака як передвісник смерті постає і в німецьких та швейцарських легендах: «Поява чорної собаки віщує смерть» [14, с. 113]. За спостереженням М.-А. фон Франц, «деяким примітивним азіатським народам відомим є демон Кала, котрий іноді зображувався з обличчям собаки. Він уособлює хворобу і смерть» [14, с. 113]. Образ собаки в індійській та грецькій міфології тісно пов'язаний з богами потойбічного світу. Загробне царство бога Ями «стерегли собаки (так само як Цербер стеріг царство Аїда), вони приносили йому душі померлих» [5, с. 215], тобто були містичними посередниками між двома світами. Вовк і собака символізують «смерть частіше, ніж “зловісний інший” у людській подобі, [...] в міфах собака часто символізує зцілення і супровід на шляху в потойбічний світ» [14, с. 113].

У фольклорі слов'ян побутують казкові сюжети, у яких Смерть стає кумою бідного чоловіка. У казці «Смерть кумою» [4, с. 140–142] (СУС 332), записаній В. Гнатюком у 1897 році від Марії Янкань в с. Керестурі, образ Смерті уподібнюється до образу Бога (цим ця казка відрізняється від таких сюжетів, зафіксованих на Закарпатті). Бідний чоловік іде шукати собі хрещеного для своєї дитини в сусіднє село і зустрічає незнайомця, який погоджується стати його кумом. Але коли чоловік дізнається, що незнайомиць – це Бог, не хоче брати його за кума, оскільки вважає, що Бог до нього несправедливий – дітей дав багато, а годувати їх нічим. Тоді незнайомиць через якийсь час

удруге постає перед чоловіком і знову пропонує себе як кума, але тепер каже, що він Смерть. Чоловік погоджується, бо вважає Смерть справедливою, оскільки для неї всі люди рівні – забирає життя і в багатого, і в бідного: «Ну кет ті шмерц, телі сцем за кума, бо ті по праудзе робиш, бо ті береш і старого, і молодого, і худобного, і багатого» [4, с. 141]. Кум-Смерть радить чоловікові видавати себе за лікаря, а він казатиме, чи варто лікувати хворого, чи ні: якщо чоловік побачить його біля голови хворого, той одужає, якщо біля ніг – вилікувати пацієнта не вдасться. Чоловік двічі прислухається до порад Смерті, отримує за «лікування» добру платню, а третього разу діє всупереч волі кума – обертає ліжко хворого, і Смерть опиняється не біля ніг, а біля голови. Таким чином чоловік продовжує життя недужому, який мав померти, й отримує щедрю винагороду від родичів пацієнта. Однак це не сподобалося куму-Смерті, й він запросив чоловіка до себе в гості, показав усі кімнати, крім однієї. Смерть «єдно место таке мала, цо му указац не сцела [...], а то место таке було, цо у нім свічкі горелі. А то свічкі такі були, же хторого кеді догорела, то тот умре» [4, с. 141–142]. Смерть більше не допомагає чоловікові, і на нього чекає розплата за непослух. Свічка кума Смерті догорає, і він, не бажаючи померати, знову йде на хитрість – замість майже догорілої свічки ставить велику нову, та це його не рятує. Смерть каже: «Льем ші ме раз превел, вецей ме не преведеш» [4, с. 142]. Після повернення додому чоловік відразу помер.

Варіант цієї казки – «Як чоловік кумався зі смертю» – записав П. Лінтур від В.Короловичаус. Страбичове (Мукачівський район Закарпатської області). Тут Смерть постає у традиційному, згідно з народними уявленнями, образі: «Жінка якась дивна: висока, як трепета, худа – кістки у ній гримлять, очі запали до голови, та голова – не голова, а як черепляник [глек. – О. Т.]. На плечі в неї – коса, на косі кров присохла» [11, с. 196]. Смерть обдаровує бідного чоловіка золотом

та сріблом і теж пропонує стати лікарем, як і у варіанті, записаному В. Гнатюком. Новим у цій казці є те, що Смерть ставить своєму кумові умову: «Від злидарів за лікування нічого не бери! Багатих, панів не шкодуй – дери з цих сьому шкіру! А бідному помагай і без грошей!» [11, с. 198]. Нагадуванням чоловікові про цей заповіт Смерті мали стати його старі черевики та палка: «Сі постолі й петек повісиш на дверях. І яку б хижу ти собі не збудував, щоб вони завжди висіли тобі перед очима. Доки буде так, ми – добрі побратими. А коли се правило порушиш, то дружбі кінець!» [11, с. 198]. Однак коли чоловік розбагатів, він забув про наказ Смерті, і тоді вона перед ним з'явилася, щоб забрати його з собою. Чоловік кілька разів обдурює Смерть: просить відтермінувати його помирання на рік, пише на дверях слово «Завтра», майструє собі ліжко, яке обертається (і смерть не може опинитися біля його ніг). Однак хитрощі не допомагають, і він помирає.

У казці «Бідний чоловік і смерть» (СУС – 332, 332 F), записаній П. Лінтуром від А. Калина в с. Горінчове (Хустський р-н Закарпатської обл.), чоловік дізнається, що його кума – це Смерть аж після хрестин. Він теж за її намовою стає лікарем, потім намагається не померти, змайструвавши ліжко, яке обертається. Новим у цьому варіанті казки є те, що чоловікові вдається обдурити Смерть – він хитрістю заганяє її у люльку для куріння й закриває там. «І став жити. Живе десять років. У селі хвороти не було, і народу намножилося. А через десять років чоловік почав просити на себе смерть. Якось він здогадався, що свою куму заткав у цибух і поклав на піч. Зняв цибух, розіткав – і Смерть вихопилася й закричала: «Куме, бодай би ти жив доти, доки з тебе лиш кістки зостануться» [...] А дід ходив доти, доки з нього лиш кістки zostалися й не розсипався» [7, с. 168–169]. Казка моделює метафоричну ситуацію боротьби людини з божеством (з долею, Анімою) і утверджує думку, що людина в цій боротьбі ніколи не буде переможцем, її

перемога ілюзорна. Чоловік, приречений на старіння, не буде щасливим у глибокій старості, яка триватиме безконечно. Тому дідусь врешті випускає з люльки Смерть, прагнучи померти, бо це – спасіння від самотності й беззмістовності життя.

М. Фінцицький записав казку «Як Смерть кумувала в одного чоловіка» (СУС – 332****), котра містить продовження вище розглянутих сюжетів про куму-Смерть. Бідний чоловік, отримавши в подарунок можливість заможного життя, тричі відмовляється від пропозиції Смерті піти з нею в потойбіччя, і отримує за це покарання – потрапляє до пекла. Ця казка містить мотив випробування героя багатством: бідний чоловік, не докладаючи ніяк зусиль, раптом стає дуже багатим, а коли приходить час помирати, він замість того, щоб покійно прийняти Божу волю, прагне отримати ще більше земних насолод. Кума-Смерть умертвляє чоловіка і веде повз рай, повз чистилище і нарешті залишає його душу в пеклі, бо він «трусився за своїм багатством» [9, с. 11] і не «лишив його по своїй волі» [9, с. 11]. У казках такого типу кума-Смерть наділена функцією судді й спокусника водночас. Вона обдаровує бідного чоловіка багатством, хоча він її про це й не просить. Чоловік стає одержимим матеріальними цінностями, не зумівши протистояти спокусі багатством, метафорично продає душу дияволу – і Смерть приводить його до пекла. З позиції психоаналізу, казка моделює психологічний процес одержимості чоловіка архетипом Аніми, оскільки всі життєві блага він здобув не завдяки саморозвитку й наполегливій праці, а отримав їх у подарунок, чоловік сприймає їх як даність. Такий оманливий ракурс світобачення сприяє викривленню уявлень про моральні цінності та закони життя – чоловік вважає себе вибраним, здатним жити за іншими законами, покладаючись у своїх сподіваннях на завищену самооцінку, сформовану під впливом негативної Аніми (у казці це – подарунки Смерті). Відтак, розплатою за самовпевненість та інфантильність стає потрапляння

героя казки «Як Смерть кумувала в одного чоловіка» в пекло (метафорично – у вічне підпорядкування темній стороні несвідомого, яке нав'язуватиме йому свою волю).

У всіх вище розглянутих чотирьох казках Смерть постає помічником бідного чоловіка, робить його життя кращим, рятує від бідності, але не дарує безсмертя. Спроба людини обдурити смерть виявляється невдалою, а казка, записана від А. Калина, утверджує ідею доцільності існування смерті, оскільки життя дуже старого чоловіка вже не дарує йому щастя, а сповнене страждань. У казці «Смерть кумою» Смерть має амбівалентну семантику, містить у собі елементи образу доленосного божества (при першій зустрічі називає себе Богом) й постає в образі чоловіка, а не жінки. Водночас, за спостереженням Ф. Потушняка, у народних віруваннях Закарпаття Смерть не є суддею, метафорично вона підпорядковується Долі, котра визначає не тільки якість, але й тривалість життя людини. А Смерть «робить тільки те, що їй наказано зробити. [...] Ніколи нічого не робить на свій розсуд, тому її неможливо вблагати» [13, с. 4].

У казці «Про рицаря і смерть» (СУС 330 – частково), яку В. Гнатюк записав 1896 року від М. Пустая у с. Збуї (Пряшівщина), Смерть постає жінкою в білому одязі, яка сидить у військовому окопі й шукає, «ци є дахто такий, щоби са йуй поклоніу» [3, с. 120]. З-поміж великої кількості людей вклонився їй лише бідний, голодний вояк (лицар) – метафорично поклоном визнав її силу й значущість, символічно погодився бути її слугою. За це Смерть подарувала йому чарівний ніж і сказала: «“Йак прийдеш на войну, де са будуть бити, йак увидиш много народа, та лем вийми нуш, а укаш”. Вун так зробиу. Виньяу нуш і ўказау; кулько народа відіу, ўшиток народ на землю ўпау» [3, с. 120]. Отже, подарунок Смерті у цій казці цілком інший, ніж у вище розглянутих: лицар не стає лікарем, не зцілює хворих, а навпаки – позбавляє життя ворогів одним змахом ножа. З погляду психоаналізу, такий мотив

відображає психологічний процес одержимості чоловіка негативною Анімою – під її впливом дії героя стають деструктивними, своїми словами й вчинками він символічно знищує тих, кого вважає за ворогів. Через страх перед цим ножем люди хочуть зробити лицаря царем, але він відмовляється на користь пана, який щедро винагороджує його за це.

Смерть з'являється перед очима лицаря у час, коли «ў мадьярськым краю ни знали, котрий бульший пан і богатший [...] Почали са бити панове; котрий звияжить, жеби буў царьём» [3, с. 120]. Війна завжди асоціюється зі смертю, тож мотив смертоносної зброї – ножа у руках лицаря – метафорично відображає ідею володарювання Смерті на полі бою й підпорядкування їй кожного воїна, який стає зняряддям у її руках.

Через багато років перед лицарем, уже дуже багатим, знову з'явилася Смерть, щоб забрати його зі собою, і запропонувала перед тим піти додому й підготуватися. Лицар не хотів помирати, і безрозсудно спробував використати дивовижний ніж, подарований Смертю, проти неї самої. Однак не зміг цього зробити, адже на ніж були спроектовані сили самої Смерті, ніж є символічним уособленням Смерті, є часточкою її самої. Тож керувати лицар тим ножем міг лише з дозволу Смерті, а тепер не зумів навіть руку до кишені опустити. Смерть постає невблаганною, вона відкидає пропозицію лицаря вийти за нього заміж, натомість забирає його життя без запропонованих раніше приготувань. Таким чином, у цій казці Смерть постає уособленням темної богині (негативної Аніми чоловіка), оскільки допомагаючи лицарю, вона робить його своїм зняряддям – підіймаючи ніж і позбавляючи життя багатьох людей, лицар виконує «роботу» Смерті (є трансформованим образом язичницького жерця), якому, однак, не вдається оминати долі своїх жертв.

У казці «Рицар і смерть», що її записав В. Гнатюк 1897 року від Осифа Куліча в с. Коцури, Смерть не виступає благодійни-

цею чоловіка, вона нічого йому не дарує, не сприяє його збагаченню, а навпаки – карає за самовпевненість і зневагу до неї. У цій казці чіткіше, ніж в попередніх варіантах, окреслено риси зовнішності Смерті: вона біла, велика, несе на хребті косу, граблі і мітлу. «Страшнае, уж баржей нъе мож [...] чьудовіско йедно [...], окате, і піската, і ребрата, [...] Нъе маш на себе фалатка мяса. Така ші брітка, брітшей уж нъет» [4, с. 142–143]. Самовпевненість, гордість та нездатність лицаря кохати (як з'ясовується згодом, у нього немає дружини й дітей) казка метафорично моделює в образі страшної демонічної Аніми-смерті. Такий казковий мотив відображає психологічний процес погамування чоловіком своїх почуттів. М.-Л. фон Франц, проаналізувавши сон свого пацієнта, у якому був такий мотив, зазначила: «Його аніма розсердилася на нього, тому що він не любив її, а повністю погамовував свій Ерос заради дотримання конвенціональних норм. Його природний Ерос перетворився в демона смерті у вигляді жахливої жінки, яка відносила душі померлих у царство Аїда» [14, с. 86].

Лицар у цій казці постає багатим і марнославним, каже, що не боїться Смерті, а при зустрічі зневажливо з нею розмовляє. Його не лякає її страшна зовнішність, він переконаний, що здолає Смерть, однак його рука з піднятим догори мечем німіє, тіло починає трястися – Смерть перемогла його невидимою силою, в існування якої чоловік не вірив. Закінчення казки таке, як і в попередньому варіанті, де лицар пропонує Смерті вийти за нього заміж, однак вона відмовляється: «Нъе треба мнъе ніч, мнъе мужа нъе треба, аньі твоео богатство мі нъе треба [...] Терас сом прішла і по тебе за то, же ші нъе сцел веріц, же йѣст смерц» [4, с. 143].

У розглянутих казках Смерть не є привабливою, вона або стара, або потворна жінка, її зовнішній вигляд символічно відображає гріховність чоловіка, його духовну «дефективність» (метафоричне неприйняття ним внутрішньої фемінності), надмірний его-

центризм – риси, які заважають йому стати по-справжньому щасливим. З позицій психоаналізу у таких сюжетах казок Смерть є проєкцією архетипу негативної Аніми героя. Водночас у фольклорі давньої Персії Смерть поставала прекрасною жінкою, вона була уособленням позитивної Аніми чоловіка, й зустріч з нею в казках та міфах герой сприймав як радісну подію. Більше того, у казках Персії є мотив щасливого одруження чоловіка з такою персоніфікацією Смерті (а не ситуативного й лицемірного, яке пропонували Смерті герої українських казок, і яке так і не відбулося). За спостереженням М.-Л. фон Франц, чоловікам мотив весілля (одруження з власною дружиною чи з незнайомкою) сниться напередодні їхньої смерті: «Сни про весілля можуть означати смерть, оскільки і смерть, і весілля є тими поворотами людської долі, які завжди вказують на перехід в інший стан. Ерос, Гіпноз (сон) і Танатос є братами, котрі часто заміщували один одного в іконографії. Могили або гріб часто називали *thalamos* (спальнею наречених)» [14, с. 87]. Мотив радісної зустрічі зі смертю є в міфології давньої Греції, де «найглибша частина могильної камери називалася *thalamos* [...] Стіни етрусських гробниць прикрашали яскравими діонісійськими зображеннями танців, веселощів і бенкетів, які нагадували святкування весілля. Багата образами єгипетська культура використовує ті ж самі мотиви» [14, с. 89].

Міфологічні оповіді народів світу по-різному інтерпретують інтуїтивні передчуття смерті. Зокрема, «символізм шлюбу зі смертю чудово висвітлений у давній Персії і дійшов до середньовічного персидського містицизму. У традиції Персії у кожного чоловіка, що втілювався на землі, є небесний ангел-охоронець (часто невідомий йому) – його Даена, <...> небесне alter-ego чоловіка, його образ Аніми, дзеркало його земного втілення. Вона формується його добрими справами і добрими думками. Коли чоловік помирає, вона з'являється як красива молода жінка, котра повинна зустріти його на мості

до Потойбіччя і супроводжувати його на іншому боці» [14, с. 85–86]. Таким чином, у міфології Персії Даена (Аніма, Смерть) є сукупним, метафоричним образом здійсненого чоловіком добра за період його земного буття (злі вчинки нібито зникають, асимілюються добром), тому перехід у потойбіччя постає як радісна, а не трагічна подія, коли відбувається покарання за гріхи. За слушним спостереженням М.-Л. фон Франц, така персоніфікація Аніми постає перед небіжчиком як «його власна віра, надихає, скеровує, розраджує і судить його. Також вона є уособленням образу, котрим йому було суджено стати, образом слави, перемоги і долі. Вона – це вічна частина смертного чоловіка» [14, с. 86]. В українських казках фізична непривабливість Смерті відображає деструктивність внутрішнього світу чоловіка, який так і не зумів досягти внутрішньої гармонії, примиритися з конечністю власного життя, прийняти закономірність втрати тіла задля нового, духовного буття в потойбіччі. Його лякає те, що очікує на нього за «межею» видимого світу.

Герої казок (про Смерть-куму та про зустріч лицаря зі Смертю) не проходять складних випробувань задля одруження з прекрасною принцесою, мотив здобування нареченої тут взагалі відсутній, що є метафоричним переосмисленням місця Аніми у розвитку чоловіка – фемінна частина його психіки є або інфантильною, або пригніченою. Оскільки пізнання героєм себе через гармонійний взаємозв'язок з прекрасною Анімою (принцесою) неможливе, замість принцеси з'являється Смерть, яка тепер сама диктує правила їх «взаємин». Відтак Смерть змушує героя померти, хоча сам він цього не хоче, і потрапляння до рук Смерті має виразно драматичне забарвлення, герой не відчувається щасливим, він переможений.

Демонічний образ Смерті є у казці «Про Сиву Бороду» [6, с. 186–190] (у СУС не вказана), записаній П. Лінтуром від Федора Скубенича-Костя у с. Тур'я-Ремета Перечинського району Закарпатської облас-

ті. Він проектується і на чоловічий персонаж (старого, що має білу (сиву) бороду), і на жіночий (доньку старого, зброєю якої є вогонь та надзвичайно гострі зуби). Однак у протистоянні з ними перемагають люди. За жанром «Про Сиву Бороду» – чарівна казка, яка відображає метафоричний сценарій вдалої ініціації головного героя Дюрі.

На початку казки є два головні персонажі – царевич Пішта і син кухарки Дюрі, кожен з них причетний до подолання однієї з персоніфікацій смерті. Царевичу Пішті вдається перехитрити Смерть, яка постає у вигляді старого чаклуна із сивою бородою, й знищити його. Царевич радить Сивій Бороді повісити на шию камінь, щоб плавати швидше, але після смерті демонічного старого гине й сам: «Горить хижа, а Пішта ходить по хижі. Як горіла стріха, впала на нього й забила 'го» [6, с. 189]. У такий спосіб метафорично утверджується зв'язок між двома амбівалентними персонажами, до смерті яких причетні дві протилежні стихії: Сиву Бороду поглинає вода, а царевич згорає у вогні, який спалахнув у хаті Смерті-стариганя. Відтак після загибелі Сивої Бороди демонічні функції передаються його доньці: «Вона по смерті старого сама стала Смертю» [6, с. 190]. Героїня, названа у казці головною [головешкою. – О. Т.], спляє палац царевича Пішти, оскільки смертоносна її сила – вогонь. Головню-смерть не може перемогти звичайна людина, син кухарки Дюрі перед нею безсилий, а зупинити її здатен лише інший демонічний жіночий персонаж – старезна баба – метафоричне уособлення підвладної людям смерті: вона ув'язнена в палаці царя, який оточений дванадцятьма воротами. У комині палацу «висить баба, що їй уже сімсот сімдесят сім літ. А прив'язана на ланцюгах, баба твердіша від заліза» [6, с. 189]. Комин, згідно з народними віруваннями, пов'язаний з етноархетипом горловини, його уявляли місцем переходу між двома світами – перелетівши через комин, жінка нібито перетворювалася на відьму. Таким чином, старезна баба, яка

має владу над смертю (бо живе так довго й не помирає), долає персоніфіковану Головню-смерть, доньку Сивої Бороди, саме у комині – у символічному просторі «позачасся», на межі між світами, в зоні «переходу». «Головня-смерть прилетіла, перегризла ворота, їмилася до баби й зуби поламала... А її життя було в зубах. Без них – їй кінчина. Зойкнула й впала» [6, с. 190]. Очевидно, зуби і сам процес поїдання є буквализацією метафори, символічно репрезентує поглинання смертю життя людей. За спостереженням І. Швед, міцні зуби – одна з ознак образу смерті у міфології словаків, які «вважали, що вона мала великі руки, якими могла все дістати, великий рот, зуби, якими могла з'їсти будь-кого» [15, с. 57]. У такий спосіб казка метафорично утверджує ідею відсутності смерті поза світом людей, смерті не підвладні демонічні істоти, їх безсмертя символічно утверджується через ламання донькою Сивої Бороди зубів об тіло старезної баби, котра, очевидно, є трансформованим образом давньої богині.

Мотив можливої втечі від Смерті є у казці «Смерть і злодій» (СУС – 332*** частково) [12, с. 189–190], що її записав М. Гиряк 1967 року від І. Гамара-Попика в с. Смулик на Снищині (Східна Сочаччина). Тут чоловік уникає кончини не завдяки власним хитрощам чинимовлянням Смерті, його рятує зовсім чужа людина. Смерть у цій казці постає в образі злого божества, і їй властиві демонічні риси: вона йде «газду зарізати» [12, с. 189]. Своїм співником Смерть намагається зробити злодія, котрий мав намір викрасти воли того газди. І водночас вона розповідає злодію, що могло б врятувати людину на порозі смерті: «Ші не є стопроцентово, ци го заріжу. Бо кедь му са три раз кыхне, а му дахто "здрав'я" одповіс, то ші п'ятнадцять року буде жыти. А кедь ніхто му "здрав'я" не одповіс, та умре» [12, с. 189]. Казка протиставляє демонічну природу Смерті здатності людини до співчуття. Злодій пошкодував газду і сказав йому «Дай Боже здрав'я!», коли той чхнув. Таким чином, у казці утверджено перемогу

людяності над злом і смертю, а також магією слова вмотивовано появу ситуативного побажання «На здоров'я!» («Дай Боже здоров'я!»), коли людина чхає.

Отже, у розглянутих українських казках Смерть в образі жінки постає уособленням темної сторони давньої богині (рідше – бога), на неї проєктується архетип негативної Аніми та Страшної Матері, оскільки «народження» душі померлого у потойбіччі є для чоловіка травматичним досвідом та негативною подією. Герої казок («Кумасмерть», «Лицар і смерть») сприймають кончину як зло, як трагічну подію, яка може позбавити їх радощів земного буття, й не вірять у можливість кращої альтернативи в потойбіччі (хоча прямо про це не сказано). У казках, де Смерть є кумою чоловіка, вона виконує функції помічника, судді й спокусника водночас. Герой під впливом подарунків Смерті стає одержимим матеріальними цінностями, не може протистояти спокусі багатством, метафорично продає душу дияволу. І тоді Смерть приводить його до пекла

(казка «Як Смерть кумувала в одного чоловіка»). Спроба чоловіка обдурити Смерть виявляється невдалою в усіх сюжетах. У казці «Бідний чоловік і смерть» Смерть стає заручницею героя лише ненадовго, оскільки він усвідомлює недоцільність безсмертя і випускає її з люльки.

У казках «Про рицаря і смерть» та «Рицар і смерть» передчасне забирання Смертю життя лицаря утворює неминучість розплати за гріх гордині і вмотивованість покарання. Чоловік, що прагне перебороти Смерть, зазнає поразки й розплачується за свою самовпевненість. Іншу семантику має образ Смерті в казках «Про Сиву Бороду» та «Смерть і злодій» – тут вона втрачає ознаки доленосного божества, постає демонічною істотою, і на її фоні людина видається кращою, гуманнішою. Детальний аналіз різних варіантів казкових сюжетів дає змогу багатоаспектно розглянути метафоричне сприйняття людством процесу переходу душі в потойбіччя. Образ Смерті у казках найчастіше стає проєкцією архетипу Аніми.

Примітка

СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л. Барак, И. Березовский, К. Кабаников, Н. Новиков. Ленинград : Наука, 1979. 437 с.

Джерела та література

1. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / пер. с франц. А. Калантарова. Москва : Астрель; АСТ, 2006. 158 с.
2. Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017. 448 с.
3. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. 1 : Легенди і новели. *Етнографічний збірник*. Львів, 1897. Т. 3. 238 с.
4. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. 6 : Байки, легенди, історичні перекази, новели, анекдоти – з Бачки. *Етнографічний збірник*. Львів, 1911. Т. 30. 355 с.
5. Голан А. Миф и символ. Москва : Русслит, 1993. 375 с.
6. Дідо-всевідо: Закарпатські народні казки / запис текстів та впорядкування П. В. Лінтура. Ужгород : Карпати, 1969. 239 с.
7. Закарпатські казки Андрія Калина / запис текстів і вступ. ст. П. Лінтура ; упоряд. Г. Ігнатівич. Ужгород, 1955. 216 с.
8. Сенько І., Бідзія Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. *Карпатський край*. Ужгород, 2000. № 1–4 (120). Річник 10. С. 103–104.

9. Таємниця скляної гори. Закарпатські народні казки, зібрані М. Фінцицьким / пер. з угорської та післямова Ю. Шкробинця. Ужгород : Карпати, 1975. 190 с.

10. Тиховська О. Українська народна чарівна казка: психоаналітичний аспект. Монографія. Ужгород : Гражда, 2011. 256 с.

11. Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича / запис текстів та впорядкування П. Лінтура. Ужгород : Карпати, 1968. 239 с.

12. Українські народні казки Східної Словаччини : у 7 т. / зібрав, упорядкував, післямову та коментарі написав М. Гиряк. Пряшів : Словацьке педагогічне видавництво в Братиславі, відділ української літератури в Пряшеві, 1969. Т. 3. 279 с.

13. Ф. П. [Федор Потушняк] Демони в народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. 22 декабря (№ 31). С. 4.

14. Франц М.-Л. фон. О снах и смерти (Traum und Tod. Was uns die Traume Sterbender sagen). Москва : Клуб Касталия, 2015. 234 с.

15. Швед І. Персонажі словацької народної демонології: «жіночі» антропоморфні істоти. *Міфологія і фольклор*. 2010. № 3–4 (7). С. 50–59.

16. Ятченко В. Боги і люди в українській казці (видання друге, доповнене й перероблене). Київ : Міленіум, 2009. 152 с.

References

1. BENOIST, Luc. *Signs, Symbols and Myths*. Translated from French by A. KALANTAROV. Moscow: Astrel; AST, 2006, 158 pp. [in Russian].

2. VARKHOL, Nadiya. *Folk Demonology of the Ukrainians of Slovakia*. Svidník, 2017, 448 pp. [in Ukrainian].

3. *Ethnographic Materials from the Hungarian Rus*. Recorded by Volodymyr HNATIUK. Vol. 1: Legends and Novelettes. *Ethnographic Collection*. Shevchenko Scientific Society Publisher. Lviv: from the ShSS Publishing House, 1897, volume 3, 238 pp. [in Ukrainian].

4. *Ethnographic Materials from the Hungarian Rus*. Recorded by Volodymyr HNATIUK. Vol. 6: Fables, Legends, Historical Narrations, Novelettes, Anecdotes – from Bachka. *Ethnographic Collection*. Lviv, 1911, vol. 30, 355 pp. [in Ukrainian].

5. GOLAN, Ariel. *Myth and Symbol*. Moscow: Russlit, 1993, 375 pp. [in Russian].

6. *All-seeing Old Man: Transcarpathian Folk Fairy Tales*. The texts are noted and compiled by Petro LINTUR. Uzhhorod: Karpaty, 1969, 239 pp. [in Ukrainian].

7. *Transcarpathian Fairy Tales of Andriy Kalyna*. The texts are noted and prefaced by Petro LINTUR; compiled by Hnat IHNATOVYCH. Uzhhorod, 1955, 216 pp. [in Ukrainian].

8. SENKO, Ivan, Yuriy BIDZILIA. *Frailness of Body and Immortality of the Soul*. In: Vasyl KUKHTA, ed.-in-chief. *Carpathian Land*. Uzhhorod, 2000, 1–4 (120), annual 10, 103–104 [in Ukrainian].

9. *Mystery of Glass Mountain*. Transcarpathian Folk Fairy Tales, collected by Mikhai FINTSYTSKYI. Trans-

lated from Hungarian and concluding remarks by Yuriy SHKROBYNETS. Uzhhorod: Carpathians, 1975, 190 pp. [in Ukrainian].

10. TYKHOVSKA, Oksana. *Ukrainian Folk Fairy Tale: Psychoanalytical Aspect*. A Monograph. Uzhhorod: Grazhda, 2011, 256 pp. [in Ukrainian].

11. *Three Golden Worlds: Transcarpathian Fairy Tales of Vasyl Korolovych*. The texts are noted and compiled by Petro LINTUR. Uzhhorod: Carpathians, 1968, 239 pp. [in Ukrainian].

12. *Ukrainian Folk Fairy Tales of Eastern Slovakia*: In seven volumes. Collected, compiled, concluded and annotated by Mykhailo HYRIAK. Prešov: Slovakia Pedagogical Publishers in Bratislava, Ukrainian Literature Department in Prešov, 1969, vol. 3, 279 pp. [in Ukrainian].

13. F. P. [Fedor POTUSHNIAK]. *Demons in Folk Beliefs*. 6. Demons of Fate. *Russian Word*. Uzhhorod, 1940, December, 22 (no. 31), p. 4 [in Russian].

14. VON FRANZ, Marie-Louise. *Traum und Tod. Was uns die Traume Sterbender sagen* [About Dreams and Death]. Translated from German. Moscow: Club Kastaliya, 2015, 234 pp. [in Russian].

15. SHVED, Inna. *The Characters of Slovakia Folk Demonology: 'Female' Anthropomorphic Creatures*. In: Yaroslav HARASYM, ed.-in-chief. *Mythology and Folklore*, 2010, 3–4 (7), 50–59 [in Ukrainian].

16. YATCHENKO, Volodymyr. *Gods and People in Ukrainian Fairy Tales* (2nd edition, supplemented and revised). Kyiv: Milenium, 2009, 152 pp. [in Ukrainian].