

Министерство образования Республики Беларусь
Учреждение образования «Витебский государственный
университет имени П.М. Машерова»

О.И. Пушкина

АРХЕТИП МАТЕРИ
В МИФОРЕЛИГИОЗНОЙ КАРТИНЕ
МИРА ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Монография

*Витебск
ВГУ имени П.М. Машерова
2021*

УДК [39:008]-055.26(=161)
ББК 63.521(=411)-53
П91

Печатается по решению научно-методического совета учреждения образования «Витебский государственный университет имени П.М. Машерова». Протокол № 3 от 23.12.2020.

Одобрено научно-техническим советом ВГУ имени П.М. Машерова. Протокол № 7 от 04.06.2021.

Автор: старший преподаватель кафедры дошкольного и начального образования ВГУ имени П.М. Машерова **О.И. Пушкина**

Р е ц е н з е н т ы :

заведующий научно-методическим отделом
ГУ «Национальный исторический музей Республики Беларусь»,
кандидат культурологии *Е.Л. Краснова*;
заведующий кафедрой философии и политологии УО «ВГАВМ»,
кандидат искусствоведения, доцент *А.Г. Лисов*;
профессор кафедры иностранных языков и межкультурных коммуникаций
ВФ УО ФПБ «Международный университет “МИТСО”»,
доктор филологических наук, профессор *В.А. Маслова*

Пушкина, О.И.

П91 Архетип Матери в мифорелигиозной картине мира восточных славян : монография / О.И. Пушкина. – Витебск : ВГУ имени П.М. Машерова, 2021. – 140 с.
ISBN 978-985-517-862-1.

В монографии исследуется специфика проявления архетипа Матери в культуре восточных славян путем раскрытия основных образов в мифорелигиозной картине мира, их амбивалентности, функциональной связи, а также их интерпретации в религиозно-философских системах. В работе использованы этнографические материалы XIX – начала XX века и иллюстрации, способствующие более полному и точному восприятию материала.

Научное издание представляет интерес для учителей общеобразовательных школ, преподавателей вузов блока социально-гуманитарных дисциплин, культурологии, филологии, этнографии, истории, а также широкого круга исследователей культуры восточных славян и других заинтересованных лиц.

**УДК [39:008]-055.26(=161)
ББК 63.521(=411)-53**

ISBN 978-985-517-862-1

© Пушкина О.И., 2021
© ВГУ имени П.М. Машерова, 2021

МИФОЛОГИЯ В СТРУКТУРЕ КУЛЬТУРЫ	4
ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И ПОДХОДЫ В ИЗУЧЕНИИ МИФОЛОГИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН	11
ТЕОРИИ АРХЕТИПОВ В СИСТЕМЕ ЗНАНИЙ О КУЛЬТУРЕ	17
«СИНКРЕТИЗМ – ДВОЕВЕРИЕ – ДВОЕМИРИЕ» В КАРТИНЕ МИРА ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН	27
МАТЬ-СЫРА ЗЕМЛЯ	33
МОКОШЬ	50
РУСАЛКИ	58
БАБА-ЯГА	70
ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ НИЗШЕЙ МИФОЛОГИИ	79
БОГОРОДИЦА	90
ПАРАСКЕВА-ПЯТНИЦА	121
АКТУАЛИЗАЦИЯ АРХЕТИПА МАТЕРИ В РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ	129

В современной культуре мифология трактуется как понятие полисемантическое и не сводится к одному универсальному значению.

Наиболее распространенными являются следующие определения мифологии:

1) Под мифологией понимают совокупность мифов, созданных каким-либо народом или несколькими народами, которые имели или имеют этническую либо историческую общность, и человечество в целом. При данном подходе мифы характеризуют конкретную принадлежность к определенному историческому периоду и локализации.

2) Термин «мифология» отождествляется со сказкой, выдумкой. Такое представление наиболее часто встречается в обыденной речи.

3) Мифология в системе научного знания понимается как наука о мифе, мифологическом сознании и мифотворчестве. Данное определение термина восходит к традиционному для науки словосочетанию: «миф» обозначает предмет изучения, а «логос» переводится как «закон», «знание», «понятие», «слово».

4) Мифология может трактоваться как массивный пласт феноменов культуры и как сфера деятельности творческого сознания, в результате чего она становится предметом научного исследования и дает название одной из молодых областей гуманитарного знания.

Неоспоримо то, что мифология возникла на заре формирования человеческого сообщества, в дописьменную эпоху. Она относится к одним из самых древних, архаических образований и имеет синкретический характер. *Синкретизм* (неразделенность, слитность элементов) является наиболее характерной чертой первобытной культуры. Так, в мифе переплетаются первоначальные основополагающие элементы различных форм и феноменов культуры, таких как религия, философия, наука, искусство, литература и прочие. В современной культуре, несмотря на развитие науки, техники, рационализма и прагматизма, мифология не является исключительно первобытным конструктом, свойственным только для картины мира первобытного человека. Специфические черты мифологического сознания сохраняются на протяжении длительного времени, а некоторые при определенных условиях могут актуализироваться. Экспликация мифологического сознания в наши дни проявляется в постоянно повышающемся интересе к сверхъестественному, магии, астрологии. Оно является постоянным источником вдохновения для писателей, художников, скульпторов, музыкантов и пр. Начало XXI века ознаменовалось новым «возрождением» мифа. На основе сюжетов древних мифов сегодня создается большое количество кино- и мультипликационных фильмов, компьютерных игр. Наиболее ярко миф

возродился в жанре фэнтези. Приемы и сюжеты, свойственные мифологическому сознанию, используются для «раскрутки» шоу-звезд, а также в рекламе для продвижения определенного продукта или услуги. Элементы мифологического сознания можно обнаружить в сознании так называемого «массового человека», при этом они вполне естественно могут совмещаться с элементами философского и научного знания.

Для того чтобы наиболее четко можно было проанализировать данный феномен современной культуры, необходимо выделить характерные черты мифологии.

Одним из важнейших феноменов культурной истории человечества является мифотворчество, которое носило отнюдь не развлекательный характер. В первобытном обществе мифология служила основным способом восприятия и понимания мира. Она формировала, систематизировала картину мира человека начиная с ранних этапов его развития. В мифах находили отражение мировосприятие и миропонимание эпохи его созидания. Человеку с самых ранних времен приходилось осмысливать, исследовать, изучать окружающий мир и передавать накопленные знания следующим поколениям. Во многом осмысление того или иного природного явления или социальной действительности изначально зависело от конкретных природных, исторических и даже хозяйственных условий, а также уровня развития общества. Существенное влияние оказывало то, что отдельные мифологические сюжеты могли заимствоваться одним народом у другого. Любая мифология является системой, отражающей представление людей об окружающей их природе и обществе.

Определяющее воздействие на формирование мифологической системы оказало то, что первобытный человек не отделял себя от природы, воспринимая себя частью ее. Своеобразная «логика» мифа также обусловлена диффузностью, нерасчлененностью первобытного мышления, где четко не разделялись эмоциональная и аффектно-моторная сферы. В результате возникло наивное очеловечивание окружающей природной среды и вытекающая отсюда всеобщая персонификация в мифах, широкое «метафорическое» сопоставление природных и культурных (социальных) объектов. На объекты природы человек начал переносить свои собственные качества и свойства, приписывал им жизнь, человеческие чувства и эмоции. Следствием этого стало появление конкретно-чувственных, одушевленных образов, мифологических существ. Яркой иллюстрацией данного процесса является представление Космоса в образе живого великана, из частей которого создается мир не только природный, но и социальный, как в мифе о великане Пуруше. Тотемические предки представляются как существа, сочетающие в себе зооморфные и антропоморфные черты, качества и свойства, могут менять свой внешний вид, обладают способностью оборотничества. Практически во всех мифологиях различные болезни и напасти имеют вид чудовищ. Чем более развита мифология, тем более антропоморфными

становятся ее образы, однако зооморфные качества и свойства не утрачиваются, но выражаются неявно, имплицитно, все чаще через атрибутику либо сверхспособности и умения. Так, постепенно развивается еще одна характерная важная для мифа черта – *символизм*. Постепенно мифологические образы складываются в сложную многоуровневую комбинацию различных признаков, входящих в определенную мифологическую систему.

Синкретизм и символизм мифа нашли свое проявление в мифологической картине мира через неотчетливое разделение субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, существа/героя и его имени, вещи и ее атрибутов, пространства и времени, единичного и множественного и даже происхождения и сущности. В мифе происхождение предмета выступает как его сущность. В нем причинно-следственные связи заменяются прецедентом. Этот *генетизм* мифа научному принципу объяснения противопоставляет в мифе «начало» во времени: объяснить устройство вещи – значит рассказать, как она делалась, описать окружающий мир – значит рассказать о его происхождении.

В любом типичном мифе мифологическое событие отделено от «настоящего» времени каким-то большим промежутком времени: как правило, мифологические рассказы относятся к «стародавним временам», «начальным временам». Для мифа характерно резкое разграничение мифологического и современного периодов («сакрального» и «профанного» времени). Этим свойством обладают даже самые примитивные мифологические представления. Для древних мифологических времен часто имеется особое обозначение. Мифическое прошлое – это не просто предшествующее время, а особая эпоха претворения, это эпоха первопредметов и перводействий.

Всё, что происходило в мифическом времени, приобретает значение парадигмы, эталона, который рассматривается как прецедент, служащий образцом для воспроизведения в силу того, что он уже имел место в «первоначальные времена». Поэтому *миф обычно совмещает в себе диахронический и синхронический аспекты* – в нем одновременно рассказывается о прошлом и объясняется настоящее, а иногда и будущее. Для мифологического сознания всё, что есть сейчас, является результатом развития первоначального прецедента.

Еще одной из главных черт мифологического мышления выступает *этиологизм* – попытка объяснить причину какого-то реального явления в окружающей человека среде. Он входит в самую специфику мифа, поскольку в мифе представления об устройстве мира передаются в виде повествования о происхождении тех или иных его элементов.

Находясь в определенной мифологической картине мира, человек воспринимает его как реальность, не замечая различий между реальным и сверхъестественным, не воспринимая определенные парадоксы и противоречия. Для тех, кто живет в ней, миф – это «правда», потому что он является осмыслением реально данной и длящейся «сейчас» действительности, которая была принята

многими поколениями «до нас». Только коллективный практический опыт, накапливаемый множеством поколений, рассматривается как достаточно «надежный» и не подвергается критическому анализу.

Особенности первобытного мышления превратили мифологию в очень своеобразную символическую (знаковую) систему, в терминах которой воспринимался и описывался весь мир. На сегодняшний день существует несколько типологий мифов. Одной из наиболее распространенных является следующая:

- Мифы *этиологические* (букв. «причинные», т.е. объяснительные) – это мифы, объясняющие появление различных природных и культурных особенностей и социальных объектов.

- Мифы *космогонические* (большой частью менее архаические и более сакрализованные, чем этиологические) – о происхождении космоса в целом и его частей, связанных в единую систему.

- Мифы *антропогонические* – о происхождении человека, первых людей, племенных предков (племя в мифах часто отождествляется с «настоящими людьми», с человечеством).

- Мифы *астральные* – о звездах и планетах, разновидностью которых являются *солярные* и *лунарные* мифы.

- Мифы *близнечные* – о чудесных существах, представляемых в виде близнецов и часто выступающих в качестве родоначальников племени или культурных героев.

- Мифы *тотемические* составляют неперемную часть комплекса тотемических верований и обрядов родоплеменного общества; в основе этих мифов лежит представление о фантастическом сверхъестественном родстве между определенной группой людей (родом и др.) и т.н. тотемами, т.е. видами животных и растений.

- *Календарные* мифы теснейшим образом связаны с циклом календарных обрядов, как правило, с аграрной магией, ориентированной на регулярную смену времен года, в особенности на возрождение растительности весной, на обеспечение урожая.

- Мифы *героические* фиксируют важнейшие моменты жизненного цикла, строятся вокруг биографии героя и могут включать его чудесное рождение, испытания со стороны старших родичей или враждебных демонов, поиски жены и брачные испытания, борьбу с чудовищами и другие подвиги, смерть героя.

- Мифы *эсхатологические* о «последних» вещах, о конце мира возникают относительно поздно и описывают модели мифов календарных, мифов о смене эпох, мифов космогонических. Они рассказывают об уничтожении мира и его элементов – гибель суши во всемирном потопе, хаотизация космоса и др. Трудно отделить мифы о катастрофах, сопровождавших смену эпох (о гибели великанов или старшего поколения богов, живших

до появления человека, о периодических катастрофах и обновлении мира), от мифов о конечной гибели мира.

Вместе с тем следует помнить, что время в мифе циклично. Подобно смене времен года в природе, в мифе даже после полного разрушения ранее существовавшего мира происходит формирование и построение мира нового.

Исходя из отличительных черт мифа, можно говорить, что для мифа свойствен познавательный (гносеологический) аспект. Он проявляется через персонификацию природных явлений, качественных характеристик, чувств, а также объяснение с помощью знакомых образов. Так, в логике определяется род через ближайшее видовое отличие. В первобытном мышлении объяснение осуществлялось через образы, к неизвестному через известное. В мифе сравнение легко переходит в отождествление, а аналогия, уподобление, отождествление в мифе несут те же функции, что причинно-следственные связи в научном знании. Следовательно, для этиологических мифов характерно стремление уподобить более близкое и понятное менее близкому и ранее неизвестному. В результате происходит не замещение, а удвоение/умножение вещей и явлений.

На ранних стадиях формирования человечества миф являлся формой и способом упорядочения мира, фиксируемой моделью мира и одновременно инструментарием ориентации в нем. Иного способа познания мира человек не знал, потому мифологическое сознание универсально. Познавая мир, человек стремится преодолеть Хаос, не только его окружающий, но и в своей душе, выстраивая свой Космос.

Миф сакрален. Его подлинная сущность была доступна лишь посвященным. Именно поэтому записи собирателей не всегда следует воспринимать однозначно, дословно и прямолинейно. Записи, которые позволяли сделать носители мифов, – это лишь некая схема мировидения, а иногда только намек на него, что усложняет изучение культурного наследия прошлого.

Мифу свойствен определенный онтологизм. В мифологической картине мира жизнь многослойна и иерархична. Характерный для мифа пантеизм обожествляет всю природу. В мифе нет деления на живую и неживую, а всё живое может чувствовать, переживать, обладает душой, как человек. В мире мифа существуют Хаос и Космос. Хаос – это некая «бездна», «беспорядок», бурлящая энергия, из которой в дальнейшем возникает Космос, первоисточник жизни всего сущего и бессмертных богов, он вне слоев и иерархий, он как бы обрамляет мир мифа. Однако в мифе в большей мере повествуется не о Хаосе, а о Космосе – «порядке», «мире», «красоте», – который возник из Хаоса (космогония) и имеет определенное строение (космология).

В мифах часто Хаос предстает как первочеловек либо великан, наделенный сверхспособностями, которого расчлениют, в результате чего происходит космизация бытия – божественное вычленивается из мира. В каждой мифологической системе, даже до не полностью сформированной, присущи различные трактовки космизации мира и теогонии, существуют поколения

и иерархия богов. Однако следует помнить, что боги – это божества второго порядка, а изначально происходило обожествление стихий, явлений природы и т.п. в виде существ, наделенных человеческими качествами и свойствами. Отличительным свойством богов является их бессмертие.

В мифологии нет четкой дифференциации богов. Как единое содержит множество, так каждый более-менее значимый бог вбирал в себя остальных и включал их потенциально. Соответственно, он мог расщепляться и расслаиваться. Этим объясняется то, что у богов есть множество функций. Существуют и иные персонажи. Герои – полубоги-полулюди. От божественного родителя они наделялись определенными сверхспособностями, а от людей – смертностью. В исключительных случаях, с учетом заслуг героя, боги могли его сделать равным себе, воскресив и одарив бессмертием. Кроме того, в мифологии часто встречаются демоны. С богами их объединяет сверхчеловеческая природа. От богов они отличаются неоформленностью, неуловимостью, неопределенностью, непредсказуемостью. Их значимость вторична. Часто демон – это неузнанный, непостижимый бог, возможно, это бог другого народа. Карлики – это своего рода «микровеликаны». Они соотносятся с великанами как их противоположности, они действуют внутри человеческого мира или близко с ним.

В процессе познания мира в мифе характеризуется то, что хорошо и что плохо. Поскольку миф способствует познанию мира, он как познание совпадает с оценкой, то и процесс познания тождествен процессу оценивания. Предельные ценности мифа совпадают с мифологическими реальностями – Хаосом и Космосом. Тем самым мы можем говорить, что миф аксиологичен и бинарен. В нем закладываются основные системы ценностей, находящие свое отражение в системе бинарных оппозиций (двоичных противопоставлений). На первый взгляд пара «Космос – Хаос» ценностно равна парам «добро – зло», «правое – левое» и т.п., где первый компонент наделяется всеми ценностно позитивными характеристиками. И данное видение пар бинарных оппозиций широко распространено. Для более глубокого понимания мифа следует учитывать, что Хаос является лоном всего, он всё порождает и всё возвращается в него. Пары бинарных оппозиций формируют определенную систему ценностных ориентиров, которые совпадают друг с другом. Так, пара «Космос – Хаос» будет совпадать с парой «красота – безобразия». Хаос всегда безобразен (в нем отсутствует красота и мера) и безобразен (он не персонифицирован), Космос – гармонически прекрасен. Трансформация системы ценностных ориентаций, заложенных в мифе, началась с эпохи романтизма, когда Хаос начали представлять чем-то величественным и возвышенным. Для мифологической системы эстетизация безмерного, безобразного является чуждой.

Несмотря на значительный прогресс науки и техники, мифология не остается исключительно памятником первобытного мировоззрения и архаических форм повествования. Мифология в структуре культуры учит

адаптированности к природе, экологичности, уважению к окружающему природному и социальному миру, почитанию предков. Вместе с тем миф полон чувств и страстей, а истина в нем открывается созерцанием драмы бытия. Подобно философии мифология гносеологична, онтологична и аксиологична, имеет свою специфическую «логику». Мифология этнична, исторична, социальна, однако она провозглашает альтруизм, героизм и общечеловеческие ценности. Она многообразна и многолика, что демонстрирует историческое и пространственное многообразие культур. Миф полон опасностей и страха, часто мифологические события связаны с иным миром. При этом мифу присущ авантюризм, в нем всегда есть надежда и оптимизм, поскольку даже после крушения мира начинается его пересотворение, а после смерти возникает жизнь. Миф не знает конечности. Специфическое мифологическое сознание находит свое отражение и в наши дни. Оно ориентировано на сопричастность и знание. «Полное» знание доступно только посвященным, и если раньше это были жрецы, то сегодня это узкие специалисты в той или иной области знания, «частичное» знание предназначено для непосвященного большинства, для масс. Тайна мифа заключается в его многомысленности, сам миф эвристичен и герменевтичен, а мифология способствует определению человеком своего места в этом мире.

Миф играл и поныне играет концептуализирующую роль. Он представляет концепцию общих законов бытия и частных его состояний: природы, себя-человека; концепцию своего места в мире, человеческой жизни и посмертия. Мифология своеобразно объединяет различные сферы знания и ценностей в определенную систему.

Современный человек, воспитанный на ценностях и приоритетах культуры своих предков, выступает одновременно и реципиентом духовной культуры, и ретранслятором, способствуя формированию межпоколенной преемственности социокультурного наследия, сохраняя ментальное ядро культуры. Именно поэтому всестороннее исследование современных культурных процессов невозможно без осмысления фундаментальных основ духовной культуры начиная с самых ранних ее форм.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И ПОДХОДЫ В ИЗУЧЕНИИ МИФОЛОГИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Мифология является одной из первых форм самоопределения человека в окружающей его действительности. Сформированные в «начальные времена» представления о мире и роли человека в нем продолжают оказывать большое влияние на менталитет современных людей, находить свое выражение в социальном устройстве общества. Поскольку целостность религиозно-мифологических представлений славян была разрушена в период христианизации и собственно славянские мифологические тексты не сохранились, то возможна лишь реконструкция ее основных элементов на базе вторичных источников. В данной работе мы попытаемся систематизировать основные источники по заявленной нами теме. Их можно разделить на несколько групп.

1. Источники исторического характера, исследующие феномен славянских культур с позиций их становления, развития и специфики современного состояния. К ним можно отнести исторические материалы (хроники, летописи и проч.), а также собственно исторические труды ученых. Основными источниками сведений по раннеславянской мифологии являются антиязыческие поучения, главной целью которых выступает дискредитация верований, существовавших до принятия христианства, искоренение «идолобесия», а не сохранение религиозной системы славян. Именно поэтому до нас дошли лишь имена богов, описания идолов, святилищ и обрядов. Летописцы не всегда даже фиксировали функции богов, не говоря уже об их родословных или «подвигах». Едва ли не единичными исключениями являются «Повесть временных лет», в которой сообщается о языческом пантеоне князя Владимира, и бессмертное «Слово о полку Игореве». Таким образом, одними из первых исследователей мифологии славян стали гонители язычества. Однако следует отметить, что на протяжении длительного времени интерес к изучению наследия славян, в том числе и мифологического, практически отсутствовал. Этому способствовал ряд причин. Во-первых, в эпоху Средних веков любое отступление от христианских догматов считалось ересью. В просвещенное Новое время мифология рассматривалась как продукт невежества, обмана и суеверия. Кроме того, культура народа, в сравнении с «высокой» западноевропейской, для ученых того времени не представляла интереса. В середине XIX в. произошло событие, послужившее стимулом для изучения мифологии славян, – был найден Збручский идол, который стал материальным доказательством высокоразвитой духовной культуры древних славян.

В XX веке количество письменных источников по славянским богам оставалось прежним, но число этнографических и археологических исследований стремительно росло. Большой вклад в их развитие внес академик Б.А. Рыбаков, который выявил органическую связь верований славян с их хозяйством и общественной жизнью, изложив результаты своих исследований в книгах «Язычество древних славян» (1981) и «Язычество Древней Руси» (1987). Он расшифровал ритуальные календари на славянских сосудах III–IV вв., раскрыл связь русских женских украшений (браслетов и колтов) с языческими обрядами-русалиями, доказал тождество славянского Симаргла и иранского крылатого пса Симурга-Сэнмурва, обнаружил следы славянского мифа в скифском рассказе Геродота. Косвенно способствовали популяризации дохристианской культуры и советские политологи. Ведя борьбу с христианством, они несколько идеализировали язычество. Иллюстрацией этого могут служить работы Г.А. Носовой «Язычество в православии» (1973) и Г.М. Филиста «Введение христианства на Руси: предпосылки, обстоятельства, последствия» (1988).

На рубеже XX–XXI вв. вновь повышается интерес к мифологическому наследию восточных славян, делаются попытки по-новому взглянуть на прошлое народа. Появляются книги, в которых авторы стремятся проанализировать роль и значение самого раннего периода становления славянских народов на его дальнейшую историю. Выходит ряд работ А.В. Юдина, среди которых выделяется книга «Русская народная духовная культура» (1999), где анализируются мифология восточных славян, исторические явления и феномены духовной культуры. В работе историка С.Д. Домникова «Мать-земля и царь-город» (2002) рассматривается историческое развитие России до начала XX в. исходя из ключевых образов мифологии славян. Одним из новых направлений являются гендерные исследования, в рамках которых изучается так называемая «женская история». Так, Н.Л. Пушкарева в книгах «Женщины Древней Руси» (1989), «Мать и материнство на Руси» (1996) исследует особенности социального положения женщины в истории.

2. Этнографические и лингвистические исследования, содержащие объемный эмпирический материал по проблеме своеобразия фольклорной традиции культуры восточных славян. Одну из первых попыток описать русскую мифологию как целостную систему предпринял М.В. Ломоносов. Журналист и издатель XVIII в. М.Д. Чулков, выпустивший в свет в 1786 г. книгу «Абевега русских суеверий», стремился осмыслить особенности русской народной культуры в словарной форме. Подлинный научный интерес народная культура начала вызывать только в эпоху романтизма, обратившегося к национальным корням, фольклору, истории народной жизни. Именно с этого времени началась работа по собиранию, фиксации и изучению памятников народной культуры, продолжающаяся до сегодняшнего

дня. Издания И. Снегирева «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» (1837–1838), И. Сахарова «Сказки русского народа» (1841–1849) и А. Терещенко «Быт русского народа» (1848) заложили основу будущих исследований.

Целенаправленное изучение славянского, в том числе и русского, мифологического наследия стало проводиться только в XIX веке. Одним из первых исследователей был Д. Шеппинг – член королевского Копенгагенского общества северных изысканий древности. В «Мифах славянского язычества» (1849) он обратил внимание на взаимодействие и взаимозависимость мужских и женских начал в славянской мифологии. Во второй половине XIX в. выделяются «культурно-историческая школа» А.Н. Пынина, «мифологическая школа» Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева, «сравнительно-историческая школа» А.Н. Веселовского и «историко-психологическая школа» А.А. Потебни, близко примыкавшая к мифологам. На рубеже XIX–XX вв. появились новые книги и статьи о славянских богах: «Божества древних славян» А.С. Фаминцына (1884), «Старорусские солнечные боги и богини» М. Соколова (1887). В первые десятилетия XX века получили широкое признание этнографические труды Д.К. Зеленина, в т.ч. «Очерки русской мифологии» (1916). В советское время наука, базирующаяся на марксистско-ленинской методологии, изучала мифологию в основном по двум направлениям – работы этнографов в религиоведческом аспекте и работы филологов. Некоторые современные ученые считают 1929–1933 гг. временем фактического разгрома восточнославянской фольклористики и этнографии.

Лингвистические исследования мифологического наследия возобновились спустя несколько десятилетий. Их методологической базой стали семиотический подход и структурализм. В.Я. Проппа после выхода в 1928 г. «Морфологии сказки» считают пионером структурной фольклористики, создателем модели сюжетного синтаксиса волшебной сказки, построенного в виде линейной последовательности функций действующих лиц. В «Исторических корнях волшебной сказки» (1946) под указанную модель была подведена историко-генетическая база с помощью фольклорно-этнографического материала, сопоставления сказочных мотивов с мифологическими представлениями, первобытными обрядами и обычаями.

В этот период на Беларуси также проводились аналогичные исследования. Наиболее известными этнографами, фольклористами и мифологами являлись А.Е. Богданович, издавший «Пережитки древнего мирозерцания у белорусов» (1895), В.Н. Добровольский – «Смоленский этнографический сборник» (1891–1903), П.П. Демидович – «Из области верований и преданий белорусов» (1896), Н.Я. Никифоровский – «Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах» (1897), «Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии

сказаний о нечистой силе» (1907), Н.М. Никольский – «Міфалогія і абраднасьць валачобных песень» (1931), «Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераваннях беларускага сялянства» (1933), Ч.У. Питкевич – «Душа і смерць у вераваннях беларусаў» (1930), «Вялікдзень на Беларусі» (1932), «Духоўная культура Рэчыцкага Палесся» (1936), Е.Р. Романов – фольклорно-этнографический труд «Белорусский сборник» (вып. 1–9, 1886–1912).

3. Философско-культурологическая литература стремится к реконструкции общей панорамы и ментальной специфики восточнославянского культурного региона, а также занимается проблемами архетипической природы национального сознания. Задолго до введения в научный оборот К.Г. Юнгом термина «архетип», Ф.И. Буслаев, А.А. Потебня и А.Н. Веселовский предпринимали попытки выявить некие первичные элементарные представления, реализующиеся в коллективных представлениях и фольклорно-мифологических текстах. В мифических «первообразах» исследователи видели такие представления, образы и мотивы, которые могут быть вполне осознанно востребованы народной поэзией и сохраняются в языке, фольклорной, ритуально-бытовой и литературно-художественной традициях. По их мнению, «первообразы» воспроизводятся заново благодаря определенным психологическим механизмам, актуальным и для мифического, и для поэтического творчества. На связь национального характера и мифологии указывал Н.А. Бердяев в трудах «Русская идея» и «Судьба России». Князь Е.Н. Трубецкой в книге «Иное царство и его искатели в русской народной сказке» (1918) проверял свои умозрительные догадки фольклорным материалом. В 1923 г. вышла работа Б.П. Вышеславцева «Русский национальный характер», направленная на анализ национального характера путем аналитической психологии на базе фольклорного материала. В своем исследовании он делал выводы о советском народе и той роли, которую сыграли в его генезисе «русская душа» и сказочный образ Иванушки-дурачка.

Во второй половине XX в. актуальность приобретает изучение мифологического наследия восточных славян, базирующееся на сочетании письменных, этнографических и фольклорных источников. Большой вклад в эти исследования внесли В.В. Иванова и В.Н. Топорова. Их совместные монографии «Славянские языковые моделирующие семиотические системы» (1965) и «Исследования в области славянских древностей» (1974), а также статьи в двухтомной энциклопедии «Мифы народов мира». Одновременно Ю.М. Лотманом и Б.А. Успенским изучался и семиотический аспект мифологического наследия восточных славян. Проблемам мифологии в этот период уделяли внимание также А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин, Е.М. Мелетинский. Так, А.Ф. Лосев в своих работах «Знак. Символ. Миф», «Философия. Мифология. Культура» отметил неразделимость в мифе идеального и вещественного. В свою очередь М.М. Бахтин показал, что промежуточным звеном

между ритуальной первобытной культурой и художественной литературой была карнавальная культура. Е.М. Мелетинский использовал методы современной семиотики в изучении мифов. В наши дни под его руководством проводятся исследования на стыке семиотики и мифологии при Российском государственном гуманитарном университете Институтом высших гуманитарных исследований в Центре типологии и семиотики фольклора.

Во второй половине XX в. с появлением гендерных исследований начинает изучаться символика мужского и женского начал. Одними из первых советских ученых, обративших внимание на данный аспект, стали А.К. Байбурин и И.С. Кон. Под их редакцией в 1991 г. вышел сборник «Этнические стереотипы мужского и женского поведения», где на примере обширного этнического материала анализировались вопросы символизации мужского и женского в разных этнических средах, конкретные стандарты мужского и женского поведения у ряда народов Европы, Азии, Африки, Америки, Австралии и Океании. Большую часть сборника занимают работы, посвященные культурам неславянских народов. Лишь несколько статей обращены на изучение культуры славян. В 1998 г. в рамках гендерных исследований выходит книга «Женщины в легендах и мифах» под редакцией К. Ларрингтон, в которой рассматривается и славянская мифология. Появляются работы, посвященные изучению психосоциального аспекта восточнославянского мифологического наследия. Исследования в этом направлении проводили В. Мершавка, В.И. Мильдон, В.Н. Люсин, В.А. Суковатая.

4. Научно-популярная и псевдонаучная литература. *Научно-популярная литература дает общее дескриптивное представление о феномене восточнославянской культуры, ее обрядово-ритуальной и содержательно-смысловой составляющих. Псевдонаучная литература излагает не подтверждаемые научными фактами и концепциями объяснительные модели восточнославянской культурной традиции.*

Общественные перемены конца 80-х – 90-х гг. XX в. повысили интерес к отечественной старине и духовности, в частности – к восточнославянскому язычеству. Возникли и распространились общины неоязычников, стали популярны различные словари и энциклопедии славянских верований, расцвел жанр славянского фэнтези. Появились художественные реконструкции свода славянских мифов о богах, среди которых особенно выделяются работы А. Асова, в т.ч. «Велесова книга», которые грешат дилетантизмом, но хороши как художественные произведения. В 2001 г. издается «Энциклопедия языческих богов» А.А. Бычкова, в которой собраны многочисленные изображения славянских богов, большинство из них неподлинны. На высоком научном уровне в России издаются «Мифы русского народа» Е. Левкиевской (2002) и «Краткая энциклопедия восточных славян» Н.С. Шапаровой (2001).

В Беларуси на рубеже XX–XXI вв. также начинает возрастать интерес к мифологическому наследию: в 90-х гг. XX в. выходит цикл публикаций в журнале «Роднае слова» Т. Шамякиной, посвященных исследованию мифологии белорусов в контексте мировой мифологии, публикуются книги И.В. Казаковой «Этнічныя традыцыі ў духоўнай культуры беларусаў» (1995), «Міфалагічна-фальклорная спецыфіка беларускай традыцыйнай культуры» (2000), А.М. Ненадовца «Каму пакланяліся продкі» (1996), «За смугою міфа» (1999), Я. Крука «Сімволіка беларускай народнай культуры» (2000), энциклопедия «Беларуская мифалогія» (2004). Следует отметить, что данные материалы базируются на богатом эмпирическом материале и способствуют более углубленному изучению культурного наследия наших предков.

ТЕОРИИ АРХЕТИПОВ В СИСТЕМЕ ЗНАНИЙ О КУЛЬТУРЕ



Карл Густав Юнг (1875–1961) – швейцарский психолог и психиатр, основатель аналитической психологии и создатель одной из ведущих научных теорий XX века, не утратившей своей актуальности и в наши дни. В начале XX века он сформулировал теорию общего коллективного бессознательного, исходя из сходства многообразных видов человеческой фантазии, и ввел в научный оборот сначала термин «праобраз», а затем «архетип». Свою версию учения о бессознательном он назвал «аналитическая психология», чтобы подчеркнуть одновременно и ее связь, и самостоятельность по отношению к теории психоанализа З. Фрейда. Разграничивая понятия коллективного и индивидуального бессознательного, он, в отличие от З. Фрейда, не рассматривал коллективное бессознательное как свалку вытесненных потребностей и желаний. К.Г. Юнг считал, что, будучи неосознаваемыми, архетипы подобны платоновской Идее, при этом они являются активно действующими установками, которые обуславливают все наши чувства, мысли, действия и поступки. Воздействие архетипов на них постоянно. Архетипы представляют то бессознательное содержание, которое изменяется, становясь осознанным и воспринятым [9, с. 99]. Его теория архетипов оказала большое влияние на развитие целого ряда наук: культурологию, фольклористику, этнографию, литературоведение, политологию и многие другие. В системе современного научного знания к данной теории обращаются с целью познания глубинных аспектов генезиса и выявления закономерностей развития как отдельного индивидуума, так и всего спектра социокультурной деятельности человечества. Следует отметить, что в трудах К.Г. Юнга термин «архетип» четко не конкретизирован. Ученый в своих работах описывает его качества и свойства, роль и значение в культурах различных народов как в прошлом, так и в настоящем. Поливариативность трактовки данного термина современными исследователями приводит к тому, что термин «архетип» может использоваться в разных значениях. К.Г. Юнг считал, что «архетип никоим образом не является просто раздражающим предрассудком, хотя и может стать им при неправильном восприятии. Архетипические образы как таковые принадлежат к высочайшим ценностям человеческой души; именно они с незапамятных времен населяли небеса всех народов. Отказ от них нанес бы непоправимый ущерб» [10, с. 221].

Определение и структура архетипа. В начале XX века швейцарский ученый К.Г. Юнг обратил внимание на то, что в человеческой фантазии много общего и в наибольшей степени это сходство находит свое проявление в сновидениях, мифах и сказках, а также в поэзии. Исследуя этот феномен, в дальнейшем К.Г. Юнг и сформулировал свою теорию коллективного бессознательного, теорию архетипов. Он считал, что ему удалось доказать существование и продемонстрировать распространение архетипов как через традиции, язык, перемещение населения, так и через их самопроизвольное возникновение вне зависимости от места и времени, без какого-либо внешнего влияния. Архетипы активно воздействуют как на отдельно взятого человека, так и на большие общности людей, они неосознаваемы, но при этом именно они предустанавливают мысли, чувства и действия людей и постоянно оказывают на них влияние.

Согласно К.Г. Юнгу, архетипы являются не врожденными представлениями, а врожденными возможностями представлений. Подобно Идее Платона, существующей априори, существование архетипов может быть установлено только через их восприятие: «они проявляются лишь в творчески оформленном материале в качестве регулирующих принципов его формирования» [11, с. 116]. По мнению К.Г. Юнга, архетипы определены не содержательно, а формально. Он считал, что его форму следует сравнивать с осевой структурой кристалла. Ее отличительным свойством является предустановление кристаллической структуры матричной жидкости, которая сама по себе не существует материально. Архетип подобен кристаллу своей предустановленностью, возможностью, заданной изначально. Также, как кристалл, архетип способен изменяться, и эти изменения могут быть бесконечны. Неизменными как в кристалле, так и в архетипе остаются осевая система и лежащие в его основе геометрические пропорции, не поддающиеся изменениям. Образ, который репрезентирует архетип, определяется тогда, когда он осознается, когда архетип из бессознательного переходит в сознание через обогащение фактами сознательного опыта. Напрямую архетип нельзя отождествлять с образом, архетип – это схема образа, его потенция, имеющая определенные психологические предпосылки. Архетип получает содержательную характеристику только тогда, когда он осознается и наполняется через сознательный опыт [10, с. 215–217]. В своих работах К.Г. Юнг обращал внимание на то, что в архетипе заложена энантиосемия (противоречие в разных значениях одного многозначного слова), что объясняет наличие амбивалентных характеристик образов, репрезентирующих архетип. Также архетипу свойственна эмоциогенность, которая проявляется в том, что любое отношение к нему, переживаемое или просто имеемое людьми, не оставляет ни одного человека безразличным, вызывая эмоции, посредством чего архетипы способны впечатлять, внушать, увлекать. На наш взгляд, энантиосемия и эмоциогенность являются

уникальными свойствами архетипа, которые часто не учитываются исследователями, изучающими архетипы.

Несмотря на то, что Юнг считал, что «архетипов имеется ровно столько, сколько есть типичных жизненных ситуаций» [11, с. 77], он попытался их систематизировать. К.Г. Юнг выделял и достаточно детально проанализировал *архетип «матери»* – один из наиболее значимых и определяющих архетипов в жизни человека и общества, *архетип «анимы/анимуса»* – бессознательное начало противоположного пола в человеке, выражаемое образами двуполых существ первобытных мифов, *архетип «мудрого старика/старухи»* – архетип духа, значения, скрытого за хаосом жизни, выявляемый в таких образах, как мудрый волшебник, шаман, *архетип «тени»* – бессознательная дочеловеческая часть психики, сопутствующая каждому человеку, это нечто низшее, примитивное, стремящееся вырваться наружу, *архетип «младенца»* – символ начала пробуждения индивидуального сознания из стихии коллективно-бессознательного, но одновременно и связь с изначальной бессознательной недифференцированностью [10]. Также К.Г. Юнг особо выделял еще один архетип – *архетип «трансформации»* – процесс олицетворения других архетипов. Этот архетип не имеет персонифицированных образов, он выражается типичными ситуациями, местами, средствами, путями и т.д., которые символизируют типы трансформации. Как и другие архетипы, архетипы трансформации являются подлинными, многозначными, неисчерпаемыми символами [9, с. 124–125]. И если первые шесть архетипов в большей или меньшей степени применяются для изучения специфических черт и особенностей национальной культуры, то последний практически не задействуется.

Архетипы могут актуализироваться. По мнению швейцарского ученого, именно это свойство архетипа ярко проявилось в начале XX века. Одной из причин актуализации архетипов стала свехрационализация человеческого бытия как результат развития научно-технического прогресса. К.Г. Юнг считал, что, когда человек или народ попадает в определенную ситуацию, которая соответствует архетипу, архетип из бессознательного может начать активизироваться и воздействие архетипа будет иметь принудительный характер. Его воздействие подобно инстинктам, которым практически невозможно противостоять, несмотря на логику, волю и разум [12, с. 78]. Именно этим свойством архетипа он объяснял революции и перевороты, происходившие в первой половине XX века в Германии и России [9, с. 140–163; 12, с. 76–78]. При этом К.Г. Юнг отмечал, что, для того чтобы видеть верную перспективу развития того или иного явления либо феномена, обязательно понимание прошлого и человека, и народа в той же мере, как понимаем его настоящее. По этой причине понимание мифов и символов имеет существенное значение [9, с. 54].

Функции архетипа. К.Г. Юнг выделял две основные функции архетипа: творческую и социальную. По его мнению, именно творческая функция является важнейшей функцией архетипа. Именно в результате творчества через реализацию фантазии изначальные образы становятся видимыми. Именно здесь понятие архетипа находит свое характерное применение. Ученый отмечает, что многочисленные варианты архетипа встречаются в области мифологии и сравнительного религиоведения. Одновременно архетип образует основу для множества коллективных представлений и является неотъемлемым коррелятором идеи коллективного бессознательного, который указывает на существование в душе установленных универсальных форм. В исследованиях по мифологии их обозначают как «мотивы» [12, с. 72]. Праобраз, или архетип, есть фигура (в первую очередь фигура мифологическая), повторяющаяся на протяжении истории. Данные образы представляют собой ярко выраженный, типизированный итог опыта многочисленных предыдущих поколений. Они дают единый образ психической жизни, дифференцированный и воплощенный в различных и многообразных воплощениях мифологического пандемониума, которые в свою очередь тоже являются уже сложными продуктами творческой фантазии.

К.Г. Юнг отрицает возможность существования абсолютной свободы творчества, поскольку не сознание, а именно бессознательное влияет и управляет сознанием. Ученый считал, что, для того чтобы обнаружить изначальную подоснову праобраза, необходима реконструкция от самого произведения искусства к его истокам. Он отмечал, что у народов и эпох есть свойственная им направленность духа, или жизненная установка. Через них возможно понимание глубинных национального искусства и культуры в определенный исторический период. Большую роль в этом процессе он отводил мифотворчеству, который он понимал как непосредственную трансформацию архетипа в образы, которые репрезентируют бессознательное в реальное, осознаваемое [11, с. 117–119].

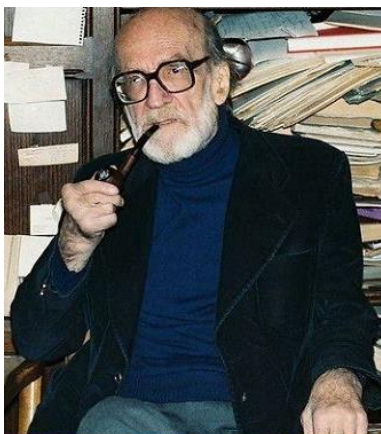
Архетипы могут являться не только хранителями традиционных представлений, но могут быть фактором, стимулирующим новационные процессы, т.к. из бессознательного, кроме осознанных давних воспоминаний, могут возникать абсолютно новые мысли и творческие идеи, которые ранее никогда не осознавались [9, с. 39]. Таким образом, К.Г. Юнг отмечал, что актуализация архетипа может приводить к возврату архаических духовных качеств. Так как архетипы отражают не только опыт прошлого, но и мечту народа, они могут служить выражением представлений народа о будущем. Таким образом, архетипы могут стать не только основой для художественного творчества, но также источником для создания новых идеологий и других культурных форм, поскольку являются образцами инстинктивного поведения [12].

Социальная функция архетипа непосредственно связывалась К.Г. Юнгом со сложностью процессов адаптации индивидуумов в обществе, т.к. они постоянно вынуждены иметь дело с нетипичными ситуациями, испытывая при этом дискомфорт, а также с эмоциогенностью архетипа. Поэтому, встретив типичную ситуацию, люди внезапно ощущают чувство освобождения. Он отмечал, что любое отношение к архетипу, переживаемое или просто именуемое, «задевает» нас; оно действительно потому, что пробуждает в нас голос более громкий, чем наш собственный. Такие моменты он называл «моментами возникновения мифологической ситуации» [11, с. 117] и отмечал, что они всегда характеризуются особенной эмоциональной интенсивностью.

Эволюция теории архетипов. Ряд положений юнгианского учения об архетипах оказали большое влияние на развитие мысли и творчества многих исследователей. Оно не утратило своей актуальности и в наши дни. Учение об архетипах К.Г. Юнга нашло свое отражение в исследованиях мифотворчества Дж. Кэмпбелл, М. Элиаде.



Дж. Кэмпбелл разделял воззрения К.Г. Юнга о негативном влиянии современной науки на моральные устои, берущие свои начала в мифологии, т.к. «именно на мифах основаны нравственные устои общества и именно канонизированные мифологии становятся религиями» [3, с. 14].

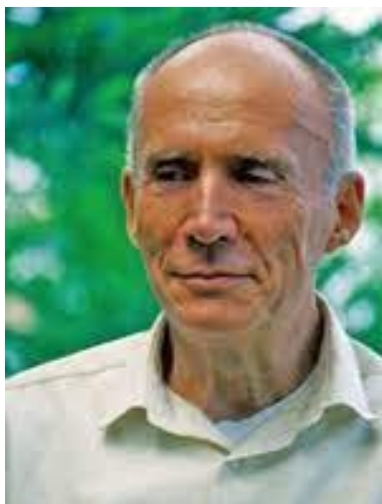


М. Элиаде, исследуя мифологию и религиозное сознание, приходил к выводам, что мифологическое мышление способно к изменениям, оно не является исключительно продуктом первобытной эпохи. Оно может оставить в прошлом свои ранее сложившиеся формы, может адаптироваться к новым культурным трансформациям, но полностью исчезнуть оно не может [6]. В своей работе «Мифы, сновидения, мистерии» он стремился выявить наиболее значимые характеристики мужских и женских архетипов сквозь призму образов Матери-Земли и Отца-Неба, а также выявить их проявление в современной культуре, преимущественно в мифологических представлениях народов, ведущих первобытный образ жизни [7]. В своем труде «Аспект мифа» он пришел к выводу, что «некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составляющую часть самого человеческого существа» [6, с. 193] и сохраняют свою актуальность в современной культуре. В своих исследованиях архетипа он стремился выявить универсальные черты в развитии культуры, определить

грань, которая отделяет современное общество от архаического. Анализируя мифологические и религиозные представления как архаичных, так и более развитых/современных народов, М. Элиаде показал, что весь земной/профанный мир уподобляется сакральному как в целом на уровне общества, так и на уровне индивидуума, а любая территория, город, храм и прочее – это лишь отражение небесного/сакрального пробраза/архетипа, что и есть истинная реальность. Следует отметить, что хотя на М. Элиаде большое влияние оказало учение К.Г. Юнга, в их концепциях существует ряд отличий, первостепенным из которых является следующее: если К.Г. Юнг отдавал приоритет изучению архетипов через исследование снов и мифов, то М. Элиаде выявил/усмотрел целый ряд иных ситуаций, когда человек и/или группы людей (т.е. общество), часто бессознательно, уподобляются архетипическому.



Одним из последователей К.Г. Юнга является К.П. Эстес. В своей книге «Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях» она исследует женский архетип в различных культурах, в т.ч. и восточнославянской. Опираясь на юнгианское учение об архетипах, она выделяет два основных первообраза: образ «Дикой/Первозданной Женщины» и образ «Дикого/Первозданного Мужчины». Исходя из амбивалентности мифа, К.П. Эстес считает, что именно миф имеет потенциал для восстановления гармонии внутреннего и внешнего мира современного человека. Обращая более пристальное внимание на женскую составляющую, она производит «психо-археологические раскопки» в область женского бессознательного, так как «Первозданная Природа и Первозданная Женщина – два вида, которым угрожает полное исчезновение. На протяжении длительного времени женская инстинктивная природа подвергалась гонению, грабежу и злоупотреблениям» [8, с. 15]. К.П. Эстес отмечает, что рационализированное и технизированное современное общество увеличивает разрыв между интуицией и разумом. По ее мнению, архетип Первозданной Женщины и все, что с ним связано, всегда являлся покровителем людей творческих: писателей, художников, скульпторов, мыслителей, духовных деятелей и других [8, с. 25]. На взгляд исследователя, затерянную интуицию современного человека можно обнаружить с помощью сказки или мифа. Все элементы сказки или мифа содержат качества одной единственной женской души, что автор подробно рассматривает на примере восточнославянского образа Василисы Прекрасной.



В трудах Р.А. Джонсон «Мы. Источник и предназначение романтической любви», «Он. Глубинные аспекты мужской психологии», «Она. Глубинные аспекты женской психологии» исследуются глубинные психосоциокультурные аспекты на базе античной мифологии и средневековой культуры. Ученый часто обращает внимание на психологические особенности поведения европейца, рассматривая проявление архетипической природы в контексте западноевропейской культуры, опираясь на юнгианскую теорию. В работах выявляются роль, значение и влияние архетипов на психосоциокультурную реальность и половозрастную стратификацию в западноевропейской культуре. Труды Р.А. Джонсон были переведены российским исследователем В. Мершавкой, который не ограничился только переводом, но также, используя юнгианскую концепцию и исследования Р.А. Джонсон, стремился выявить архетипическую сущность русской культуры [1].

Учение К.Г. Юнга стало основой и для французского философа русского происхождения П.Н. Евдокимова, который при помощи символов и первообразов (архетипов) мифа хотел уловить метаисторическое в историческом, считая, что архетип мужчина-женщина, анима-анимус, Адам-Ева лежит в глубине нашего бессознательного, нетронутый и тождественный себе как в самые далекие времена, так и сегодня. В своей работе «Женщина и спасение мира» он стремился к их познанию сквозь призму христианского вероучения и анализ исторических событий [2].

В советское время исследование парадигмы иррационального, в том числе и теории архетипов, не нашло широкого распространения. Однако некоторые ученые обращали внимание на данный аспект. Например, Е.М. Мелетинский частично опираясь на концепцию К.Г. Юнга, выделял и анализировал первичные элементы или, как он их называл, «сюжетные архетипы» на разных ступенях развития литературно-мифологического повествования [4].



На территории постсоветского пространства, в том числе и на территории Беларуси, исследования архетипов не носят систематического характера.

Среди белорусских исследователей архетипов в настоящее время следует отметить ряд статей В.М. Конона в журнале «Адукацыя і выхаванне» 1996 года, в которых автор стремился выявить глубинные основы национальной культуры Беларуси.

А.М. Ненадовец в книге «Міфалогія. Духоўныя вершы» стремился изучить архетип Земли, основываясь преимущественно на методологической базе филологических исследований и этнографических данных.

В своей книге И.В. Морозов «Основы культурологии. Архетипы культуры» раскрывает то, как возникали, развивались и интерпретировались в различные эпохи в разных цивилизациях первосимволы, архетипы сквозь призму мифологии, религии, искусства, а также в повседневной жизни [5].

Архетип Матери. Согласно К.Г. Юнгу, архетип Матери – сверхпорядковый и предсуществующий архетип по отношению ко всем явлениям, обнаруживаемым в образах Великой Богини. Именно он выступает в качестве одного из наиболее значимых и определяющих архетипов в жизни человека и общества. Мыслитель считал, что данный архетип может иметь безграничное разнообразие своих проявлений. Ученый выделил определенную иерархию по степени важности и значимости образов и форм, в которых архетип Матери может репрезентироваться. Первыми являются мать, бабушка, мачеха, свекровь (теща). За ними идет любая женщина, с которой человек состоит в каких-то отношениях, это могут быть няня, воспитательница либо отдаленная прародительница. Далее идут женщины, которых мы называем матерями в переносном смысле слова, в том числе это могут быть различные богини, особенно Богоматерь, Дева, София.

С архетипом Матери могут быть связаны разнообразные символы матери/материнства в переносном смысле, они отражают стремление человека к спасению – Рай, Царство Божье, Небесный Иерусалим. Материнскими символами могут быть вещи, вызывающие у людей набожность либо чувство благоговения – церковь, земля, страна, различные водные пространства, преисподняя, луна и другие. Архетип Матери часто ассоциируется с образами, местами, вещами, которые символизируют изобилие и плодородие, например,

вспаханное поле, рог изобилия и т.п. С ним могут быть связаны вещи, предметы, объекты природы, имеющие форму чаши (роза, лотос), связанные с сосудами (купель), пещерой, родником, а также полые предметы. Различные предметы, объекты, символы, которые имеют либо наделяются защитной функцией, также ассоциируются с данным архетипом. Это в полной мере относится ко многим животным, таким как корова, заяц и другие полезные для человека животные.

Поскольку для архетипа характерна энантиосемия, то образы, в которых репрезентируется архетип Матери, могут быть амбивалентными, как, например, богини судьбы. Отрицательными свойствами обладают ведьмы, драконы (и им подобные, как змея, большая рыба и т.п.), глубокие воды, могила, смерть, привидения, домовые и им подобные.

К положительным качествам и свойствам относятся материнская любовь, забота, сочувствие, мудрость, духовное возвышение, защита, поддержка, а также все, что способствует росту, развитию и плодородию. Негативные аспекты архетипа Матери могут выражаться через таинственность, загадочность, нечто темное, все поглощающее, вселяющее ужас и страх перед неизбежным, подобно судьбе [10, с. 217–219].

Таким образом, архетипы являются фундаментальными переживаниями, прасимволами и первосмыслами, под влиянием которых мы воспринимаем и анализируем окружающий нас мир. Действие архетипов происходит до тех пор, пока оно не осознается. После их осознания они переходят из подсознательного в сознание в виде различных сознательных установок и образов. Одной из доминирующих проблем в теории архетипов является то, что отсутствует универсальное определение архетипа. Вместе с тем при использовании теории архетипов в исследовании традиционной культуры всегда обращается внимание на то, что архетип является неким изначальным/архаическим образованием, которое, имея одинаковую форму в культуре разных народов, заполняется различным содержанием. Именно внутреннее наполнение архетипа отражает психологические особенности того или иного народа, особенности его менталитета и оказывает непосредственное влияние на социокультурное развитие народа. На наш взгляд, изучение архетипов и способов их репрезентаций позволит выявить уникальные черты и доминирующие, системообразующие ценности в культуре народа. Также следует отметить, что в исследовании архетипов недостаточное внимание уделяется таким свойствам архетипа, как энантиосемия и эмоциогенность. Большинство исследователей склонны считать, что архетипы проявляются наиболее полно в мифорегиозных представлениях архаических обществ, что существенно ограничивает поле исследований. Изучение актуализации архетипов будет способствовать более глубокому и систематизированному пониманию современных социокультурных процессов. Из всех архетипов К.Г. Юнг наиболее значимым в культуре и жизни людей считал архетип Матери. Его исследованием занимались К.П. Эстес, Р.А. Джонс преимущественно на основе зарубежных материалов. Изучением особенностей репрезентации архетипа Матери в культуре восточных славян целенаправ-

ленных исследований крайне мало. В данной работе мы проследим специфику репрезентации этого архетипа на примере нескольких женских образов из мифорегиозной картины мира восточных славян и проследим трансформацию их функционального значения на разных этапах развития. На наш взгляд, исследование репрезентации архетипов, в том числе и архетипа Матери, в культуре восточных славян имеет большой потенциал и является одним из перспективных направлений в изучении национальной культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Джонсон, Р.А. Она. Глубинные аспекты женской психологии. Современная психология: теория и практика / Р.А. Джонсон; пер. с англ. В. Мершавки. – Харьков: Фолио; М.: Ин-т общегуманитар. исследований, 1996. – 124 с.
2. Евдокимов, П.Н. Женщина и спасение мира: о благодатных дарах мужчины и женщины / П.Н. Евдокимов; пер. с фр. Н.Г. Кузнецовой. – Минск: Лучи Софии, 1999. – 272 с.
3. Кэмпбелл, Дж. Мифы, в которых нам жить / Дж. Кэмпбелл; пер. с англ. К. Семенов. – Киев: София; М.: Гелиос, 2002. – 256 с.
4. Мелетинский, Е.М. О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов / Е.М. Мелетинский // Литературные архетипы и универсалии / под ред. Е.М. Мелетинского. – М.: РГГУ, 2001. – С. 73–149.
5. Морозов, И.В. Основы культурологии. Архетипы культуры / И.В. Морозов. – Минск: ТетраСистемс, 2001. – 608 с.
6. Элиаде, М. Аспекты мифа: пер. с фр. / М. Элиаде. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Акад. Проект, 2001. – 240 с.
7. Элиаде, М. Мифы, сновидения, мистерии: пер. с англ. / М. Элиаде. – М.: REFL-book; Киев: Ваклер, 1996. – 288 с.
8. Эстес, К.П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях / К.П. Эстес; пер. с англ. Т. Науменко. – Киев: София; М.: София, 2003. – 496 с.
9. Юнг, К.Г. Архетип и символ / К.Г. Юнг; [пер. / предисл. А.М. Руткевича; примеч. В.М. Бакусева и др.]. – М.: Ренессанс, 1991. – 297, [2] с.
10. Юнг, К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / К.Г. Юнг; сост. В.И. Менжулина. – Киев: Порт-Рояль; М.: Совершенство, 1997. – 384 с.
11. Юнг, К.Г. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству / К.Г. Юнг // Собр. соч.: в 19 т. – М.: Ренессанс, 1992. – Т. 15: Феномен духа в искусстве и науке. – С. 93–120.
12. Юнг, К.Г. Понятие коллективного бессознательного / К.Г. Юнг // Аналитическая психология: Прошлое и настоящее / сост.: В.В. Зеленский, А.М. Руткевич. – М.: Мартис, 1997. – С. 71–79.

«СИНКРЕТИЗМ – ДВОЕВЕРИЕ – ДВОЕМИРИЕ» В КАРТИНЕ МИРА ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Отличительной чертой архаического сознания на ранних этапах антропосоциогенеза являлся синкретизм. При синкретическом мировосприятии окружавший человека мир воспринимался как единое целое, а сам человек и природа были неразрывно взаимосвязаны и взаимозависимы. Своеобразной системой ориентации в этом мире являлись бинарные оппозиции как система содержательных двоичных противопоставлений, определявшие пространственные, временные, социальные и другие характеристики. Дуалистический принцип противопоставления получал конкретное воплощение в мифологических системах различных архаических обществ, в том числе и у восточных славян.

Для того чтобы более детально анализировать репрезентацию архетипа Матери в мифорелигиозной картине мира восточных славян, на наш взгляд, первоначально необходимо выделить наиболее значимые этапы в формировании их менталитета.

В эволюции религиозных верований восточных славян возможно выделить несколько переломных моментов, которые существенным образом оказали влияние на особенности мировосприятия современных людей. Как говорилось выше, на первом этапе формирования картины мира приоритетная роль отводилась единству человека и природы, персонифицированному у восточных славян в образе Матери-Сырой Земли. Первым переломным фактором в формировании картины мира восточных славян явилось изменение основных видов деятельности: от собирательства и охоты к земледелию и скотоводству, что в свою очередь стало причиной перехода от матриархата к патриархату. Это нашло отражение в изменении пантеона богов: поклонение природным стихиям, обладающим преимущественно женскими качествами, сменилось почитанием мужских божеств, что ярко проиллюстрировал пантеон, созданный князем Владимиром. Однако связь с природой и земной стихией продолжала сохраняться, поскольку одним из верховных богов был Велес, который сохранял связь с элементами аграрного культа, а также с элементами почитания Макоши. Лишь после усиления значимости военных дружинников князя Владимира приоритет был отдан Перуну, что может знаменовать следующий этап трансформации менталитета, который иллюстрировал вхождение в цивилизационный этап развития восточных славян.

Введение христианства на территории восточных славян привело к окончанию существования более древней языческой мифологии, высшие уровни которой были практически полностью разрушены. Ее персонажи либо демонизировались, либо гораздо реже отождествлялись с христианскими святыми. Низшие уровни мифологии и система общих бинарных

оппозиций оказались более устойчивыми и создали сложные сочетания с доминирующей религией. Многие христианские праздники были приурочены к языческим праздникам, особенно к тем, которые связывались с сельским хозяйством и земледелием. Большинство населения продолжало воспринимать мир согласно языческому мировоззрению, на которое постепенно оказывало воздействие христианство. Фактически только самая образованная часть общества могла считаться христианами. Большинство населения продолжало воспринимать мир согласно языческому мировоззрению, на которое постепенно оказывало воздействие христианство. Таким образом, идеологическая ситуация у славян определилась термином «двоеверие» – ситуация, при которой языческие суеверия и элементы христианского верования сосуществуют вместе. Поклоняясь христианскому богу и святым как представителям высшего уровня верований, восточные славяне не забывали и о более приземленных богах и богинях, которые имели отношение к их повседневной жизни.

Русский исследователь XIX века С.К. Смирнов писал, что двоеверие было свойственно не только простонародью, но и высшим слоям общества, отмечая влияние Византии и древнегреческое двоеверие. В своих работах он выделял 3 стадии развития двоеверия: грубое двоеверие – доминирует язычество, среднее – христианство и язычество в равновесии, христианство становится материалом для мифотворчества, возникают различные причудливые комбинации, «утонченное двоеверие» – конечная стадия – доминирует христианство, языческие обряды остались, утратив прежний смысл, а мифологические представления «как дымка» окружают образы христианских святых [8, с. 255].

После крещения Руси Владимир «приказал рубить церкви и ставить их по тем местам, где прежде стояли кумиры. И поставил церковь во имя святого Василия на холме, где стоял идол Перуна, и других, где творили им требы князь и люди. И по другим городам стали ставить церкви и определять в них попов и приводить людей на крещение по всем городам и селам. Посылал он собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. Матери же детей этих плакали о них; ибо не утвердились еще они в вере и плакали о них как о мертвых» [7, с. 165]. В дальнейшем история разрушения всех материальных и духовных ценностей, созданных предыдущими поколениями, будет повторяться: при Петре I дворянских детей будут отправлять в учение, отрывая от семей. В начале XX в. христианские церкви, как ранее языческие, будут разрушены, а одним из ведущих станет призыв разрушить старый мир до основания для построения нового. Во время Октябрьской революции 1917 г. религиозные верования были объявлены вредным пережитком, а вместо церковных были введены новые гражданские ритуалы: крещение заменялось на «вступление в ряды новорожденных», венчание – регистрацией в специальных государственных учреждениях – ЗАГСх, о чем можно найти информацию в трудах некоторых советских

исследователей Л.И. Минько [4], Г.А. Носова [5], Г.М. Филист [11], а также в книге «Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья» [6]. Но, несмотря на строгие запреты и возможность наказания, люди продолжали соблюдать ставшие традиционными праздники. Особенно резкий контраст между новыми нормами поведения и старыми образцами поведения, аналогично крещению Руси, был замечен в деревне.

Мировоззрение восточных славян с принятием христианства приобрело характер двоеверия, что привело к разделению ранее единого мира, т.е. к «двоемирию», каждый из миров (языческий и христианский) которого обладал своим языковым набором. Отношения между этими языками культуры подобны во многом отношению между народным и церковнославянским языком, которое вслед за советским исследователем Б.А. Успенским принято называть *диглоссией* [10, с. 3–14]. Эта ситуация позволяет использовать данные, свидетельствующие о длительном сохранении в восточнославянской области переосмысленных языческих символов и мотивов. Кроме того, как отмечал советский ученый В.В. Иванов, необходимо обратить внимание еще на один аспект данного феномена, который поможет уяснить и систематизировать казалось бы разнородные явления. Он обращает внимание на аналогии, которые можно провести между двоеверием, возникающим при одновременном использовании двух религиозных систем членами одного и того же коллектива, и двуязычием, при котором члены одного и того же коллектива одновременно пользуются двумя языковыми системами. При двуязычии может возникнуть новая система, где с одной и той же означаемой стороной соотнесены две разные означающие стороны. Аналогично и при двоеверии возникают такие фрагменты (или их элементы) религиозной системы, которые при сходном наборе характеризующих их атрибутов обозначаются по-разному (в частности – называются разными именами в каждой из двух взаимодействующих систем) [3, с. 268–269].

Еще одной характерной чертой сложившейся ситуации является тот факт, что при довольно большом количестве святых в православном пантеоне были возможны неоднозначные соответствия между элементами этого множества и богами языческого пантеона. Это могло проявляться в том, что одному и тому же элементу последнего могло соответствовать несколько элементов первого (т.е. не один святой, а несколько) [3, с. 270]. Таким образом, необходимо учитывать такие пережитки язычества, объясняемые двоеверием, которые имеют смысл не только по отношению к содержанию текста, но и применительно к их композиции и функциям. При этом понятие «текст» трактуется максимально широко. Поэтому не только народные, фольклорные тексты, но и тексты, освященные церковной традицией, следует включать в круг вторичных источников реконструкции восточнославянской мифологии. На это обращал внимание известный ученый XX века М. Элиаде. Он считал, что «в народном христианстве вплоть

до наших дней находят проявление некоторые черты мифологического мышления» [12, с. 186].

Как отмечала в конце XX века исследователь С.М. Толстая, одним из наиболее ярких примеров взаимодействия христианского и языческого культурных языков у славян является традиционный народный календарь. Усвоение системы и отдельных элементов христианского календаря народной культурой было не простым механическим замещением, субституцией, а именно переводом с языка на язык, предполагающим не только эквивалентные замены, но и перетолкования, переосмысления, переоформления. Это был перевод по преимуществу односторонний – с языка язычества на язык христианства, то есть с языка «своего» на «чужой» [9, с. 154–155]. Одновременно происходили и обратные процессы, когда абстрактные образы христианства переосмысливались, наделялись земными свойствами и выполняли функции древних божеств.

Эту раздвоенность восточнославянского самосознания русский философ Н.А. Бердяев в начале XX века характеризовал как национальную склонность к «шараханью», которое оказывает пагубное влияние на нашу жизнь до сих пор. По мнению русского философа, «то, что называли у нас двоеверием, т.е. соединение православной веры с языческой мифологией и народной поэзией, объясняет многие противоречия в русском народе. В русской стихии всегда сохранялся и сохраняется и донныне дионисический, экстатический элемент» [2, с. 47]. Истоком этого феномена стало то, что «два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая дионисийская стихия и аскетическо-монашеское православие» [2, с. 44]. С его точки зрения, «в русском человеке легко обнаруживается нигилист. Наряду с низкопоклонством и рабством легко обнаруживается бунтарь и антихрист. Все протекает в крайних противоположностях» [2, с. 227]. Он считал, что произошедшая революция является не исторической случайностью, а стала неизбежным следствием самого характера народа, его «душевной структуры», всей его противоречивой истории. Аналогичную оценку феномена двоеверия можно встретить и у белорусского философа начала XX века И. Абдираловича (И. Канчевского), изложенную им в очерке «Адвечным шляхам». Анализируя «Слово о полку Игореве», он отмечал, что фундаментальной чертой белорусской культуры является колебание между христианством и язычеством: *«Гэты ж літаратурны памятник адбівае і другую рысу тагачасных беларусаў: зрабіўшыся хрысціянамі, яны не запамнілі аб сваіх старых перакананьнях; князь Усяслаў Чараўнік – добры Хрысціянін: ён слухае утраню ў Полацку, але абяртаецца сівым ваўком і бяжыць да кіеўскай Софіі на абедню... Паміралі паганскія багі, а новых так і ня прызнаў беларускі народ... Страціўшы ў сабе вольнага паганца, ... беларус ня ўбачыў нічога прынаднага і ў новым складзе жыцця»* [1, с. 10–11]. Двойственность, расколотасть народного духа не исчезла, а в разные эпохи наполнялась различным содержанием. Этот

духовный раскол, начало которого следует искать в двоеверии, проявлялся в церковных спорах, опричнине и земщине, старообрядческом расколе, противостоянии славянофилов и западников, гражданской войне, политических противоборствах конца XX века.

В результате вышеизложенного можно сделать вывод, что с принятием христианства мировоззрение восточных славян приобрело характер двоеверия, которое стимулировало возникновение и развитие диглоссии, двуязычия, что привело к утрате синкретизма и одновременному сосуществованию языческих и христианских миров. Вместе с тем факт, что столь длительное время эти две системы, два мира сосуществовали и продолжают сосуществовать позволяет говорить о том, что мифологическое мировосприятие восточных славян полностью не исчезло. Произошло совмещение двух семантических полей различных религиозных систем: христианские концепты наполнялись мифологическими значениями, а для объяснения мифологических аспектов использовался христианский категориальный аппарат, а компоненты мифологического мировосприятия восточных славян прочно вошли в православную религиозную систему. Мифологические представления либо сохранились во фрагментарном виде в подсознании, либо трансформировались, адаптировались к новой социокультурной реальности.

Таким образом, феномен двоеверия – одновременного сосуществования языческих и христианских миров, обусловивший возникновение диглоссии, двуязычия – стал причиной раздвоения мира, ранее единого. Создавшаяся ситуация, на наш взгляд, привела к усилению амбивалентности образов в мифорелигиозной картине мира восточных славян, в которых репрезентируется архетип Матери.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду / І. Абдзіраловіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 44 с. – (Згукі мінуўшчыны).
2. Бердяев, Н.А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья / сост. М.А. Маслин, отв. ред. член-кор. АН СССР Е.М. Чехарин. – М.: Наука, 1990. – С. 43–271.
3. Иванов, В. Мотивы восточно-славянского язычества и их трансформации в русских иконах / В. Иванов // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв.: к 150-летию со дня рождения Д.А. Ровинского: материалы науч. конф. [«Випперовские чтения-VII»] / Гос. музей изобраз. искусств; под общ. ред. И.Е. Даниловой. – М., 1976. – 370 с.
4. Минько, Л.И. Суеверия и приметы: истоки и сущность / Л.И. Минько. – Минск: Наука и техника, 1975. – 192 с.

5. Носова, Г.А. Язычество в православии / Г.А. Носова. – М.: Наука, 1973. – 152 с.
6. Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья / В.К. Бондарчик [и др.]; редкол.: В.К. Бондарчик (отв. ред.) [и др.]. – Минск: Наука и техника, 1987. – 376 с.: ил.
7. Повесть временных лет / пер. Д.С. Лихачева // Повести Древней Руси. XI–XII века / сост. Н.В. Понырко. – Л.: Лениздат, 1983. – 574 с.: ил. – (Страницы истории Отечества).
8. Смирнов, С. Древне-русский духовник: материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины: исслед. с прил. / С. Смирнов; Императ. о-во истории и древностей Рос. при Моск. ун-те. – М.: Синод. Тип., 1914. – VIII, 290, 568 с.
9. Толстая, С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели / С.М. Толстая // Языки культуры и проблемы переводимости / под ред. Б.А. Успенского. – М.: Наука, 1987. – С. 154–168.
10. Успенский, Б.А. Языковая ситуация в Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка / Б.А. Успенский. – М.: Изд-во МГУ, 1983. – 144 с.
11. Филист, Г.М. Введение христианства на Руси: предпосылки, обстоятельства, последствия / Г.М. Филист. – Минск: Беларусь, 1988. – 254 с.
12. Элиаде, М. Аспекты мифа: пер. с фр. / М. Элиаде. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Акад. Проект, 2001. – 240 с. – (Концепции).

Архетип Матери находил воплощение в мифологиях различных народов, в первую очередь в образе Великой Богини-Матери – главном женском божестве, основной характеристикой которой указывается созидательная функция (в качестве жены супруга бога-творца; как участница создания населяющих ее существ; покровительство плодородию и связанной с этим сексуальной активности). Также выделялась функция покровительства культуры (в первую очередь городам) и связь Богини-Матери с дикостью, необузданностью, войной, злыми чарами. Источниками этого противоречия исследователи считают наличие оппозиций Космоса и Хаоса, которым соответствуют мужское и женское начала, и как следствие, возникновение неба и земли, праотца и праматери [8]. Однако, выделившись из хаоса, земля (шире – женское созидательное начало) сохранила значительную связь с хаосом, унаследовав его многие характеристики. Такая амбивалентность функций образа Богини-Матери объясняется двойственностью архаических воззрений на природу как подательницу благ, так и несущую катастрофы и голод и свойственной архетипу энантиосемией.

Связь образа Великой Богини-Матери со стихией Земли в мифологическом мировосприятии, по данным историков, этнографов, культурных антропологов, могла быть обусловлена тем, что в период становления первобытного общества важнейшая роль отводилась женщине. Она занималась собирательством, ткачеством, гончарством, приручала животных и самое главное – являлась продолжательницей рода. Еще предки восточных славян – индоевропейцы – будучи земледельцами ежегодно наблюдали, что зерно, похороненное в землю, прорастает/воскрешается новым колосом, т.е. возвращается в качественно новой, более высокой/развитой форме, чем было. Эти наблюдения стали предпосылкой для возникновения представлений о возможности воскрешения. Вероятно поэтому, хороня умерших в землю (аналогично зерну), они воспринимали смерть как некий этап перехода в иное качество. Данные представления могут быть неким своеобразным аналогом представлений о карме в индийской культуре или о возможности реинкарнации в древнеегипетской культуре.

В культуре восточных славян архетип Матери также наиболее полно раскрывается в многофункциональном образе Матери-Земли. Многие исследователи восточнославянской мифологии обращали внимание на благодатную связь человека с землей. Это проявилось не только в трудах этнографов и фольклористов Д. Шеппинг, А.Н. Афанасьева, А.А. Потемни, но и в работах В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, В.В. Розанова и ряда других мыслителей, о чем будет изложено ниже. Все они связаны с верой в мистическую природу земли. По мнению современного российского историка

С.Д. Домникова, «исток этой традиции уходят корнями в национальную мифологию и ментальность, пронизаны ощущением сыновней зависимости земледельца от Матери-Земли – Властительницы и Благодетельницы» [9, с. 60].

Для дальнейшего анализа репрезентации архетипа Матери в культуре восточных славян нам необходимо выделить наиболее значимые и характерные функции и отличительные черты образа Матери-Земли, воплотившиеся в их мифологических представлениях и мифоритуальных традициях. При этом не стоит забывать, что в силу ряда исторических событий мифологическая картина мира восточных славян подверглась изменениям, однако отражения древних космогонических представлений сохранились в устной народной традиции, обычаях, обрядах и ритуалах. Кроме того, этнографические данные обладают для нас также большой ценностью.

Почитание Земли у восточных славян восходит к индоевропейской мифологеме Матери-Земли. И если Земля воспринималась как Мать, то всеобщим отцом стало считаться Небо. Наиболее раннее свидетельство об этом у восточных славян видят в русской вставке в полемическую статью против латинян, внесенную в летопись в конце XI века (читается под 988 г.): *«Паки же и землю глаголють материю. Да аще имь есть земля мати, то отец имь есть небо, искони бо сотвори богъ небо, таже землю»* [21, с. 79], а также в заговорах, например: *«Мать-земля, отец-небо, дайте рабам нашим от этой травы здоровья»* [14, с. 625]. По мнению А.Н. Афанасьева, закрепившееся в культуре восточных славян выражение «Мать Сыра Земля» «означает землю увлажненную, оплодотворенную дождем и потому способную стать матерью... Признавая Небо и Землю супружеской четой, первобытные племена в дожде, падающем с воздушных высот на поля и нивы, должны были увидеть мужское семя, изливаемое небесным богом на свою подругу, воспринимая это семя, оплодотворяясь им, Земля чреватее, порождает из своих недр обильные, роскошные плоды и питает все на ней сущее» [2, с. 142]. Данные представления о Божественной Иерогамии – священном браке между Небом и Землей как божественных супругов – являются свидетельством существования космогонических мифов и верований в то, что все в мире рождается от этого брака. Эти суждения в дальнейшем стали основанием для формирования социальных и гендерных основ устройства общества.

До сих пор сохранились ритуалы, отражающие мифоритуальную основу вышеизложенных космогонических представлений, – это обливание водой девушек и женщин: на чистый четверг, на русальной неделе, на Купалье, посещение бани перед свадьбой. Несколько шире эти представления сохранились в Беларуси и на Украине и проецируются в обряде обливания водой (чаще всего молодой девушки) во время засухи для вызывания дождя. Вероятно, более полная версия данного обряда была сохранена сербами – обряд «вождения Додолы», зафиксированный А.А. Потемной [22, с. 343]. Его магическая основа прозрачна: микродействие при всех аналогичных

персонажах и отношениях должно вызывать аналогичные явления в масштабе всей природы. Подобным магическим содержанием наполнен и обряд вызывания дождя, зафиксированный в 1998 г. в Пинском р-не Беларуси [16, с. 157]. При этом на Беларуси существовали и иные способы вызывания дождя, которые осуществлялись по определенным правилам. Поздним вечером собирались женщины и девушки на окраине, полностью обнажались, девушки и молодые женщины впрягались в борону и тянули ее вокруг села. Иногда вместо бороны тянули плуг или сошку, сделанную из дерева, чтобы не поранить землю. Все это происходило в полной тишине. Руководила всеми действиями самая старшая женщина. Мужчине ни в коем случае нельзя было подглядывать или встречаться на пути – его могли забить до смерти [16, с. 158–161]. Обязательное обнажение, вероятно, должно было подчеркнуть первородность природы, неотъемлемой частью которой считали себя наши предки. Вместе с тем данный обряд подчеркивает взаимосвязь женщин со стихиями земли и воды, а также внутреннюю детерминированность этих двух стихий. Еще один обряд, зафиксированный А.А. Потебней [22, с. 390], так называемое хождение с плугом, который осуществлялся на Рождество, в большей степени указывает на семантическое тождество девушки/женщины, земли и плодородия не только в аграрном контексте, но и в брачно-семейных отношениях.

Вместе с тем на территории Полесья, в т.ч. и в Беларуси, на связь стихий земли и воды указывает фразеологизм «пьян как земля», относящийся к так называемым «вакхическим терминам», который на первый взгляд противоречит вышеизложенным фактам. Как отмечали А.А. Потебня [22, с. 341] и Н.И. Толстой [27, с. 413], в сербском языке наряду с данным фразеологизмом в том же значении и в тех же ситуациях употребляется фразеологизм *пијан као мајка* (буквально «пьян как земля»). Параллельное употребление этих фразеологизмов, по мнению исследователя, возникло в результате адаптации древнего фразеологизма *пијан као мајка-земља*. Дополнительным объяснением этого могут служить вышеизложенные представления о Матери-Сырой Земле как о Земле, оплодотворенной Небом-Отцом посредством дождя, когда земля представляется напоенной. В данном случае ее эпитет «сыра» может быть связан с жиром, который может использоваться в значениях довольства, счастья, веселья и богатства [22, с. 343–344]. Своеобразным реликтом данных представлений можно считать и восточнославянское просторечно-жаргонное слово «бухой» (в значении «пьяный»). Первоначально оно объясняло «напоенный, насыщенный влагой, набухший, мягкий». В ряде русских диалектов слово «бухонный» употребляется в качестве эпитета для мягкой, благодатной земли, а также в отношении к подушке, постели – «мягкий, пышный», словосочетание «стало бухонить» по отношению к погоде и к почве «стало оттаивать». Другое развитие семантики от «набухать, пухнуть» пошло по линии «набухать, толстеть», «пухлый, толстый». Новгородский диалект «бухонный» может быть

приравнен к слову «пышный» (о пирожном) и свидетельствует о связи с древнерусским *бухонь* («вид хлеба»), указывая на связь с современным «буханка» [27, с. 416–417].

Еще один аспект репрезентации архетипа Матери находит свое отражение в представлениях восточных славян-земледельцев о плодородии земли/почвы и Земле как женском начале Вселенной, супруге Неба и боже-стве плодородия, которые наиболее ярко проявились в семейной и календарной обрядности, т.к. вся жизнь крестьянина была подчинена годовичному земледельческому циклу. Весной, когда по верованиям славян Земля вступает в брачный союз с небом, крестьяне несколько дней не производили никаких земляных работ: не пахали, не борошили, не рыли земли и даже не втыкали колья. Нарушение данной традиции могло повлечь засуху, неурожай, голод. До сих пор во многих регионах Беларуси сохраняется традиция не начинать обработку земли до Благовещения. Ярким примером является запись А. Сержпутовского*:

Да Благавіешчанья не му́жна чапа́ць ма́ткі-землі́, бо яна́ мо́жэ прагні́вацца да й не зарадзі́ць. Пòсьле благаві́ешчанья, ка́лі ў́жэ сьд́зе сні́ег, гэ́так лі́ней усяго́ у ча́цьве́р серу́дд дня заорва́ць. Гаспада́р надзева́е чы́стую белі́зну, кладзе́ ў то́рбу акра́ец хлі́ба, су́дль, хрэ́шчык, яйцо́ й сыр, ка́лі е, запра́гае ў со́ху валу́оў да й ідзе́ з імі ў по́ле ара́ць. Там ё́н праводзі́ць тры́ баразны́, памалі́ўшыса бо́гу, по́тым выма́е з то́рбы хлі́б, су́дль і сыр і тро́хі палудну́е сам і на куску́ хлі́ба да́е валу́ом, ка́б яны́ бы́лі спа́сныя, а яйцо́ за́капвае ў зéмлю там-жэ́ на баразньі́. Гэ́то ё́н рòбіць пачо́стку ма́тцы-землі́, ка́б яна́ была́ ла́скава да до́брэ зарадзі́ла збу́джжэ́, ка́б усю́ды было́ по́ўно, як то́е яйцо́. По́тым гаспада́р зноў мо́ліцца бо́гу й варо́чаецца з ва́ламі даму́оў, бо ў той дзень не му́жна мну́ого ара́ць, ка́б ва́лы не тамі́ліса да за́ўжды бы́лі спа́сныя [24, с. 96–97].

Примечательно, что в XX веке, в период активной борьбы с религией, подобные представления сохранялись, о чем свидетельствуют записи Л.И. Минько:

В Будо-Кошелевском районе в первый день выхода в поле хозяин брал кость от освященного в церкви пасхального мяса и запихивал ее в землю. Иногда брал еще освященное яйцо или скорлупу от яйца и клал в борозду [15, с. 104].

Несмотря на довольно значительный временной разрыв, в этих примерах описывается не только первый выход хозяина в поле, но и подчеркивается сакральное отношение к Земле. Особое внимание в этих обрядах следует обратить на жертвоприношение земле яйца, которое во всех мифологиях

* Здесь и далее цитаты по А. Сержпутовскому даются с учетом технических возможностей компьютера.

является своеобразным воплощением яйца мирового, из которого возникает вселенная или некая персонифицированная творческая сила, что нашло отражение в языковой картине мира восточных славян. Данные обряды содержат в себе древнейшие представления о сущности Матери-Сырой Земли как о некоем первоначале, включающем в себя подобно яйцу разнородные стихии земли и воды, содержащем весь творческий потенциал бытия, что позволяет предположить возможность изначального восприятия образа Сырой Земли как некоего первовещества или первосущества, из которого происходит творение всего мира.

Не менее важно обратить внимание и на следующий аспект: на ранних ступенях развития человечества роль мужчины в деторождении не осознавалась. Считалось, что женщина может воспроизводить потомство самостоятельно, чуть позже функцию оплодотворения стали приписывать стихиям воды и ветра. На данный аспект своеобразного понимания процессов, связанных с продолжением рода, и их взаимосвязь с особенностями менталитета славян обратил внимание в XIX веке Д. Шеппинг. Одна из причин утраты значения мужской силы зарождения заключалась «в особенном взгляде человека на природу, в которой он – пораженный явлением *рождения*, пренебрег самой причиной этого явления и уступил таким образом женскому началу плодородия главное место в своем религиозном мирозерцании» [31, с. 25]. Именно поэтому для земледельцев конкретным выражением проявления жизни стало плодородие, символом которого выступала земля, а женщина – его образным олицетворением. На это указывают зафиксированные А.Е. Богдановичем обряд и песня-веснянка, подчеркивающие взаимосвязь земледелия, Матери-Земли и весны, персонифицированной в образе девушки.

*Дзякуй табъ, Боже,
Што зиму скончали,
Што вясны дождали!
Помажи намъ Боже,
У добрый часъ начацц
Вясну выкликацц!
Придзи, придзи, весна,
Придзи, придзи, красна,
Къ намъ у таночикъ (хороводъ)!
Приняси намъ збожжа,
Приняси намъ красокъ,
Кабъ намъ звиць вяночикъ!
Ўдзиць весна, ўдзиць,
На залатом кони
Въ зяленомъ саяни,
На сосъ (сохъ) с ўдзючи,*

*Сыру зямлю аручи,
Правой рукой с вьючи,
А смыкось скародзючи.
Вязець, вязець весна,
Вязець, вязець красна
Ясныя дзянечки,
Частыя дожджочки,
Зяленыя травы,
Красныя цвяточки
Намъ на вяночки
[5, с. 102–103].*

При этом следует обратить внимание, что в песне весна снабжена атрибутами земледелия: сидит на сохе, бороздит мать-сыру-землю, сеет хлеб, смыком (первобытной бороной, сделанной из суковатых еловых планок, связанных вместе) бороздит посеянное. Она же посылает частые дожди, необходимые для посевов, золотой конь является символом солнца. В данном обряде отсутствует персонификация сил плодородия в мужских образах и присутствует лишь символическое отображение в виде смыка. На магическую связь земли-весны-плодородия указывает древний симпатический обряд, когда молодая супружеская пара или многодетная пара проводила брачную ночь не только на вспаханном поле, чтобы поспособствовать ее урожайности. Этот обряд носил и обратное воздействие, поскольку считалось, что Земля-Матушка способствовала рождению детей. Почитание Земли тесно было связано с культом плодородия.

Взаимосвязь «женщина-земля-влага-плодородие» до сих пор отражается в семантике тканого орнамента. Сохранилась символика растительной силы земли, зафиксированная чередованием глухих и перекрещенных ромбов с ростками, которые в соединении представляли Мировое древо и своеобразную модель культурного пространства. В орнаменте земля, также как и женщина, представала то в «закрытом», то во «вспаханном и растущем» состояниях, что позволило выявить ассоциации с различными состояниями земли с половозрастной стратификацией женщины. Г.Р. Нечаева отмечала, что тема человека и божества проходит сквозь череду традиций и в рушниках выразилась в сочетании ромбичной и женоподобной фигур, что также указывает на их связь с плодородием земли [19, с. 18]. В другой работе она выявляет взаимодетерминированность мирового устройства, земли, женщины, зерна и ткачества, эксплицирующуюся в полесских рушниках [18, с. 67–69]. Исследователи орнаментов отмечают также возможность соотнесения вербальных текстов (заговоров, молитв) и орнаментальных (рушники), указывая, что они оба сохраняют четко определенные архаические представления человека об окружающем мире и самом себе, при этом различные стадии земли и стадии жизнедеятельности женщины часто

отождествляются [1]. Обязательными элементами национальной женской одежды у белорусок были ромбические мотивы как символы плодородия, богатства, обладающие силой позитивной магии. По данным И. Корневской, ромбы оставались в украшении женской одежды до той поры, пока женщина не утратит детородную силу. При этом повседневный костюм молодой женщины мог быть воспринят как символ Древа Жизни, включающий на нижнем уровне символы земли, на верхнем – символы либо небесной влаги/дождя, либо солярные [12]. На отражение в женской одежде и диадемах макрокосмоса и микрокосмоса указывал и Б.А. Рыбаков, отмечая, что даже в период широкого распространения христианства в нем отражались элементы языческого мировосприятия о связи неба с землей [23, с. 533–547].

Архетип Матери у восточных славян, воплощаясь в образе Великой Богини-Матери, отождествлял в себе доминирование женского творческого начала и созидательные силы земли и воды, приобрел свое олицетворение в образе Матери-Сырой Земли. Таким образом, можно считать, что из наиболее архаичных универсальных функций данного образа является созидательная (в т.ч. и культуротворческая) функция, выразившаяся в культе плодородия, связывавшегося не только с аграрной сферой, но включающая весь спектр социокультурной жизнедеятельности человека.

У восточных славян существовали сакрализованные представления о Земле как о матери человека: *«Без патрэбы немужна зямлю біць, зневераць, ці папшудзіць чым-небудзь, бо земля сьвятая, яё будз даў нам як мамку, а мамку трэа шанаваць»*, *«Свая рудная зямелька даражыэй усягд, яна нам міла, як рудная мамка»* [24, с. 21]. наших предков-земледельцев поражала способность Земли к ежегодному обновлению. Ее плодородие, способность давать пищу и кормить все живое вызвали в народном сознании отождествление Земли со всеобщей матерью. Сохранившиеся до наших дней представления о людях как детях земли свидетельствуют о неразрывной связи, существующей между человеком и Землей. В сознании народа также существовали представления о тесной взаимосвязи строения/морфологии Земли и человека: *«Земля сотворена яко и человек: камене яко тело имат, вместо костей корение имат, вместо жил дресеса и травы, вместо власов былие, вместо крови – воды»* [30, с. 350–351], а также наделяется некоторыми человеческими характеристиками: *«Раса – гэто пудт мамкі-землі. Чым будышая раса, тым будыши земля працуе, каб усе дббрэ расло да красаваласо»* [24, с. 11]. В народных верованиях она подобно человеку может испытывать чувства жажды: *«Будз вѣдае, што рббббб: калі не бывае дажджу, та ън пасылае рббб, каб мамка-земля хаць ат яе трббб прагнала смббгу»* [24, с. 11], холода и боли *«Раса выступае з землі, бы сльббзы з вачббй. Калі бывае ўліетку велікая раса, та гэто земля-мамка плачэ, просіць бога, каб ън даў багаты зраджай на ўсіх долю»* [24, с. 11], может переживать чувства, характерные для человека *«...зямля спалохалася, схавалася пад расьліну, лежыць ціхенько й не дышэ...»* [24, с. 10]. Зимой она засыпает,

просыпаясь весной. Это позволяет выделить антропоморфные черты данного образа. Дополнительным подтверждением чего являются данные о том, что Земля наделялась собственным именем. В заговорах Украины и Беларуси к ней обращаются по имени Татьяна, а воду часто называют Ульяной [28, с. 224], хотя возможны и обратные варианты *«Добрый день, дявица светлая вадица и зямля Ульянушка»* [28, с. 223]. Вместе с тем исследования Л.Н. Невской показывают, что Мать-сыра Земля представлялась наделенной волей и инициативой, была способна вершить судьбу человека, распоряжаться его жизнью и смертью [17, с. 203–204].

На связь земли и человека, а также на сакральное восприятие Матери-Земли кроме вышеприведенных примеров указывает и феномен матерной брани, характерной для восточных славян, которая с обостренной рельефностью выявляет народное почитание Земли. По представлениям, нашедшим отражение не только в фольклоре, но и в древнерусских поучениях против матерной брани, в апокрифах и духовных стихах [28, с. 224–225], где матерная брань воспринималась как непростительный грех *«Матерна ругаца грех, ты мать-сыру землю ругаеш, патаму што мать-сыра земля нас дэржыць...»*, *«Грэшно ругаца, сквярняеш матэрь божыю и мать сваю и землю...»* [28, с. 231]. А.Е. Богданович отмечал, что у белорусов считалось предосудительным ругаться матерными словами, чтобы не оскорбить чести матери-земли [5, с. 21]. С принятием христианства матерная брань стала восприниматься как грех против божественного материнства. Следует подчеркнуть, что в народных поверьях брань могла повлечь за собой тяжелые последствия (*«Пад нами земля гарыць: матки валим – матку родную ругаэм. Мы Матку сыру землю праругаэм. Ты ж праругаў сваю матку и землю святую. Ты ж ругаэшси – ты думаэш: ты яго матку ругаэш, а ты сваю матку ругаэшса»*, *«Земля гарыць ат наших слоў, и буде гарэць, пакуль не правалицца...»* [28, с. 232]). Женская брань осуждалась более строго: *«Як ругаецца [матом жєницина], пад табой зямля гарыць, ты трогаеш з зямли мать, з таго свету мать ты трогаеш, ана ляжыць, а ты трогаеш, эта слава ня нужныя, мужское слова»* [28, с. 231], *«Зямля ат жєничыны гарыць, ат таго, што жєничыны ругаюцца: “А идрить тваю налева”. “А ядят тваю мухи”, “Ёлки зялёныя”»* [28, с. 232]. В этом контексте этимологической становится запись о том, что бог разрешил ругаться мужчине и запретил женщине [28, с. 231–232]. Это позволяет выделить аксиологическую и нормативную функции данного образа.

И шоў гасподь па дарози, а жєничына жыта жала. А ён спрасиў: «Пакажы мне дарогу». А ана яму рукой махнула: «Мяне врэмэни нема». И ён казаў: «Дак нехай тебе век не буде врэмэни!» А прыйшоў ён к мушчыне – мушчына кажэ: «Садис, дедок, мы с табой пакурым, пасыдим, я тябе пакажу дарогу. Ядри яё налева, што ана тебе адказала. Хади сюды». И бог сказаў: «Ты – ругайса, а жєничыне ругаца неззя» [28, с. 231–232].

*Одногò челоѡѡкъ на день матернимъ словомъ дерзонѣтся, –
Мать сыра земля потресѣтся.
Пресвятая Богородица со престола тронѣтся.
Если женицина матернимъ словомъ дерзонѣтся, –
У женицины уста кровью запекутся...*
[3, с. 118]

Сакральное восприятие Земли у восточных славян подчеркивает табуированность мифоритуальной практики клятвы землей. Ею клялись, и такая клятва считалась нерушимой: «*Як, клянѡцца, тѡ зѣмлю цалѡюць, землі клѡнюцца, яіѣ лічаць сьвятою, мѡткаю ўсягò, што жывѣ на сьвѣце. Сѡмы сьвѣт лічаць землѣю, бо кѡжуць: пашòў у сьвѣт, у чужьѡ лѡдзі, або: сьвѣт велік, а дзѣцца ніѣ(г)дзе*» [24, с. 22], «*Да ты ком зямлі зъеш, да я табе, сукин сын, не наверу!*», «*Еш земли жменю, тады наверым...*» [28, с. 232]. Самой страшной считалась клятва «*Чтоб я сквозь землю провалился*». Земля могла выступать также и в качестве судьи: «*Чѡсам за грахі людзѣй земля правѡльваецца ѡ пажырѡе цыѣлыя вѣскі ѡ гарады. Там, дзѣ земля правѡліцца, рòбѡцца вазѣра, бо вѣдамо, вадѡ тудѡ сьцѣкаѡ, дзѣ нѡжыѣй...*» [24, с. 22], «*Е такіѡ грыѣшныѡ лѡдзі, што іх земля не прымаѡ: кудлькі раз іх не хавѡюць, а земля куджын раз выкідѡе іх вон, бы пѡдло*» [24, с. 23]. Белорусский этнограф А.Е. Богданович отмечал, что для белорусов самой страшной была клятва, произнесенная с землей во рту или в руках [5, с. 20–21]. Особенную ценность земли для белорусов подчеркивало то, что это была одна из самых редких клятв. Таким образом, можно сделать вывод, что она была наиболее строгой, наиболее табуированной. Эти представления о земле косвенно отразились на значении фразеологизмов *зямлю грызці, нюхаць зямлю* и т.д.

Даже после принятия христианства сохранилось сакральное отношение к земле, которое приобрело элементы христианского вероучения, но, по сути, осталось глубоко языческим. Яркой иллюстрацией этого фактора может служить обряд исповеди земле, сохранившийся до XX в. В ответ на приглашение православных священников на исповедь усть-цилемские старообрядцы отвечали: «*Мы исповедуемѡ богу и матери-сырой земли*» или «*Я приложу ухо к сырой земле, бог услышит меня и простит*» [20, с. 438]. О сохранении исповеди земле на рубеже XIX–XX веков писал С.К. Смирнов [25]. Все эти примеры позволяют выделить нормативно-регулятивную функцию образа Матери-Земли, которая в дальнейшем стала основой для формирования *этических* представлений в культуре восточных славян. Значимость нормативной функции данного образа подтверждают народные верования, согласно которым земля могла выдавать преступников, как в этом примере: «*Як убъѣш чѡлавека – нѡхто не бачѣ, хто убиў. А земля скажѣ, хто убиў: кроў куда пашла? Ў землю. И ана скажѣ, хто убиў. Па крѡви найдуть*

виннага» [28, с. 232]. Регулятивная функция отразилась во фразеологизме *власть земли*.

Вместе с тем для наших предков Земля являлась символом здоровья, благополучия, красоты, объединяя людей в одно сообщество, круг, землячество, становясь основой для их этнической самоидентификации. Особенно восточные славяне почитали те места на земле, где они родились и выросли. Отсюда берут начала истоки священного почитания любви к родине во всех смыслах этого слова. До наших дней сохранился обычай, связанный с культом Матери-Земли, – брать с собой в путь или при переезде на новое место жительства родную землю. Это позволяет говорить о наличии социально-объединительной функции образа Матери-Земли.

Защитная функция данного образа выразилась в его опекуновстве над Природой, над животными, над растениями, их плодородием и урожайностью, а также над беременными женщинами и маленькими детьми, т.к. все, существующее в мире, является детьми земли. Поскольку Земля связывалась с вечным возрождением природы, то именно она почиталась как источник жизненной силы, бессмертия. По народному убеждению, она могла вылечить человека от всех болезней. Ее призывали в различных заговорах, просили защиты от злых людей, нечистой силы, а также спрашивали совета и просили помощи: *«Если палюбиш каго, упади на землю и кажсы: Памажсы ты мне, Земля-матушка, Тую пару, катораю я люблю»* [28, с. 231].

*Припадут грѣшныя
Ко матери сырой землѣ:
«О мать, сыра земля!
Разступись на двѣ стороны,
Пожри насъ грѣшных, окаянныхъ,
Дабы не видали Судьи страшнаго,
Не терпѣли бѣ муки вѣчныя!»*
[4, с. 244]

Защитная функция образа Матери-Сырой Земли проявилась и в народных представлениях о том, что не только сама земля, но и ее плоды могут помочь человеку и излечить его. Однако важным элементом обращения к земле за помощью было этическое, уважительное отношение к ней.

*Гой земля еси сырая,
Земля матерая.
Мать нам еси родная,
Всех еси нас породила
И угодем наделила;
Ради нас, своих детей,
Зелий еси народила
И злак всякой напоила*

*Польгой беса отгоняти
И в болезнях отгоняти.
Повели с себя урвати
Разных надобьев, угодьев
Ради польги на живот!*
[13, с. 102]

Отношение к земле у славян как к кормилице закрепилось во фразеологизмах *пуп земли, соль земли* и пр. Именно данная функция наиболее полно выражает природоохранный/экологический аспект всей восточнославянской мифологии.

Заложенная энантиосемия в архетипе находит свое проявление в исследуемом нами образе. Результатом амбивалентного восприятия человеком природы явилось двойственное отношение к Великой Богине: с одной стороны, она могущественная, рождающая, величественная, но она может быть и разрушительной, что могло проявляться в различных природных катаклизмах. Крайними воплощениями негативного отношения в мифологии разных народов становятся богини, олицетворяющие разрушения, войны, варварство, смерть, злые чары как в восточной, так и в западноевропейской мифологии: в Индии – Кали, в Греции – Геката и Медея, в Скандинавии – Брюнхильда и Гудрун.

У восточных славян ассоциация образа Земли с доброй матерью также носила амбивалентный характер. Здесь необходимо отметить, что исследователями восточнославянской культуры данному аспекту практически не уделялось должного внимания. На наш взгляд, именно в этой амбивалентности следует искать причины раздвоенности, неоднозначности мировосприятия восточнославянскими народами. Для этого необходимо прояснить некоторые моменты амбивалентности данного образа.

На поливариативность образа Матери-Сырой Земли оказали влияние энантиосемия самого архетипа Матери, а также двойственность представлений восточных славян о взаимосвязи человека с Землей. Не только рождение и жизнь, но и смерть обращали человека к Земле. Это неоднозначное отношение к Земле можно объяснить тем, что в давнее время человек жил в циклической модели времени, и поэтому изначально смерть воспринималась не как уничтожение, а как переход в качественно новую форму существования. Кроме того, на протяжении всей жизни человек, меняя свой социальный, возрастной или иной статус, проходил через обряд инициации, которой чаще всего в ритуальной форме иллюстрировал «смерть» и «рождение» [7]. Смерть означала возвращение в лоно Матери-Земли и начало новой жизни. При рождении и смерти человек проходил один и тот же *порог – Землю*. Эти представления сохранились в пословицах и поговорках восточных славян: *«Как кто ни добр, а все не добрей Матери-Сырой Земли: всяк приючает семью до гробовой доски, а земля приютит и мертвого», «Век живешь –*

маешься, бездомным скитаешься, а умрешь – свой дом во сырой земле найдешь», «От земли взят, землей кормлюсь, в землю пойду» [30, с. 350–351], «Земля адна на сьвіце, яна наша матка, бо ўсё мы ат яё радзіліса, ўсіх яна й прыме, як мы памруём», «Земля святая, яна ўсе родзіць, яна піестуе нас у малёнству, яна нас корміць і поіць, а як прыдзе час, захавіе нашы косьці», «Будз сатварыў чалавіка з землі, бо ён земля й у зямлю пудыдзе» [24, с. 21], «зямля ў сямейку сваю прыняла», «зямля да сябе прылучыла», «у зямлю жыць пайшоў» [16, с. 36] и др.

Даже в трудах русских философов на рубеже XIX–XX веков встречаются аналогичные представления:

Зайду ли на гору висо-ку-у-ю,
у-узрю ли бездну глубо-ку-у-ю.
ГдѢ я на свѣтѢ ни тоску-у-у-ю,
я Тебя лишь, ВѣчностѢ, взыску-у-ю..
Гро-о-бикѢ, ты мой гро-о-о-о-би-и-кѢ,
ты мой вѣковѣшн-о-ой го-о-ми-и-кѢ.
Желты пески постеля-а-а моя,
ка-а-мни сосѣди-и мон.
Че-ерви грузбя-а-а мон,
Сырая Земля-а мате-ерѢ моя.
Ма-атерѢ, ты моя-а Мате-ерѢ,
Прими ты меня-а на вѣчной поко-ой.
Господи поми-и-и-и-и-луй..
[29, с. 320]

Современный исследователь славянской мифологии А.Н. Соболев аргументированно доказывает, что у наших предков существовали представления о загробной жизни как продолжении жизни земной [26, с. 143–145]. Самым большим проклятием на некоторых территориях считалось: «Шоб тобі не приняла Мать сырая земля – сукину дачку, машэнницу – то ў бальной ругне, большое пракляте» [28, с. 233], «Каб табе зямлі на вочы не хапіла», «Каб табе нячыстая зямелька насіла» [16, с. 37]. Представление о Земле как символе смерти отражают фразеологизмы *уйти в землю, отдать земле, кормить землю, стереть с лица земли, сквозь землю провалиться, предавать земле, сравнять с землей, ложиться в землю*, а также обряд славян бросать горсть земли в могилу во время похорон. И в наши дни сохраняется традиция во время похорон на чужбине бросать в могилу горсть родной земли.

Земля в сознании народа являлась главным местопребыванием умерших: «*Пад землёю жэ-ж жывуць людзі, туцькі яны малыя, недужыя, бо ў іх там не сьвіеціць сонежко*» [24, с. 22]. Она воспринималась как связующая стихия между миром мертвых и миром живых, выполняя функцию медиатора/посредника при переходе в иное состояние/иной мир. Вместе с тем за Землей сохранялась и защитная функция: «*Другія кажуць, што пад землёю е рыэкі, вазёра й так шмат вады, што каб яна выступіла на зёмлю, та-б быў-бы зноў патоп і ён затапіў-бы ўвесь сьвiет*» [24, с. 22].

Следует акцентировать внимание, что даже в трактовке земли как под-земного мира, как местонахождения мертвых, в мифорегиолигиозной картине мира восточных славян ее нормативно-регулятивная функция сохранилась. Согласно народным представлениям, не каждого умершего земля принимала в свои недра. Люди верили, что земля не принимает «до времени» колдунов, ведьм, самоубийц, пьяниц, проклятых родителями, отлученных от церкви. Оставаясь трупами, они не подвергаются тлению, оставаясь вечными трупами, лежат в земле «неспокойно», часто кричат и пугают [10; 25, с. 271–272]. Будучи закопанными, они могли вредить земле, вызывать гибель урожая, насылая различные природные катаклизмы на посевы (чаще всего засуху), а также мор на людей [11, с. 254–260, 265]. Считалось, что такие люди, похороненные в земле, оскорбляют ее чистоту, могут стать причиной стихийных бедствий, и именно поэтому земля таких умерших просто не принимает.

[Земля не принимает колдуна]. Адин памёр ухажор, а прыходил до нявесты, а патом падгаварыл – пайдём на той свет. Ён приехал на конях: Ночка тёмная. Кони вараные, сами маладые, паедем. Не баюся мяня? – Не. – А патом струсила. Ён палез туду [в яму], а ана пападала усё – дерёжки, адёжу; – Ну давай жэ и руки туду. А ана пустую шубу скинула да падала рукавамі. И двянаццать часоў пятахи закричали и усё престанавілася, нявеста стала дома, а ён астася у яме.

Зямля на том свете яго ня прынямала, ляжал и дирку зделал, зямля яму ня давалась, воздух такий у яго сильный, шо ён з зямлі вышэц, ён шось ўжэ знаў [т.е. был колдуном] [28, с. 232].

Встречаются примеры, что для того, чтобы земля не была осквернена, после захоронения трупы заложных покойников выгребались из земли. Зачастую их хоронили в специальных т.н. «убогих домах», оставляя незасыпанными землей до седьмого четверга по Пасхе или до Семика [11, с. 247–250].

Примеры о том, что восточные славяне «очищали землю», выбрасывая трупы самоубийц или производили специальные обряды на могиле женщины, которую считали ведьмой, были описаны Н.И. Толстым [27, с. 415]. Аналогичные представления встречались и в конце XX в. Традиционно умершего обмывали и одевали в чистую одежду [25, с. 271–272]. Это должной было

способствовать сохранению чистоты земли, а значит, и ее сакральности. У восточных славян до наших дней сохранилась традиция обмывать и одевать умершего в чистую одежду и предавать его земле.

Позитивную оценку подземного мира можно объяснить несколькими аспектами. Наши предки воспринимали смерть как частное проявление самой жизни в плодоносном моменте ее разрушительной деятельности. Ее рассматривали как частный случай общего закона жизни, единого для всего живого. Также поскольку Земля как общее понятие служила олицетворением жизни и плодородных сил природы, то ее подземный мир воспринимался как местонахождение каких-либо сокровищ. Лишь после принятия христианства, привнесшего представления о линейной модели социодинамики культуры, смерть стала восприниматься как необратимое явление, наделенное негативными качественными характеристиками, что усилило отрицательную оценку Земли и привело к потере прямой ассоциации ее с доброй Матерью.

Таким образом, в картине мира восточных славян образ Матери-Сырой Земли максимально полно репрезентировал архетип Матери. В нем нашли отражение особенности данного архетипа и проследить это можно исходя из функций данного образа. Основной функцией является созидательная, включающая в себя как функцию плодородия (в целом для общества), так и репродуктивную (для отдельного человека). Здесь же мы можем говорить о возможном существовании культуротворческой функции, поскольку в ходе исторического развития из персонификации отдельных качеств и свойств, приписываемых Великой Богине – Матери-Сырой Земле, возникают различные женские божества, персонифицирующие их. Наиболее презентативными чертами образа Матери-Сырой Земли можно назвать восприятие Земли как матери человека и всего живого, антропоморфизацию Земли, сакрализацию Земли. К ней люди очень часто обращались с просьбой о помощи, милости и защите от различных природных и социальных бед и зол, что в дальнейшем будет свойственно и образу Богородицы, что позволяет выделить еще одну защитную/охранительную функцию.

Образу Матери-Сырой Земли также присуща нормативно-регулятивная функция, что нашло свое отражение в сохранившейся до наших дней на большинстве территорий традиции клясться землей и территориально менее сохранившейся исповеди земле. Народные верования сохранили представления о земле как судьбе, как норме и/или мере.

Амбивалентность архетипа Матери в образе Матери-Сырой Земли проявилась через представление о земле как мире подземном, который в народном сознании не наделяется исключительно отрицательными качествами и свойствами. Чаше подземный мир воспринимается как другой, иной мир, отличный от мира, где живет человек. Это иной уровень земли и место пребывания умерших. И даже исходя из приведенных выше примеров можно говорить, что и этот уровень выполняет защитную и нормативную функции, а также функцию медиатора.

КАКОГО ТЯЖКАГО ГРѢХА ЗЕМЛЯ НЕ МОЖЕТЪ ПРОСТИТЬ.

Ужъ какъ каелсе молодѣць сырой землѣ:
«Ты покай, покай, матушка сыра земля!
Есь на души три тяжкія грѣха,
Да три тяжкіе грѣха, три великіе:
Какъ первѡй на души великъ-тяжекъ грѣхъ—
Я бранилъ отца съ рѡдной матерью;
А другой на души великъ-тяжекъ грѣхъ—
Ужъ я жилъ съ кумой хрѣстовою,
Ужъ мы прижили млáдого отрока;
А третей-оть на души великъ—тяжекъ грѣхъ—
Я убилъ въ поли брателка хрѣстоваго,
Порубилъ ишо чѣлованьцѣ хрѣстноѣ!»
Какъ спроговорить матушка сыра земля:
«Во первѡмъ грѣху тебя Богъ простить,
Хошь бранилъ отца съ рѡдной матерью,—
Втогды глупой былъ, да неразумной слылъ;
И во другѡмъ-то грѣху тебя Богъ простить,
Хоша жилъ со кумой со хрѣстовою,
Хоша прижили млáдого отрока,—
Втогды холостъ жилъ, да нежонатой слылъ;
А во третьемъ-то грѣху не могу простить,
Какъ убилъ въ поли братѣлку хрѣстоваго,
Порубилъ чѣлованьцѣ хрѣстноѣ!

[6, с. 161]

В образе Матери-Сырой Земли максимально полно нашла отражение взаимодетерминированная связь таких понятий, как «Земля – Плодородие/Жизнь – Женщина». Сам образ Матери-Сырой Земли заложил основы системы ценностных координат и вместе с тем сам является аксиологической доминантой в миропонимании восточнославянского человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арнаменты Падняпроўя / [аўт. тэкстаў: Г.Р. Нячаева і інш.; падрыхт. і апрац. фондавых матэрыялаў: Т.А. Ананьева і інш.; навук. рэд. Я.М. Сахута]. – Мінск: Беларус. навука, 2004. – 606 с.
2. Афанасьев, А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. / А.Н. Афанасьев. – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – Т. 1. – 800 с.
3. Безсонов, П.А. Калеки перехожие: сб. стихов и исслед.: [в 2 ч., 6 вып.] / П.А. Безсонов. – М.: Тип. А. Семена, 1861–1863. – Ч. 2, вып. 5. – 1863. – Разд. паг.
4. Безсонов, П.А. Калеки перехожие: сб. стихов и исслед.: [в 2 ч., 6 вып.] / П.А. Безсонов. – М.: Тип. А. Семена, 1861–1863. – Ч. 2, вып. 6. – 1863. – Разд. паг.
5. Богданович, А.Е. Пережитки древнего міросозерцання у белорусовъ: Этнографический очеркъ / А.Е. Богданович. – Репринт. изд. 1895 г. – Минск: Беларусь, 1995. – 186 с.
6. Варенцов, В.Г. Сборник русских духовных стихов / В.Г. Варенцов. – СПб.: Д.Е. Кожанчиков, 1860. – 248, [3] с.
7. Ван Геннеп, А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: Вост. лит. РАН, 1999. – 198 с.
8. Голоц, А. Миф и символ / А. Голоц. – М.: Русслит, 1994. – 375 с.: ил.
9. Домников, С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество / С.Д. Домников. – М.: Алетейя, 2002. – 672 с. – (Славянские древности).
10. Завойко, Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии / Г.К. Завойко // Этнографическое обозрение. – 1914. – № 3–4. – С. 81–178.
11. Зеленин, Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / Д.К. Зеленин / вступ. ст. Н.И. Толстого; подгот. текста, коммент. указат. Е.Е. Левкиевской. – М.: Индрик, 1995. – 432 с. – (Традиционная духовная культура славян из истории изучения).
12. Каранеўская, І. Знакі прысутнасці вечнага / І. Каранеўская // Мастацтва. – 1998. – № 2. – С. 70–73.
13. Майков, Л.Н. Великорусские заклинания: сб. / Л.Н. Майков; послесл., примеч. и подгот. текста А.К. Байбурина. – СПб.: Европ. дом, 1996. – 214, [1] с.
14. Максимов, С.В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила / С.В. Максимов. – Смоленск: Русич, 1995. – 672 с.
15. Минько, Л.И. Суеверия и приметы: истоки и сущность / Л.И. Минько. – Минск: Наука и техника, 1975. – 192 с.
16. Міфалогія. Духоўныя вершы / А.М. Ненадавец [і інш.]; навук. рэд. А. Фядосік / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору

імя К. Крапівы. – Мінск: Беларус. навука, 2003. – 471 с. – (Беларускі фальклор: жанры, віды, паэтыка; кн. 5).

17. Невская, Л.Г. Мать в погребальном обряде / Л.Г. Невская // Балтославянские исследования. 1982. – М.: Наука, 1983. – С. 203–204.

18. Нячаева Г. Ручнік-шлях / Г.Р Нячаева // Мастацтва. – 1998. – № 2. – С. 67–69.

19. Нячаева, Г.Р. Агонь – сонца – зямля – чалавек – ураджай / Г.Р. Нячаева // Веткаўскі музей народнай творчасці: навук.-мэтад. зб. / уклад. І.Ю. Смірнова; рэд. А.В. Селязнёва. – Мінск: Бел ІПК, 2001. – С. 16–19.

20. Ончуков, Н.О. О расколе на низовой Печоре / Н.О. Ончуков // Живая старина. – 1901. – Вып. 3–4. – С. 434–452.

21. Повесть временных лет / подгот. текста Д.С. Лихачева; пер. Д.С. Лихачева и Б.А. Романова; под ред. чл.-кор. АН СССР В.П. Адриановой-Перетц; Акад. наук СССР. Ч. 1–2. – 1-е изд. Часть 1. – М.; Л.: Изд-во и 1-я тип. Изд-ва Акад. наук СССР в Л., 1950. – 407 с. – (Литературные памятники).

22. Потебня, А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии / А.А. Потебня // Слово и миф / А.А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – 624 с.

23. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – 2-е изд., испр. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.

24. Сержпудоўскі, А. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшучоў / А. Сержпудоўскі; Беларус. акад. навук, аддз. гуманітар. навук. – Менск: [Друк. Беларус. акад. навук], 1930. – 284 с.

25. Смирнов, С. Древне-русский духовник: материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины: исслед. с прил. / С. Смирнов; Императ. о-во истории и древностей Рос. при Моск. ун-те. – М.: Синод. тип., 1914. – VIII, 290, 568 с.

26. Соболев, А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания) / А.Н. Соболев. – СПб.: Лань, 2000. – 272 с.

27. Толстой, Н.И. Пьян как земля / Н.И. Толстой // Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – С. 412–417.

28. Топорков, А.Л. Материалы по славянскому язычеству / А.Л. Топорков // Древнерусская литература: источниковедение: сб. науч. тр. / отв. ред. Д.С. Лихачев. – Л., 1984. – 272 с.

29. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины / П.А. Флоренский // Собр. соч.: в 2 т. – М., 1990. – Т. 1(2). – 840 с.

30. Шапарова, Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии / Н.С. Шапарова. – М.: АСТ, Астрель, Русские словари, 2001. – 624 с.

31. Шеппинг, Д. Мифы славянского язычества / Д. Шеппинг. – М.: В тип. В. Готье, 1849. – 197 с.

С развитием мифологии постепенно происходит дифференциация и персонификация образов. Олицетворением стихии Земли в мифологии восточных славян была богиня Мокошь (или Макошь). В древности она воспринималась как богиня, связанная с аграрно-магическим комплексом представлений и способствующая получению урожая. В дохристианском пантеоне князя Владимира она являлась единственным верховным божеством, наделенным чертами женского существа. По мнению некоторых исследователей, Мокошь являлась привнесенным извне божеством [1, с. 275–276; 11, с. 306]. Даже если данный образ был заимствован, он закрепился в народных представлениях и продолжал сохраняться в ряде регионов как минимум XX века [7, с. 181, 187]. Это указывает на то, что он нашел отклик в глубинных основах их жизни, гармонично включился в мифологическую картину мира и в систему ценностей. Для более полного понимания специфики репрезентации архетипа Матери в данном образе необходимо систематизировать данные о его происхождении и этимологии.

Несмотря на то, что упоминания о данной богине отрывочны и кратки, они встречаются во многих литературных источниках. Ее имя было включено во многие поучения против язычества XI–XIV веков [2]. Одно из первых упоминаний Мокоши встречается в «Повести временных лет» (XII в.) как о единственной богине в пантеоне Владимира, созданного около 980 г.: *«И нача княжити Володимерь в Киевѣ единъ, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симаргла, и Мокошь. И жряху имъ, наричюще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бѣсомъ, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровъми земля Руска...»* [13, с. 56]. В.В. Иванов и В.Н. Топоров в своих исследованиях убедительно доказывали, что женская природа Мокоши следует из грамматической формы ее названия в древних источниках и отчасти из того факта, что она обычно замыкает список богов [8, с. 18–19]. Наиболее ярко это иллюстрируют тексты различных поучений против язычества, в первую очередь в «Слове св. Григория», «Слове некоего Христолюбца», «О идолах Владимировых» [2].

Образ Мокоши также может интерпретироваться как образ жены бога-Громовержца, а значит, как женский персонаж основного мифа о боге Грозы и его противнике, который у восточных славян представлен мифом о борьбе Перуна и Велеса. Исходя из всего вышеизложенного, данную богиню можно отнести к божествам высшего уровня дохристианской религиозной системы.

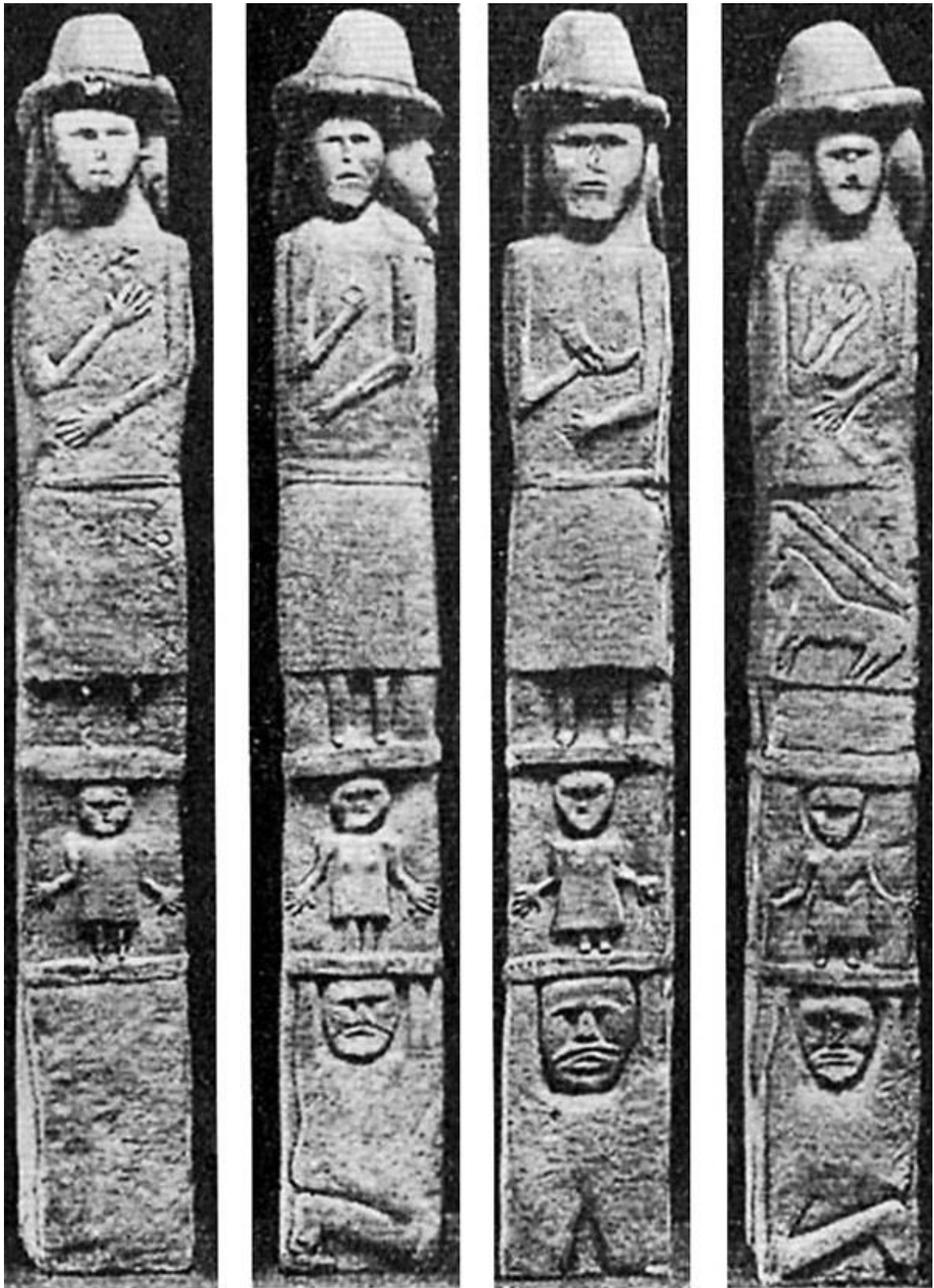


Рисунок 1 – Збручский идол

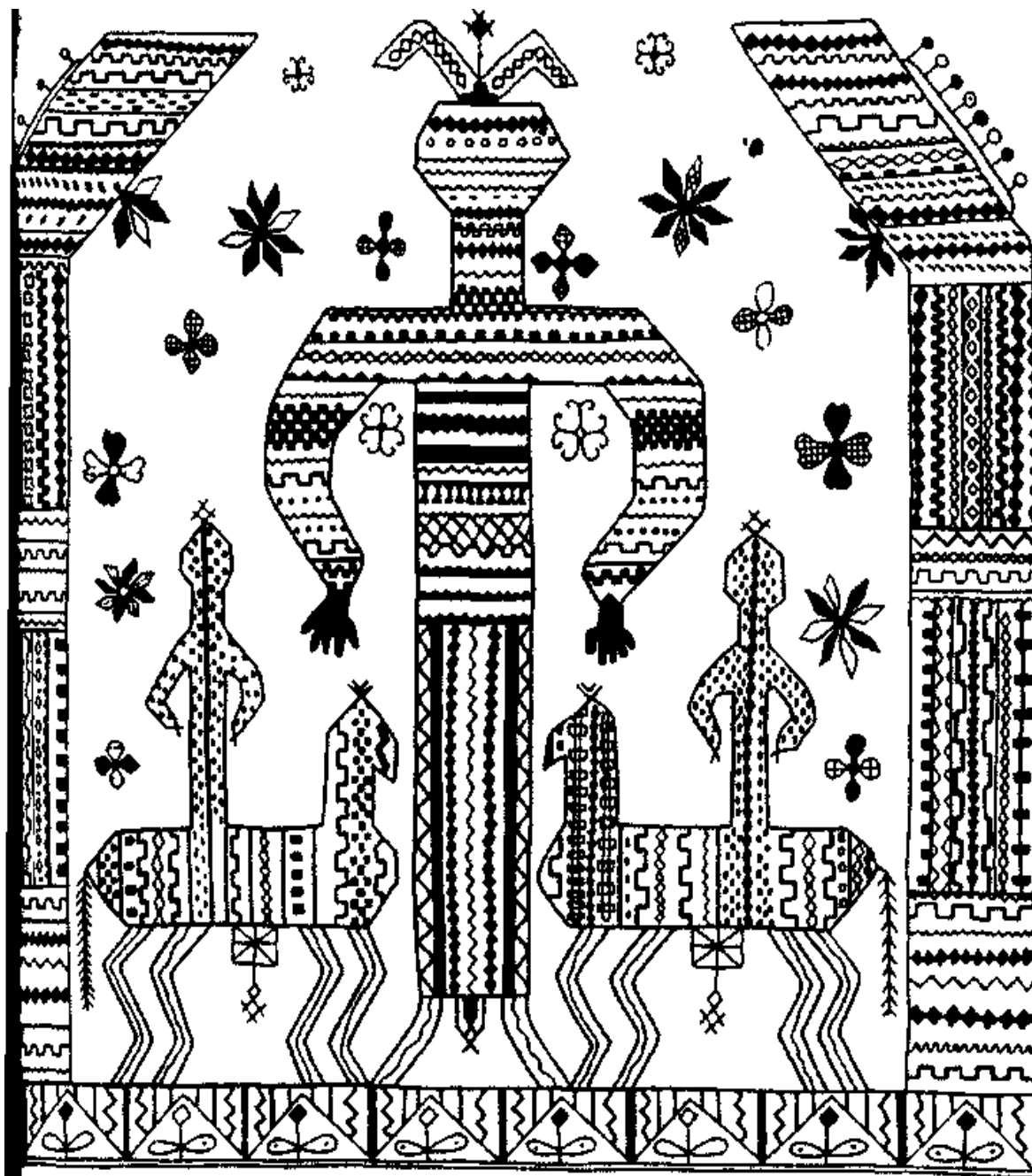


Рисунок 2 – Предполагаемое изображение Макоши (вышивка) [14, с. 371]

Поклонение Мокоши традиционно связывают с культом Земли, ее производительных сил, с темой урожая. Это не противоречит прочтению данного образа как богини-Громовницы, которая в свою очередь трактуется как подательница животворящей влаги и богини плодородия. Она была связана с аграрно-магическим комплексом представлений, способствовала получению урожая. Б.А. Рыбаков, отмечая вариативность написания ее имени, считал, что Макошь могла почитаться как «мать хорошего урожая», «мать счастья», так как в древности от обилия урожая зависела не только судьба, но иногда жизнь и смерть человека или даже всего рода. Принимая во внимание

глубокую индоевропейскую древность слова Ма (мать) и связь имени богини со словами «къшь», «кощь» – «жребий», «судьба» или со словом «кошь» – корзина, кошелек [9], она могла почитаться как «мать счастливого жребия», представлялась пряхой, прядущей нити человеческой судьбы, аналогично греческой Тихе и римской Фортуне. Они сочетали покровительство изобилию с влиянием на случайности в судьбе человека, а их основным атрибутом являлся рог изобилия. На Збручском идоле (рисунок 1) на главной лицевой грани изображена богиня с рогом изобилия [14, с. 361–469], что может указывать как минимум на атрибутивное сходство этих богинь, а также на то, что данное женское божество включалось в основной пантеон наших предков. В большей степени изображения Мокоши сохранились в вышивке (рисунок 2). На полотенцах для весенних обрядов ее изображали с воздетыми кверху руками, что могло пониматься как моление о хорошем урожае либо как готовность принять в свое лоно животворное солнечное семя/влагу. К летнему солнцестоянию времени вызревания колосьев Мокошь изображалась уже с опущенными к Земле руками, как бы покрывая, защищая взошедшее, указывая на землю, на колосающиеся хлеба [16, с. 340].

О том, как наши предки представляли себе Мокошь, свидетельствуют различные этнографические записи XIX–XX вв. Согласно им Мокошь изображается как женщина с большой головой и длинными руками, прядущая по ночам в избе [6, с. 270–271; 8, с. 18–20; 9, с. 7]. В ходе реконструкции восточнославянской мифологии исследователи приходили к выводам, что образ Мокоши сохранялся в вышивке [14, с. 369–471].

Некоторые ученые этимологически связывали Мокошь с водой, влагой, подземными водами. Л. Нидерле и Н.Р. Гусева этимологию Мокоши выводили от русского корня *-мок-*. Чешский исследователь считал, что русские тексты выводят имя данной богини из греческого *μαλακία*, что обозначает слабость, особенно половую. Он объяснял происхождение ее имени от данного корня в значении *мочити* и высказывал предположение, что она могла являться божеством, аналогичным Афродите или Астарте [11, с. 311–312]. Сходную точку зрения выдвигала и советский исследователь. Она считала, что этимология имени Мокоши указывает на то, что она могла являться богиней, имеющей отношение к дождям, ночи и половой жизни, ремеслу прядения [4]. В.В. Иванов и В.Н. Топоров также отмечали, что во многих поучениях образ Мокоши включался в контекст эротических излишеств [7, с. 179–180]. Они полагали, что данный образ мог иметь положительный или нейтральный смысл, связанный со специфическими женскими функциями. При этом они подчеркивали, что одним из значимых мотивов основного мифа являлось нарушение идеального поведения в половой сфере женой бога-Громовержца (т.е. Мокоши) и низвержение ее с неба в подземный мир. Стремясь объяснить трансформацию образа богини-Громовницы в отрицательный женский персонаж [7, с. 183–185]. Они одними из первых обратили внимание на возможную амбивалентность образа Мокоши.

Они полагали, что, с одной стороны, ее первая ипостась – верная жена бога-Громовника, наделявшаяся позитивными коннотациями, а с другой стороны – вторая ипостась – жена Громовника, изменившая ему, которая и была наделена отрицательными характеристиками [7, с. 188–191].

Так, Н.Р. Гусевой был выделен еще один вариант этимологии имени Мокоши. Она считала, что оно может происходить от корня *тис-* (*муч-*) в значении «освобождать», «отпускать», «покидать», «выливать (позволяя течь)», «умирать» (в сочетании со словами душа или тело). Аналогии прослеживаются также со словом *meksha* (мокша), означающим освобождение, развязывание, проливание, утеkanie, смерть; со словом *moki* – «ночь», «освободительница» [4, с. 338–339]. Хотя В.В. Иванов и В.Н. Топоров довольно критично оценивали статью Н.Р. Гусевой, они также не отрицали взаимосвязь образа Мокоши с влагой/водой. При этом они отмечали, что в топонимике, связанной с именами Перуна и Мокоши, необходимо выделить следующий аспект. В тех случаях, когда имена этих двух божеств находят отражение в наименованиях возвышенностей, мы имеем дело с верной супружеской парой двух верховных божеств, равноценных и самодостаточных. В случае когда именем Перуна названа возвышенность, а Мокоши – некая низменность, чаще всего с влагой, например, болото, то речь идет уже об отражении второй части основного мифа, т.е. измене жены [7, с. 190–192]. Ранее Д. Шеппинг, отмечая сложность в определении Мокоши, также указывал, что данное божество могло быть божеством дождя и сырости, к которому обращались с молитвами и жертвоприношениями во время большой засухи. В одном из описаний Мокошь представлена как получеловек-полурыба, что, на наш взгляд, приближает ее к образу русалки. Д. Шеппинг считал, что в христианстве данный образ был перенесен на святого пророка Илью, которого называли мокрым [17, с. 109]. М.Д. Никифоровский также полагал возможным связывать образ данной богини со стихией воды [12, с. 49–50]. Таким образом, Мокошь ассоциировалась с влагой, дождем, половой жизнью и плодородием. Позднее поклонение священным источникам и колодцам стали связывать с именем святой Параскевы, явившейся продолжением образа древней языческой богини.

В большинстве исследований указывается на связь образа Мокоши с прядением, поскольку довольно часто представлялась сама как пряжа. Она почиталась как покровительница овцеводства и женских работ, связанных с прядением и ткачеством [9, с. 7–8; 10, с. 30]. У белорусов Макош (или Макоша) также была богиней пряжи и стрижения овец [3, с. 34]. В.В. Иванов и В.Н. Топоров обнаруживали этимологическую связь данной богини с прядением, плетением, вязанием, а также указывали, что мотив реки, часто встречающийся в восточнославянских сказках, может рассматриваться как эквивалент пряжи. Мы считаем возможным согласиться с их мнением о том, что структура пряжи и процесс прядения могут рассматриваться как образ умножения жизненной ткани и воспроизведения рода в потомстве. Поскольку Мокошь – женский персонаж, связанный с водой и прядением,

то она не может быть не связанной с идеей рождения, плодородия и жизни [7, с. 193–196]. На это же указывают выявленные Н.В. Жилиной близость сюжетных линий между орнаментами вышивок XVII–XIX вв., женских серебряных украшений Древней Руси XI–XIII вв. и связь между образами Макоши и Рожаницы [5]. Г. Ильинский полагал, что имя Мокошь образовалось от глаголов со значением «прядение, плетение», могло обозначать богиню, имеющую отношение к связыванию, в частности к связыванию половыми, брачными узлами. Основным смыслом был «связывающая, сплетающая». По его мнению, ее почитание было особенно распространено среди женщин, которые приносили ей жертвы («клали требы»), а также призывали неких «идоломолиц» [9, с. 7–8]. Все это свидетельствует о сохранении в образе Мокоши элементов, связанных с продолжением жизни, плодородия и брачных отношений.

Согласно исследованиям В.В. Иванова и В.Н. Топорова, данные о Мокоши как женском мифологическом персонаже в более позднее время сохранились только у восточных славян, она была длительное время популярна у женщин как низшего, так и высшего сословия. Ссылаясь на древние тексты, ученые отмечали почитание Мокоши именно женщинами, а также возможность существования именно жриц-идоломолиц, служительниц культа Мокоши [7, с. 178–181; 15, с. 272–274]. На связь Макоши со знающими, «ведающими» женщинами, косвенно указывает купальский обряд сожжения чучела, которое в украинско-белорусской зоне называлось Марена, Марина, что подтверждает возможность существования «посвященных женщин», связанных с культом данной богини. Они представлялись существами, специфически связанными с женщинами, своего рода жрицами – «идоломолицами», так и женщинами разных сословий, исповедовавших этот культ. В XIX в. об этом же свидетельствовал Е.В. Аничков, указывая, что образ данной богини носил гадательный характер, что позволило ему говорить о связи ее с волхвами – носителями народной религиозной мудрости и таинственных знаний [1, с. 275–279].

В народном календаре днями Мокоши были так называемые «женские дни», преимущественно пятница, реже среда. В такие дни нельзя было начинать никакое дело, ибо дело это будет «пятиться». Пятница была нерабочим днем. До сих пор в некоторых регионах можно услышать, что «по пятницам, мужики не пашут, бабы не прядут». Работавших по пятницам она лишала своего покровительства.

Таким образом, при всей неоднозначности характеристик образа Мокоши/Макоши можно утверждать, что архетип Матери в ней репрезентировался посредством реализации данным божеством функций плодородия в широком значении. В отличие от других мифологических образов восточных славян, он в большей мере связан со стихией воды. Архетип Матери выражен в нем довольно разнообразно. Он проявляет себя через идею плодородия, эротичность, высокие и низменные брачные отношения, а также через тайну знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аничков, Е.В. Язычество и Древняя Русь / Е.В. Аничков. – СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. – XXXVIII, 386 с. – (Записки историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета; ч. 117).
2. Гальковский, Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси: [в 2 т.] / Н.М. Гальковский. – М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1913. – Т. 2: Древне-русские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – 308 с. – (Отд. отт. из Записок Императ. Моск. археол. ин-та; т. 18).
3. Гарошка, Л. Дахрысціянская вера нашых продкаў / Л. Гарошка // Божым шляхам. – 1956. – Студзень – снежань. – С. 29–35.
4. Гусева, Н.Р. К вопросу о значении имен некоторых персонажей славянского язычества / Н.Р. Гусева // Личные имена в прошлом, настоящем, будущем / отв. ред. В.А. Никонов. – М.: Наука, 1970. – С. 334–339.
5. Жилина, Н.В. Зернь и скань Древней Руси и русская народная вышивка / Н.В. Жилина // Живая старина. – 1996. – № 3. – С. 24–28.
6. Иванов, В. Мотивы восточно-славянского язычества и их трансформация в русских иконах / В. Иванов // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв.: материалы науч. конф. – М., 1976. – С. 268–287.
7. Иванов, В.В. К реконструкции Макоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа / В.В. Иванов, В.Н. Топоров // Балто-славянские исследования: сб. ст. / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики / отв. ред. В.В. Иванов. – М., 1983. – 288 с.
8. Иванов, В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период) / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1965. – 246 с.
9. Ильинский, Г. Из истории древнеславянских языческих верований / Г. Ильинский // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском государственном университете имени В.И. Ульянова-Ленина. – Казань, 1929. – Т. XXXIV; вып. 3–4. – С. 5–9.
10. Кагаров, Е.Г. Религія древнихъ славянъ / Е.Г. Кагаров. – М.: Практическія знанія, 1918. – 72, [1]. – (Культурно-бытовые очерки по мировой исторіи. Сер. А, Русская исторія).
11. Нидерле, Любор. Славянские древности / пер. с чеш. Т. Ковалевой, М. Хаданова, ред. А.Л. Монгайта / Любор Нидерле. – М.: Алетей, 2000. – 590 с.
12. Никифоровский, М.Д. Русское язычество / М.Д. Никифоровский. – СПб.: [Тип. духовн. журн. «Странник»], 1875. – [2], 125, III с.
13. Повесть временных лет / подгот. текста Д.С. Лихачева; пер. Д.С. Лихачева и Б.А. Романова; под ред. чл.-кор. АН СССР В.П. Адриановой-Перетц; Акад. наук СССР. Ч. 1–2. – 1-е изд. Часть 1. – М.; Л.: Изд-во и 1-я тип. Изд-ва Акад. наук СССР в Л., 1950. – 407 с. – (Литературные памятники).

14. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – 2-е изд., испр. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.

15. Смирнов, С.И. Бабы богомерзкие / С.И. Смирнов // «А сё грехи злые, смертные...»: Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX – начала XX века: в 3 кн. / изд. подгот.: Н.Л. Пушкарева, Л.В. Бессмертных. – М.: Ладомир, 2004. – Кн. 2. – С. 265–296.

16. Шапарова, Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии / Н.С. Шапарова. – М.: АСТ, Астрель, Русские словари, 2001. – 624 с.

17. Шеппинг, Д. Мифы славянского язычества / Д. Шеппинг. – М.: В тип. В. Готье, 1849. – 197 с.

Образ русалки – один из восточнославянских мифологических образов, сохранившихся до наших дней, однако его истолкование сегодня является неполным и неоднозначным. Данный образ достаточно сложен, в нем происходит контаминация (смешение, слияние) разнородных факторов в новую совокупность, что вызывает поливариативность интерпретации данного образа. Образ русалки достаточно сложен и не имеет четкого универсального описания, однако мы можем утверждать, что он также является одной из форм репрезентации архетипа Матери.

В современной культуре русалки представляются как демонические существа, обладающие своеобразной красотой. Преимущественно это девушки с распущенными длинными русыми или зеленоватыми волосами, обладающие стройной фигурой, большой грудью и рыбьим хвостом, которые заманивают людей в воду и топят (рисунок 3). Даже в этом описании контаминация явно выражена, однако она не ограничивается только описанием внешности. В начале XX в. на контаминационный образ русалки обратил внимание русский ученый Е.Г. Кагаров, отмечая, что хтонический, связанный со смертью, характер русалки сохранил многочисленные черты русалок как духов природы, в частности – рек [7, с. 7].

*Пойдемъ, дзѣвочки,
Во луга лужочки
Завиваць вѣночки,
Мы заумь вѣночки
На годы добрые,
На жито чистое,
На ячень колосистый,
На овесь рѣсистый,
На гречиху черную,
На капусту бѣлую и т.д.*
[7, с. 9]

Таким образом, можно говорить, что архетип Матери проявляет в образах русалок свою оборотную, негативную составляющую. Однако, на наш взгляд, контаминация данного образа, а соответственно, и репрезентация данного архетипа более сложны и не исчерпываются только этим.

Согласно представлениям восточных славян, русалками чаще всего становились души женщин и детей, погибших преждевременной или неестественной смертью [7, с. 9; 11, с. 55–56], а также те, кто умирал на т.н. «граной», русальной неделе – неделе, когда празднуется Купала [18]. Ими могли стать

девушки, проклятые кем-либо из родителей, уведенные нечистой силой в подводные селения и смешавшиеся со стихийными существами [11, с. 55; 12, с. 44]. В южной и южно-великорусской России их представляли юными девами с длинными, русыми распущенными волосами [6, с. 12; 7, с. 9; 8, с. 38; 17, с. 146], обнаженными или одетыми в белые одежды, заманивавших к себе мужчин и юношей, для того, чтобы защекотать до смерти и утопить [20, с. 577].



Рисунок 3 – Русалка

В некоторых районах, преимущественно на севере России, русалок представляли в виде мстительных, уродливых, бледнолицых баб с отвисшей или большой грудью, с растрепанными зелеными волосами [7, с. 9; 20, с. 253–254]. Во второй половине XIX в. в Саратовской губернии они представлялись существами косматыми, горбатыми, с большим животом, острыми когтями и железным крючком, которым они ловили людей [12, с. 64; 20, с. 577].

В мифологии белорусов сохранился классический образ роковой для человека красавицы, водяной или лесной нежити, с распущенными волосами [6, с. 12–16; 11, с. 54–56; 13, с. 64–67; 15, с. 78; 21, с. 253–254]. Наши предки называли их водяницы либо купалки.

В конце XIX в. исследователь А.П. Безсонов трактовал их как служительниц Купалы.

Гибель служительниц Купалы, Русалокъ: лѣзуть на дубъ, грызуть кору, падають и гибнуть.

Русалочки, земляночки ⁹⁾, Звалилися, забилися.
На дубъ лѣзли, кору грызли:

(№ 46).

[3, с. 60].

На то, что русалки ранее могли занимать более высокий уровень в мифологии наших предков, указывают следующие данные. В ряде регионов существовали представления о том, что купаться на русальной неделе до дня Купалы – грех, а тот, кто нарушал этот запрет или купался после солнечного заката или в праздник, не давая воде отдыхать, также мог стать русалкой [8, с. 37; 20, с. 578]. После праздника купание становилось не только полезным, но и животворным, поскольку воды, освященные солнцем, получали целебную силу, также через воду и земля достигала своей наивысшей производительности [2, с. 138]. Запреты на купание во время или после дождя в связи с тем, что там могли купаться русалки, фиксировались исследователями и в конце XX в. [11, с. 54–56]. Согласно записям А.В. Терещенко, на некоторых территориях в течение недели, предшествующей празднику Купалы, не занимались никакой работой, боясь прогневать русалок, а также того, что скот мог родиться с кривыми ногами и головами [20, с. 593].

Приводимые примеры свидетельствуют о том, что русалки воспринимались как существа, оберегающие водную стихию и нормирующие поведение человека относительно ее использования. Систематизация разрозненных данных позволяет считать, что их образ также имел продуцирующий характер и был связан с плодородием и судьбой. Тем самым амбивалентность архетипа Матери проявляется в данном образе.

Выявлено внешнее сходство в изображении русалок с берегинями в вышивке (рисунок 4) [10, с. 93–96] и на резьбе (рисунки 5, 6) [15, с. 82–85], указывающее на их отождествление в народном мировосприятии. Следует отметить, что в вышивке русалка связывалась преимущественно с водной стихией, а в резьбе она выступала как покровительница жилища и женских домашних работ, поскольку ее изображения встречались на вальке, ткацком станке, дверях и фронтонах жилища, иногда с веретеном в руке. Данные образы также должны были оберегать путников от несчастных случаев [10, с. 171].

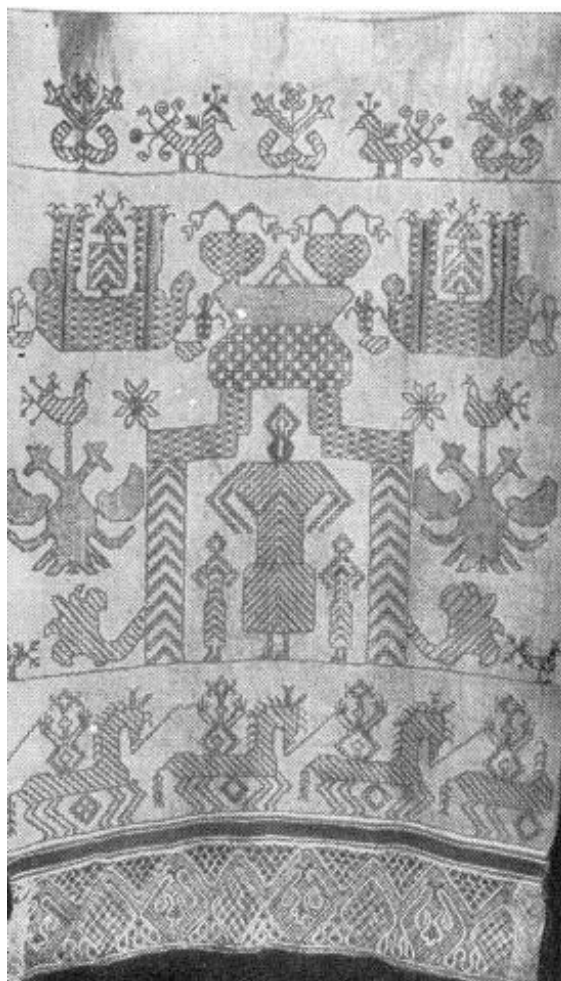


Рисунок 4 – Русалки-Берегини [10, с. 95]

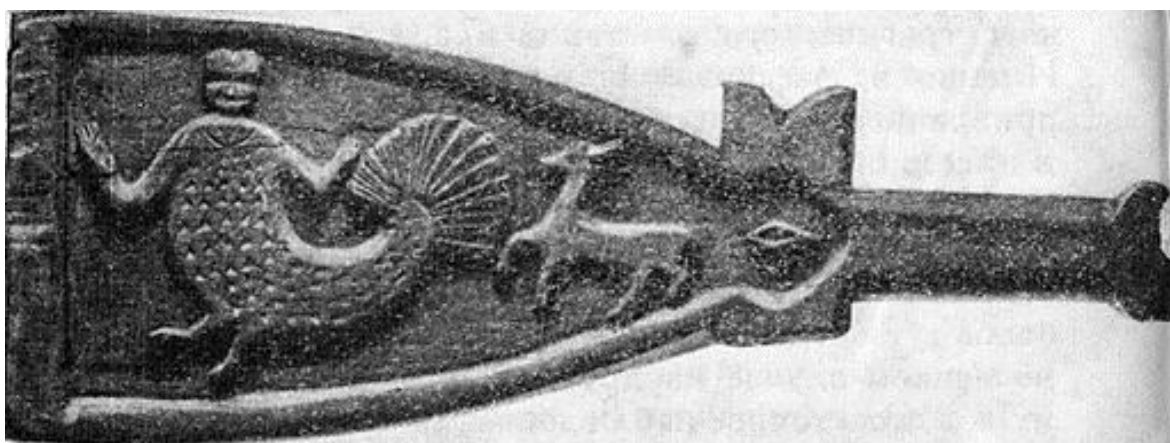


Рисунок 5 – Берегиня. Поволжский валек XIX в. [15, с. 82]



Рисунок 6 – Русалки. Поволжская деревянная резьба XIX в. [15, с. 85]

Согласно народным поверьям, русалки покровительствовали ряду домашних работ, особенно прядению и ткачеству, и могли влиять на судьбы людей. Считалось, что русалки вместе с девушками принимали участие в гаданиях на Духов и Троицын день. Гадания касались не только вопросов брака, но и жизни и смерти как самой девушки, так и ее родственников [6, с. 14; 7, с. 50–51; 17, с. 144–145; 20, с. 584–593]. Несколько ниток, выпряженных левою рукой в великий четверг, привязывали в лесу к березе так, чтобы на каждого члена семьи приходилось по нитке. Связывали их в Троицын день. Если завязанная на кого-нибудь из близких нитка потеряется, то тот человек в этом году умрет [1, с. 132]. С.В. Максимовым также были зафиксированы гадания о возможном замужестве, о своей доле, о родных, но также и о будущем урожае. Именно «русалочки» в народных играх магическим путем могли повлиять на рост льна. Молодые крестьяне-мужчины прятались во ржи, поджидая ряженных девушек и женщин, хлопали их кнутом, после чего спрашивали: «*Русалоцки, как лен?*». Ряженные указывают на длину кнута, на что мужчины отвечали: «*Ох, умильные русалоцки, какой хороший!*» [9, с. 612–615].

На то, что в мифологической картине восточных славян русалки изначально были связаны с культом плодородия и с аграрными циклами земледелия, свидетельствует их появление во время весеннего расцвета, а также во время созревания злаковых культур. Такие представления сохранились в народных песнях.

*Дзякуй табъ Боже,
Што зиму скончали,
Што вясны дождалі!
Помажы намъ Боже,
У добрый часъ начаці
Вясну выкликаці!
Прыдзі, прыдзі, весна,
Прыдзі, прыдзі, красна,
Къ намъ у таночикъ (хороводъ)!
Принясі намъ збожжа,
Принясі намъ красокъ,
Кабъ намъ звиць вяночикъ!
Ўдзиць весна, ўдзиць,
На залатом коні
Въ зяленомъ саяні,
На сосъ (сохъ) с ўдзючі,
Сыру зямлю аручі,
Правой рукой с ъючі,
А смыкосъ скародзючі.
Вязецъ, вязецъ весна,
Вязецъ, вязецъ красна
Ясныя дзянѣчки,
Частыя дожджочки,
Зяленыя травы,
Красныя цвяточки
Намъ на вяночки
[4, с. 102–103].*

Согласно М.Д. Никифоровскому, они появлялись с четверга страстной недели и до четверга перед Троицыным (Духовым) днем находились в воде. По народным преданиям, они могли плавать на яичной скорлупе [12, с. 64]. Яйцо всегда имело связь с идеей плодородия и зарождения/пробуждения жизни. В ряде обрядов в дар русалкам приносили яичницу [20, с. 583–584, 596]. В некоторых уездах существовал обычай бросать скорлупу писанок в реку для русалок и утопленников, а также люди ходили к реке христосоваться с русалками [19, с. 26], что свидетельствует о контаминации идеи возрождения и культа предков.

Поскольку русалки были духами воды, жизненной влаги, значит, и покровительницами растений и урожая. Будучи связанными с водой, русалки считались и божествами орошения, способствующими повышению урожая, увлажняющими землю туманами, росами и дождями [16, с. 630–657]. Длинноволосые русалки являлись берегинями, подательницами живой воды спеющему зерну. Они оберегали жито от «ведьминых» заломов, поили ростки росой.

*На граной нядзелі
Русалкі сядзелі.
Русалкі ў жыцце сядзелі
Да на дзевачак глядзелі.
Дзевачкі-сястрычкі,
Падайце вадзічкі
З халоднае крынічкі.
На гародзе пшаніца стаяла,
Каласочкамі махала.
– Дзевачкі-сястрычкі,
Сажніце пшанічку.
У снапочкі павяжыце,
У снапочкі павяжыце,
У капочки пакладзіце,
У капочки пакладзіце,
Да ў поле каласамі,
Да ў поле каласамі,
Да ў гумне варахамі,
Да ў гумне варахамі,
Да ў амбаре мяхамі,
Да ў пячы пірагамі,
Да ў пячы пірагамі
[5, с. 87–88].*

На Беларусі с ними не враждовалі, а задабрывалі і тешылі песнямі [22], псколькy в аграрным абыстве от наліччя воды зачастую завісел весь урожай. Магічскіе дзействія, прайзводімые русалкамі, напрымер, пакачыванне на ветвях дрэвьев, спосабствавалі увелічэнню уражання, расчэсыванне імі волас моголо азначать высвободжэнне влалгі. На рытуальных ігрыщах во время так называемой русальной неделаі жанціны ісполнялі танец плодородія, ізображая із себця русалок.

Этй рытуальные танцы імеют весьма давнюю історію. Ізображєния ігрыщ на мініатюре Радзівілловской летописи XI–XII вв. (рисунок 7), где главєнство танцующей девушки подчєркнuto большими размерами по сравнению с иными персонажами, и народный ритуальный костюм для танца начала XX в. обладають целым рядом сходных черт, главная из которых – длинные, почти до щиколоток, рукава (рисунок 8). Языческий ритуальный характер подобной пляски отражает также сказка о царевне-лягушке [16, с. 654–656].

Советский ученый Б.А. Рыбаков, анализируя находки, обнаруженные на довольно обширных территориях по всей полосе походов Батюя, обратил внимание на серебряные браслеты-обручи с литым гравированным узором, подчеркнутым черным фоном, акцентировавшим изображения. Он считал, что это ритуальные русальские браслеты для правой и левой рук, и проводил

аналогии со сказкой о Царевне-Лебеди, поскольку на правой руке находились символы воды, а на левой – птицы и звери (рисунок 9).

Интерес представляет социальная среда, поскольку вещи из русских кладов XIII века относятся к высшему, можно сказать придворному, кругу того времени, аналогично танцам Царевны-Лебеди и других невесток в царских палатах из сказки «Царевна-Лебедь» [16, с. 657]. Тем самым можно говорить о том, что ранее русалии были широко распространены и не чужды не только низшим, но и высшим социальным группам.

В мифологии восточных славян фиксируется обряд «проводов русалки», связанный с семицкими и купальскими обрядами и игрищами. Именно в нем максимально сохранилась связь между образом русалки, девушки и женщинами. Во время данного обряда девушки и женщины делали чучело русалки, украшали его, а затем, разделившись на две группы, боролись за него. Борьба заканчивалась обычно в полях разрыванием чучела и разбрасыванием его частей по полям. В ходе игры преимущественно девушки защищали чучело русалки, а замужние женщины нападали, стремясь разорвать его либо утопить в реке [2]. Существовали и другие формы данного обряда. На Беларуси выбирали самую красивую девушку, наряжали ее зелеными ветками и украшениями, остальные девушки становились вокруг нее в кружок и так ходили по полю. В этот день девушки были без парней, которые не смели к ним подходить, чтобы не прогневать русалку.



Рисунок 7 – «Игририща между селы».
Ритуальный танец в русской деревне XI–XII вв.
(Миниатюра Радзивилловской летописи) [16, с. 654]



**Рисунок 8 – Народный ритуальный костюм для танца
(б. Пензенская губерния) [16, с. 655]**



а



б

Рисунок 9 – Браслеты-обручи:
а – клад из Терехова, б – клад из Киева [16, с. 657]

В конце XX в. исследователи также фиксировали сохранение на Беларуси обряда проводов русалки. Как и 100 лет назад, образ русалки персонифицировался в образе молодой девушки, которую наряжали в новую одежду, распускали косы, одевали венки и ветки березы до земли. Отмечается осознание значимости данного праздника для всего сообщества, поскольку того, кто не принимал участие в этом празднике, ожидало суровое наказание:

*А хто ня ўўшаў [вышел]
На купала,
Штоб яго матка
Прыкапала!
[18, с. 59]*

*Ой, хто не выйдзе на Купальню,
Ой, той будзе пень-калода,
А хто пойдзець на Купальню,
А той будзе бел-бяроза!
[14, с. 70]*

Характерными особенностями данного обряда являются строгая социальная дифференциация девушек и женщин; табуирование участия в обряде парней и мужчин; явно выраженная связь с миром мертвых через «утопление» «русалки» либо через разрывание ее чучела, осознание значимости происходящего для всех.

Таким образом, контаминация образа русалки проявляется не только во внешних особенностях, но и в неоднозначности трактовки и функций данного образа. В нем обнаруживаются смешение хтонических качеств и продуцирующих свойств, явно выраженная защитная и нормативная функции, а также связь с долей, судьбой, а также жизнью девушек и женщин. В данном образе архетип Матери репрезентируется максимально поливариативно.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антипов, В.А. Народные приметы, касающиеся погоды и сельского хозяйства / В.А. Антипов // Живая старина. – 1901. – Вып. 3–4. – С. 131–132.
2. Балов, А. К вопросу о характере и значении древних «купальских» обрядов и игрищ / А. Балов // Живая старина. – 1896. – Вып. 1. – С. 133–142.
3. Безсонов, П.А. Белорусские песни, с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта / П.А. Безсонов. – М.: Тип. Бахметова, 1871. – Вып. 1: [Песни обрядные]. – LXXXI, II, 176 с.
4. Богданович, А.Е. Пережитки древнего міросозерцанія у белорусовъ: Этнографический очеркъ / А.Е. Богданович. – Репринт. изд. 1895 г. – Минск: Беларусь, 1995. – 186 с.
5. Веткаўскі музей народнай творчасці: навук.-мэтад. зб. / уклад. І.Ю. Смірнова; рэд. А.В. Селязнёва. – Мінск: Бел ІПК, 2001. – 144 с.: іл.
6. Добровольский, В. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губернии) / В. Добровольский // Живая старина. – 1908. – Вып. 1. – С. 3–16.
7. Кагаров, Е.Г. Религія древнихъ славянъ / Е.Г. Кагаров. – М.: Практическія знанія, 1918. – 72, [1]. – (Культурно-бытовые очерки по міровой історіі. Сер. А, Русская історія).
8. Ляцкий, Е.А. Представления белоруса о нечистой силе / Е.А. Ляцкий // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 4. – С. 25–41.
9. Максимов, С.В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила / С.В. Максимов. – Смоленск: Русич, 1995. – 672 с.
10. Маслова, Г.С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник / Г.С. Маслова. – М.: Наука, 1978. – 207 с.: ил.
11. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / С.-Петербург. гос. ун-т; сост. и авт. коммент. О.А. Черепанова. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. – 209, [2] с.
12. Никифоровский, М.Д. Русское язычество / М.Д. Никифоровский. – СПб.: [Тип. духовн. журн. «Странник»], 1875. – [2], 125, III с.
13. Никифоровский, Н.Я. Нечистики, свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе / Н.Я. Никифоровский. – Витебск: Издатель Н.А. Паньков, 1995. – 85 с.
14. Нячаева, Г. Ручнік-шлях / Г. Нячаева // Мастацтва. – 1998. – № 2. – С. 67–70.
15. Померанцева, Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре / Э.В. Померанцева. – М.: Наука, 1975. – 191 с.
16. Рыбаков, Б.А. Язычество Древней Руси / Б.А. Рыбаков. – М.: София, Гелиос, 2001. – 739, [2] с.

17. Сахаров, И.П. Сказания русского народа: народный календарь / И.П. Сахаров. – М.: Совет. Россия, 1990. – 176 с.
18. Судник, Т.М. Из полесской тетради 1975 года / Т.М. Судник // Живая старина. – 1997. – № 2. – С. 58–59.
19. Сумцов, Н.Ф. Писанки / Н.Ф. Сумцов. – [Киев]: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1891. – 49 с.
20. Терещенко, А.В. История культуры русского народа / А.В. Терещенко. – М.: Эксмо, 2007. – 736 с.: ил.
21. Толстой, Н.И. Каков облик дьявольский? / Н.И. Толстой // Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н.И. Толстой. – М.: Индрик, 1995. – С. 250–269.
22. Хатэнка, А. Русалкі, уладарніцы расы... / А. Хатэнка // Роднае слова. – 1995. – № 5. – С. 131–140.

Еще одним мифологическим персонажем, связанным с древнейшими верованиями о Матери-Земле, является образ Бабы-Яги, восходящий ко все-сильному божеству эпохи матриархата. На наш взгляд, изначально в мифологии восточных славян она могла олицетворять мать-родоначальницу. На повседневном уровне образ Бабы-Яги наделяется максимально негативной оценкой. Вместе с тем существуют этнографические материалы и исследования ученых, в которых данный образ обладает более широким спектром оценок и функций, однако они не являются широко распространенными. Для того чтобы выявить особенности репрезентации архетипа Матери в образе Бабы-Яги, необходимо проанализировать данный образ максимально полно и выявить его функциональное значение в жизни восточных славян.

Мифологические представления о Бабе-Яге нашли отражение в волшебных сказках, в которых ее женские признаки иногда подчеркиваются, но делается это уже с насмешкой: «нос в потолок, титьки через порог», «титечками потрясла и молочка принесла». Избушка Яги стоит на курьих ножках, что отражает представление славян об устойчивой связи женского плодородия с курицей, приносящей много потомства. В.Я. Пропп считал, что образ Бабы-Яги относился к стадии, когда плодородие мыслилось через женщину без участия мужчины [20, с. 75]. Существует мнение, что курица являлась символом хтонического женского начала, а в осенних женских куриных жертвоприношениях у русских сохранились реликты древнего культа некоего женского божества, которое воплощало силы земли и плодородия, чьими более поздними христианизированными преемницами стали Богородица и Параскева-Пятница [7]. Крайне редко встречаются упоминания о том, что Баба-Яга живет «съ дочерью Маринушкой» [11, с. 110].

Считаясь прародительницей рода, Баба-Яга являлась хранительницей его жизненного пространства, обычаев и традиций, жизненного уклада, присматривавшей при этом и за подрастающим поколением, была одной из наиболее значимых берегинь.

Как мифологический образ, она была связана со стихией огня, на что указывают ее атрибуты: ступа (в некоторых сказках называемая золотой), помело, кочерга, печь. Следует отметить, что печь, в которой Баба-Яга стремится изжарить ребенка, могла нести в более архаичных представлениях абсолютно противоположную смысловую нагрузку. Во-первых, этот процесс мог выполнять функцию обряда инициации (о чем будет сказано ниже). Во-вторых, это могло быть связано с защитной функцией ребенка, поскольку напоминает обряд «перепекания» и/или «очищения» ребенка, совершаемого над больными или слабыми детьми: ребенка символически

уничтожали, сажая в печь (без вреда для его здоровья), чтобы он возродился уже другим человеком [4]:

Собачья старость – ежели ребенокъ чуть живой. Тогда его нужно взвѣситъ и примѣрно продать. Коль от этого собака старость не возьметъ, тогда надо посадить въ печь хлѣбъ и совать въ нее на лопатѣ запеленаннаго младенца. Суеть обыкновенно мать или кто доведется, но при этом этомъ нужно, чтобы былъ еще кто либо. Одинъ изъ присутствующихъ спрашиваетъ: «Ты что печешь?» Ему въ отвѣтъ говорятъ: «Я пеку собачью старость». – «Пеки, чтобы въ вѣкъ не было», говоритъ предложившій вопросъ. Этот діалогъ повторяется до 3-хъ разъ [4, с. 105].

На Беларуси аналогичный обряд был зафиксирован А.Е. Богдановичем, когда перед печью «палали» больного ребенка: помещали в подол платья, качали перед пламенем, слегка встряхивая и нашептывая заговор [5, с. 16]. Символика второго рождения в народной медицине опиралась на представления об излечении как метафорическом путешествии в иной мир. Не только печь, но и шуба использовалась как бабками-повитухами во время родильных обрядов, так и в обрядах второго рождения [6]. Именно женщины в XI–XIII вв. осуществлялистрижение первых волос ребенка, т.н. «постриги» проводились женщинами, «бабами богомерзкими»-кудесницами [14, с. 84–104]. На то, что в старину ведьмами называли деревенских бабок-повитух, «ведающих» (в значении «знающих») женщин, свидетельствуют данные, собранные М. Забылиным. Им также отмечается, что изначально слово ведьма не носило негативного значения [21, с. 241–242]. И. Срезневский писал, что в древние времена к сословию жрецов могли принадлежать и жрицы, которые обрекали себя на целомудренную жизнь, т.е. это могли быть либо девушки, посвятившие себя божеству, либо старухи, отжившие свою семейную (на наш взгляд, подразумевается супружеская) жизнь [23, с. 61]. Позже в народных сказках образ ведьмы (в значении ведающей/знающей женщины) мог слиться с образом Бабы-Яги [21, с. 256].

В большинстве текстов Яга выступает одним из главных действующих лиц, проводящих обряд инициации – введение детей в определенную половую и/или возрастную группу: юноши посвящались в охотники, девушки принимались в круг матерей. В.Я. Пропп отмечал, что образ Богини-Матери, стерегущей дорогу инициаций, в русском фольклоре сохранился в виде образа сказочной Бабы-Яги, встречающей иницируемого на границе обжитого пространства и темного леса – архетипического иносказательного образа границы между миром живых и миром мертвых [20, с. 52–111]. От реального мира мир иной всегда отделялся какой-либо границей, чаще всего – избушкой Бабы-Яги. Даже внешний вид этого жилища напоминает о смерти своим сходством с домовиной, которая часто бывает окружена человеческими останками. Следует еще раз обратить внимание на ограждение дома Бабы-Яги от внешнего мира –

забор с черепами. И. Срезневский писал, что у древних славян в жертву приносилась иногда только голова человека [23, с. 78], что позволяет нам маркировать образ Бабы-Яги как образ жрицы. З. Фрейд, производя анализ феномена табу, обратил внимание на то, что у ряда современных племен, ведущих первобытный образ жизни, после сражения или казни головы убитых вывешиваются на забор и зачастую им отдаются различные почести. Он считал, что такое противоречие можно объяснить амбивалентностью чувств по отношению к врагу: с одной стороны, перенесение табу с мертвеца на все то, что приходит с ним в соприкосновение, а с другой – страх перед духом убитого [24, с. 64–71]. Вполне возможно, что забор с черепами в этнотекстах восточных славян изначально нес аналогичную смысловую нагрузку.

Инициация предполагала определенную мифологическую интерпретацию пространства: выход за пределы своей территории приравнивался к смерти, а нахождение в ином мире воспринималось как пребывание на «том» свете [20, с. 52–111]. Следует отметить, что обряд инициации воспринимался не как игра или формальность, что очень часто встречается в современной культуре (крещение, переход в школу, принятие в какую-либо детскую организацию, посвящение в студенты и т.п.), а как некое испытание на моральную и физическую зрелость. Еще один аспект обряда инициации позволяет нам выявить вышеизложенный материал. Обряд инициации как обряд перехода позволял герою осуществить «круг вращения» (или «полный оборот») [9, с. 16–17]. По мнению А. ван Геннепа, в древние времена человек при переходе из одной территории в другую находился длительное время в ситуации нахождения между двумя мирами – в промежуточном состоянии [9, с. 22]. Тем самым мы можем интерпретировать избушку Бабы-Яги как место прохождения церемонии перехода из профанного/общественного состояния в сакральное/магическо-религиозное. Прошедшим инициацию ставили специальный знак, чаще всего татуировку, реликтом чего является в восточнославянских сказках «печать/звезда во лбу». После «нового рождения» человек менял не только форму одежды, но и имя, а в современной культуре реликтовые формы этих представлений сохранились в псевдонимах, в христианстве – при крещении ребенка и пр. Следует отметить, что возвращение из иного мира/мира мертвых могли осуществить люди, обладающие высокими моральными качествами, несущие позитивную энергетику в данном повествовании. Возможно, именно поэтому женщин, проводящих инициации, не называли по именам, а давали некое общее название, например – Баба-Яга (где «Баба» указывает на половозрастную стратификацию, «Яга» – шуба из собачьих шкур, одетая шерстью/мехом наверх [3, с. 340]. В древнейшие времена церемонией инициации могла руководить женщина-ведунья. Образ такой «ведающей» женщины вполне мог послужить основой для создания образов Бабы-Яги как «похитительницы», уводящей детей для обряда инициации, и «дарительницы», дающей советы и помогающей выдержавшим испытания. На наш взгляд, это позволяет

интерпретировать Бабу-Ягу как жрицу какого-либо божества в обряде инициации. Подтверждением этого служит кормление Бабой-Ягой героя, что является обрядом включения чужака в сообщество – обрядом материального единения. Наделение героя волшебными предметами/дарами, которые принимает герой, по сути, носило характер принудительного акта, т.к. принятие даров обозначало связывание героя с дарителем [9, с. 29–32; 17]. В дальнейшем с исчезновением матриархата ведущая роль могла перейти к жрецам-мужчинам, аналогично тому, как и роль женского божества – к мужскому.

Согласно положениям, выдвигаемым И. Срезневским, основными функциями древних жрецов/жриц являлись следующие: жертвоприноситеlem; хранитель и толкователь верований; прорицатель/гадатель; забота о священном коне (священном животном) [23, с. 58–61]. Все это как нельзя более точно отражает основные виды деятельности образа Бабы-Яги как жрицы.

Обряды инициации тесно связаны со свадебными обрядами, элементы которых могут свидетельствовать о том, что образ «косматой» Бабы-Яги может нести абсолютно иную, отличную от устоявшейся в современной культуре негативной смысловой нагрузки. Как уже отмечалось выше, одним из характерных атрибутов Бабы-Яги являлась шуба, которая наделялась сакральной семантикой в мифоритуальной традиции восточных славян. Собираемыми фольклора приводились примеры свадебных обрядов, в которых либо мать жениха снаряжает в дорогу свадебный поезд в вывороченной шубе, либо будущая свекровь или сваха встречаются в ней молодых. Исследователи отмечали, что данный обряд имел более глубокие корни: мохнатость соотносилась с богатством и его магическая сущность заключалась в обеспечении богатства и достатка молодых. В. Охримович считал, что вывороченная шуба могла заменять жертвенного барана/овцу, приносимого ранее богам [18, с. 65–74]. И этот аспект приводит нас к мысли о том, что данный образ мог отражать реальную ситуацию, когда именно женщина участвовала/являлась жрицей ритуальных жертвоприношений. Однако в более поздних песнях данный обряд проводился с целью испугать жениха [19, с. 432–433].

Вместе с тем, возможно, существовала т.н. «бытовая подкладка». На свадебных обрядах, зафиксированных в конце XIX в. у восточных славян, мать невесты при встрече обсыпала жениха и невесту различными зёрнами, а также угощала зятя водкой или потчевала молодых медом, хлебом, солью, водкой и др. [18, с. 69–71], что сохранилось до нашего времени. Данный обряд может быть нами проинтерпретирован также как обряд включения чужого в семью, обряд единения. Мать невесты, согласно народным песням, являлась также и дарительницей.

С древнейшими представлениями о Великой Матери мира, Матери Земли – прародительницы всего живого, ведающей судьбами людей и хозяйки зверей – может быть связан и образ Яги – владелицы леса, к которой по ее зову «бежит всякий зверь», «ползет всякий гад», «летит всякая птица». Белорусы середину пуши, совершенно недоступную для обыкновенного

смертного, называли «маточник», который окружен непроходимым лесом, запружен массой валежника и окружают его засасывающие болота, незамерзающие в самые холодные зимы. Именно туда шли умирать все крупные звери, т.к. только они знают таинственные тропы к маточнику [5, с. 78]. Связь Бабы-Яги со смертью также можно объяснить этим первообразом, так как у древних существовало представление о смерти как о превращении в животных, поэтому именно хозяйка зверей охраняет вход в царство мертвых (т.е. в царство животных – лес) и обладает властью над ними. Е.Г. Кагаров считал, что данный образ являлся сборным, «коллективным» образом, в котором слились отдельные духи леса. По его мнению, Баба-Яга – это лесная хозяйка, подобная «лесной женщине» Германии и скандинавских стран [13, с. 16]. В дальнейшем положительный образ Бабы-Яги как хозяйки леса мог быть заменен образом лешего, что, отталкиваясь от работы В.В. Иванова, В.Н. Топорова [12], можно объяснить как ситуацию иерогамического травестизма, когда леший характеризуется признаком «женский».

На территории Беларуси были зафиксированы описания жен лешего. В записях Е.А. Ляцкого указывалось, что у лешего есть жены, имеющие вид женщин с распущенными волосами, в которые вплетены зеленые ветви. Это – души загубленных лешим девушек, которые прокляты были родителями или подняли на них руку. По ночам они качаются на деревьях, а на день вместе с лешими уходят под землю, где живут во дворце [16, с. 36].

В народных представлениях существовало мнение, что пребывание у лесового и/или помощь его детям и его жене лесовихе (вариант: лешихе) накладывает определенный отпечаток. Такие люди отличаются особенной сосредоточенностью и серьезностью, они получают сверхъестественные знания и богатство. Многие становятся знахарями и знахарками и поддерживают сношения с лесовыми, домовыми и всякой нечистой силой. Девушки, жившие у лесовых, называются лесными девками, а выйдя замуж, они теряют свои знания и связь с миром сверхъестественным [9, с. 7].

В начале XX века был зафиксирован обряд опахивания деревни с целью защититься от холеры. В нем принимали участие старухи, вдовы, девушки и молодые замужние женщины, у которых гуляли мужья. Они одевали мужские рубахи, старухи зачесывали кверху волосы, садились на помело верхом, некоторые – на кочергу, молодые брали топор, ухват, серп, заходили на край деревни за чарай, чтобы отвал плуга был от деревни и кричали: «Зарублю, засеку». Обряд проводился в 11 часов ночи. Если какой-либо мужчина запозднил где-нибудь, то старался обойти «эту толпу», чаще всего возвращался назад [15]. В данном обряде и внешне, и атрибутивно прослеживается аналогия с образом Бабы-Яги. Однако данный обряд носит исключительно защитную, охранительную функцию, обеспечивая (в народном понимании) защиту от болезней. Это позволяет также предполагать о том, что образ Бабы-Яги мог быть позитивным и отражать социальную стратификацию женщины в более ранние времена.



Рисунок 10 – Баба-Яга

Для полной реконструкции данного образа нам необходимо обратить внимание еще на ряд аспектов, являющихся характерными для него. Образ Бабы-Яги, летящей в ступе по воздуху, погоняющей пестом (толкачем,

клюкою) и заматающей следы помелом, может считаться воспоминанием об амазонках, но в очень измененной форме. Б.А. Рыбаков предлагал отождествить ее с предводительницами агрессивных степных сарматов-кочевников [22, с. 566–569]. Быть может, эти исторические воспоминания содержит сказка «Белый Полянин»: *«Ну, братец, ты отдыхай, а я поеду в степь: ведь уже седьмой год я воюю с бабою, и сейчас должен ехать с ней воевать»* [8, с. 68]. Косвенно на это указывают и атрибуты Яги: помело и клюка. А.Н. Афанасьев приводит пример воинственного применения этих предметов домашнего обихода: *«где махнет помело – там и неприятельской рати улица, что ни захватит клюка – то и в плен волочет»* [2, с. 242]. Тем самым Баба-Яга и ведьмы, которые с ней отождествлялись, могут рассматриваться как облачные жены, свободно распоряжающиеся силами природы. Ступа – это грозное облако, а пест (толкач, клюка) тождествен дубинке или молоту Перуна (восточнославянского верховного бога-громовника), поражающего недругов [2, с. 255–256]. На принадлежность Бабы-Яги к верховным богам указывает и то, что ее ступе, помелу и иным предметам дают название огненных, что является солярным символом и принадлежностью к высшей мифологии (рисунок 10).

Следовательно, образ Бабы-Яги репрезентирует архетип Матери не только в отрицательном, но и в положительном аспекте, поскольку данный образ ассоциировался в мифорелигиозной картине мира не просто со смертью, но и с обрядом перерождения, связанного с идеей умирания и воскрешения, а также с обрядом инициации, т.к. у многих народов новообращенный считается мертвым на время всего испытательного срока [9, с. 72–74]. Этот образ мог символически представлять Великую Богиню-Мать, Мать-Землю – повелительницу и прародительницу всего живого, связанную с потусторонним миром мертвых. Здесь следует акцентировать внимание на замечании С.Б. Адоньевой, которая указывает, что в русской традиции номинальная деятельность носила преимущественно женский характер и была прямо связана с нарастающей с возрастом женской ритуально-магической активностью [1, с. 27]. Вышеприведенные примеры свидетельствуют о том, что мифологический образ Бабы-Яги мог указывать на существование «ведущих», «знающих» женщин, бабок-повитух. Тем самым архетип Матери опосредованно был связан с идеей продолжения жизни через помощь и защиту, которые являлись функциями данного образа. В древних памятниках славянской литературы слова «кудесник, волхв, вещая жена» употребляются как синонимы «ведун, знахарь, колдун, кудесник» – эти все названия указывают на высшее видение. Так называли людей, одаренных необыкновенной мудростью, даром предвидения, пророчества, поэтического творчества, обладающих знанием священных заклятий, жертвенных и очистительных обрядов, умением совершать гадания и врачевать недуги. Тем самым архетип Матери в данном образе связан с представлением о тайне, тайных знаниях и жречеством. Во многом эти качества обусловлены близостью

данного образа с природой. Образ Бабы-Яги в изначальном значении мог являться персонификацией высшего женского божества, функционально имеющего сходство с образом Матери-Земли, женой верховного Божества / Неба. Однако в силу изменений социального устройства общества, а также с принятием христианства в описании и характеристике данного образа стали преобладать негативные коннотации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адоньева, С.Б. О ритуальной функции женщины в русской традиции / С.Б. Адоньева // Живая старина. – 1998. – № 1. – С. 26–28.
2. Афанасьев, А.Н. Живая вода и вещее слово / А.Н. Афанасьев. – М.: Совет. Россия, 1988. – 512 с.
3. Бажов, П.П. Сочинения: в 3 т. / П.П. Бажов. – М.: Правда, 1986. – Т. 2. – 352 с.
4. Богаевский, П. Заметки о народной медицине / П. Богаевский // Этнографическое обозрение. – 1889. – № 1. – С. 101–105.
5. Богданович, А.Е. Пережитки древнего міросозерцанія у белорусовъ: Этнографический очеркъ / А.Е. Богданович. – Репринт. изд. 1895 г. – Минск: Беларусь, 1995. – 186 с.
6. Валодзіна, Т. І не страшны мароз... / Т. Валодзіна // Мастацтва. – 1998. – № 1. – С. 72–73.
7. Валодзіна, Т. “Курыца” / Т. Валодзіна, А. Садоўская // Беларуская міфалогія: энцыкл. слоўнік / С. Санько [і інш.]. – Мінск: Беларусь, 2004. – С. 270–271.
8. Восточнославянские волшебные сказки: для учащихся сред. и старш. классов / сост., подгот. текстов, вступ. ст., коммент., слов. Т.В. Зуевой; пер. с укр. и бел. яз. Т.В. Зуевой, Б.П. Кирдана. – М.: Просвещение, 1992. – 447 с.
9. Ван Геннеп, А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: Вост. лит. РАН, 1999. – 198 с.
10. Добровольский, В. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губернии) / В. Добровольский // Живая старина. – 1908. – Вып. 1. – С. 3–16.
11. Завойко, Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии / Г.К. Завойко // Этнографическое обозрение. – 1914. – № 3–4. – С. 81–178.
12. Иванов, В.В. Исследования в области славянских древностей / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1974. – 342 с.
13. Кагаров, Е.Г. Религія древнихъ славянъ / Е.Г. Кагаров. – М.: Практическія знанія, 1918. – 72, [1]. – (Культурно-бытовые очерки по міровой исторіи. Сер. А, Русская исторія).

14. Комарович, В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. / В.Л. Комарович // Труды отдела древнерусской литературы. XVI / отв. ред. Д.С. Лихачев. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – 665 с.
15. Кузнецов, П.В. Суеверия / П.В. Кузнецов // Живая старина. – 1901. – Вып. 1. – С. 125.
16. Ляцкий, Е.А. Представления белоруса о нечистой силе / Е.А. Ляцкий // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 4. – С. 25–41.
17. Мосс, М. Очерк о даре / М. Мосс // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / М. Мосс; пер. с фр.; послесл. и коммент. А.Б. Гофмана. – М.: Вост. лит. РАН, 1996. – С. 201–222.
18. Охримович, В. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи / В. Охримович // Этнографическое обозрение. – 1891. – № 4. – С. 44–105.
19. Потебня, А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А.А. Потебня // Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – С. 379–443.
20. Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. – 364, [1] с.
21. Русский народ: его обряды, предания, суеверия и поэзия / сост. М. Забылин. – Репринт. изд. 1880 г. – Рига: Корд, 1991. – 608 с.
22. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – 2-е изд., испр. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.
23. Срезневский, И. О языческом богослужении древних славян / И. Срезневский. – СПб.: В тип. К. Жернакова, 1848. – 96 с.
24. Фрейд, З. Тотем и табу: пер. с нем. / З. Фрейд. – М.: АСТ, 2004. – 253, [3] с.

Архетип Матери в низшей мифологии восточных славян репрезентируется в образах, имеющих преимущественно негативные коннотации. Однако нельзя говорить, что все они обладают исключительно отрицательными качествами и свойствами. Во многом это обусловлено тем, что после принятия христианства многие образы древней мифологии демонизировались. Проанализируем особенности репрезентации архетипа Матери на примере некоторых образов низшей мифологии восточных славян.

Одним из наиболее древних образов, в которых архетип Матери репрезентируется позитивно, является образ берегинь. Восточные славяне верили в берегинь, о чем свидетельствовали даже различные поучения против язычества. В древних рукописях остались зафиксированными поклонение берегиням вместе с другими языческими богами [4, с. 23, 41], при этом отмечалось, что у славян почитание и «требокладение» берегинь возникло раньше, чем почитание Рода и Рожаниц, а затем Перуна [4, с. 24].

Антропоморфными образами берегинь являются женские образы дарительниц и/или охранительниц. Семантически в них четко прочитывается идея плодородия и деторождения.

Еще одним из наиболее древних образов в восточнославянской мифологии являются Роженицы (Рожаницы), репрезентирующие архетип Матери, символически обозначая плодородие, продолжение жизни и определение судьбы человека. У белорусов функционально с ними связаны Парадзіхі. Упоминания о Роженицах также довольно часто встречаются в поучениях против язычества, где указывается не только на существование поклонения данным богиням, но и на то, что с принятием христианства поклонение и жертвоприношение им начало сливаться с Богородичным культом [4]. Роженицам осуществляли так называемые «вторые трапезы», которые состояли из хлеба, сыра и меда, съедались с молитвами или отставлялись в сторону.

В.Л. Комарович в своих исследованиях приходил к выводу, что на землях Древней Руси культ Рода и культ Земли тесно соприкасались. Он отмечал, что исходя из поучений против язычества Рожаница упоминалась одна, сравнивалась с Артемидой, и ее (Рожаницу) возможно воспринимать как мать-землю [8, с. 103]. На наш взгляд, следует отметить, что, если мойры и норны относились к низшей мифологии, то у восточных славян Род и Рожаницы почитались как верховные боги, о чем свидетельствуют вышеприведенные поучения против язычества. Уже сами названия этих божеств указывают на их связь с плодородием, рождением новой жизни, урожаем, родником, народом, родиной. В исследованиях А.Н. Афанасьева указывается на связь Рожениц с семью звездами и судьбой, нашедшую отражение в народных верованиях, сказках и былинах [1, с. 253–263]. Б.А. Рыбаков считал,

что именно их присутствие во время рождения ребенка определяет его судьбу. Он считал, что их было две, но, возможно, 3 или 7 — соответственно каждому дню недели. Представления о предначертанности судьбы выражаются в поговорке, употребляемой и русскими, и белорусами, и украинцами «на роду написано» [13, с. 422–471]. Тем самым Рожаницы функционально были связаны с судьбой человека, а также соединением человека со всеми его предками и потомками.

— 22 —

Паисіевъ сборн. XIV в., л. 40. Рук. Соф. Новг. Соб. XV в. № 1295.

Глѡ стѣ. григорѣа ізо-
врѣтено к толицѣ ш
томѣ. како перкоѣ погани
сѣще азъци. кланалиса
ідоломѣ. і треки им клали.
чо і ны творѣа.

Видите ѡканную сию скверненую службу стварѣему ѡ скверныхъ язы. елси шканини. владивыа жертвы оученьемъ дьколимъ. ізоврѣтено потвореньемъ темнаго вѣса і коцюннаг. злымъ владомы зловѣрній мнѣще сѣту истинную. служаще і кланющѣ ідолѡ. нѣкоѣ оухищрѣше творѣа. мы же сихъ ча ѡмѣтаемъ нечтивыхъ жертви. і дьсва служеньѣ. і владеньѣ требъ. крѣтска ѡканнаго оучитѣ. і мамеда проклатѣ. срациньскѣ жерца. елснскѣ любви. вувейнаго плесканьѣ. скирѣнаго звука. пласаньѣ сотонина. фружьскѣ слонница. і гуслеі. мусикѣскѣ. іжі самара. є вѣсѣтъ. жроуше мѣри вѣсовьстѣі афродитѣ вѣгнѣ. і корунѣ.

и артемидаѣ.

проклатѣі дѣшмѣсѣ. и недоношенный породѣ. і

Глѡ стѣго григорѣа вго-
словца. изѡврѣтено кх
тхлицѣ. ш то како първоѣ
погані сѣще азъци слѣ-
жан ідолѡ и йже й нык
мнози творѣтъ.

Видите ли ѡканную сию и скверную службу стварѣемую ѡ скверныхъ языкъ. елси ѡканнии ¹⁾. владивыа жертвы. оученьемъ дьсволемъ. изѡврѣтено потвореньемъ тѣмнаго вѣса. и коцюнамъ злымъ владомы требъ. зловѣрній. мнѣще соуетоу истинною. служаще кланющесѣ ідоломъ. нѣкоѣ оухищрение вѣсѣвско творѣше. мы же сихъ чада ѡмѣремсѣ. нечтивыа жертвы. дьсволѣ ²⁾ служеннѣі и владениа требъ. крѣтскаго ѡканнаго оучителѣ. моамеда ³⁾ проклатѣаго срациньскаго жерца. и елснскыа любви. воувеньнаго плесканнѣ. свирлини ⁴⁾ зкоуци. пласаннѣ. сотонина. фружьскыа слонница. и гоусли. моусикига. и замара. иже вѣсѣтсѣ жроуше. мѣри вѣсовьстѣі. афродитѣ вогыни. короунѣ. ⁵⁾ короупа же воудетѣ и антихрѣца мѣи. и артемидаѣ. ⁶⁾ проклатѣі дѣшмѣсѣ ⁷⁾. стегноражаннѣ. и недоноше-

инѣскоѣ безумноѣ пыгнѣство по-
итаю. тако бѣ. и семелино. тре-
окладенѣ громѣ. і моланьгамѣ. і
илу іже есть вылѣ идолѣ. нари-
цаемый вилѣ. ѣгоже погуби данилѣ
іоркѣ в вавилонѣ.

Фаликаци же і фюфули. чтутѣ
срамныѣ оудѣ. і кланѣютѣ имѣ. и
требы имѣ кладутѣ.

ѿ ниѣ болгарѣ научившѣ. ѿ срамныѣхъ
оудѣ истрекшою скверну. вкушають
рекуще симѣ вкушенѣемѣ ѿцѣца-
ютѣ грѣси.

таверскага дѣторѣзаньѣ. ідолѣ ѿ пер-
вѣнецѣ. лаконьскаѣ трѣвицнага крѣ.
просѣжаемаѣ ранами ѣюже мажю.
ѣкады ¹⁶⁾

бгину снюже дѣву влѣнию ¹⁷⁾ і мо-
кашѣ чтутѣ. і малакню ¹⁸⁾ велми по-
читаю. рекущи бутакни пелепело-
воѣ ¹⁹⁾ темное мѣсо ²⁰⁾ имѣ насы-
щаю бѣ. ²¹⁾

дѣлфичьскаѣ ворожа.

ный породѣ. и бѣѣ моужеженѣ ⁸⁾
и фивѣйское безоумное пыгнѣство ⁹⁾.
почитають тако бѣга. и семелино
трѣвокладенѣ. громѣ. и моланьги ¹⁰⁾
и вилу. вѣоу вавилоньскому ¹¹⁾.
ѣгоже разви данило прѣкѣ. тѣмѣ
же вѣмѣ требою кладутѣ и тво-
ратѣ. и словеньскыи языкѣ. ¹²⁾ ви-
ламѣ. и мокошьи. дивѣ. пероуноу.
хърсоу. родоу. и рожаници. оупи-
ремѣ. и берегынѣмѣ. и переплѣтоу.
и верьтѣчесѣ пьютѣ ѣмоу вѣ ро-
зѣхѣ ¹³⁾. и ѿгнѣви сварожницю мо-
латѣ. и навѣмѣ. мѣвѣ творѣтѣ ¹⁴⁾.
и вѣ тѣстѣ мосты дѣлають. и ко-
лодѣзѣ ¹⁵⁾. и ина многаѣ же оутѣхѣ.
ѣаликады. и вѣ ѿбразѣ створѣны.
и кланѣютѣ имѣ. и требы имѣ
кладутѣ. словѣне же. на свѣдѣбахѣ
вѣкладываюче срамотоу. и чеснови-
токѣ вѣ вѣдра. пьютѣ. ѿ ѣофиль-
скихѣ же. и ѿ аравитьскыѣхѣ писа-
нѣи. наоучьшѣся болгарѣ. ѿтѣ срам-
ныѣхѣ оудѣ. истрѣкаюшою скверноу
вѣкоушають. и соутѣ вѣсѣхѣ языкѣ
сквернѣише и проклатѣише. тавѣрь-
скаѣ. дѣторѣзаньѣ. иже ѿ шѣрвенѣцѣ.
лаконьскаѣ. трѣвицнага кровь. про-
сѣшаемаѣ ранами то ихѣ епитѣмѣ.
и тою мажютѣ ѣкатию. богыню.
сню же дѣоу творѣтѣ. и мокошѣ
чтоутѣ. и кылоу. и малакыѣ иже
ѣсть роучный влоудѣ. пелопово. тѣм-
ное мѣсотворѣе иже насыщаѣ бѣѣ
творѣ е алѣчьныи. ли трипода. дѣлфичь-
скаѣ. ворожа. и розгометаннѣ пи-

іли кастелино ²²⁾
запоіство. ²³⁾

і волшебнага
проповѣ. наоузи смрадний.

халдѣискаа шстрономѣна. і родо-
почитанье ²⁴⁾

і іеврачьскій ²⁵⁾
снзи. і чары. ізвыкше ²⁶⁾.

ефроновы

скверныа васни

і воционы. митрофа ²⁷⁾ мука. нари-
цаемаа праведнаа. проклатѣ же ²⁸⁾
ѡсирѣа роженъ. мѣти во его ра-
жаючи ²⁹⁾ і того сѣорѣша бѣмъ совѣ ³⁰⁾.
і тревы сму силны творѣху ³¹⁾ шкан-
ниі. ѡ тѣхъ извыкоша ³²⁾ халдѣі.
начаша тревы ймъ ³³⁾ творити ве-
ликиа. роду і роженица. пороженью
проклатѣаго ³⁴⁾ ба ѡсирѣа. ³⁵⁾ сего же
ѡсирѣа. скажѣтѣ книги сороциньскій.

іако неслѣныі проходомъ проїде.
но смердѣнїи. того ра

сороцини мзио шходъ. і болгаре. і

терканиі ³⁶⁾ холми. ³⁷⁾

Ѣвуау ізвыкоша ѣлени власти
тревы. артемида. ³⁸⁾ і артемида. рек-
ше ³⁹⁾ роду і роженица. тацїже ⁴⁰⁾
ігунтане. такѣ ⁴¹⁾ и до словѣни доїде.
се слов. і ти ⁴²⁾ начаша тревы власти
роду і рожаница. преже перуна ба
іхъ. ⁴³⁾ а переже того клали треву.
оупирѣ і верегинѣ. по сѣмъ крс-

санага къ книгахъ ли калоунетово
запоіство. чьтоуть іако бѣа. й елинь-
ское волувованїе й волшебноую про-
повѣдь. и на оузи смраднїи. ѡ
нїхъ же нїкыїже іазыкѣ гонїзноуа.
и халдѣїскаа астрономїа. и родо-
почитанїе. йже єсть мартолон и
фражьскыа сны. и чары и оусрачѣ.
и кзынь. ѡорѣноки. сквернына васни
іаже и всюда соуть. и воционы.
митрофа. моуба нарицаемаа пра-
веднаа. проклатѣаго же ѡсирѣа. ро-
женне. мати во его ражаючи ѡка-
зиса. и того створиша бѣмъ. й тревы
ѣмоу силны творѣху шканнїи. и
ѡ тѣхъ извыкоша древлє халдѣи. и
начаша трѣвы творити свонма вѣома-
родоу. и рожаници. по того ро-
женню. проклатѣаго. и сквернынаго
ба нхъ. ѡсирѣа того же ѡсирѣа
скажѣтѣ книга лѣживаа и сквернынаа.
срациньскаго жьрца. моамеда. и вох-
мита проклатѣаго. іако неслѣнымъ
проходомъ проїде. рожанася. того
ради й вѣомъ єго нарекоша. ѡтолѣ
начаша мыти гоузица. срацини й
болгаре. й тьркмени. и шлибо йхъ
єсть въ вѣрѣ той. й шмытѣ то
взываютъ въ рѣтѣ. ѡтоуда же на-
чаша ѣлени. ставити транезоу. ро-
доу и рожаницамъ. таже егїоптане.
таже римлѣне. даже и до словени
доїде. се же словенѣ начали тра-
незоу ставити. родоу й рожаницамъ.
переже пероуна бѣа нхъ. а преже
того клали тревы оупиремъ и ве-

щеньї перуна ѡринуша. а по х̄а б̄а іаша по і none по оукраїнамъ молаѣтъ ѣму проклатому вѣ перуну: і хорсу. і мокоши. і вилу.⁴⁴⁾ і то творѣѣ ѡтаі. сего не могуѣтъ лишити. проклатога ставленья.

в. га⁴⁵⁾ трапезы наречензга роду і рожаницѣ. (на) велику⁴⁶⁾ прелесть вѣрнїи крѣтаномъ. и на хулу сѣму крѣпнью. и на гнѣвъ вѣ.

а се⁴⁷⁾ египтане чть и тревы кладѣ. нилу⁴⁸⁾ і шгнєкѣ⁴⁹⁾. ревуѣце нилъ плодавецъ. і раститель класѣ. ѡгнь⁵⁰⁾ творїи спорынїю⁵¹⁾ сушитъ.⁵²⁾ і зрѣѣтъ того рѣ ѡклїнїи. полудєнїи чтуть. і кланяють на ползднїи. швратившєса.

снже повѣсть велика есть. по мнї лѣности рѣ. ѡ многа мало извра- х̄ѣ.⁵³⁾

Варианты къ слову Григорїя (рук. Новг. Соф. Соб. № 1295) по рук. Кирил. Вѣлоз. монаст. ышѣ Петрѣ. Д. Акад. № 43/1120.

¹⁾ океанїи.

²⁾ нечтивыи жрѣтвѣ. дїова слоуїнїа.

[4, с. 22–25]

регынамъ. по сѣѣмъ крѣпнїи. перуна ѡринуша. а по х̄а га б̄а іашася. нз ѣ пына по оукраїнамъ нхъ. молаѣтса проклатомау вѣду нхъ пероуноу х̄рсоу. и мокоши. ѣ виламъ. нз то творѣтъ акы ѡтаї. сего же не могуѣтса лишити. начєнше вѣ поганьствѣ. даже ѣ досєлѣ. проклатога того ставленья. вторыа трапезы родоу и рожаницамъ. на прѣлєсть вѣрнїимъ х̄рѣтаномъ. ѣ на хоулоу сѣмоу крѣпнїю. ѣ на гнѣвъ вѣду по сѣѣмъ вѣрѣнїи черєвоу работнїи. поповє оуставиша трєпарь прикладати. рѣтна вѣи. кз рожаницыиѣ трапєзѣ ѡкладыдѣючє. таковнн нарицаюѣтса кармогоузыци а не равнн вѣнн. ѣ недѣлн дїи ѣ кланяюѣтса написавнє жєноу. кз члвчєскъ ѡбразѣ тварь. набы же ѣ сє ѣ єпє єгиптанє трєвы клладуть. нилоу. рѣкѣ. ѣ шгнєкн. рекоуѣце. нилъ плодавецъ вѣъ. и раститель класомъ. а ѡгнь вѣъ єгда сѣхнє жнто. тогда спорынїю творнть. того ради ѡбаннннн. полуднїє чтють. и кланяюѣтса на ползднїє ѡвратнннє. досюда кєсѣда сн бысть. досюдѣ могохъ написати. даже несоша ны прѣю гѣу. а мы высѣдше ѣсѣ кораблѣ. ѣдохомъ кз стѣую гороу. нз то наше кє- лнко слово нз дотоудѣ написахъ.

Зачастую к низшей мифологии относятся русалки и Баба-Яга, образам которых посвящены отдельные главы.

Еще одним поливариативным образом в восточнославянской мифологии является образ Мары. Считаем необходимым выявить основные интерпретации данного образа и выделить их основные причины.

Мару нередко называют женским божеством болезни и смерти. Очень часто в текстах этнографов можно наблюдать, что Мара практически отождествляется ими с такими образами, как Морена (Мора), Марана, Маркита, Макрина и т.п. Выделим основные трактовки данного образа.

В середине XIX в. этот образ одним из первых описал Д. Шеппинг. Он считал, что славянская Мора (Морена) являлась богиней смерти. Следует учитывать, что ученый обращал внимание на особенности ее восприятия: если в христианстве смерть воспринималась как окончание земного существования, возврата к которому быть не может, то в мифологической картине мира славян смерть трактовалась как продолжение жизни. Таким образом, исследователь одной из отличительных черт данного образа называл амбивалентность. Он считал, что имя Моры как окончательный момент развития растительной жизни в плоде является относительно самого растения в значении богини старости и временной смерти его, а относительно человека она является богиней осенних плодов, поэтому переходит от значения богини смерти к значению доброй богини плодородия [18, с. 27–37]. По его мнению, Морена как богиня осени и зимы удержала свое первоначальное значение временной смерти природы, что видно из сохранившихся обычаев хоронить изображение Моры при наступлении весны, олицетворяя окончание и зимних холодов, и прошедшего года. Их аллегорическое олицетворение осуществляется в начале марта в обряде похорон Моры (Морены), основными атрибутами которого являются либо соломенная кукла (либо шест, обвешанный женскими платьями), которая топится в реке либо сжигается посреди деревни, сопровождая эти обряды хороводами [18, с. 180].

В отличие от Д. Шеппинга, М.Д. Никифоровский считал, что Морена (от скр. *Mri* – умираю) являлась олицетворением злой силы, почти полностью забытой у русских, на что указывают лишь сохранившиеся в некоторых обрядах и песнях следы поклонения ей. Он считал, что родственной ей силой является смерть. Олицетворяется она в образе старухи, с факелом в левой руке и косой в правой [12, с. 14–15]. Даже в конце XX в. на русском севере были зафиксированы представления о Маре – полудемоническом существе, которое всю невыпряденную пряжу может за ночь запутать. Ею пугали детей: «Мара с запечка как выйдет и заберет» [10, с. 67].

У белорусов также существовали и продолжают существовать представления о Маре, однако они несколько отличаются от вышеизложенных. Наиболее близкую трактовку образа Мары как злого духа, сводившего со свету людей, мы обнаруживаем у Л. Гарошко. Однако следует отметить, что он отдельно персонифицировал богиню смерти – Марану [5, с. 33–34].

В начале XX в. на Полесье Мара отождествлялась с болезненными явлениями, сопровождаемыми лихорадкой, являвшейся к людям в образе соблазнительной, чувственной и сладострастной женщины [15, с. 234–235]. Следует отметить, что в фольклоре Мара (Морена, Марана) может представлять в образе красавицы, как объект страсти героя. В сказках об этом сохранились сюжеты о королевне Марье Моревне и о богатырше Марине в былине о Добрыне. Считаю необходимым обратить внимание на данные современного ученого А.М. Ненадовца о том, что на территории Беларуси существовал огромный курган, который являлся остатками языческого капища богини Мары, имя которой упоминается в народных песнях Гродненщины. Возле этого кургана были раскиданы обработанные, с вырезанными фигурками камни, возможно, обрызганные кровью [11, с. 167–168], что также указывает на то, что данный образ имел весомое значение в сознании наших предков.

О близости имен Мары и Морены (Марины) писал Д. Шеппинг, анализируя образ киевской чародейки Марины, к которой прилетал ее любовник Змей Горыныч. Он считал, что образ Марины – это аллегорическое изображение молнии, Марина, как и Мария, может почитаться за ошибочное произношение Марены (Морены). Он отмечает, что ее красота и молодость, противоречившие традиционному отвратительному виду ведьм, могут указывать на светлую сторону Марены как богини жизни и осеннего плодородия [18, с. 193–194].

О том, что образ Мары мог иметь и положительные коннотации, свидетельствуют записи конца XIX в. исследователя А. Балова, который, сравнивая народные представления русских и сербских народов, пришел к выводу, что Мара являлась воплощением сначала солнечной невесты, а затем жены, солнца – «красной девицей зарей-зарницей», упоминавшейся в купальных песнях как Марья (Марена-Мара-Марья), являвшуюся покровительницей всех девушек [2, с. 139].

В современном белорусском языке сохраняется неоднозначность этого слова. «Марá» может трактоваться как призрак, привидение либо тяжелый сон, кошмар, а «Мáра» – как мечта, грёзы. Однако и одержимость мечтой, когда человек постоянно «мáрыць» – мечтает, а иногда и бредит, «цешыць сябе мáрамі» – обольщается надеждой, может привести к болезненному состоянию. Тогда он будет «марыць» – томиться, изнуряться и может дойти до болезненного состояния, угрожающего его жизни [3, с. 671].

Таким образом, поливариативность интерпретации данного образа обуславливается как влиянием христианства, так и тем, что долгое время многие ученые отождествляли образы женских божеств, чьи имена имели сходное звучание. Образ Мары почитался нашими предками, на что указывает наличие капища и песен, сохранившихся до конца XX в. Преимущественно он воспринимается как образ болезни и смерти. При этом в ряде текстов присутствуют и его иные трактовки, такие как образ мечты, как сладострастный женский образ, и даже воплощение солнечной невесты и жены.

Еще одним женским божеством восточнославянской мифологии низшего уровня является Кикимора. Образ до конца не изученный и противоречивый. Согласно данным Е.Г. Кагарова, данный образ не был особенно опасным. Днем кикимора находилась возле печки, а ночью проказничала с веретеном, прялкой и начатой пряжей [7, с. 25]. По ночам мары и кикиморы выходят из своих убежищ, садятся на печке и прядут пряжу. «Спи, девушка, кикимора за тебя спрядет, а мать вытчет», «ЧУ! Кикимора пряжу прядет», – говорят в народе [16, с. 89]. Несколько иное представление о Кикиморе было зафиксировано И.П. Сахаровым. В его труде содержатся подробные народные представления об их происхождении. Сам исследователь относит данный образ к русской демонологии, отмечая его крайнюю вредоносность и опасность, поскольку постоянно стремится выжить из дома хозяев. Однако И.П. Сахаров писал, что Кикимора живет за печкой, с полуночи до рассвета прядет конопельную кудель, сучит пеньковую пряжу и снует шелковую нить [14, с. 46–48]. На наш взгляд, это показывает ее сходство с образом Марены (Мары). В некоторых местах Великороссии местопребыванием кикиморы считался курятник, где она вредила курицам. Против ее вредоносных действий использовали амулет – т.н. «куриный бог» – камень с естественным отверстием. Ей приписывались и добрые качества, поскольку она покровительствовала прилежным и умелым хозяйкам. Согласно Е.Г. Кагарову, происхождение слова «кикимора» не установлено. По его мнению, данное слово состояло из двух частей: первая являлась звукоподражанием («кичеть лебедь белая»), а вторая часть – самостоятельное слово «мора», которое в украинском, болгарском, сербском и польском языках обозначало «домовой», «кошмар» [7, с. 25–27]. Сам Е.Г. Кагаров, отмечал, что слово «мора» является не западноевропейским, а индоевропейским наследием, а также указывал на то, что оно сближается с греческим словом Мойра – богиня судьбы [7, с. 67].

В большей степени с земледелием и работой на полях были связаны так называемые полудницы, которых представляли в образе красивых высоких девушек, одетых во все белое. В отличие от большинства духов низшей мифологии, их можно было увидеть в дневное время, являясь полевыми духами, часто жили в хлебе. Нередко во время уборки хлеба они поражали людей солнечным ударом.

В народных традициях сохранилось упоминание о т.н. «завивании бороды» – оставление на поле малого участка несжатой нивы либо последний сноп, который украшался и почитался, сохраняясь до следующего года. Интересный пример приводил Е.Г. Кагаров. Он сам уже отмечал, что это полузабытый обряд: последний сжатый сноп наряжали в сарафан и кокошник, украшали ожерельем или бусами и либо водили вокруг него хороводы, либо с песнями несли «бабу» во двор хозяина поля, где одна из женщин с особыми припевами секла сноп веником, а хозяин угощал принесших сноп. По мнению исследователя, данный обряд имел аграрно-магическое

значение, содействуя будущему урожаю на полях [7, с. 17]. На сегодняшний день упоминание о Полудницах в популярных изданиях встречается редко.

Крайне редко в научных трудах описываются женские образы, населяющие лесные пространства. Большинство знают лишь о хозяине леса – лешем. В очерке Е.А. Ляцкого упоминается очень редко встречающийся образ лешихи – жены лешего/лесового. Выглядят они как обыкновенные женщины с распущенными волосами с вплетенными зелеными ветвями. Ими становятся души загубленных лешими девушек, которых прокляли родители или подняли на них руку. Ночью они качаются на ветвях деревьев, а днем вместе с лешими уходят под землю, где живут во дворце [9, с. 36]. Данное описание сближает образ лешихи с образом русалки. В исследованиях В.Н. Добровольского также упоминается, что у лесовых есть дети. В современных энциклопедиях и справочниках данная информация практически отсутствует. Согласно записям ученого, тот, кто окажет услугу ребенку лесового (например, прикроет одеждой его обнаженное тело), может получить сверхъестественные знания и богатство. Еще больше благ и достатка мог получить тот, кто увидит лесовиху во время родов. Считалось, что только счастливый человек может увидеть лесовика и лесовиху, одетых в хорошую одежду [6, с. 8].

Наиболее ярко негативная сторона архетипа Матери в мифологии восточных славян репрезентировалась в образах различных болезней, которые опосредованно персонифицировались в образе пришлой женщины. Одним из самых распространенных воплощений болезней является лихорадка, которая зачастую олицетворяется в образе 12 сестер, носящих различные названия, например Трясея, Огня, Ледея, Гнетя, Ломя, Пухнея, Желтея и др. Преимущественно они изображались в виде обнаженных женщин, иногда с крыльями летучей мыши, различаясь по цвету, в зависимости от их образов. На иконах данного типа изображались св. Сисиний в молитвенном положении, перед ним ангел копьем разил трясовиц, низвергающихся в яму [17, с. 79]. Е.Г. Кагаров также указывал на то, что в народных представлениях различные физические и душевные болезни персонифицировались. Он указывал, что на севере России почитали «Оспицу-матушку», «Марью Ивановну желанную», а заболевшему приносились дары, пища и желали здоровья, поедая с больным все принесенное [7, с. 26].

Таким образом, репрезентация архетипа Матери в низшей мифологии восточных славян в большей степени связана с негативными женскими образами, многие из которых отождествляются с болезнями и смертью. Однако даже в этих образах обнаруживаются черты, элементы, атрибуты, ассоциирующиеся с идеей жизни, плодородия, судьбы. Именно детали описания представителей низшей мифологии отражают уникальность менталитета восточных славян, позволяют понять особенности их системы ценностных ориентаций.

Если о негативных чертах данных образов написано много работ, то о их противоположных особенностях практически не упоминается.

Зачастую негативное влияние на человека со стороны образов низшей мифологии возможно только при условии нарушения тех или иных норм и правил поведения самим человеком. Тем самым они выполняли нормативную и регулятивную функции в его жизни. Еще одной особенностью мировосприятия является то, что все представители низшей мифологии прямо или косвенно связаны с землей и ее дарами.

Многие вышеприведенные примеры подчеркивают бессознательное и амбивалентное восприятие окружающего мира нашими предками, нашедшее отражение в женских образах низшей мифологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьев, А.Н. О значении Рода и Рожаниц / А.Н. Афанасьев // Происхождение мифа: статьи по фольклору, этнографии и мифологии / сост., подгот. текста, ст. коммент. А.Л. Топоркова. – М.: Индрик, 1996. – С. 253–263.
2. Балов, А. К вопросу о характере и значении древних «купальских» обрядов и игрищ / А. Балов // Живая старина. – 1896. – Вып. 1. – Отдел V. – С. 133–142.
3. Беларуска-рускі слоўнік: у 2 т. / АН БССР, Ін-т мовазнаўства імя Я. Коласа; рэд. К.К. Атраховіч (Кандрат Крапіва). – 2-е выд., перапрац. і дап. – Мінск: БелСЭ, 1988. – Т. 1: А–О. – 1988. – 813 с.
4. Гальковский, Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси: [в 2 т.] / Н.М. Гальковский. – Харьков: Епарх. тип., 1916. – Т. 1. – [8], IV, 376 с.
5. Гарошка, Л. Дахрысціянская вера нашых продкаў / Л. Гарошка // Божым шляхам. – 1956. – Студзень – снежань. – С. 29–35.
6. Добровольский, В.Н. Нечистая сила в народных верованиях / В.Н. Добровольский // Живая старина. – 1908. – Вып. 1. – С. 3–16.
7. Кагаров, Е.Г. Религія древнихъ славянъ / Е.Г. Кагаров. – М.: Практическія знанія, 1918. – 72, [1]. – (Культурно-бытовые очерки по мировой истории. Сер. А, Русская история).
8. Комарович, В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. / В.Л. Комарович // Труды отдела древнерусской литературы. XVI / отв. ред. Д.С. Лихачев. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – 665 с.
9. Ляцкий, Е.А. Представления белоруса о нечистой силе / Е.А. Ляцкий // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 4. – С. 25–41.
10. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и авт. коммент. О.А. Черепанова. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1996. – 212 с.
11. Ненадавец, А.М. Святло таямнічага вогнішча / А.М. Ненадавец. – Мінск: Беларусь, 1993. – 287 с.: іл.
12. Никифоровский, М.Д. Русское язычество / М.Д. Никифоровский. – СПб.: [Тип. духовн. журн. «Странник»], 1875. – [2], 125, III с.

13. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – 2-е изд., испр. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.
14. Сахаров, И.П. Сказания русского народа: народный календарь / И.П. Сахаров / обраб. текста и предисл. А.Г. Кифишина. – М.: Совет. Россия, 1990. – 176 с.
15. Сержпутоўскі, А. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшukoў / А. Сержпутоўскі; Беларус. акад. навук, аддз. гуманітар. навук. – Менск: [Друк. Беларус. акад. навук], 1930. – 284 с.
16. Соболев, А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания) / А.Н. Соболев. – СПб.: Лань, 2000. – 272 с.
17. Успенский, Б.А. Языковая ситуация в Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка / Б.А. Успенский. – М.: Изд-во МГУ, 1983. – 144 с.
18. Шеппинг, Д. Мифы славянского язычества / Д. Шеппинг. – М.: В тип. В. Готье, 1849. – 197 с.

Как было отмечено выше, архетип Матери может проявляться в различных образах, которые в свою очередь могут трансформироваться и видоизменяться. Для того чтобы выявить особенности репрезентации архетипа Матери в образе Богородицы в народных верованиях восточных славян, нам будет необходимо обращаться к образу Матери-Земли, который наиболее ярко представлял данный архетип в дохристианский период.

С принятием христианства в мифорелигиозную картину мира восточных славян был привнесён новый женский образ – образ Богоматери/Богородицы, при анализе которого возможно выявить особенности репрезентации архетипа Матери в культуре восточных славян. Культ Богородицы начал формироваться в результате постепенной переработки канонов христианства. На Вселенском Соборе 431 г. Дева Мария официально была объявлена Богородицей. Она стала и символом, и амбивалентным синтетическим образом, поскольку в ней одновременно возвеличиваются Мать и Дева, так как рождение ею ребенка не было связано с грехом с точки зрения Церкви.

В связи с тем, что мировоззрение восточных славян с принятием христианства приобрело характер двоеверия**, в народных верованиях культ Богородицы слился с культом Матери-Земли. В результате этого у восточных славян произошло усиление значения материнства в именовании Марии (**Богоматерь**, **Богородица**), в то время как в христианской Европе акцент сместился на ее непорочность (**Дева Мария**).

Сохранение актуальности материнства у восточных славян, на наш взгляд, можно объяснить доминированием земледелия как ведущей формы хозяйственной деятельности и сохранением дохристианского почитания Матери-Земли. Возможно, поэтому у восточных славян день Благовещения считается одним из главных годовых праздников православных, в котором переплелись языческие и православные догматы. До сих пор во многих регионах Беларуси сохраняется традиция не начинать обработку земли до Благовещения. Яркие примеры подобных верований можно встретить как в записях начала XX века у белорусского этнографа А. Сержпутовского [17, с. 96–97], так и в записях советского исследователя Л.И. Минько [11, с. 104]. Несмотря на временной промежуток, в них подчеркивается сакральное отношение к земле, описывается священная значимость первого выхода хозяина на поле и отражаются древнейшие представления о сущности Матери-Земли как о некоем первоначале, включающем разнородные стихии земли и воды, содержащем весь творческий потенциал бытия. На Украине существовали поверья, указывающие на аграрный аспект культа Богородицы.

**Двоеверие – ситуация, при которой языческие верования и элементы христианского вероучения существуют вместе.

Одним из них является представление, что на Благовещение Богородица из золотого сита высеивает жито на поле, а архангел Гавриил водит соху [22, с. 59–60]. Таким образом, семантической доминантой образа Богородицы является идея начала, рождения, что позволяет, во-первых, идентифицировать его как форму репрезентации архетипа матери, и, во-вторых, выявить сходство с более древним образом Матери-Земли.

На почитание Богородицы как аграрного божества, подательницы урожая, расцвета природы указывают ее иконические изображения с цветами в руках «Благоуханный цвет», «Неувядаемый цвет» (рисунок 11), «Спорительница хлебов» (рисунок 12). На бытовом уровне посвященные ей праздники были связаны с определенными этапами сельскохозяйственных работ: освящение семян (Благовещение – 7 апреля/25 марта^{***}), окончание жатвы, «дожинки» (Успение – 28/15 августа), завершение уборки урожая (Покров – 14/1 октября, Казанская осенняя – 4 ноября/22 октября). Особенно часто к ней обращались в переломные месяцы при уборке урожая (Казанская летняя – 21/8 июля). По данным белорусского этнографа и фольклориста XIX века А.Е. Богдановича, в некоторых районах Беларуси праздник под названием Рождество Богородицы (21/8 сентября) был известен не везде, его чаще называли «богачем». Этот праздник приходился на окончание уборки хлеба и хозяйственного обилия. Вместе с тем исследователь отмечал, что «богач» ранее мог быть земледельческим божеством дохристианского периода, связанного с изобилием и богатством. При этом он обращал внимание, что по-белорусски это слово не тождественно русскому в смысле богатого человека. В данном случае «богач» употребляется в смысле народного названия Рождества Богородицы и лукошка с зерновым хлебом и свечей, которое являлось центром данного праздника. После проведения ряда обрядов с «богачем», людьми, домашними животными, богач хранился целый год [3, с. 123–126]. Исследователь белорусской культуры Л. Гарошко отмечал, что в Беларуси все Богородичные праздники органично вошли в народный календарь [5].

Для архетипа Матери одной из наиболее знаковых функций является защитная. В традиционной культуре восточных славян можно выделить так называемые апотропеические обряды, направленные на защиту от внешнего вражеского вторжения, от болезней и природных катаклизмов. Наиболее ярко в народной традиции эта функция проявляется в обрядовой деятельности. Однако одними обрядами репрезентация архетипа Матери в образе Богородицы не ограничивается.

^{***} Даты приводятся по новому стилю. Старый стиль, по которому живет Православная Церковь, указывается через косую черту после даты, приведенной по новому стилю.



Рисунок 11 – Икона Божией Матери «Неувядаемый цвет»



Рисунок 12 – Икона Божией Матери «Спорительница хлебов»

Защитная функция Богородицы, характерная и для образа Матери-Земли, прослеживается и в народных заговорах, молитвах, как, например, в записи, сделанной А. Сержпутовским: *«Матка бѣская лѣтшая ат усїх сьвяткоѹ. Янѧ заўжды заступѧецца за людзѣй, заўжды прыхѧдзїць да іх, як тудѧлькї трѧпїцца якоє-нѣбудзь нешчѧсьце – хварѧба, або памудѧрак. Дзе янѧ аддыхѧе, цї застѧвїць свудї сьлѣд, там у нас прѧшчы. Тѧя прѧшчы вѣльмї памагѧюць людзѧм у бедзїѧе»* [17, с. 216]. Данная функция находила выражение как на бытовом, так и на сакральном уровне. Богоматерь в «Летописных повестях о монголо-татарском нашествии» представлена как защитница

и заступница не только от дурных дел, но и помыслов [7, с. 136], а также как помощница: «победил молитвами пречистой Богородицы» [7, с. 137]. Мать-Богородица воспринималась и как защитница от врага, что ярко иллюстрирует праздник Покрова Пресвятой Богородицы, основанной на вере в то, что она простирает свое покрывало над Русью, спасая от бед и войн. Однако это не единственный пример.



Рисунок 13 – Икона «Богоматерь Донская»

Образ Богородицы как защитницы от вражеской агрессии часто встречается в иконографии и легендах. Иконы Божией Матери «Знамение», Владимирской, Тихвинской, Казанской, Гребневской, Ильинско-Черниговской, Касперовской, Почаевской Богоматери и другие почитались восточными славянами, поскольку помогали защите восточнославянских земель от военных нападений [18].

По преданию икона «Богоматерь Донская» (конец XIV века) находилась с князем Дмитрием Донским на Куликовом поле (рисунок 13) [16, с. 17].

Феодоровская икона Божией Матери также ограждала русские земли от военных нападений и иных бедствий, с ее образом связывают окончание Смутного времени и начало династии Романовых (рисунок 14).



Рисунок 14 – Феодоровская икона Божией Матери

Смоленская икона сопровождала русские войска в 1812 г., ее называли «Смоленская Заступница» (рисунок 15).



Рисунок 15 – Смоленская икона Божией Матери

Икона Казанской Богоматери сопровождала полки ополченцев К. Минина и Д. Пожарского для освобождения от нашествия поляков в Нижнем Новгороде [18, с. 267–268, 291–293]. Ей приписывается помощь в освоении Ермаком Сибири, а также спасение от различных войн, в т.ч. спасение Москвы и Ленинграда во время Великой Отечественной войны (рисунок 16) [23, с. 294].



Рисунок 16 – Икона Казанской Богоматери

В 1505 г. войска Махмет-Гирея подошли к Минску. Город был сожжен, однако замок с чудотворной иконой не был захвачен. Белорусско-литовское войско под Клецком освободило пленных и разбило татар (рисунок 17).



Рисунок 17 – Икона «Божия Матерь Одигитрия Минская»

В наши дни Иверская и Борколабовская иконы Божией Матери считаются защитницами от радиации, излечивающими от тяжелых заболеваний (рисунок 18).



Рисунок 18 – Борколабовская икона Божией Матери

В различных источниках существует упоминание о чудесных спасениях благодаря Богородице. Приведем один из редких текстов:

ПОВѢСТЬ О ЧЮДЕСИ ПРЕЧИСТЫЯ БОГОРОДИЦЫ, О ГРАДѢ МУРОМѢ И О ЕПИСКОПѢ ЕГО, КАКО ПРИДЕ НА РЕЗАНЬ.¹⁾

—

Слышахъ убо нѣкия глаголющихъ древняя сказанія о граде Муроме, яко в прежня лѣта бысть не на томъ мѣсте созданъ, идѣ же нынѣ есть, но бѣяше нѣгде в той же области, отстояниже имѣя не мало отъ нынѣшняго града. Сказаніе же о немъ сиче: яко преславенъ градъ бѣше' в російстей земли во дни древняя, многимъ же лѣтомъ прешедшимъ разорис нѣкако и запустѣ и потомъ по многихъ лѣтахъ пренесенъ бысть на ино мѣсто в край тояже области и поставленъ бысть, идѣ же нынѣ есть. Егда же бысть в Києве і во всей росіи(и) держава превеликого князя и святаго равно апостоломъ владимера і в негда ему дѣти в содержание градовъ, предасть сынови своему, реку же святому Борису, в ростовстей области град Ростовъ, и сынови своему, реку же святому Глѣбу, градъ Муромъ и с тѣхъ градовъ бысть по христѣ страданія многа и, якоже бысть на ею, познана 'бысть отъ вѣрныхъ и прославися во святыхъ церквахъ и бѣяху в тѣхъ церквах одержанія ихъ епископїи; нарицахуся ти епископїи домовни святыхъ страсотерпецъ Бориса и Глѣба. Потомъ же два князя от того сродства святаго превеликаго князя владимера, присная сущая себе братія, начаша державствовать болши і вящи во граде Муромѣ и инїиже в Резани. В коликаже времена бысть во граде Муроме епископъ праведенъ імянемъ Василей. Сегоже добраго житія не терпя врагъ, иже древнимъ душамъ работникъ, нача на ны спону творити, яко да при-

¹⁾ По рукописи конца XVII вѣка.

Ред.

лучна его блудному дѣлу сотворить; и воображается въ дѣвицу і показуя себе ис храмины епископа, овогда во оконце выглядая, ікогдаж ¹⁾ преходъ творя ис храмины его. Видевше же се, многъ народъ соблазнися, такожь і велможи приидоша ко епископу в домъ і видевше сия вражия соблазнисия, да сего ради вины ізгонять изъ епископли. Епископъже Василей, примъ ікону образа божия и превечнаго написано младенчески і пречистая богородица, на нюже імя надежу спасения своего о всяцемъ уготованіи своемъ, и поиде изъ епископні из града Мурома і проводиша же до реки, нарицаемны Оки и хотяху ему дати отплыты судно малое. Епископъже Василей и (sic) стоя на брезѣ со образомъ пречистыя богородица, на нейже доображен на руцѣ превѣчный младенецъ господь нашъ Іисусъ Христосъ і свѣтъ миру, снемже с себе епископъ мантию свою святителскую и простре на воду і вступи на ню, нося божіи богородичный образъ. Абиеже бысть чудо дивно і преславно зело: і промысломъ божіимъ и неизреченными его судбами і пречистыя богородица милостию і молениемъ несен бысть духомъ бурнымъ со образомъ. Оле чудо! яко не по водѣ несенъ бысть, но противу струямъ речнымъ, отиюду же течаше река. Повѣдаху же о семъ, яко се бысть в трети часъ дни и тогожъ дни в девятый часъ дни примчанъ бысть божіею благодіею и пречистыя богородицы нѣвкое место, еже ныне зовомо старая Резань: ту бо тогда пребываху князи резанстїи. Князьже Ольгъ резанскїи стрѣте его со кресты і тако пребысть муромская епископня в Резани; нарицается же и поднесъ борисоглѣбская, обдержанія ради града Мурома святымъ Глѣбомъ. По сихъ же паки прият бысть Муромъ от резанскихъ епископъ; самиже ктому в Муромъ не возвратишася і до нынѣ, і нарицахуся епископи преже резанстїи и потомъ муромстїи. Егда же посещения ради во градъ Муромъ епископи приходъ творяху, тогда нарицахусъ преже муромстїи и потомъ резанстїи. Чюдесная же та ікона, иже епископъ принесе, и до нынѣ в Резани есть: онъ бо вѣроу умова на ню, сияже милостию удиви, иже хотя безъ порока лвити своего раба и се великое чудо сотвори: иже бо во едину шесть часовъ примчанъ бысть вверхъ по рецѣ множае двусотъ поприщъ! О пречистая дѣво владычице і милости божия! кїи языкъ исповѣсть твоя чюдеса или кїи смыслъ по достоянію возможеть похвалити твоя благодѣянія, како молиши сына своего со отцемъ и святымъ духомъ о нашихъ согрѣшениихъ! Се бо слышимъ: не отъ самого зрака твоего, но образа твоего написаннаго кїи силы сотвори. И повѣсть сию и не вѣмъ, како написати,

¹⁾ Въ рукописи: і когдаж.



Рисунок 19 – Покрывание молодой [10, с. 56]

У всех славян и у многих индоевропейцев длительное время замужние женщины ходили с покрытой головой, в отличие от девиц. До сих пор на свадьбах знаком того, что невеста принимается семьей жениха, является обычай, когда невесте на второй день свадьбы свекровь повязывает платок. У восточных славян Богородица воспринималась как покровительница брака и деторождения. Праздник Покрова на Руси считался девичьим праздником, «покровителем свадеб». В этот день все девушки молились в церкви о скором выходе замуж и хорошем муже. Один из основателей русской мифологической школы XIX века А.А. Потебня значение покрывания видел в символическом изображении здоровья, богатства и красоты. Символом покровения он трактовал ткань, которую связывал с облаком [14, с. 348] и дорогой [14, с. 374], которые в системе символов отождествляются с нитью/тканью и судьбой. Исследуя мифические значения в обрядах и поверьях, он отмечал, что праздник Пресвятой Богородицы связан с более ранними представлениями о богине, покровительнице браков, покрывающей девиц брачной фатой [15, с. 439–440]. Среди приводимых им примеров для нас особый интерес представляет причитание невесты в Великороссии: «Ты, Покров Богородицы! *Покрой* меня, девушку, пеленой своей нетленной иди на чужую сторону! Введенье мать Богородица! *Введи* меня на чужую сторонушку! Сретенье мать Богородица! *Встреть* меня на чужой сторонушке!»

[15, с. 440]. Данный текст ярко обнаруживает ассоциативную связь Богородицы со вступлением девушки в брак, ее посредничество в процессе вхождения в чужой мир (своеобразный обряд перехода/инициации), а также обращение к ней как заступнице в этом мире. На данный аспект также указывал русский исследователь фольклора XIX века А.Н. Афанасьев, обращая внимание, что на праздник Покрова Богородицы девушки обращались с просьбой о покровительстве в замужестве к Богородице: *«Покров – пресвятая богородицы! Покрой мою победную голову жемчужным кокошником, золотым подзатыльником»* [1, с. 216]. При этом он обращал внимание на то, что возможно произошло слияние образа Богородицы с более древними представлениями о Богине Заре, на что указывает один из заговоров: *«На, море на окияне, на острове Буяне лежит бел-горюч камень; на сем камне... стоит стол престольный, на сем столе сидит красна девица. Не девица сие есть, а мать пресвятая богородица; шьет она – вышивает золотой иглой, ниткой шелковою. Нитка оборвись, кровь запекись»* [1, с. 202].

Праздник Покрова всегда символизировал сущность материнского начала для восточных славян. Доминирующей идеей данного праздника является идея заступничества и милосердия, выражающая основные материнские чувства по отношению к своим детям. Это подчеркивает и следующий аспект: Богоматерь воспринималась как защитница не только от неких врагов и напастей, но и от Бога-Отца. Эту сторону образа Богородицы отражает ее титул «предстательница», что подчеркивает ее медиативную/посредническую функцию.

Также следует обратить внимание, что Покров/покрывало Богоматери может быть интерпретировано как один из идентификационных маркеров: скрываясь под покрывалом, народ, с одной стороны, изолировался от остального мира, а с другой – соотносил себя с определенным сообществом [6, с. 153]. Таким образом, выделяется еще одно сходство образа Богоматери и Матери-Земли – функция объединения в единое сообщество, что нашло отражение и в иконографии.

Именно на Руси возникло и первое изображение «Покрова», композиция которого сложилась не позднее XIII века. Яркими примерами защитной и объединительной функций является икона с изображением Богоматери «Покров», где она прославляется как милосердная заступница, как «покров», под сенью которого обретают спасение все ищущие и страждущие, а также она предстает как неподвижный центр Вселенной (рисунки 20, 21) [8; 16; 23; 24].



Рисунок 20 – Покров (новгородская иконопись)



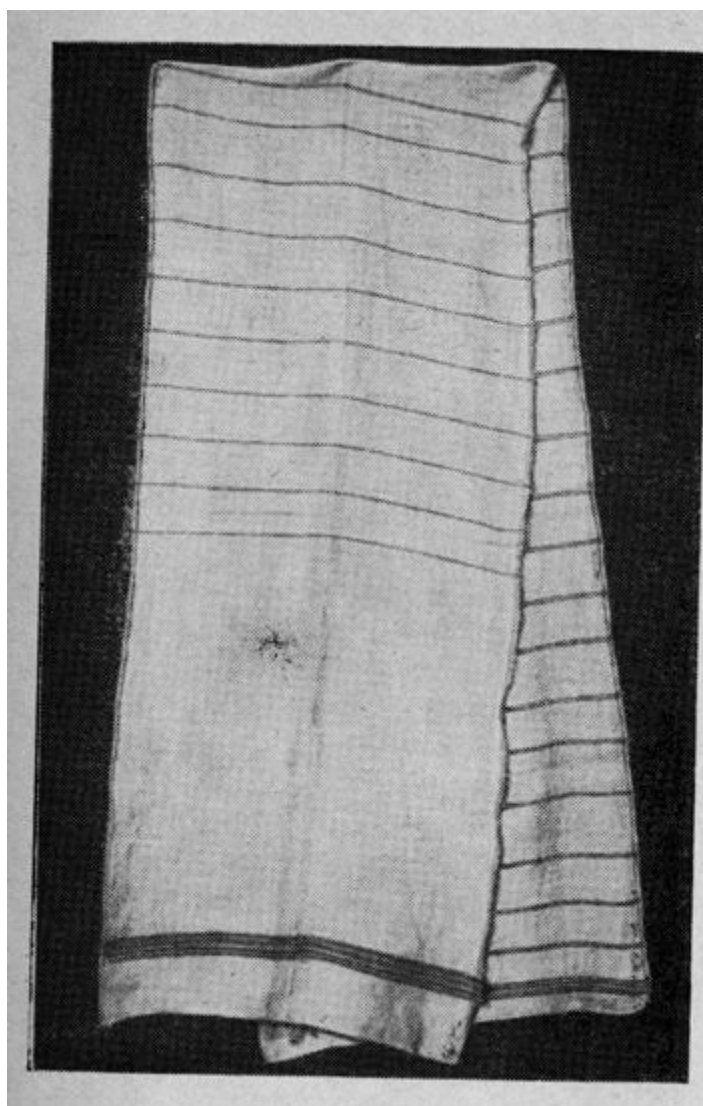
Рисунок 21 – Покров (белорусская иконопись)

Аналогичной семантикой обладает Ярославская икона Спасского монастыря XII – первой трети XIII века «Богоматерь Великая Панагия (Оранта)», т.е. молящаяся за человеческий род, как ходатайница перед Богом и заступница в житейских бедах, защитница от всяких природных и социальных несчастий (рисунок 22).



Рисунок 22 – Икона «Богоматерь Великая Панагия (Оранта)»

Подобное изображение Богородицы теснейшим образом связано с охранительным свойством полотна и с женским началом. Семантика данных икон тождественна семантике белорусского народного обряда «однодневного полотна», проводимого для защиты поселения от болезней. Полотно ткалось всеми девушками за одни сутки, которые затем обходили по кругу деревню, после чего две девушки держали за концы полотно над огнем, под которым проходили все жители деревни, после этого полотно сжигали (рисунок 23) [3, с. 168]. Подобные обряды в большей степени сохранились у белорусов, в меньшей – у украинцев и русских.



**Рисунок 23 – Обыденник – полотенце, сделанное в один день
(Пинский уезд Минской губернии) [10, с. 124]**

К Богородице женщины обращались во время беременности и родов, что также нашло отражение в иконографии (рисунок 24).



Рисунок 24 – Икона Божией Матери «Помощница в родах»

В этнографических записях можно обнаружить тексты молитв женщин, ожидающих ребенка, и описание обрядов, которые, согласно народным представлениям, должны были помочь матери и ребенку во время родов. Так на рубеже XIX–XX вв. существовало представление о том,

что ребенок зарождается в 3 дня. Когда женщина почувствует, что ребенок шевелится, она начинала с этого дня читать каждую ночь следующую молитву: «Рождество Богородицы, жена Мироносица, зародила невидимо и разрешила невидимо. Милосливая Пресвятая Богородица, не оставь, не покинь меня грешную, потерпи моими грехами». При этом она должна была класть 3 поклона [21, с. 88].

Большое количество заговоров, в которых наши предки обращались к Богородице за помощью в родах и для защиты новорожденного и его матери, было зафиксировано Л.Н. Майковым. Также она могла исцелить от болезней и способствовать скорейшему заживлению ран. Это подчеркивает значимость в мифологической картине мира восточных славян. Приведем несколько примеров:

1. При родах

Говорится трижды на воду, которую дают пить родительнице, или которую обкачивают больную.

Стану я, раба Божия (имя рек), благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротми. Выйду я в чистое поле, помолюсь и поклонюсь на восточную сторону. На той восточной стороне стоит престол Господень. На том престоле Господнем сидит Пресвятая Мати Божья Богородица. И помолюсь, и поклонюсь Пресвятой Матери Божьей Богородицы: «Пресвятая Мати Богородица, соходи с престола Господня и бери свои золотые ключи и отпирай у рабы Божьей (имя рек) мясные ворота, и выпущай младенца на свет и на божью волю». Во веки веков, аминь.

2. При родах

Женщину, разрешившуюся от бремени, нужно три первых дня водить в баню, где знахарка, растирая ей живот, читает следующее девять раз; если же случится какая либо неудача, то читают тридцать раз и столько же раз продевают младенца между ног матери.

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Господа Бога и Мать Пресвятую Богородицу на помощь призываю, а я, раба Божия (имя рек), у родимаго человека, раба Божия (имя рек), про дорогой золотник розыск начинаю: «Золотник мой, золотник, дорогой золотник, отыщи, дорогой золотник, свое дорогое место и стань, дорогой золотник, на свое дорогое место, чтобы у рабы Божия (имя рек), родимаго человека, отныне и до века, не болело и не щемило, вниз не спускалось и не окаменело». Могла мать свое чадо сносить и спродить, могу и я, раба Божия (имя рек), все болезни отговорить. Ведь затверждал Господь Бог воды и земли: знай свои дела; и за аминь Господь Бог мои врачевные слова – на веки веков, аминь [9, с. 30].

3. Над новорожденным

Младенца трижды приносят в баню, где, по троекратном прочтении следующего над водою, его окачивают этою самою водою.

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Господи Иисусе Христе, помилуй нас! Господа Бога Мать Пресвятая Богородица на помощь призывала, и все скорби и болезни обмывала; не я пособляю, не я помогаю, не я избавляю; помогает и пособляет Сам Сус Христос и Сама Мать Пресвятая Богородица с Своим Сыном Христом со Небесным, помогает и избавляет. Сама Мать Богородица Своего Сына Христа обмывала, и нам, для младенцев, ополоскинки посылала. Шелковый веник на бумажное раба (имя рек) тело с добрым здоровьем, ради нашего дела. Выдите, все скорби и болезни! Ведь как могла мать свое чадо сносить и спородить, так и я, раба Божия (имя рек), могу все недуги отговорить! Зосима и Савватий, Соловецки чудотворцы, придите и помогите нашим делам, младенческим скорбям! Скорбящая Богородица избавляет всех от муки и скорбей; избавь и нас от людских урёков и сетей! [9, с. 31]

4. От болезней

Святая молитва от Господа Иисуса Христа, Царя Небеснаго. Сотворил Господь небо и землю, и всю подвселенну; протекала река огненная, в той же огненной реке крестилась сила Господня, Петр и Павел, Михаил архангел, сам Иисус Христос. Возле их же храма поселился сатана; он же, Михаил архангел, в тыл ему голову заломил. О, Пресвятая Богородица, закрой раба Божия (имя рек) своей пеленой и нетленной ризой и избавь его от щепоты, от ломоты, от трясения кумухи, от двенадцати болей и двенадцати кумухов-трясуниц: от дауницы, желуницы, от нутренной, жилиной, костяной, мозговой, денной, ночной, полуденной, полуночной, от утренней и вечерней [9, с. 52].

Читается молитва: «Да воскреснет Бог», а потом следующее:

Встану я, раб Божий (имя рек), благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, под восточную сторону, в чистое поле, к Окияну морю, на свят Божий остров. На этом острове лежит Алатр камень, а на камени стоит Мати Пречистая Богородица, просит и молит безпрестанно Господа Иисуса Христа об нас грешных (имя рек). Прошу и молю, Пречистая Божия Мать, усердно своими горькими слезами: «Заступи обо мне, рабе Божьем (имя рек), отгони злую лихоманку за тридцать земель, в тридцатое пустое царство, отгони и отведи от меня, Божья человека (имя рек)». Ключь в море, язык в роте [9, с. 53].

...Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь. Неопалимая Мати Божия Купина, Пресвятая Богородица, не пали Ты своим пламям, Господним Духом; укрой, утеши от огня и от пламя, от сибирки и от опуху, от бишихи и от бросу, от ломоты и от колотья, и от миритлицкия болезни, и от всех недуг... [9, с. 57].

Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас! Стану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, из ворот воротами, стану на восток лицом, на запад кресцом. Сидит девица душа красная, Пресвятая Богородица, в трои золотыя пяла шьет: шелкова нитка, золота иголка. Зашей у меня, раба Божия (имя рек), кровавую рану, чтобы не щипела и не болела – в новый месяц, и в полный месяц, в ветху месяц, и в самые меженные дни, и во веки веков. Аминь [9, с. 60–61].

На море на Окияне, на острове на Буяне лежит бел горячь камень. На сем камне стоит изба таволоженная, стоит стол престольный. На сем столе сидит красна девица. Не девица сие есть, а Мать Пресвятая Богородица. Шьет она, вышивает золотой иглой, ниткой шелковою. Нитка, оборвись, кровь, запекись, чтоб крови не хаживати, а тебе телу не баливати. Сему делу аминь, аминь, аминь [9, с. 61].

В народных верованиях за многими богородичными образами закрепила власть над различными стихийными явлениями: горящие дома обходили с иконой Богоматери «Неопалимая купина», которая согласно народным верованиям могла остановить огонь. Во время пожаров 2010 г. на территории России средства массовой информации транслировали информацию о том, как местные жители спасали свои дома, обойдя по кругу их с иконой Богородицы. Большинство интервьюируемых составляли женщины среднего и старшего возраста. Семантическое и функциональное сходство с обрядами однодневного полотно и опахивания села является очевидным (рисунок 25).

На наш взгляд, это может указывать на бессознательное отождествление Богоматери с Матерью-Землей, связанной со стихиями воды и земли, которые могли противостоять стихиям огня. Иконы Богоматери Смоленской, Владимирской, Боголюбской и прочие чтились как избавительницы от различных заболеваний (оспы, чумы, холеры и пр.) [12, с. 93]. Все это позволяет выявить еще одну семантическую доминанту образа Богородицы – идею защиты, характерную для архетипа матери и образа Матери-Земли.

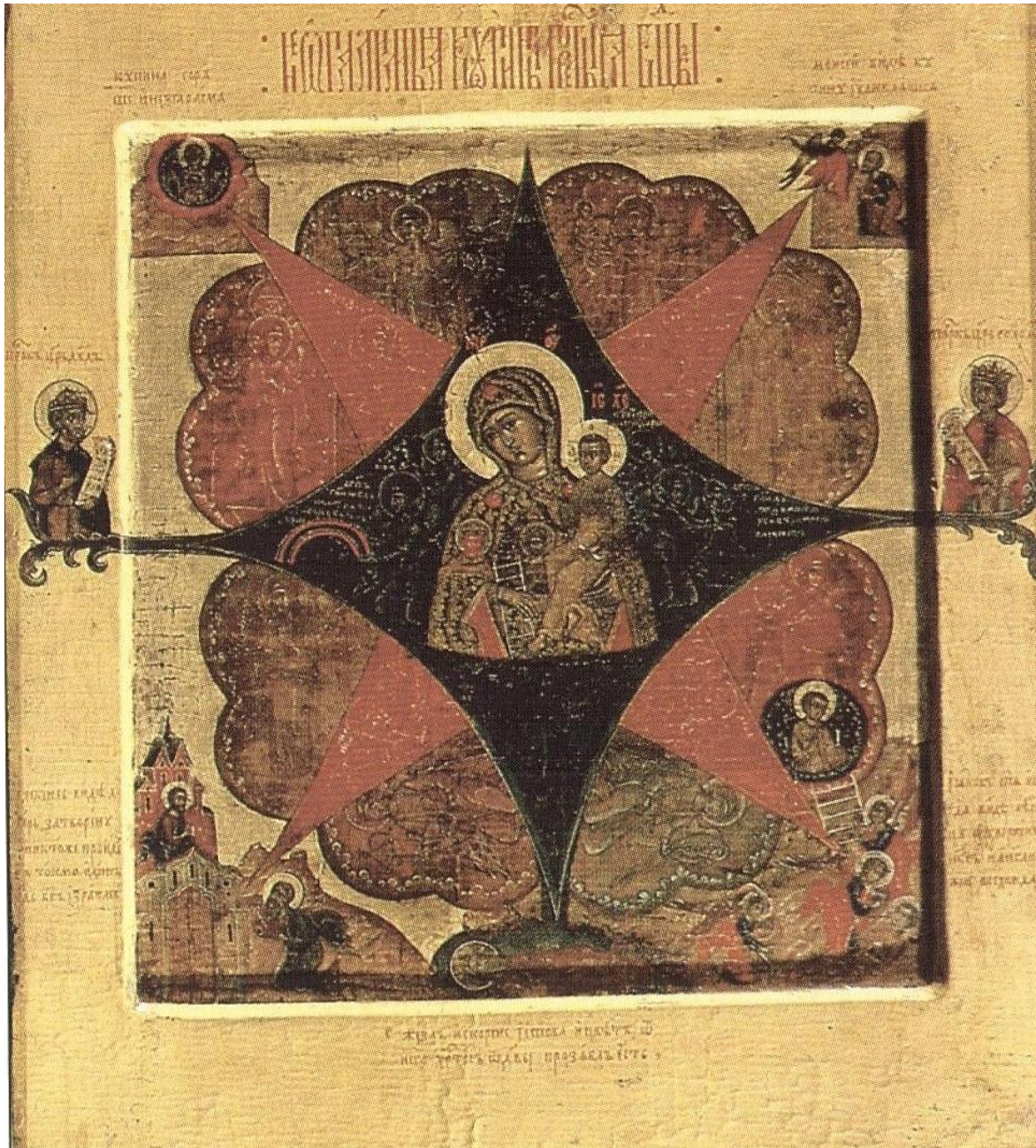


Рисунок 25 – Икона Божией Матери «Неопалимая купина»

Сохранение сакрального восприятия Матери-Земли в мировоззрении восточных славян приводило к тому, что многие языческие элементы обрядов стали восприниматься как религиозные символы. Одним из ярких примеров такого переосмысления являются слезы Земли/Богородицы. Примером может служить ритуальный плач, который обусловлен метафорой *слезы-дождь*, устойчиво встречается в обрядах вызывания дождя. В данной ситуации Земля/Богородица выполняет функцию медиатора (посредника) перед богом [20, с. 229–230].

...
*Когда вѣли Христа на распятіе,
Шла Божія Матерь, слезно плакала,
Слѣзы рѣнила на сырѹ землю;
Отъ тѣхъ слѣзь зараждалася плакунъ-трава;
Потому плакун-трава – всѣмъ травамъ мати*
[4, с. 14].

...
*Когда былъ роспять самъ Исусъ Христовъ,
Тогда шла Мать Пресвятая Богородица
ко своему сыну ко распятому.
Она рѣнила свои слѣзы пречистыя
на матушку на сыру-землю, –
от еѣныхъ слѣзь отъ пречистыихъ
зарождалася на земли плакунъ-трава.
Изъ того коренія изъ плакунова,
вырѣзають у насъ въ Руси креста чудные,
ино тѣмъ у насъ люди спасаются, –
всѣ монахи, и старцы, и всѣ юноши:
потому плакун-трава надъ травамъ матъ*
[4, с. 27].

Плач Земли может встречаться и в иных контекстах: плач Земли перед Богом с просьбой наказать людей за грехи (см. апокриф «Хождение апостола Павла по мукам»), плач Земли-Матери, персонифицированной в образах вдовы или невесты, потерявшей жениха. У белорусов на рубеже XIX–XX веков еще были широко распространены представления о том, что перед какими-либо бедствиями земля стонет по утрам, перед восходом солнца и люди, одаренные чутким слухом и сведущие в ворожбе, могут его слышать и заранее предсказывать разные бедствия [3, с. 21]. Крайним проявлением плача Земли могут быть такие, в которых четко выявляется в образе земли всеобщий плач природы перед концом света [20, с. 230]. С принятием христианства в народном мировосприятии все большую значимость приобретает посредническая функция Земли между Богом и людьми. В белорусской молитве перед дорогой «*Мать сырая земля, Спасай меня, на тябе надежа, Спасай нас. Есьли ты нас не спасеш, кто ж нас спасе? Я ж на табе иду, А ты мяне спасай, Укажы мне путь харошый*» [20, с. 231] прослеживается отражение общего места богородичных акафистов: «*Тебе припадаем, гос-поже, и верою покланяющеса, молим тя... Спаси нас, не имущих помощи, на тя бо надеемса*» [20, с. 226]. Здесь же Земля/Богородица выступает не в качестве медиатора/посредника между высшим божеством и людьми, а как конечный и единственно возможный адресат.

Опосредованным свидетельством сохранения в картине мира восточных славян связи как между образами Матери-Сырой Земли, Мокоши, Параскевы-Пятницы и Богородицы, так и их связи на сакральном уровне с судьбой, на профанном уровне с женским началом в иконографии указывает нить либо веретено в руках Богородицы (рисунки 26, 27).



Рисунок 26 – Икона Божией Матери «Устюжское Благовещение»



Рисунок 27 – Икона «Благовещение Пресвятой Богородицы»

На глубокий синтез языческих и православных верований также указывают так называемые «явления» икон Богородицы у водоемов, изображение на них земной влаги, пускание икон «на воду» или легенды об иконах, «приплывших по воде», а также представления о лечебных свойствах «плачущих» икон и иконография.

Свойствами излечивать от болезней в мифорелигиозной картине мира наделялась и икона Божией Матери «Живоносный источник» (рисунок 28). В данном случае само наименование иконы говорит нам, что Богородица и есть исцеляющий источник. Немаловажным является и тот факт, что ее празднование совершается именно в пятницу Светлой седмицы.



Рисунок 28 – Икона Божией Матери «Живоносный источник»

До наших дней сохранилось на Беларуси поклонение источникам с так называемыми оброчными крестами. На них вешают различные рушники, семантика узоров которых обладает символами земли, колодца, жабки; прочитываются просьбы людей дать рост и урожай на вспаханном поле; изображается цветущая нива [13]. Как отмечала советский исследователь Г.А. Носова, «в культе “явленных” икон и “святых” мест церковь освятила дохристианское обожествление природы путем слияния его с культом православных святых, которые сами впитали черты и свойства языческих покровителей природных стихий» [12, с. 103–104].

Таким образом, приведенные выше примеры указывают на сохранение в народных верованиях восточных славян сакрального восприятия и ценностной значимости образа Матери-Земли, слившегося после принятия христианства с образом Богородицы – воплощения божественного материнства. Оба этих образа являются формами репрезентации архетипа матери и свидетельствуют о его актуализации в культуре восточных славян, поскольку данные образы выступают символами плодородия и материнства. Многочисленные обряды, связанные с почитанием Богородицы, имели в своей основе языческие представления об умирающем и воскрешающем божестве растительности, которые по народным религиозным представлениям должны были способствовать возрождению природы, воздействовать на урожай и увеличивать богатство и благосостояние.

В традиционных представлениях восточных славян образ Богородицы наделяется также выраженной защитной/охранительной функцией, охватывающей практически все жизненно важные сферы деятельности человека. Это проявляется и на макроуровне – защиты от вражеской агрессии и болезней, и на микроуровне – защиты семьи, женщины, детей. Прослеживается синонимизм Покрова Богородицы, более древнего образа Матери-Сырой Земли и женщины. В образе Богородицы были усилены защитная, объединяющая и посредническая функции и утратилась связь с подземным миром, которая была характерна для образа Матери-Земли.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьев, А.Н. Живая вода и вещее слово / А.Н. Афанасьев. – М.: Совет. Россия, 1988. – 512 с.
2. Безсонов, П.А. Калеки переходные: сб. стихов и исслед.: [в 2 ч., 6 вып.] / П.А. Безсонов. – М.: Тип. А. Семена, 1861–1863. – Ч. 2, вып. 5. – 1863. – Разд. паг.
3. Богданович, А.Е. Пережитки древнего міросозерцання у беларусовъ: Этнографический очеркъ / А.Е. Богданович. – Репринт. изд. 1895 г. – Минск: Беларусь, 1995. – 186 с.
4. Варенцов, В.Г. Сборник русских духовных стихов / В.Г. Варенцов. – СПб.: Д.Е. Кожанчиков, 1860. – 248, [3] с.

5. Гарошка, Л. Культ Багародзіцы на Беларусі / Л. Гарошка // Божым шляхам. – 1956. – Студзень – снежань. – С. 3–7.
6. Ван Геннеп, А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: Вост. лит. РАН, 1999. – 198 с.
7. Изборник: Повести Древней Руси / сост. и примеч. Л. Дмитриева и Н. Поньрко; вступ. ст. Д. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1986. – 447 с.
8. Іконапіс Беларусі XV–XVIII стагоддзяў: альбом / аўт. тэксту і склад. Н.Ф. Высоцкая. – Мінск: Беларусь, 1998. – 231 с.
9. Майков, Л.Н. Великорусские заклинания: сб. / Л.Н. Майков; послесл., примеч. и подгот. текста А.К. Байбурина. – СПб.: Европ. дом, 1996. – 214, [1] с.
10. Маслова, Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. / Г.С. Маслова; Акад. наук СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1984. – 215 [1] с., [2] л. цв. ил.
11. Минько, Л.И. Суеверия и приметы: истоки и сущность / Л.И. Минько. – Минск: Наука и техника, 1975. – 192 с.
12. Носова, Г.А. Язычество в православии / Г.А. Носова. – М.: Наука, 1973. – 152 с.
13. Нячаева, Г.Р. Ручнік з каралеўнаю жабкай / Г.Р. Нячаева // Веткаўскі музей народнай творчасці: навук.-метад. зб. / уклад. І.Ю. Смірнова; рэд. А.В. Селязнева. – Мінск: Бел ІПК, 2001. – 144 с.
14. Потебня, А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии / А.А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – С. 285–378.
15. Потебня, А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А.А. Потебня // Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – С. 379–443.
16. Русские иконы XII–XIX веков / вступ. ст. Ю.Г. Малкова, ред. М.О. Касимова. – М.: Искусство, 1988. – 68 с.
17. Сержпутоўскі, А. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / А. Сержпутоўскі; Беларус. акад. навук, аддз. гуманітар. навук. – Менск: [Друк. Беларус. акад. навук], 1930. – 284 с.
18. Сказание о земной жизни Пресвятой Богородицы. – Репринт. изд. 1904 г. – М.: Бук Чембэр Интернэшнл, Политиздат, 1990. – 397 с.: ил.
19. Тихонравов, Н. Летописи русской литературы и древности: в 5 т. / Н. Тихонравов. – М.: Тип. Грачева и К°, 1859–1863. – Т. 2. – 1859. – 479 с. – Разд. паг.
20. Топорков, А.Л. Материалы по славянскому язычеству / А.Л. Топорков // Древнерусская литература: источниковедение: сб. науч. тр. / отв. ред. Д.С. Лихачев. – Л., 1984. – 272 с.
21. Харузина, В. Несколько слов о родильных и крестинных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском у. Олонецк. губ. / В. Харузина // Этнографическое обозрение. – 1906. – Кн. 1–2. – С. 88–95.

22. Шамякіна, Т. Мужчына і жанчына ў міфалогіі, рэлігіі, літаратуры / Т. Шамякіна // Роднае слова. – 1993. – № 11. – С. 52–62.
23. Энциклопедия православной святости: в 2 т. / авт.-сост.: А.И. Рогов, А.Г. Парменов. – М.: Ниола 21-й век, Лик пресс, 2003. – Т. 1. – 400 с.: ил.
24. Энциклопедия православной святости: в 2 т. / авт.-сост.: А.И. Рогов, А.Г. Парменов. – М.: Ниола 21-й век, Лик пресс, 2003. – Т. 2. – 367 с.
25. Юнг, К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / К.Г. Юнг. – М.; К.: Совершенство, Port-Royal, 1997. – 384 с.

Несмотря на достаточно разнообразные подходы в исследовании мифологического наследия восточных славян, основное внимание этнографических, исторических, лингвистических и культурологических исследований было направлено на описание мифорелигиозного образа Параскевы-Пятницы и фиксацию особенностей его бытования в народной среде.

Для нас интерес представляет анализ особенностей репрезентации архетипа Матери в образе св. Параскевы-Пятницы в мифорелигиозных представлениях восточных славян. Для достижения поставленной цели мы исследуем особенности генезиса данного образа, его связь с более ранними мифологическими образами и христианскими святыми, определим функциональную значимость данного образа в культуре восточных славян.

Култ св. Параскевы на территории восточных славян распространялся довольно медленно и связан с образами Параскевы-мученицы периода Римской империи и Параскевы-отшельницы, жившей в Болгарии в конце X – начале XI в. Почитание первой Параскевы отмечалось преимущественно в России, Беларуси и на Украине. Култ Параскевы-отшельницы был перенесен из Балкан в Россию. Необходимо отметить, что и римская и болгарская святые носили не только имя Параскева, но южнославянское – Петка, и восточнославянское – Пятница. Большинство этнографических данных, приводимых нами в данной работе, указывают на то, что в мифорелигиозных представлениях восточных славян св. Параскева считалась покровительницей женской зимней работы – прядения, часто ее называли «льняница» и со дня ее памяти (28 октября ст. ст./10 ноября н. ст.) начинали мять лен. На наш взгляд, данный образ имел более широкое функциональное значение и играл более важную роль в жизни общества (рисунок 29).

Одной из характерных черт архетипа Матери является связь с плодородием и деторождением. У восточных славян образ св. Параскевы-Пятницы ассоциируется именно с этими свойствами. По данным русского исследователя XIX в. А.Н. Афанасьева, в народе существовали убеждения, что «от Пятницы зависят обильные роды земли», ей молились о предупреждении засухи, проливных дождей и неурожаев, приносили в дар земные плоды, во время различных бедствий служили св. Пятнице общественные молебны, а молитвы, сочиненные в ее честь, писались на клочке бумаги и носились на шее от недугов [1, с. 240–241].



Рисунок 29 – Параскева

Согласно записям этнографа М.Д. Никифоровского, в день памяти св. Параскевы крестьяне клали под ее икону разные плоды и хранили их до следующего года. При совершении различных церковных обрядов выносили

икону св. Параскевы, украшенную лентами, монистами, цветами и душистыми травами. Все цветы и травы оставались в церкви, а отвар из них давали безнадежно больным людям как верное средство к исцелению [6, с. 115]. Подобно Богородице Параскева-Пятница почиталась как святая, способствующая в удачном замужестве, как покровительница брака. Это прослеживается в заговорах, записанных А.Н. Афанасьевым, поскольку на праздник Покрова Богородицы девушки обращались с просьбой о покровительстве в замужестве не только к Богородице, но и к св. Параскеве: «*Матушка Пятница-Параскева! покрой меня (или: пошли женишка) поскорее*» [1, с. 237] и «*Покров – Пресвятая Богородица! покрой мою победную голову жемчужным кокошником, золотым подзатыльником*» [1, с. 240]. На сходство двух православных святых указывает и тот факт, что в народной практике свадьбы начинались осенью, а празднования Покрова Богородицы и Параскевы-Пятницы приходились приблизительно на одно и то же время. Как отмечал представитель русской мифологической школы, этнограф и историк И.П. Сахаров, в старину перекрестки на дорогах назывались пятницами, где строились часовни, куда невесты приходили вымаливать себе женихов [10, с. 162]. На Беларуси еще в начале XX в. существовали представления о влиянии пятниц на счастливое замужество: чтобы скорее выйти замуж, девушка должна была поститься все пятницы либо хотя бы 12 пятниц в году [11, с. 171].

Святая Параскева считалась «бабьей святой», покровительницей и заступницей девушек и женщин. В народных представлениях о св. мученице Параскеве, приводимых русским исследователем XIX в. С.В. Максимовым, отмечалось, что ее особо чтили крестьянки, т.к. она была повитухой. Здесь же объяснялось, что Параскева зовется «Пятницей», т.к. претерпела мучения в этот день недели. В данных записях прослеживается и гендерный отпечаток, поскольку св. Параскева, обращаясь к мужу, наставляет его вести праведный образ жизни: «*Эй, мужик, только ходи с молитвой, да делай, как Бог велит, так и не будет ничего*» [5, с. 660–662]. Можно согласиться с мнением американского исследователя Ив Левин, что Параскева как святая-покровительница домашних работ давала возможность женщинам утвердить их собственные стандарты поведения [4, с. 155]. Однако, на наш взгляд, нельзя однозначно утверждать, что данный гендерный аспект возник только с принятием христианства и ранее не существовал.

Как покровительница пятницы, женских работ и ткачества св. Параскева может быть функционально отождествлена с дохристианской богиней Мокошью (Макошью). После принятия христианства образ Мокоши в мифорелигиозных представлениях стал двойником Параскевы-Пятницы. Они обе считались пряжами, следившими за всеми женскими работами, особенно за прядением и ткачеством. Их днем недели была пятница, в которую запрещалось женщинам работать. Они обе считались покровительницами брака и плодородия. В народных верованиях св. Параскева-Пятница была связана со священной земной влагой, с водной стихией, которая наделялась

очистительными и защитными свойствами. Ей на колодцах ставились деревянные скульптуры. Традиции жертвоприношения Мокоши путем бросания в колодец снопов льна, тканых изделий, льняной кудели, выпряденных ниток и овечьей шерсти были перенесены на православную святую.

На глубокую связь образов Богородицы и Параскевы-Пятницы с природным комплексом и водной стихией указывают так называемые «явления» их икон у водоемов, изображение на них земной влаги, пускание икон «на воду» или легенды об иконах, «приплывших по воде», а также представления о лечебных свойствах «плачущих» икон. По данным С.В. Максимова, на Руси св. Параскева-Пятница считалась покровительницей воды, на что указывали народные предания о том, что образ св. Параскевы чудесно являлся на воде, на реке или в колодце, вследствие чего вода приобретала чудесную силу, и поэтому ее иконы нередко ставились при источниках, над ключами и колодцами [5, с. 660]. До наших дней сохранилось на Беларуси поклонение источникам с оброчными крестами, на которые вешают различные рушники, семантика узоров которых обладает символами земли и воды, прочитываются просьбы людей дать рост и урожай на вспаханном поле [7].

Еще одним из главных признаков, по которому Параскеву-Пятницу можно рассматривать как преемницу Мокоши, можно считать последовательность в изображении серии святителей. Как ранее в пантеоне Владимира Мокошь [8, с. 54], так и в порядке изображения серии святителей св. Параскева-Пятница располагается в конце, как, например в Новгородской иконе конца XIV в. «Избранные святые: Варлаам Хутынский, Иоанн Милостивый, Параскева Пятница и Анастасия» (рисунок 30) [3, № 29].

В мифорелигиозных представлениях восточных славян репрезентация архетипа Матери в образе св. Параскевы-Пятницы неразрывно связана с персонификацией соименного ей дня недели в образе женщины или девушки. Древние представления о персонифицированном образе Мокоши/Пятницы могли отразиться в обряде XVII в., на который ссылался И.П. Сахаров: «В малой России, в полку Стародубском, в пяток водят женку простовласку, под именем Пятницы, и водят в ходе церковном, и при церкви честь оной отдает народ с дары и с упованием некой пользы» [10, с. 162]. В середине XIX в. А.В. Терещенко также писал о существовании аналогичных обрядов на территории Малороссии [12, с. 561]. Сакрализация пятницы выражалась в запрете на выполнение ряда работ: «...по пятницам бабы не прядут, не варят щелока, не стирают белья, не выносят из печи золы, а мужики не пашут и не боронят, почитая эти работы в означенный день за большой грех» [1, с. 232].



Рисунок 30 – Избранные святые: Варлаам Хутынский, Иоанн Милостивый, Параскева Пятница и Анастасия

Почитание этого дня недели проявилось также в особой его сакрализации и наделении определенных пятниц магическими свойствами, которые могли повлиять на дальнейшую судьбу человека как в этом, так и в ином

мире, что также является характерной чертой архетипа Матери. С.В. Максимов зафиксировал двенадцать особо почитаемых пятниц:

«1-я Пятница – на первой неделе Великого поста. Кто сию пятницу постится, тот человек от внезапной смерти не умрет.

2-я Пятница – перед Благовещением (в эту пятницу Каин убил Авеля). Кто сию пятницу постится, тот человек от напрасного убийства избавлен будет (по другим спискам: тот до убожества великого не дойдет и от меча сохранен будет).

3-я Пятница – на Страстной неделе Великого поста. Кто сию пятницу постится, тот человек от разбойников сохранен будет (вариант: от мучения вечного и от нечистого духа сохранен будет).

4-я Пятница – перед Вознесением Христовым, когда погубил Господь Содом и Гоморру. Кто сию пятницу постится, тот без св. Таин Христовых не умрет и от великого недостатка сохранен будет.

5-я Пятница – перед сошествием св. Духа. Кто сию пятницу постится, тот от потопления избавлен будет (вариант: тот при кончине жизни смерть свою узрит и от смертных грехов сохранен будет).

6-я Пятница – перед днем св. Иоанна Предтечи. Кто сию пятницу постится, тот человек сохранен будет от сухоты и трясавиц (лихорадок).

7-я Пятница – перед днем пр. Илии. Кто сию пятницу постится, тот человек от грома, молнии, града и голода сохранен будет.

8-я Пятница – перед Успением Пресвятой Богородицы (когда Моисей на горе Синайской принял закон). Кто сию пятницу постится, тот человек, перед смертью своей, Богородицу узрит.

9-я Пятница – перед днем Косьмы и Дамиана. Кто сию пятницу постится, тот человек от великого грехопадения сохранен будет.

10-я Пятница – перед днем Архангела Михаила. Кто сию пятницу постится, душа того человека через огненную реку перенесется.

11-я Пятница – перед Рождеством Христовым (когда 14 тысяч младенцев, от царя Ирода, в Вифлееме Иудейском убиены были). Кто сию пятницу постится, имя того человека будет записано у самой Пресвятой Богородицы на престоле.

12-я Пятница – перед Богоявлением. Кто сию пятницу постится, имя того человека в книгах животных записано будет» [5, с. 655–656].

Упоминания о том, что в народе особо чтили 12 пятниц накануне больших христианских праздников, встречаются в вышеприведенных данных А. Сержпутовского и трудах А.Н. Афанасьева [1, с. 232–233]. Однако именно в материалах С.В. Максимова отмечается, что эти пятницы не только персонифицировались в виде девушек, но находились между собой в иерархических отношениях: 10-я «пятница» считалась самой старшей, т.к. вместе с 9-й раньше других приносила Богу все молитвы людей быстрее остальных, что указывало на ее бóльшую приближенность к нему по сравнению с остальными пятницами [5, с. 656–657].

Этнографические материалы XIX–XX веков, длительность празднеств в честь св. Параскевы-Пятницы, доминирование в этот период обрядности, связанной с женскими работами и началом брачного сезона, позволили советскому историку Б.А. Рыбакову сделать вывод, что данный женский образ восходит к более древнему образу Пятницы-Макоши – богини плодородия, воды, покровительницы женских работ и девичьей судьбы. Он считал возможным существование языческого субстрата под христианским наложением апокрифического календаря и высказывал предположение, что до появления церковного календаря 12 пятниц равномерно распределялись по всему году [9, с. 372–375].

Рассматривая особенности репрезентации архетипа Матери, необходимо учитывать, что данный архетип может наделяться и негативными характеристиками. Согласно мифорелигиозным представлениям восточных славян, такими отрицательными коннотациями наделялся именно женский образ, персонифицировавший Пятницу, наказывавшую людей за выполнение ряда работ, нарушение запретов и постов, о чем свидетельствуют как запись, сделанная в середине XIX в. Н. Бакай [2], так и вышеупомянутые труды А.Н. Афанасьева, С.В. Максимова, Б.А. Рыбакова. В Полесье до сих пор наиболее устойчивыми и повсеместно распространенными являются запреты и ограничения, касающиеся ткаческого круга работ (особенно прядения) и связанные с персонификацией пятницы в образе святой Параскевы-Пятницы и/или Мокоши, являющейся по ночам и карающей за нарушение запретов: «У пьятницу не прали. Пьятница вельми абижаласа, што яе верацёнами колюць. Ужэ пьятница заходзиць, ужэ сонцэ зайдзе, ужэ му не прадом» [13, с. 163]. Проявлением «оборотной стороны» данного образа являются представления о том, что «добрые люди в пьятницу не родятся», «у женщин семь пьятниц на неделе» и т.п. Слияние православных и языческих представлений отмечается в наиболее существенном признаке пятницы – «постная», который в народных представлениях довольно часто трактуется отрицательно.

Таким образом, в результате проведенного нами исследования репрезентации архетипа Матери в образе Параскевы-Пятницы в мифорелигиозных представлениях восточных славян мы можем сделать нижеследующие выводы. Образ св. Параскевы, являясь изначально привнесенным в ментальное поле культуры восточных славян после распространения христианства, приобрел ряд функциональных сходств с языческими женскими образами, стал именоваться св. Параскева-Пятница, приобретя многогранность и неоднозначность характеристик. Среди позитивных коннотаций исследуемого образа мы должны отметить сохранение доминирования идеи плодородия и деторождения, присущей архетипу Матери. Нами было отмечено наличие некоторого функционального сходства между образами Параскевы-Пятницы и Богородицы, поскольку они обе воспринимались как покровительницы брака и девичьей судьбы. образу св. Параскевы-Пятницы свойственна связь с природным комплексом, преимущественно со стихией воды, обладающей, согласно народным представлениям, очистительной

и защитной функциями. Амбивалентность архетипа Матери проявилась в нормативно-регулятивной функции св. Параскевы-Пятницы. Являясь покровительницей ряда работ, она контролировала соблюдение определенных норм и правил общественного поведения, нарушение которых влекло суровое наказание. Как и любое ограничение, данная черта оценивалась неоднозначно, наделяя образ негативными коннотациями. Отрицательный аспект репрезентации архетипа Матери в менталитете восточных славян был перенесен с образа христианской святой на характеристику отдельных свойств соименного ей дня недели и женского образа, персонифицирующего его.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьев, А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. / А.Н. Афанасьев. – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – Т. 1. – 800 с.
2. Бакай, Н. Городничий и св. Пятница / Н. Бакай // Киевская старина. – 1885. – Декабрь. – С. 744–747.
3. Лазарев, В.Н. Новгородская иконопись / В.Н. Лазарев. – М.: Искусство, 1969. – 199 с.: ил.
4. Левин, Ив. Христианские источники культа св. Параскевы / Ив Левин // Двоеверие и народная религия в истории России / Ив Левин; пер. с англ. А.Л. Топоркова и З.Н. Исидоровой. – М.: Индрик, 2004. – С. 141–161.
5. Максимов, С.В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила / С.В. Максимов. – Смоленск: Русич, 1995. – 672 с.
6. Никифоровский, М.Д. Русское язычество / М.Д. Никифоровский. – СПб.: [Тип. духовн. журн. «Странник»], 1875. – [2], 125, III с.
7. Нячаева, Г.Р. Ручнік з каралеўнаю жабкай / Г.Р. Нячаева // Веткаўскі музей народнай творчасці: навук.-мэтад. зб. / уклад. І.Ю. Смірнова; рэд. А.В. Селязнёва. – Мінск: Бел ІПК, 2001. – С. 36–49.
8. Повести Древней Руси. XI–XII века / сост. Н.В. Поньрко. – Л.: Лениздат, 1983. – 574 с.: ил.
9. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – 2-е изд., испр. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.
10. Сахаров, И.П. Сказания русского народа: народный календарь / И.П. Сахаров / обраб. текста и предисл. А.Г. Кифишина. – М.: Совет. Россия, 1990. – 176 с.
11. Сержпутоўскі, А. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / А. Сержпутоўскі; Беларус. акад. навук, аддз. гуманітар. навук. – Менск: [Друк. Беларус. акад. навук], 1930. – 284 с.
12. Терещенко, А.В. История культуры русского народа / А.В. Терещенко. – М.: Эксмо, 2007. – 736 с.: ил.
13. Толстая, С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели / С.М. Толстая // Языки культуры и проблемы переводимости / под ред. Б.А. Успенского. – М.: Наука, 1987. – С. 154–168.

АКТУАЛИЗАЦИЯ АРХЕТИПА МАТЕРИ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ

Согласно К.Г. Юнгу, архетип является не только хранителем традиционных представлений, но может стимулировать инновационные процессы. Актуализация архетипа ведет к возвращению к архаическим качествам духовности, отражая не только опыт прошлого, но и мечту народа о будущем [15, с. 71–79]. На наш взгляд, на рубеже XIX–XX веков в русской философии произошел процесс актуализации архетипа Матери, оказавший существенное влияние на осмысление роли женского начала в социокультурном процессе. Поскольку в данный период белорусы входили в состав Российской империи, то эти воззрения не могли не оказать влияния и на их менталитет. Исследование актуализации архетипа Матери в трудах русских философов позволит раскрыть некоторые аспекты современного мировосприятия данными восточнославянскими народами.

Актуализация архетипа Матери в русской философии рубежа XIX–XX веков наиболее ярко проявилась в образе Софии-Премудрости Божией. Одновременно в религиозно-философских учениях ярко проявился и гендерный аспект, поскольку многими мыслителями для трактовки различных аспектов фило- и онтогенезов стали использоваться категории «женственность»/женское начало и «мужественность»/мужское начало.

Одним из первых русских философов, в чьих трудах наиболее ярко проявился гендерный аспект, на наш взгляд, является основоположник русской софиологии В.С. Соловьев. В его учении Бог традиционно представляет мужское начало. Воплощением женского начала, «мировой душой» является образ Вечной Женственности, Премудрости Божией (Софии), которая владеет скрытой мощью всего, но сама находится во владении Бога. Существовая изначально, она была при Боге художницею, устройтельницей вселенной, вызывая перед ним «...бесчисленные возможности всех внебожественных существований» [12, с. 329]. В.С. Соловьев обращал внимание на то, что, тесно связывая Святую Софию с Богородицею и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков отчетливо различало их, изображая Софию в образе отдельного Божественного существа. «Она была для них небесной сущностью, скрытою под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением божества» [12, с. 367]. Тем самым В.С. Соловьев усматривал в Софии-Премудрости Божией амбивалентность, присущую архетипу Матери. Воплощением образа Софии-Премудрости Божией, по его мнению, является икона в Новгородском соборе, где она изображена в виде женской фигуры в царском облачении, по обе стороны от которой находятся

Богородица и св. Иоанн Креститель. Этот женский образ – самый истинный, чистый и полный человечества, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной.

На наш взгляд, в русской религиозно-философской мысли архетип Матери ярко выразился в рефлексии «женского» как синкретического единства «материнства» и «природы», подобно мифологическому образу Матери-Сырой Земли и/или православному образу Богоматери, на что указывалось в трудах В.В. Розанова и Н.А. Бердяева. В.В. Розанов «с высоких культурных точек зрения» отождествлял «землю» и чувство «земли» с материнским чревом и чувством этого чрева, поскольку земля – «кормилица» и «кормилица»-мать [10, с. 189–190]. В своей космологической теории мироустройства он считал, что существуют два бога: «*мужская* сторона Его, и сторона – *женская*» [11, с. 265] и именно последняя является «Вечной Женственностью», мировой женственностью. Н.А. Бердяев отмечал, что «очень сильна в русском народе религия земли, это заложено в очень глубоком слое русской души. Земля – последняя заступница. Основная категория – материнство. Богородица идет впереди Троицы и почти отождествляется с Троицей. Народ более чувствовал близость Богородицы-Заступницы, чем Христа. Христос – Царь Небесный, земной образ Его мало выражен. Личное воплощение получает только мать-земля» [2, с. 48]. Он считал, что существует «соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безграничность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине» [2, с. 44]. В дальнейшем на взаимосвязь и взаимозависимость между человеком и природным окружением особо пристальный взгляд обратил внимание Л.Н. Гумилев, акцентировав внимание на двойственности отношений людей и природы в формировании этноса. При этом он подчеркивал, что «ребенок, установивший связь с матерью первым криком и первым глотком молока, входит в ее этническое поле. Пребывание в нем формирует его собственное этническое поле, которое потом лишь модифицируется вследствие общения с отцом, родными, другими детьми и всем народом» [6, с. 372].

Актуализацию архетипа Матери мы также можем отметить в религиозно-философских размышлениях Г.П. Федотова: «Богородица не только Божия Мать, но и Мать вообще, общая наша мать...» [13, с. 56], воплощающая в себе божественное материнство. С.Н. Булгаков считал, что уже в языке, при всех присутствующих в нем негативных моментах, в почитании женской ипостаси предчувствовалось/предвиделось «почитание божественного материнства» [5, с. 286], однако при этом он указывал на очевидные различия между языческими богинями и православной Богоматерью [4, с. 258–260]. Описывая Богородицу, он отмечал, что она – «предстательница мира и всего творения», «всеобщая Мать, заступница и предстательница» [3, с. 204] и православная церковь «видит в ней Мать Божию и Ходатайницу пред Сыном за весь человеческий род...» [4, с. 253].

Одновременно в его трудах прослеживается взаимосвязь между софийностью, землей и Богоматерью. Он считает, что в процессе творения земля создавалась вне шести дней творения и «творческие акты отдельных дней предполагает своей основой первозданную землю. ... Все... сотворено творческим словом Божиим, но уже *не* из ничего, а из земли, как постепенное раскрытие ее софийного содержания» [5, с. 209]. Вместе с тем в трудах С.Н. Булгакова обращалось внимание на амбивалентность земли, заложенную уже в процессе космогенеза и дуализма Земли и Неба [5, с. 208–209]. В его восприятии земли прослеживается аналогия с простонародным мифологическим восприятием земли, синтезированным с христианскими верованиями, что проявилось в представлениях о земле как всеобщей матери, рождающей растения, животных и человека, а также как о «божьей ниве», кладбище, сохраняющем тела для воскрешения [5, с. 223–224]. Вместе с тем С.Н. Булгаков считал бесспорным слияние Богоматери и Софии: «В Ней (Богоматери – пояснение наше. – *О.П.*) исполнился замысел Премудрости Божией в творении мира, Она есть тварная Премудрость, в которой “оправдалась” Премудрость Божественная, и, в этом смысле, почитание Богоматери сливается с почитанием самой Божественной Софии» [4, с. 257].

О взаимосвязи в картине мира восточных славян образов Софии и Богородицы писал П.А. Флоренский в своем труде «Столп и утверждение истины». Несмотря на то, что для него София – это Дева Благодатная и Истинная Церковь Божия, она же «...Ходатайница и Заступница за тварь пред Словом Божиим, судящим тварь и отсекающим ее на-двое, Мать Божия – “миру очистилище” – опять таки есть София по преимуществу...» [14, с. 350–351]. Вместе с тем он считал, что в Богородице сочетается сила Софийная. Он писал, что Божья Мать – не только целомудренна, но и владеет целомудрием. Целомудрие это имеет небесную природу. Поэтому, по его мнению, в Деве Марии должно признать какую-то особую связь с Небом, Софийностью, а Церковь, Небо и Дева Мария – это не синонимы, а имена, онтологически почти взаимозаменяемые [14, с. 367].

Об этом свидетельствует и икона «Нерушимая стена», находящаяся в Киевском Софийском соборе (рисунок 31). Чаще всего называют изображением Божией Матери, однако П.А. Флоренский отмечал, что отсутствие Младенца, воздетые руки и постановка тела приближают ее к Орантам древнейшей христианской иконописи (рисунок 32). Исследователь читал, что тем самым она выражает ту же идею, что и древние Оранты, т.е. идею Церкви, а также это может быть изображение невещественного дома Софии Премудрости Божией [14, с. 382].



Рисунок 31 – Икона Божией Матери «Нерушимая стена»

Мыслитель уделял большое внимание анализу иконографии восточных славян. П.А. Флоренский отмечал, что согласно композициям в иконах София часто находится в подчиненном положении по отношению к Спасителю, а Богородица – в подчиненном положении к Софии. Таким образом, Спаситель, София и Богоматерь – в последовательном иерархическом подчинении (рисунок 33).



Рисунок 32 – Икона Божией Матери «Нерушимая стена» (фрагмент)



Рисунок 33 – Схема иконы Софии Премудрости Божией
(по П.А. Флоренскому) [14, с. 373]



Рисунок 34 – Икона «София Премудрость Божия с избранными святыми»

Интерес представляет одно замечание мыслителя относительно одного из атрибутов Софии, которым являлся венец на голове в виде городской стены. Он писал, что это «обычный признак Земли-Матери в ее различных видоизменениях, выражающий, быть может, ее покровительство человечеству, как совокупному целому, как городу, как *civitas*» [14, с. 375]. Тем самым непроизвольно философ отметил взаимосвязь Софии не только с Богородицей, но и с Матерью-Землей (рисунок 34).

П.А. Флоренский обращал внимание на то обстоятельство, что София празднуется в день Рождества Богородицы (в Киеве) или в день Успения (в Вологде). Также он отмечал тесную связь Софии и Богородицы, запечатленную в церковных песнопениях [14, с. 388]. Он приходил к выводу, что «...София – это и есть Богородица, храм ипостасной премудрости, Слова Божия» [14, с. 389].

Многие русские мыслители считали, что кризисные процессы обусловлены утратой гармонии между мужским и женским началами. Подобная точка зрения встречается уже у Н.Я. Данилевского, который, отвергая идею и практику насильственной европеизации России, которым, по его мнению, следовали многие русские цари, видел в славянстве особый культурно-исторический тип, наделенный возвышенными, истинно христианскими чертами. Он подчеркивал, что «самый характер русских и вообще славян, чуждый насильственности, исполненный мягкости, покорности, почтительности...» [7, с. 480], поэтому в силу охранительно-консервативного характера ее религиозной деятельности русскому народу «религиозная истина была вверена для хранения и передачи в неприкосновенной чистоте другим народам и грядущим поколениям» [7, с. 481]. Позднее В.В. Розанов отмечал, что кризисные процессы, происходящие в западноевропейской культуре связаны с доминированием односторонних «мужских» интересов, которые усугубляются утратой связи с «землей», с «материнством», потерей даже «чувства земли», и эти духовные утраты сопровождаются желанием «овладеть всей землей» [10, с. 189]. Именно в порабощении мужским женского начала В. Иванов видел источник кризисных процессов, происходящих в социуме и влияющих на самооценку индивидуума [8, с. 334–337]. По его мнению, только «христианство дало разрешение борьбе полов. Мужское как сын, женское как Невеста, каждое действие как брак Логоса и Души Мира, Земля как Жена, стоящая на Луне и облеченная в Солнце при встрече Жениха, – вот символы раскрытой в христианстве тайны о женском и мужском...» [8, с. 338]. Д.С. Мережковский причину кризиса современной ему культуры видел в том, что «мир никогда еще не был так далек от матери, как в наши дни; женское никогда еще не было так попрано мужским...» [9, с. 291].

Однако одновременно с анализом кризисных процессов русские религиозно-философские мыслители искали пути спасения, отводя главную роль в спасении и защите актуализации женского начала. В их трудах была усилена посредническо-соединительная функция женского начала, выделив-

шегося из синкретичной сущности архетипа Матери, которая, имплицитно присутствуя в мифологическом образе Матери-Сырой Земли и православном образе Богородицы, нашла логическое продолжение в русской религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX века. Особенно ярко данный медиативный аспект образа Софии, репрезентирующий архетип Матери, проявился в труде В.С. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь» [12, с. 298–447]. Также на значимость медиативной функции женского начала обращал внимание Д.С. Мережковский, отмечая, что оно обладает силой притяжения [9, с. 241]. С.Н. Булгаков в труде «Купина неопалимая» обращал внимание на особенную значимость Богоматери как медиатора, которая «непрестанно молится Сыну Своему о всѣхъ и о всемъ» [3, с. 203], «...скорбящая и все прощающая, Богоматерь выступаетъ на Страшномъ судѣ, гдѣ Она... молитъ Царя за человѣческій родъ и предстательствуетъ за грѣшниковъ...» [3, с. 206]. Ее посредническое значение состоит в том, что «Она приводитъ къ Сыну Своему, Спасителю міра, Имъ спасаемый міръ, чрезъ Нее и въ Ней осуществляется его спасение...» [3, с. 205].

Аналогичные процессы актуализации женского начала, репрезентирующего архетип Матери в начале XX века, можно обнаружить в работе «Адвечным шляхам» белорусского философа И. Абдираловича. Он считал первичной и синкретичной основой всего существующего, наделенной внутренней амбивалентной сущностью Мать-Материю. «Ў ёй зліты ўсе сілы: варожыя і кахаючыя, творчыя і руйнуючыя, але сама яна – невыразнасьць, незразумеласьць – толькі магчымасьць тварыць, а не самая творчасць. Яна – аснова жыцця» [1, с. 28]. Это определение образа Матери полностью можно отождествить как с характеристикой данного архетипа, выраженной К.Г. Юнгом, так и с его мифологической репрезентацией восточными славянами – образом Матери-Сырой Земли. Представление о ней как об андрогинном существе и/или Первосуществе, из которого создается все мироздание, воплощается белорусским мыслителем в описании творения мира (космогенеза) и происхождения человека (антропогенеза). И хотя он писал, что «жыцьцё дае Матка-Матэрыя» [1, с. 29], а формой и красотой «благаслаўляе... Бацька-Купала», далее И. Абдиралович предикатом женского называл «нявыразнасьць», а мужского – «творчым духам». Тем самым в его философской мысли одновременно актуализировалось языческое мировосприятие с доминированием женского начала, прослеживалось влияние русской религиозно-философской мысли относительно интерпретации им «мужского» и «женского» начал в картине мира.

Вось адхіляецца прадвечны туман, быццам хмары нараджаюцца, быццам тоненькія цуркі цягнуцца ўвыш, угару... родзіцца першы нагад на жыцьцё: падзяляецца сьвет і нявыразнасьць змроку..., але яшчэ няма самага жыцця, няма творчасці. А калі зазіхаціць першая маланка, шырокай бліскачай істужкай, злучаючы высокія, быццам пазбаўленыя цяжкасьці,

хмары і цёмнае, чорнае, нявыразнае ўлоньне Маці-Матэрыі, загрымяць грамніцы, патрасаючы выразным грукатам прадвечную безгалоснасьць, – гэта прачнуўся, вышаўшы з лана Маці, адвечны Купала, гэта яго павіншаваньне сваёй матцы, гэта першая ласка сваёй жонцы. І ў страмленьні завяўшага цяпла, дажджу і сьвету пручь узвыш яшчэ ў выбаньні дажыцьцявога туману першыя расьціны, каторым жыцьцё дае Матка-Матэрыя і благаслаўляе прагэжай формай і хараством Бацька-Купала, жыватворны дух, жыватворная форма... Вось адвечная гармонія паміж нявыразнасьцю-матэрыяй, істотай усяго жывога, з творчым духам, каторы дае жывому форму... І мы – з лана Маткі-Матэрыі з вечным творчым духам агнявога Купалы прыходзім у сьвет, каб тварыць формы, каб з мацярынскай нявыразнасьці стварыць нешта «на свайму образу і падобію», на образу нашай праменнай душы [1, с. 28–30]

Таким образом, в религиозно-философских воззрениях многих выдающихся русских мыслителей на рубеже XIX–XX веков актуализация архетипа Матери проявилась преимущественно через идеализированные образы Софии и Богородицы, которые в символической форме отразили стремление к спасению посредством религиозности. Данные образы, репрезентирующие архетип Матери, русскими мыслителями ассоциировались с наиболее сакрализованной стихией восточнославянской мифологии – стихией земли, воплотившейся в образе Матери-Сырой Земли. При этом высказывания о данных образах обладают большим сходством, а в некоторых случаях происходит полное слияние (агглютинация), когда предикаты земли могут быть приписаны образам Софии и/или Богородицы и наоборот. Наиболее значимой характерной чертой данных образов является проявление женского начала как материнства, с доминированием в нем защитной и медиативной функций. Актуализация данного архетипа обнаруживается и в трудах некоторых белорусских мыслителей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду / І. Абдзіраловіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 44 с. – (Згукі мінуўшчыны).
2. Бердяев, Н.А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья / сост. М.А. Маслин, отв. ред. член-кор. АН СССР Е.М. Чехарин. – М.: Наука, 1990. – С. 43–271.
3. Булгаков, С. Купина неопалимая / С. Булгаков. – [Фотографированное издание: Прот. Сергій Булгаковъ. Купина неопалимая. Опытъ догматическаго истолкованія нѣкоторыхъ чертъ въ православномъ почитаніи Богоматери. – Парижъ, 1927]. – Вильнюс: Ална, Алка, 1990. – 288 с.

4. Булгаков, С. Православие: очерки учения православной церкви / С. Булгаков. – М.: Terra, 1991. – 416 с.
5. Булгаков, С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
6. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – М.: АСТ, 2004. – 556 с.
7. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский; сост., послесл. и коммент. С.А. Вайгачева. – М.: Книга, 1991. – 573 с.
8. Иванов, В.И. Дионис и прадионисийство / В.И. Иванов. – СПб.: Алетейя, Петербург-XXI в., 1994. – 343 с.
9. Мережковский, Д.С. Атлантида – Европа: Тайна Запада / Д.С. Мережковский. – М.: Рус. кн., 1992. – 413 с.
10. Розанов, В.В. Женщина перед великою задачею / В.В. Розанов // Религия. Философия. Культура / В.В. Розанов; сост. и вступ. ст. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1992. – С. 177–192.
11. Розанов, В.В. Собрание сочинений: в 30 т. / В.В. Розанов; под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1994. – Т. 3: В темных религиозных лучах: Русская церковь и другие статьи. – 475, [3] с.
12. Соловьев, В. Россия и Вселенская церковь / В. Соловьев; пер. с англ. Г.А. Рачинского. – Репринт. изд. 1911 г. – М.: Фабула, 1991. – 448 с.
13. Федотов, Г. Стихи духовные: (Русская народная вера по духовным стихам) / Г. Федотов. – Paris: YMCA-Press, 1935. – 152 с.
14. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины / П.А. Флоренский // Собр. соч.: в 2 т. – М.: Правда, 1990. – Т. 1(2). – 840 с.
15. Юнг, К.Г. Понятие коллективного бессознательного / К.Г. Юнг // Аналитическая психология: Прошлое и настоящее / сост.: В.В. Зеленский, А.М. Руткевич. – М.: Мартис, 1997. – С. 71–79.

Научное издание

ПУШКИНА Ольга Ивановна

**АРХЕТИП МАТЕРИ
В МИФОРЕЛИГИОЗНОЙ КАРТИНЕ МИРА
ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН**

Монография

Технический редактор	<i>Г.В. Разбоева</i>
Корректор	<i>Л.В. Моложавая</i>
Компьютерный дизайн	<i>Л.Р. Жигунова</i>

Подписано в печать 31.12.2021. Формат 60x84^{1/16}. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 8,14. Уч.-изд. л. 10,06. Тираж 100 экз. Заказ 234.

Издатель и полиграфическое исполнение – учреждение образования
«Витебский государственный университет имени П.М. Машерова».

Свидетельство о государственной регистрации в качестве издателя,
изготовителя, распространителя печатных изданий

№ 1/255 от 31.03.2014.

Отпечатано на ризографе учреждения образования
«Витебский государственный университет имени П.М. Машерова».

210038, г. Витебск, Московский проспект, 33.