

«Оживописываются» архитектура и скульптура. Вновь, как и в античной классике, именно этим трем видам искусств (их считали «благородными») отдается приоритет. Архитектурные сооружения расписываются изнутри, некоторые приспособляются для удобства росписи. Радикально меняется роль скульптуры. После неудачной попытки императора Константина Великого совместить эллинистический подход к изготовлению статуй с христианством, прежняя скульптура умирает. «За спиной» императора хотели изобразить бога, и эта претензия на величественность исказила черты монарха до безобразия, как часто бывало в эпоху классики. Но тогда статуя стояла на фоне храма, и это придавало такому уродству смысл, после совершенных линий и пропорций эллинских фигур возврат к старому был невозможен. Статуи устанавливаются в церковной нише, живописно вписывая их в интерьер, затем в нишах дворцов, — здесь сама ниша играет роль фона, нимба. На статуи этой эпохи нельзя смотреть со всех сторон: в крайнем случае, их ставили вплотную к стенам, придавая им хоть какое-то сходство с живописным произведением. «В то время как египетская статуя была прислонена к стене, а готическая, даже статуи Донателло, становится вполне понятной только как архитектурный мотив, например, в сочетании с пространством ниши, эллинская статуя во все времена стояла свободно на плоской поверхности» [2, с. 310].

Таким образом, мы видим, как живописный символизм, в рамках которого смысловое пространство конструировалось трехуровневыми символами — знаками, формировал мистическое мироощущение эпохи средневековья, определяя иерархию ее смысловых координат, в качестве точки отсчета которых выступала личная история воплощенного бога, продолжавшая реализовываться в истории человечества.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Свет и жизнь. Брюссель, 1990.
2. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск: ВО «Наука», 1993.
3. Энциклопедический словарь живописи: Западная живопись от Средних веков до наших дней. М.: Терра, 1997.

**Татьяна Иосифовна БОРКО** —  
доцент кафедры зарубежной  
литературы, кандидат философских  
наук

УДК 130.3

### **ВОЗВРАЩЕНИЕ ВО ВРЕМЕНА ТВОРЕНИЯ, ИЛИ КУЛЬТ ВЕЛИКОЙ БОГИНИ**

**АННОТАЦИЯ.** Автор рассматривает свойственный мифологическому сознанию комплекс идей, связанных с культом Богини-матери.

*The Author researches Mythological Ideas of Great Mother.*

Одна из самых головокружительных идей, возникших в сознании архаического человека и не утративших своей чарующей силы, — представление о возвращении к изначальным временам, в момент до творения. На уровне онтогенеза она сравнима с состоянием до рождения, что на мифологическом уровне связано с архетипом Великой

Матери. Надо полагать, существует значительный пласт древних материнских культов, актуализирующих мотив второго рождения. В архаическом сознании он возникает в комплексе идей «смерть-воскрешение» и таким образом связан с обрядами посвящения. Во многих культурах достаточно широко распространен мотив, рассказывающий о том, что достичь небытия можно вернувшись в материнское чрево. Вероятно, это одна из архетипических идей, проникающая в сознание, по К. Юнгу, когда человек желает уклониться от ответственности перед жизнью, оставаясь не рожденным. Страх принятия решений, страх ответственности вызывает сопротивление к существованию, которое может быть выражено как попытка вернуться под защиту и опеку матери, обрести первоначальное единство со своими истоками. По Юнгу, этот страх «есть все то, что стремится вернуться вспять, а так как мать является для нас первоначальным миром, прообразом мира, то всякое обратное стремление направлено к матери и потому символизируется кровосмешением» [11, с. 337]. Однако в мифологическом плане попытка вернуться в материнское лоно означает не инцестуальные связи, а временную регрессию в зародышевое состояние, то есть в изначальное, целостное состояние недифференцированности с космосом, непротивостояния жизни, времени, истории. О том, что рождение в мир болезненно и воспринимается как тягостное бремя, свидетельствует приведенный у М. Элиаде [10, с. 263] рассказ шамана Виннебаго, совершившего во время камлания регрессию в преднатальное состояние. Его путешествие объяснялось буквально как погружение в материнскую утробу и появление на свет: «Там я все время оставался в сознании. Однажды я услышал снаружи детские голоса, а также другие звуки, и решил выйти наружу. Потом мне показалось, что я прошел через двери, но, в действительности, я просто заново родился из женщины. Как только я оказался снаружи, холодный воздух охладил меня, и я заплакал». Перерождение есть выход за пределы жизни, что равносильно возвращению в царство предков, приобщению к их мудрости. Уход в царство мертвых достаточно часто включен в комплекс идей, связанный с мотивом превращения в животное.

В мифологии мы можем наблюдать срастание представлений, объединение различных верований на основании функционального сходства. На глубокую связь с тотемными культурами в представлениях народов Сибири указывает образ Матери-Богини в зооморфном или птичьем облике (мать-зверь у эвенков и якутов). Г. В. Ксенофонтов [6] засвидетельствовал рассказ о признании якутского шамана, утверждающего, что у каждого неопита есть Мать — Хищная Птица с орлиной головой, железным клювом, иногда железными перьями, загнутыми когтями. Она появляется при рождении шамана (то есть во время инициации) и при его смерти. Причем само рождение нового колдуна вполне выдержано в традиционной символике, так как инициация воспроизводит смерть прежнего человека и появление его в новом качестве и с новыми способностями. Мать-Птица разрывает кандидата клювом и бросает части его тела злым духам на съедение. Затем она собирает его кости и оживляет шамана, который может теперь быть целителем.

Мы обнаруживаем здесь устойчивый комплекс идей, который можно было бы обозначить следующей формулой: посвящаемый, вскормленный Священной Матерью, превращается в тотема. Правомерно предположить, что образ Богини — Великой Матери появляется на следующей после тотемизма стадии осмысления человеком собственного происхождения: если ранее человек считал себя рожденным от животного-предка, то позднее, в сознании палеоантропа, возникает новая версия о происхождении людей. Несомненно, появлению этой идеи должны были способствовать реальные наблюдения физиологического характера. Этнограф В. Г. Богораз-Тан [4] отметил наличие сходного мифологического мотива почти у всех палеоазиатских народов, а Дж. Дж. Фрэйзер [9] обнаружил легенды с подобным сюжетом у североамериканских индейцев. В этих сказаниях говорится о звере, похитившем или просто нашедшем отбившуюся от своего рода-племени женщину

неизвестного, а иногда божественного происхождения. Насильно или добровольно она становится женой зверя, но братья или сородичи разыскивают пропавшую и возвращают в свою общину, убив ее мужа. Как правило, теперь именно она мыслится родоначальницей этноса, сменяя в этой роли тотемного предка, превратившегося в зооморфного супруга.

По всей видимости, новое представление о рождении человека женщиной, а не зверем, хотя и от зверя, появляется в результате осознания своей уникальности и исключительности в мире природы. Возникает необходимость создать более правдоподобное и вместе с тем возвеличивающее объяснение собственного происхождения. Этот мотив должен был дать основание к почитанию женщины, в чьей власти — даровать жизнь, а затем и благо. Причем женщина так и остается связанной с миром природы, даже превращаясь в Богиню-мать, она сохраняет за собой титул Хозяйки зверей.

Похоже, эволюцию сюжета демонстрирует миф индейцев хопи о женщине, покинутой сородичами во время переселения: она была оставлена в лесу, потому что рожала. Рассерженная на соплеменников, она укрывает от охотников животных и называется их матерью. «Кто встретит ее в окровавленных одеждах, так пугается, что у него происходит эрекция. Она пользуется этим, насилует охотника, а потом вознаграждает его на промысле» [1]. В сообщениях С. В. Иванова [5] находим подобные же сюжеты: у хантов женский лесной дух соблазняет рыболова, просит жить с ней как с женой, обещает посылать семье птиц и зверей. Еще в охотничьей среде должны были возникнуть представления о союзе с покровительницей животных, которая одновременно могла являться и Матерью людей. Надо полагать, что эти идеи предшествовали традициям иерогамного брака в жреческих культурах. В фольклоре многих народов имеются сказания о сексуальных притязаниях со стороны духов природы. В верованиях сванов, абхазов, дочери Бога охоты ночью бродят по лесам, ищут встречи с охотником, требуя разделить с ними ложе, обещая удачу. Отсюда — запрет на физическую близость с женщиной накануне охоты.

Сюжеты о супружестве с духами или другими сверхъестественными персонажами занимают значительное место в шаманских сказаниях народов Сибири. Л. Я. Штернберг [2, с. 37] на примере якутов, бурятов, телеутов утверждает версию происхождения шаманизма на основании сексуальных эмоций. В объяснении возникновения религиозных явлений Л. Я. Штернберг ограничивается редукцией к данному психологическому феномену. Впрочем, в сексуальных притязаниях со стороны духов исследователь видел первую стадию шактизма, развившуюся затем в жречестве, культивирующем иерогамный брак. Сексуальное избранничество со стороны духов дает кандидату повод к экстатическим переживаниям. Однако, на наш взгляд, невозможно свести к эротическим переживаниям ни появление в человеческом поведении экстатических проявлений, ни тем более мировоззрение шаманизма в целом. Если для ареала Дальнего Востока инициации действительно проходят под знаком сексуальных притязаний со стороны духов, то для других регионов это не характерно. По Т. М. Михайлову [8], обряд бурятского шаманского посвящения символизирует бракосочетание шамана с его небесной супругой. Идея иерогамии в шаманизме, на наш взгляд, включена в паттерн путешествия, то есть входит в устойчивый комплекс ощущений, связанных с пребыванием волхва в иных мирах. Иерогамный брак с зооморфным супругом или с существами, чья природа неизвестна, необходим шаману для того, чтобы получить возможность проникать в сферы, откуда являются эти брачные партнеры. Являясь, так сказать, советниками и консультантами из царства духов, богов, они передают своей земной половине магические умения и способности.

Материнские культы включают еще ряд смыслов, отнюдь не лежащих на поверхности. Частый зооморфизм богини, ее принадлежность к природному (то есть внечеловеческому миру) и ее чудовищный облик свидетельствуют о связи этого персонажа с царством мертвых, что подтверждается шаманскими инициациями у якутов.

Испытывая священный трепет перед таинством рождения, архаическое сознание приписало женщинам возможность влиять на судьбы людей. Мать не всегда связана с благом. Она ближе стихийным силам, чья принадлежность потустороннему миру несомненна. Описывая архетип матери, К. Г. Юнг указывал на его амбивалентность. Наряду со множеством положительных значений, данный образ имеет чудовищный аспект: «Мать — главенствующая фигура там, где происходит магическое превращение и воскрешение, а также в подземном мире с его обитателями. В негативном плане архетип матери может означать нечто тайное, загадочное, темное: бездну, мир мертвых, все поглощающее, искушающее и отравляющее, то есть то, что вселяет ужас и что неизбежно, как судьба» [3, с. 218-219]. В те времена женщине приписывалась такая власть и такие креативные возможности, что участие мужчины считалось непринципиальным. Б. Малиновский [7] отмечал у населения Тробрианских островов представления о том, что женщины беременеют от духов во время купания. Но предварительно мужчина должен открыть ее, его функции этим и ограничиваются. Как женщина способна подарить жизнь, так в ее власти — лишить этой жизни. Примером может служить ненецкая Богиня земли Я Миня, записывающая жизненный путь людей на табличках судеб. В этом мотиве подчеркнута магическая сила женщины, ее причастность миру сверхъестественного. Она не только подательница хорошей доли. Она следит, кому настал срок, считает все живое, чтобы на земле не было перенаселения.

Для мифологического сознания связь женщины с духами природы в силу ее производительной функции казалась очевидной. Ее власть над жизнью и смертью превратили ее в архаических представлениях в богиню, владеющую тайнами бессмертия. В связи с этим понятна роль женщины в инициационных обрядах, по сути воплощающих идею смерти-воскрешения. М. Элиаде [10, с. 263] воспроизводит полинезийский миф о герое Мауи, который, чтобы обрести бессмертие, должен проникнуть через рот в утробу бабушки при условии полного молчания окружающих. Но герою так и не удалось обрести вечную жизнь, так как птицы, наблюдавшие за происходящим, заливаются смехом, проснувшаяся бабушка смыкает челюсти и перекусывает героя пополам. Этот сюжет — трансформация мотива возвращения в материнское лоно и второго рождения, то есть приобщения к миру предков и возрождения в новом качестве бессмертного мудреца. Через вечное возвращение во времена творения, в состояние до рождения, через преодоление личной истории человек пытается обрести бессмертие. Поэтому столь важны материнские культы, семантическое ядро которых: женщина — мать всего живого. Она дарует души новорожденным младенцам, покровительствует всему живому (людям и зверям) на земле, но в ее ведении находится также и смерть. Функциональное значение мифа — обеспечить плодородие в мире людей и в мире природы, которое возможно при условии регулярного циклического повторения явлений.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Леви-Строс К. Структура мифа // Вопросы философии. 1970. № 7. С. 152-165.
2. Штернберг Л. Я. Избранничество в религии // Этнография. 1927. Кн. 3. № 1.
3. Юнг К. Г. Психологические аспекты архетипа матери // Душа и миф: шесть архетипов. М.—Киев: Порт-Рояль-Совершенство, 1997.
4. Богораз-Тан В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-восточной Азии. М.: Типография Императорского Московского Университета, 1910. С. 1-36.
5. Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л.: Наука, 1979.
6. Ксенофонов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М.: Безбожник, 1930.
7. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998.
8. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск: Наука, 1980.