

## АРХЕТИПИЧЕСКИЕ МЫСЛЕОБРАЗЫ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ

В философской литературе бытуют выражения, извещающие о ее культурно-исторических предпосылках и концептуальных проекциях. К их числу можно отнести: «мифологемы философского сознания», «философия мифологии» («мифа»), «категориальный словарь культуры» и т.д. И это не случайные обороты мысли. Дело в том, что философия как «мышление об истоках Мысли» призвана отрефлексировать диалектику дискретности и преемственности человеческого познания и эксплицировать некие сквозные (инвариантные) «ходы Мысли», задающие тематические смыслы как этнической, так и национальной культуры. Исходя из этой методологической интенции мы хотели бы оценить силу и значение мифологических архетипических форм в становлении русской религиозной философии, осмыслить ее «антроподицейную доминанту».

*Общезвестно, что русская религиозно-философская мысль исходила в своих построениях из приоритета целого над его частями, единства над множеством, акцентировала психосоматику человеческого бытия, стремилась к одухотворению и интеллектуализации Земли как планетарного образования, была пронизана значимостью женственного, софийного начала в мироустроении.* Однако практически отсутствуют

исследования их мифологических корней и православных наростов. Русский мыслитель Г.Н. Федотов в этой связи отмечал, что «... суть русской ереси (незападного осмысления бытия. – В.М.) уясняется, если учесть первоначальный (натуралистический. – В.М.) монизм, пронизывающий исторические пласты русского христианства. Ни византийское, ни романское христианство не были подвержены соблазну монистического натурализма. Корни его следует искать в более глубоких, языческих пластах русской души» [1, с. 320].

Иначе говоря, «русское» религиозно-философское сознание следует интерпретировать как мировоззренческое резюме исторического бытия России. В XIX в. в самой русской философии обнаруживается **контрапункт этнического и национального**, который концентрировался на поисках имманентных для русского народа путей органического развития. Оригинальность самопонимания отныне связывалась с тем, что, по утверждению У.Д. Розенфельда, «Антропологизация русской философии и художественной культуры в XIX в., фактически, формировала фундамент для русской философской и художественной самобытности» [2, с. 23].

И все же задолго до того, как русская религиозно-философская мысль начала рефлексировать по поводу своих базовых понятий (целого, единого, органичного) и их социокультурного преломления в принципах общности и соборности, они (уже) имели свое действительное бытие в структурах древнего славянского общества и языческих представлениях об их апотропеической, охранительной направленности.

Рассматривая в типологической последовательности древнеславянское общественное устройство, известный историк, исследователь язычества древних славян Б.А. Рыбаков выделяет такие его **ценностные центры**, как жилище, игравшее роль крепости, защищавшей от повсеместно разлитых в природе хаосных сил, и **погребение** с его ролью места общения с благожелательными предками, т.к. «... за умершим признавали определенную правоспособность, поскольку смерть не исторгала окончательно человека из коллектива и общества» [3, с. 454].

Однако в эпоху усиления земледельческого вектора хозяйства, а также в связи с опасной жизнью в условиях лесостепи обитатель древней Руси не мог возлагать охранительные функции на эти элементарные ячейки общества. Требовалось нечто большее, а именно: **единение, целостность социального организма**, в котором «... дом живых и домовина мертвых были слишком незначительной частицей древнеславянской жизни; это были атомы, из которых складывалась молекула поселка, объединявшего десятки, а иной раз и сотни семейных жилищ» [3, с. 122]. Отдельные дома и люди приобретали социальную значимость исключительно в **общественных формах**. К примеру, если обрядовые действия осуществлялись в пространственной отдельности (по домам), то по времени своего осуществления они были **принципиально синхронизированы**. «Не подлежит сомнению, – считает Б.А. Рыбаков, – что многие языческие обряды проводились не только одновременно во всех домах славянской деревни, но имели и какую-то общественную форму, когда все жители поселка покидали свои семейные хоромы и участвовали в общесельском ритуальном действе» [3, с. 122]. **Купальский аграрный обряд прямо указывает на хозяйственную и общественное единение своим названием «сobotки», т.е. «со-бытия», совместного бытия, общественного сбора.**

Таким образом, мифологическое мировосприятие вырабатывало схемы объяснения, в которых типологические звенья, связанные с чем-то единичным, отдельным, обособленным, индивидуальным, не могли занять главного места. Такие понятия, как человек, дом, поселок, отдельное животное или растение, не

обладали в сакральной системе древнего славянства какой-либо самодостаточностью и самоценностью. Архаичное мышление усматривало во всяком единичном присутствии родового, цельного начала, которое предполагалось первичным, оригинальным, а «...русское язычество, – считал Г.П. Федотов, – рассматривало бытие индивида только как переходный момент в нескончаемой жизни рода... В этом феномене, – согласно мыслителю, – таятся глубочайшие религиозные корни русского коллективизма» [1, с. 30].

Идентификация индивида происходила в контексте родового, общинного сценария, в контексте солидарной принадлежности к коллективному «Мы» в противовес внешним враждебным силам. Культ предков, на основе которого формировалось коллективное осознание «начал солидарности», обладал в древних языческих представлениях не только охранительной направленностью. **Общность происхождения от одного предка (в славянской культурной транскрипции) ориентировала русский этнос на гуманистическое понимание себя не в качестве арифметической суммы особей, но как обладающего статусом единого «Мы», способного воздействовать на силы, управляющие миром, путем разработки коллективных контрмер по отношению ко злу, являющемуся из внешнего мира.**

Классификация типологических звеньев, определяемых понятиями дом, поселок и т.п., шла для древнеславянского сознания по возрастающей, ко все большей общности. И дом как семейная крепость, и поселок как крепость деревенской общины не обладали всеобъемлющим охранительным статусом. Мифологическое мышление, оперировавшее обобщенными представлениями, не ограничивалось апотропеическими преградами бытового порядка, которых было недостаточно для защиты от неблагоприятных природных стихий. Поэтому «подавляющее большинство древнеславянских языческих празднеств и молений проводилось общественно, являлось «событием», совместным заклинанием природы и проводилось не в доме или поселке, а за пределами житейского бытового круга» [3, с. 134]. Следовательно, **архетип «сообщности»** не замыкался на риторику повседневной жизнедеятельности. Он возвышался в глазах древнего славянина посредством обожествления природы, молитвенного отношения к силам природы. Мифология человеческого общежития коррелировалась с мифологией природы.

Архаичные культы складывались на основе процедуры аналогии и являлись средством иллюзорного усиления и возвышения человека за счет соотнесения себя с бытием Иного. Этим Иным для человека была природа. Как антипод православной культуры языческие культы подвергались порицаниям духовенства, обнаруживая тем самым свое преемственное историческое существование.

Становление религиозного мировоззрения сопровождалось заимствованием сложившихся в мифологии форм мышления, психологических процедур внушения и т.д. Переход к новому мировоззрению во многом оказывался отрицанием типа снятия или трансформации. Снятие при этом означает преодоление, т.е. собственно отрицание предшествующего качественного образования, и вместе с тем преемственность тех или иных его свойств. Трансформация обозначает тип отрицания, при котором сохраняется сама основа преодолеваемого, с изменением таких частей, которые подчеркивают специфику новой структуры. «Тем самым, – согласно Ю.М. Лотману, – та «новая» культура, которая мыслила себя как отрицание и полное уничтожение «старой», практически являлась мощным средством сохранения этой последней, включая в себя как унаследованные тексты, так и сохраненные формы поведения при зеркальной перевернутости функций» [4, с. 95].

Трансформации в православной культуре подвергались не только духовные памятники язычества древних славян, но и смыслы их ритуальных строений, «хором», предназначенных для совместного, «соборного» осуществления мифопоэтического празднества. Православная трансформация заключалась в переименовании языческих «хором» в религиозный «храм» с удержанием основного архетипа сознания, заключающегося в утверждении ценности коллективного, «соборного» начала. Как свидетельствует Б.А. Рыбаков, начало свое слово «хоромы» получило от собраний, «соборов» на праздниках в круговых постройках языческих святилищ. А слово «храм» стало обозначением только церкви, «храма божия»; в чем явно ощутим отголосок первоначального языческого значения «хором» [3, с. 229]. Вместе с тем православное христианство радикально переосмыслило принцип человеческого единения. Если собрание в единство означало для язычника «братство по крови», то религиозная нравственность предполагает внеэтническое тотальное «единство во Христе».

Исходя из сказанного можно сделать предположение, что один из существенных концептов русской религиозной философии и (шире) русского этнонационального сознания, артикулированный как принцип «соборности», имеет свое архетипическое основание в реальных фактах жизнедеятельности древних славян. Посредством сохранявшегося веками, наряду с православием, мифологического пласта славянской культуры, через его расширительное православное толкование, целесообразный и нравственный принцип человеческого единения, принцип «соборности», транслировался в XIX в. в область философского мышления, в другие фрагменты русской культуры и социума.

Ни дом, ни поселок не удовлетворяли «соборное» сознание древнего славянина. «Хоромные» святилища также не отвечали его представлениям об эффективных экзистенциальных условиях для масштабного заклинательного воздействия на природу. Этнография констатирует существование огромных святилищ под открытым небом с IV в. до н.э. по IX в. н.э., определяемый историками как «скототско-славянский» период в истории древнего славянства. Наличие таких общеплеменных святилищ, отвечая потребности в максимально многочисленных общественных собраниях, «соборах», «со-бытиях», приводило сознание человека к представлению о выгодности, полезности, силе человеческой солидарности, коллективности. Эталон «соборного» сознания и деятельности, понимаемый язычником прагматически, и, как таковой, бывший неприемлемым для православного христианства, вошел, тем не менее, в культурные анналы славянского исторического сознания. Языческие общеплеменные святилища трансформировались в христианские монастыри, которые унаследовали древнюю традицию собрания людей. Но это был уже «собор» верующих, свободных от утилитарного заклинания сил природы, путем поклонения идолам. Верующий уподоблял себя не простому физическому телу идола, но сложнодифференцированной, трехипостасной структуре Абсолютного начала. Он поклонялся Тому, Кого почитал в целях преодоления своей изначальной человеческой греховности. Верующий рассматривал себя не как физическое тело, но как нравственное существо, обитающее в координатах универсалий добра и зла. Происходило ли это в храме, церкви, монастыре, собиравшем людей из отдаленных мест, или же дома перед иконой – везде интимное мироощущение человека должно было сводиться к тому, что он является одной из бесчисленных клеток совокупного, «соборного» тела Христова (Церкви).

Не будем забывать, что архетип соборного устройства бытия зарождался в то время, когда земледелие стало основным фактором хозяйственной жизнедеятельности древнего славянина. В мифологической картине мира земля была

символом здоровья, плодородия, благополучия и красоты. Вся земля, вся природа в славянском мифе получала локальное общеплеменное значение «хором». Земля собирала, роднила между собой людей, объединяла в общину, круг (округ), землячество [5, с. 173].

Помимо таких источников реконструкции архетипов сознания, к которым относятся пережитки языческих представлений, поучения против язычников, комплексы «умений» (вышивка, резьба и т.д.), можно выделить и собственно эстетическую интерпретацию памятников древнего славянства. Последняя, в частности, опирается на герменевтику древнеславянского мировосприятия, представленного в сказках, словах, основах слов, именах, названиях. Эстетическая компонента этого восприятия указывает на то, что славяне «строили реальную жизнь по законам общественной гармонии. Ряд и мир были для них выражением политической гармонии, той общественной «скрепи», которая связывала в некое единое целое, рассеянные от Дуная до Днепра, поселения. Ряд, обычай, кон, покон, закон, порядок, а не беспорядок определяли начало жизни наших далеких предков» [5, с. 64]. Термин славяне, согласно изысканиям финского лингвиста Микколы, близок к греческому (дорийскому) лаос, народ и кельтскому *sluagos*, община, что означало «люди одного племени, сородичи» [5, с. 144]. В общественном устройстве древние предки ценили согласие, гармонию. «Случайно или нет, — замечает Г.П. Федотов, — но мы ничего не знаем о русском боге войны» [1, с. 31]. **Наидревнейшие личные имена с основами на мир, рад, лад отражали коренные идеи этнического сознания.**

Таким образом, и эстетическая реконструкция архетипа сознания, ставшего основанием таких черт русской религиозно-философской культуры мышления, как соборность, всеединство, целостность, органичность, указывает на существование у наших предков стремления к мирскому согласию, яочитание идеала общности, которые, в свою очередь, опирались на общественный быт древнерусского человека, имели под собой культурную основу. Правда, известный историк русской культуры П.Н. Милюков акцентирует иной оттенок феномена славянской «общности». «В России до последнего времени, — писал он в 1936 году, — население часто вместо этнического имени «русских» называло себя просто «тутошними». ... Эти явления, конечно, свидетельствуют о малоразвитом национальном сознании. А это в свою очередь могло бы объяснить, почему... славяне так долго оставались, так сказать, анонимными. Их собственное название ... появляется лишь в середине шестого столетия по Р.Х....» [6, т. 1, с. 235].

Мифологические *траектории мысли вели также к созданию дифференцированных космогонических представлений*, ставших впоследствии архетипическими праформами понятий, лежащих в основе космологических систем цивилизованных народов. Языческий политеизм обожествлял очевидные и жизненно значимые явления природы, такие, как земля, небо, солнце, луна. Но первобытный ум фиксировал не только статику видимого присутствия этих божеств-фетишей. Гилозоизм и анимизм архаичных представлений приводил к пониманию природных явлений как генетических и функциональных. Поэтому мифологическая картина мира включала в себя еще и такой разряд богов, «значение которых заключается не в видимом присутствии их, а в выполнении некоторых важных функций в механизме природы и в жизни человека» [7, с. 422]. Пиетизмом древнего человека к природе, которая воспринималась как одушевленная, к которой можно обращаться как к живому существу, иметь с ней взаимообюдные обязательства, навеяны, по нашему мнению, концепции русского космизма в его религиозной и естественнонаучной версиях.

Анимистические представления древних людей о душе Вселенной, о Земле как о большом одушевленном существе унаследовали пантеисты Нового времени, представители немецкого классического идеализма. Напротив, позитивизм однозначно негативно квалифицировал «темный» пантеизм, развиваемый в их время германскими метафизиками как обобщенный и приведенный в систему фетишизм [7, с. 451]. Это утверждение является позитивистской реакцией на мировоззренческий характер философского знания. Панлогический схематизм и рафинированная спекулятивность систем немецкой метафизики отличались от пронизанного принципом вещественности, телесности, чувственности языческого мировоззрения, не знавшего процедур философского дискурса. Наследуя архетипические сюжетные линии, немецкий философский идеализм был, несомненно, свободен от непосредственной мифологической антропоморфизации мира, анимистического признания его за живое существо, требующее жертвы и молитвы.

Космогонические представления складывались в древности у всех народов. Детальное же мифологическое оформление они получали в земледельческую эпоху. Как и другие области мифологического творчества, древняя космогония не была фикцией, не была беспочвенной. Земледельческая основа жизнедеятельности фокусировала мифологический интерес на всем, что, по мнению древнего земледельца, было связано с плодородием земли. А так как это зависело от многих факторов, то религиозное внимание «древнего славянина-земледельца было обращено к Природе, к макрокосму во всех его проявлениях, т.к. именно от этого зависело его существование» [3, с. 133].

Жизненно существенные для древнего славянина земля-природа понимались им анимистически. Ввиду отсутствия отвлеченного языка иной образ мышления был невозможен. Историк русской культуры XIX в. А.Н. Афанасьев утверждал, что «такое отношение к природе, как существу живому, несколько не зависело от произвола и прихоти ума. Всякое явление, созерцаемое в природе, делалось понятным и доступным человеку только через сближение со своими собственными ощущениями и действиями, и так как эти последние были выражением его воли, то отсюда он естественно должен был заключить о бытии другой воли (подобной человеческой), кроющейся в силах природы» [8, с. 96]. Общество древних людей представляло себя органичными природе. Защита от носителей зла, которыми считались «злые ветры», нужна была не только человеку, но и всей природе в целом. Поэтому оборонительный идол – апотропей – имел четыре грани, на которых изображались четыре лика, смотрящие «на все четыре стороны», оберегая, по мнению предка, от зла, находящегося «со всех четырех сторон» [3, с. 131]. Создание такого идола-оберега от рассеянного зла свидетельствует о формировании у древнего славянина представлений о всеместности угроз, исходящих от окружающего бытия.

Охране от неблагоприятных воздействий подлежало не только рискованное земледелие. Опасной для славянина была и оседлая жизнь в природных обстоятельствах, постоянно открытых для внезапных вторжений в сферу его обитания. Повсеместная опасность, угрожавшая жизненному бытию языческого славянина, вынуждала его мифологическое сознание создавать **обереги всеохватывающего порядка**. «Сложная историческая обстановка эпохи завоевания Византии и отражения кочевнических набегов (авары, тюрко-болгары, хазары) содействовали выработке универсальной формы оберега на все случаи жизни в лесостепи» [3, с. 208]. В противостоянии всему миру темных сил он создавал обереги, способные охватить весь макрокосм. Уже в VI – VII вв. славяне строили космогоническую картину мира с детально разработанной иерархией апотропеического комплекса, заключававшегося солнцем, преодолевающим тьму.

К IX в., судя по славянским идолам, сложилась четкая космогоническая система. В языческих символах она отражала всю вселенскую стратификацию. В обобщенном образе Вселенной воплощена идея трех миров: верхнего – небесного, среднего – земного, нижнего – подземного. Перечень славянских божеств исторически менялся. Вначале это были божества, связанные с хозяйством древнего славянина. Впоследствии к ним примкнул бог-воин, что связано с возникновением нового социального слоя – княжеской дружины. При этом божественные персоны были подчинены общей идее, представляли собой не отдельных покровителей человеческой жизни, но некое связанное целое. Понимались в единстве и три мировых яруса Вселенной. Анимизм не мог не привести к пониманию Вселенной как живого и одушевленного во всех своих проявлениях существа. Древнеславянского Бога Рода, во-первых, следует понимать как обобщенный образ Вселенной как божество Вселенной, а во-вторых, как символ продолжения жизни. Конкретное содержание подобного понимания земли, неба, природы, космоса и их генетических функций осталось в мифологической истории. Но в качестве архетипов, они, по нашему мнению, инициировали разработку идей русского космизма. Понятия и слова единого семантического комплекса с корнем «род», исторически модернизируя свой смысл, стали универсалиями русской культуры (народ, Родина, природа, родить, урожай и др.) [3, с. 246].

Анимистическое первобытное мировоззрение всю природу населило духами зла, противостоять которым должен был полный набор как духов добра, так и материализованных охранительных знаков. Наделяемые магическими свойствами языческие символы располагались на самых опасных, по предположению язычника, местах. Охранительной атрибутикой защищались окна, двери дома, ворота, двор; узорами – одежда; орнаментом – орудия труда, утварь. Наиболее доступным и очевидным для защитного обустройства объектом был дом, который считался крепостью. Хотя главными местами языческого священнодействия были общие места «мирского схода», обряды начинались в доме и там же заканчивались. Тем не менее, все магически заклинательные элементы древнего славянина вписывались в мифолого-космогоническую модель мира, каждый элемент бытового микрокосма отражал на себя макрокосм как нечто живое, целостное, нераздельное, органичное. **Охранительная заклинательная магия быта** во многом сохранилась в России до середины XIX в. Сейчас она существует в форме декоративных элементов в деревенских постройках, узорных вышивках на одежде, орнаментальных украшениях, которые приобрели эстетическое значение. Для язычника же каждый элемент вселенской иерархии символизировал свет, изобилие, плодovitость, безопасность. Формы мифологического мышления транслировались веками, наполнялись в поздних культурах более высоким гуманистическим содержанием.

Создание космогонической картины мироздания характеризует сравнительно более позднюю стадию славянских мифологических представлений. **Изначально божество Вселенной – Род уступал в поклонении женскому началу, символизировавшему плодородие и гармонию земного порядка. Внутренняя логика развития славянской мифологии связана с традициями культуры Великой матери. Мужские боги Род и Лад, будучи отодвинуты на второй план, не сохранили в исторической памяти такого значения, которое принадлежало женским богиням – Ладе и Рожаницам.** Со временем, с переходом к иным способам обеспечения жизнедеятельности рода, когда главенствующими становятся «мужские» виды хозяйства, на первое место в славянской мифологии, как и в мифологии других народов, выдвигаются мужские боги, боги неба – Сварожичи [5, с. 190].

Однако, как показывает этнография, представления, связанные с архаичным культом почитания женского начала в «снятом» или трансформированном виде, дожили до XIX – XX вв. Реконструированы древнеславянские ритуальные сооружения-жертвенники, которые имели девять полусферических углублений. Они создавались на естественных возвышениях, которые получали названия Девичьей или Бабиной горы. А число девять вошло в разряд общеславянских сакральных чисел, которые отложились в русских сказках («за тридевять земель», «в тридевятое царство» и т.д.) [3, с. 140]. **В исследовании славянской языческой топонимики выявляется устойчивая тематическая группа, связанная с женским божеством.** Место этих топонимов, отношение их к мужским божествам зависело от исторического периода. Первоначально на первом месте стояли топонимы, связанные с Макошью, Ладой. Впоследствии они сместились на второе место, получив христианизированную форму от имени богородицы Марии. Это свидетельствует о преемственности архаичных славянских представлений, о «женском подполье» православного сознания. Сохранность древнеславянских топонимов, связанных с женским божеством, явилась одним из каналов исторической трансляции архетипов в более поздние фрагменты русской культуры. Данные архетипы инициировали русскую религиозно-философскую мысль на обоснование места софийного, женственного начала в христианской космологии.

Возможно, обожествление женского начала у славян уходит своими корнями в земледельческий неолит, когда возникло поклонение богине-Матери. Женское божество Макошь отбиралось древними славянами для обрядов, связанных с весенним севом, с летними купальскими обрядами. Женская фигура с опущенными руками, с двумя конями по сторонам – это изображение Макоши (Матери – сырой земли) – стало устойчивым сюжетом русской ритуальной вышивки, связанной с летними празднествами в VI – VIII вв. [3, с. 203].

Главствующее положение женщины в жизни рода в IX в. отражено в пантеоне божеств так называемого «збручского идола». Один из двух главных персонажей данного идола – Лада – связан с хозяйством древнего славянина, а именно с весенним началом полевых работ. В этом раннем комплексе богов не доминирует дружинный элемент. Поэтому «Перун помещен по левую руку главной богини, следовательно он расценивается как персонаж, долженствующий стоять на третьем месте после Макоши и находящейся от нее по правую руку Лады. Макошь-Деметра здесь первенствует. Весь перечень возглавлен двумя богинями, связанными с плодородием и урожаем» [3, с. 244]. Таким образом, мифологическая символика збручской композиции выявляет существовавшую в IX в. и сложившуюся задолго до этого субординацию женских и мужских божеств и стоящую за этим реальную необходимость превосходства феминистского начала для жизнедеятельности родоплеменной организации. Только через одно-полтора столетия, в так называемом «пантеоне Владимира», относящемся к 980 г., начинает снижаться значение женских божеств (обе рожаницы уже не присутствуют в этом перечне).

В соотношении самих женских образов на первом месте стоит Макошь. Она почиталась как мать урожая, хозяйка символического рога изобилия. Вторая рожаница – Лада – считалась покровительницей весенних полевых работ и браков. О значении Макоши свидетельствует и то, что одна из четырех граней збручского комплекса божеств с ее изображением была главной, лицевой гранью этого ритуального сооружения. Ее признание в качестве первенствующей среди богов было освящено тысячелетней традицией поклонения женскому божеству плодородия. Главный годовой праздник рожаниц, отмечавшийся 8 сентября, был праздником урожая. Культ языческих рожаниц, имея под собой реальное осно-



вание, сохранялся в России, несмотря на его замещение православным праздником рождества Богородицы, еще в XVI – XVII вв. Мифологическая традиция аграрных культов привела православную практику к необходимости наследовать время и места почитания женских языческих божеств: языческие святилища замещались в XI – XII вв. Богородичными храмами, осенний праздник рожаниц с почитанием культа Макоши – Матери урожая – соединялся с праздником рождества Богородицы, которая становилась главным объектом аграрных культов после крещения Руси.

Архаичные женские божества предшествовали мужскому культу Рода, существовали с ним в едином ритуальном комплексе и уцелели в архетипах этнического и национального сознания до XIX – XX вв. Изображения языческих богинь встречались в XIX веке в крестьянских вышивках. Фольклор наследовал древнеславянский культ до XX в. Архаичный смысл языческих сюжетов был скрыт здесь эстетизированной или вербализованной формой. Древнерусское женское божество Макошь, бывшее также покровительницей женского домашнего рукоделия, узнается в таких персонажах русских сказок, как Царевна-лягушка, тождественная с Василисой Премудрой. Ритуальные полотенца с вышитыми на них языческими символами – женскими богинями Ладой, Лелей, Макошью – сопутствовали православной иконе еще в XIX – начале XX в. Оберегающая символика древнеславянского происхождения в виде женской фигуры долгое время встречается во внешнем декоре крестьянского дома. Аграрный тип цивилизации обусловил веками транслировавшийся в этническом сознании интерес к божеству, символизировавшему плодородие. «Народный календарь очень внимателен к Макоши-Пятнице – ей посвящено 12 праздников в году, из которых самыми главными являлись две соседние пятницы (в промежутке между 25 октября и 7 ноября)...» [3, с. 270].

Материалы этнографических исследований показывают, что культ женского начала является исконным символом славянской мифологии, идущим из гораздо более глубоких по сравнению с православным христианством пластов времени. Культ языческих богинь чтился нашими предками вплоть до XVII в. В эстетизированном комплексе – в песнях, хороводах, вышивках – в их честь он сохранялся до конца XIX в. В том или ином виде обожествленное женское начало существовало в этнической культуре длительное время, начиная с возникновения мифологической символики, связанной с этим началом, в скототско-славянском периоде в VI в. до н.э. Культ рожаниц почитался древним славянином повсеместно. Он был общественным. Поклонение им происходило в местах общественного сбора, в общеплеменных святилищах. **С принятием христианства праздник языческих рожаниц был совмещен с православным праздником рождества Богородицы, культ которой поначалу превосходил почитание Христа.** Более поздние стадии эволюции славянского социотипа не могли игнорировать культурные воздействия прафеноменов сознания, в которых женское начало укоренилось как базовая ценность. Русская религиозно-философская мысль воплотила данный архетип этнического сознания в своих социологических концепциях.

#### ЛИТЕРАТУРА.

1. Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. – Т. 10. Русская религиозность. Ч.1. Христианство Киевской Руси. X – XIII века. – М.: «Мартис» SAM&SAM, 2001. – 396 с.
2. Розенфельд У.Д. Антропологический принцип и русская художественная культура XIX в. // Актуальные проблемы мировой художественной культуры. – Ч.1. // Международная научная конференция. – Гродно, 2002. – С. 19-23.

3. **Рыбаков Б.А.** Язычество древних славян. – М.: Наука, 1988. – 784 с.
4. **Лотман Ю.М.** История и типология русской культуры. – С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2002. – 768 с.
5. **Кузьмичев И.К.** Лада, или Повесть о том, как родилась идея прекрасного и откуда Русская красота стала есть /Эстетика Киевской Руси/. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 301 с.
6. **Милюков П.Н.** Очерки по истории русской культуры: В 3 т. – М.: Прогресс, 1993. – 528 с.
7. **Тайлор Э.Б.** Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
8. **Афанасьев А.Н.** Живая вода и вещее слово. – М.: Советская Россия, 1988. – 512 с.

## SUMMARY

*The article deals with some mythological images and their significance in the becoming of Russian religious philosophy.*