

## МИФОЛОГЕМЫ В СТРУКТУРЕ ЖАНРА ЖИТИЯ

Пономаренко О.В.

Дніпропетровський державний університет

**Аннотация.** В статье рассматриваются некоторые аспекты функционирования мифологем в жанре жития. Система мифологем, которые составляют основу общечеловеческой символики, анализируется, как энергетический потенциал разворачивания художественного образа и сюжета. Мифологемы органично входят в эстетическое сознание средневековья и являются одним из важнейших элементов поэтики.

**Ключевые слова:** мифологемы, символика, жанр жития, художественный образ, эстетическое сознание средневековья.

**Анотація.** Пономаренко О. В. Мифологеми в структурі жанру житія. У статті розглядаються деякі аспекти функціонування мифологем у жанрі житія. Система мифологем, що становлять основу загальнолюдської символіки, аналізується як енергетичний потенціал розгортання художнього образу і сюжету. Мифологеми органічно входять в естетичну свідомість середньовіччя і є одним з суттєвих елементів поетики.

**Ключові слова:** мифологеми, символика, жанр житія, художній образ, естетична свідомість середньовіччя.

**Summary.** Ponomarenko, O. V. Elements of Mythology in the Hagiographical Genre. In article are considered some aspects of functioning of mythologems in a medieval literature. The system mythologems, which make a basis of universal symbolics, is analyzed as an energy potential of expansion of an artistic image and a plot. Mythologems integrally enter into aesthetic consciousness of the middle ages and are one of essential elements of poetics.

**Key words:** mythologems, symbolics, medieval literature, artistic image, aesthetic consciousness of the middle ages.

В практике гуманитарных наук в настоящее время возрастает интерес к мифу, его специфике и функциям, в связи с чем актуализируются понятия мифологема, архетип, мифема. Однако понятие “мифологема” не имеет общепризнанного определения; до сих пор не сложилось терминологически строго очерченного представления об объеме и содержании этого термина; остаются размытыми границы между взаимосвязанными, но нетождественными понятиями “архетип” и “мифологема”. В данной работе предпринимается попытка определить семантическую наполненность термина мифологема (степень соотнесенности его с понятием архетип), раскрыть некоторые аспекты его функционирования в художественном тексте житийной литературы.

Мифологема – это воплощение архетипа, образная форма его реализации и существования; содержательный потенциал архетипа воплощается каждый раз в новых формах (мифологемах), полностью не совпадающих друг с другом. Мифологемы порождаются факторами как психологического, так и социального характера. Они также представляют

собой органическое концептуальное единство, идеологический комплекс, пучок ассоциаций, врожденный или неявно навязанный культурой. Формой существования мифологем является Имя, наименование, слово-образ. Некоторые мифологемы (не имеющие архетипического основания) порождают круг ассоциаций, которые могут быть поняты только носителю данной культуры. Мифологемы выступают в качестве содержательного универсального и аксиологически значимого культурного кода. Они также выполняют функцию знаков - заместителей целостных ситуаций и сюжетов.

Отношения между архетипом, мифологемой и художественным образом – это процесс превращения, перехода одного феномена в другой, причем на отдельных стадиях архетип и мифологема, мифологема и художественный образ являют собой нечто единое (подобно медали с аверсом и реверсом). Мифологема выступает как воплощение архетипа в художественном тексте, одновременно составляя энегетический потенциал развертывания художественного образа, его содержательное ядро. Графически этот процесс можно изобразить следующим образом:

Архетип ⇒ архетип/мифологема ⇒ мифологема ⇒ мифологема/  
художественный образ Ю художественный образ.

Причем комплекс архетип/мифологема существует в сфере психики человека, а мифологема/художественный образ – в структуре художественного текста. Так называемые “чистые” стадии этого процесса являются умозрительными, гипотетически сконструированными моделями; их реальные манифестации существуют только в “смешанном” виде.

Предметом нашего анализа был избран жанр жития, так как он в полной мере заключает в себе характерные черты средневековья как особого периода развития художественного сознания, характеризующегося высокой степенью мифологизации мышления. Житийная литература для выполнения своих художественных задач активно использует мифологемы, в которых символическая значимость образов перевешивает их образную конкретику.

Сюжеты житийной литературы воспроизводят мифологическую картину борьбы Хаоса и Космоса, в которой в роли медиатора выступают святые. Мифологемы Космоса и Хаоса в художественном пространстве житийной литературы находятся в постоянном взаимодействии, отличительной чертой которого является установка на конечную победу Космоса.

Как показал К. Леви-Стросс, миф обладает слоистой структурой, которая проявляется посредством приема повторения. В жанре жития подобная слоистость проявляется двояко: с одной стороны, через бесконечное варьирование одной центральной мифологемы и системы мифологем, тесно связанных с ней и ею же обусловленных. С другой стороны, ключевая мифологема в жанре жития отсылает нас к первоначальному прецеденту, тем самым, удостоверяя свою значимость и универсальность. Центральной мифологемой в жанре жития является *мифологема жертвы*.

Самое распространенное ее сюжетное разворачивание – принесение святым себя в жертву Богу (“Ему я с благодарением кланяюсь и приношу саму себя в жертву” (1, 36)). Прецедентом, образцом, сакральной моделью, согласно которого действует святой, является спасительный подвиг Христа. Истинность и сакральная ценность действий святых определяется точным повторением сакральной модели действий Христа.

Пространственная модель мира в житийной литературе имеет трехчастное строение; мир членится на три сферы – небесную, которая соотносится с Космосом, подземную, “преисподнюю”, вместилище Хаоса и земную, сферу существования людей. Святые имеют переходный статус, они одновременно причастны и к миру земному, и к миру небесному. В некоторых житиях для полного перехода в мир небесный святые должны были пройти через мученическую смерть, которая, по сути, является обрядом инициации и представляется в житии как обряд крещения. Во время традиционного церковного крещения происходит ритуальная смерть человека, за которой следует его новое рождение. В отличие от обычного символического крещения водой, здесь этот обряд проводится через крещение кровью: “Мученики крестились своей кровью и в одно мгновение очистились от своих грехов” (1, 73). В подобной мученической смерти по законам ритуала воспроизводится изначальный прецедент смерти Христа, который пролил свою кровь за людей – грешников. Святые воспроизводят его подвиг, желая “пострадать за Него, пролить кровь свою за Искупителя” (1, 66). В этом обряде святые выступают в качестве жертв: “Ему одному я приношу свои жертвы-молитвы, и сама хочу быть Ему жертвой” (1, 34).

Мифологема жертвы тесно сопрягается с мотивом отречения от рода. Инициация - комплекс обрядов, у каждого народа своих, но в базисной своей структуре сходных, так как это всегда переход из детства в мужество и всегда через тяжкие испытания, в которых иницируемый усваивает некоторое сокровенное знание. В известном смысле инициация есть смерть одной личности (ребенка) и рождение другой (взрослого мужчины), и для сообщества тут важнее всего результат - рост числа взрослых брачноспособных членов общины, протагонистов всех значимых социальных действий. В житиях же акцент переносится на диаметрально противоположную позицию: приоритетным является приобщение к роду небесному и отказ от всех земных социально значимых ценностей: “от смерти бо к жизни и от земли к небеси” (1, 85). Жизнь небесная представляется как жизнь истинная, жизнь земная – “все – пепел, призрак, тень и дым” (1, 84). Установка на нарушение родовых отношений проявляется еще и в том, что, как правило, все святые, то ли принявшие обет безбрачия, то ли погибшие мученической смертью, – единственные дети у своих родителей. Показательно, что в житиях истинная святость практически всегда сопрягается с безбрачием: “В другом доме жил Хрисанф с

новообращенными христианами, которые, подобно ему, отреклись от мира и семейной жизни, чтобы целиком посвятить себя Господу” (1, 174).

С мотивом отречения от рода тесно взаимосвязана и *мифологема сакрального брака*. Святые мученицы, не состоящие до того в брачных отношениях, в житиях именуется Невестами Христовыми: “Христос, сияющий и радостный, обернулся к ней и сказал: “Теперь она так же богата и премудра, как была бедна и неразумна раньше; она – невеста Моя вечная и нетленная” (1, 335). Образ Невесты Христовой отсылает нас к мифологеме, распространенной во многих мифологиях – иерогамии, священному браку Неба и Земли. Отношения Христа и святой представляют собой соединение божественного и земного в “одну плоть” по образу брака. Так как в житийной литературе прослеживается установка на превосходство Космоса над Хаосом, то в этом отношении сакральный брак является превращением земного в небесное, человеческого в божественное, смертного в бессмертное. Ритуал сакрального брака должен осуществиться не в земной сфере, и не в переходных местах, соединяющих небесное и земное, а полностью в сфере небесной: “умирали с верой, что они идут в жизнь вечную, в чертог украшенный, на брачную вечерю Агнца” (1, 290). Однако в большинстве мифологических систем ритуал сакрального брака проводился с целью воспроизведения жизни на земле, он служил средством передачи плодородия земле, залогом победы над смертью; отказ от него или невозможность его проведения означали безвозвратный уход в Царство Смерти. В агиографической литературе диаметрально меняется акцент: подлинно ценной признается жизнь в небесной сфере, в сфере же земной сакральный брак означает безбрачие и смерть ради Христа. Главная цель ритуала сакрального брака в традиционных мифологиях (к примеру, месопотамской) состояла в воцарении божества на земле, превращении земли в его храм, что подтверждается как обычаем совершения этого ритуала при освящении вновь построенного храма, так и фактом усвоения «божественности» именно теми правителями, которые участвовали в ритуале сакрального брака. В житийной литературе акцент переносится на принесение жизни в жертву божественному, полный отказ от всего земного.

Для мифологического сознания жертва является средством восстановления первичной целостности. В житийной литературе такое ее свойство реализуется через мотив чудесного исцеления, которое происходит благодаря прикосновению к мощам святых, предметам культа (плащаницы, иконы), осенению крестом, молитвам святых и молитвам людей, обращенных к святым или к богу. В этой связи большую функциональную нагруженность имеет *мифологема креста*. Идея креста непосредственно соприкасается с идеей кватернера, который имеет бесконечное множество приложений: четыре стихии, четыре стороны света, четыре фазы, на которые делится всякий цикл (возрасты человеческой жизни, периоды годового цикла,

фазы лунного цикла) и т.д., каждое из которых является более или менее специальным аспектом одной общей “схемы” – архетипа четверичности. Считается, что кватернер изображается геометрически крестом, когда выражает свой динамический аспект. Показательно, что первоначально христианский крест напоминал мандалу, которая символизирует целостность и назначение которой - структурировать и упорядочивать пространство, приобщая его к своей целостности. К.Г. Юнг определял подобные феномены как “символы, имеющие коллективную природу...отражающие силы порядка” (2, 58).

Кроме того, как отмечалось выше, мифологическое мышление обладает слоистой структурой: изначальный инвариант (архетип) реализуется посредством множества своих воплощений, которые, наслаиваясь друг на друга, раскрывают весь спектр, потенциал смыслов архетипа. Одним из слоев реализации архетипа четверичности является образ Христа. К.Г. Юнг писал, что “Христос репрезентует архетип самости ... Он занимает центр христианской мандалы, он – Господь Тетраморфа, то есть четырех символов евангелистов, уподобляющихся четырем колоннам его трона” (3, 204).

Существует также точка зрения, по которой Христос – воплощение мифа о божественном Первочеловеке, мистическом Адаме (3, 203), что тесно связывает данную мифологию с мотивами утраченного единства / восстановления утраченной гармонии, которые играют важную роль в организации художественного пространства житийной литературы.

Одной из вариаций воплощения мотива восстановления утраченной целостности является распространенный мотив приручения диких зверей, возврата к изначальному райскому единству: “у преподобного Герасима на Иордане лев служил, а убогому Серафиму ... медведь служит” (1, 65). Именно духовная и физическая жертва святого и является средством восстановления первоначального единства: “и так очистил он себя от всякого греха постоянной молитвой и памятью о Боге, что жизнь его стала похожей на жизнь первых людей в раю, где звери слушались человека и не делали зла ни друг другу, ни человеку” (1, 62).

С мотивом восстановления изначальной гармонии тесно взаимосвязана *мифологема Божественного младенца*. Для мифологического сознания вся сфера продолжения рода, а особенно то, что близко связано рождением, младенчеством, вынашиванием плода и материнством — все это всегда было так или иначе сакрализовано, соотносено со светлым или темным иномирным началом. К.Г. Юнг отмечал, что архетип Божественного младенца заключает в себе идеи гармонии, бесконечности, вечности, святости и красоты. Он делает вывод о том, что архетип ребенка выражает целостность человечества и является свойством будущности. Он – символ, объединяющий противоположности, медиатор,

носитель исцеления, творец нового; символ будущего, надежды, вечно юной силы, возрождения и обновления. В этом смысле для Юнга архетип Божественного младенца тождественен архетипу самости, одним из воплощений которого является образ Христа. Как и святые, дети в житийной литературе имеют переходный статус: они одновременно принадлежат и миру земному и миру небесному (“Не препятствуйте им приходить ко мне, ибо таковых есть Царство небесное”). К.Г. Юнг отмечал, что божественное дитя как символ единства рождается из напряженности между противоположностями анимуса и анимы, одним из спектра значений которых является духовное / телесное.

В “Житии Переподобного Серафима Саровского” отмечается, что святой с особенной нежностью и лаской относился к детям. За год до кончины Серафим перестал принимать посетителей и все время проводил в лесу. Паломники, желая увидеть святого, решились на хитрость и попросили детей позвать старца. “Заслышав детские голоса, отец Серафим не выдержал, и чрез какую-нибудь минуту его голова показалась из травы... Сокровища, сокровища! – приговаривал он едва слышным шепотом, прижимая каждого из детей к своей груди” (1, 244). Перед кончиной святой разрывает связи с земным миром и единственные существа, которые равны ему по статусу в земной сфере и с которыми ему возможно поддерживать связь – дети. Показательно, что в житии приводятся слова самой маленькой из детей: “Отец Серафим только кажется старичком, а на самом деле он ребенок” (1, 246). “Старый ребенок” – распространенное амплуа мудрецов и святых людей в мировой культуре. Так, к примеру, называли Лао-Дзы.

Возвращаясь к центральной мифологеме агиографической литературы – мифологеме жертвы, необходимо заметить, что параллельно с христианским ритуалом жертвы, воспроизводящим смерть Христа ради людей, в житиях присутствует также многочисленные описания языческих жертв. Показательно, что, по сравнению с христианской жертвой, жертвы язычников описываются подчеркнuto как очень кровавые, жестокие и бессмысленные: “жрецы растерялись, смешались и не знали, как объяснить себе непонятное для них явление. Рассматривая внутренности животного, чтобы по ним открыть людям волю богов, жрецы-прорицатели не находили в этих внутренностях нужных им таинственных знаков” (1, 279) или “было приказано, чтобы все, по всей империи, совершали всенародно жертвы и возлияния идолам. Кровь христиан лилась ручьями” (1, 289). Между язычниками и христианскими мучениками также выстраиваются отношения палач – жертва: “Диоскор погнался за ней, как волк за овцой, с обнаженным мечом в руке” (1, 33).

Мифологема жертвы в христианском сообществе не всегда соотносится с мученической смертью святых. Так, к жертве приравнивается и абсолютное смирение, непротивление злу, усмирение плоти, отказ от материальных благ:

“богатства, посланные мне Богом, снова я передал руками убогих Небесному Царю” (1, 215).

Таким образом, на примере рассмотренных текстов мы видим, что в житийной литературе активно функционирует система мифологем, составляющих основу общечеловеческой символики. Они формируют смысловой центр образной структуры произведений. Мифологемы органически входят в эстетическое сознание средневековья и являются одним из средств поэтики.

#### **Литература:**

1. Избранные жития святых. – Краматорск, 2002.
2. Юнг К.Г. Избранное. // Борьба с тенью. – Минск, 1998.
3. Элиаде М. Священное и мирское. – М., 2004.

*Надійшла до редакції 23.02.2007*