
КУРС ПО ВЫБОРУ

OPTION COURSE

Предыдущая статья, посвященная любви как феномену культуры, описывала сущность средневекового антифеминизма и рассматривала векторы его проявления. Обозначены были и причины, породившие в средневековой культуре этот феномен. Однако правомерно поставить вопрос и о более глубоких культурных истоках оформления данной тенденции, корни которой выходят далеко за пределы Средневековья...

М. А. Можейко

УДК 177.6:130.2-047.48(4-15)

ОТ БОГИНЬ К СУККУБАМ: ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ ДЕМОНИЗАЦИИ ЖЕНЩИНЫ В МЕДИЕВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

М. А. МОЖЕЙКО¹⁾

¹⁾Белорусский государственный университет культуры и искусств,
ул. Рабкоровская, 17, 220007, г. Минск, Беларусь

Посвящена выявлению причин формирования антифеминистских установок средневекового мировоззрения. Ставится вопрос о наличии объективных закономерностей развития культуры (в частности, религиозного сознания), повлиявших на этот процесс. Показано, что оформление негативной установки в отношении видения женщины имело глубокие историко-культурные причины, выходящие далеко за пределы культуры Средневековья и имеющие корни, как это ни парадоксально, в сакрализации женщины в архаических аграрных культурах.

Ключевые слова: мифологическое сознание; аграрные культуры; культ плодородия; матриархат; хтоническая мифология; сакрализация женских сил; персонификации Великой Матери; лунарные мифы; мифологема змея; патриархат; эпическая мифология; змеборчество; демонизация женских персонификаций.

Образец цитирования:

Можейко М. А. От богинь к суккубам: исторические корни демонизации женщины в средневековой культуре // Журн. Белорус. гос. ун-та. Социология. 2017. № 3. С. 130–137.

For citation:

Mojeiko M. A. From goddess to succubus: historical roots of demonization of a woman in Medieval culture. *J. Belarus. State Univ. Sociol.* 2017. No. 3. P. 130–137 (in Russ.).

Автор:

Марина Александровна Можейко – доктор философских наук, профессор; заведующий кафедрой философии и методологии гуманитарных наук факультета культурологии и социокультурной деятельности.

Author:

Marina A. Mojeiko, doctor of science (philosophy), full professor; head of the department of philosophy and methodology of humanities, faculty of culturology and sociocultural activities.
marina-mojeiko@yandex.by

FROM GODDESS TO SUKKUBUS: HISTORICAL ROOTS
OF DEMONIZATION OF A WOMAN IN MEDIEVAL CULTUREM. A. MOJEIKO^a^aBelarusian State University of Culture and Arts, 17 Rabkorawska Street, Minsk 220007, Belarus

The article is devoted to identifying the causes of the formation of anti-feminist position in medieval worldview. It discussed question about the existence of objective trend in development of culture (in particular, the religious consciousness), influenced this process. It is shown that the appearance of the negative attitudes towards women had deep historical and cultural reasons that go far beyond the Medieval culture, and its roots upward, paradoxically, to the phenomenon of sacralization women in archaic agrarian cultures.

Key words: mythological consciousness; agrarian culture; the cult of fertility; matriarchy; chthonic mythology; sanctification of female power; the personification of the Great Mother; Moon's myths; mythology of snake; patriarchy; epic mythology; fighting against the snake; demonization of female personifications.

Процесс демонизации женщины средневековой культурой имеет глубокие дохристианские корни. Он отражает общую закономерность развития религиозного сознания, которая заключается в том, что то или иное верование, отрицая предшествующее, впитывает в себя многие его мотивы и сюжеты, но в плане аксиологической альтернативы: образы прежних божеств, которые еще долгое время не изживаются из массового сознания повседневности, модифицируются в демонов.

В неявном виде эта закономерность была зафиксирована еще Тертуллианом: «Мы поклоняемся единому Богу. <...> Относительно других существ, которых вы именуете богами, мы знаем, что они не что иное, как демоны» [1, с. 173]. Аналогичную позицию демонстрирует в поэме «Потерянный рай» Дж. Мильтон [2].

Историки религии показывают, что христианство, сменяя собой язычество, либо включало языческих богов в свой пантеон, переосмыслив их и возведя в ранг святых [3, с. 344], либо низводило их до статуса нечистой силы [4, с. 6–9]. По мнению Сольдана, «для всех отцов церкви <...> не было сомнения, что боги греков и римлян были демонами» [5, с. 65]. Как пишет С. Г. Лозинский, «наравне с падшими ангелами армию дьявола составляли языческие божества древнего мира, превратившиеся в процессе развития христианства в презренных и коварных демонов. Подобно тому, как в Персии при переходе от старого язычества доисторических иранцев к религии Зороастра прежние боги, носившие имя “дева”, стали дьяволами, подданными губительного Аримана, и их культ был запрещен, а самое имя “дева” стало употребляться для наименования дьявола, точно так же греко-римские божества, как и слово “даймон”, некогда обозначавшее божество, были низведены торжествовавшим христианством с божественного пьедестала и низринуты в пучину дьявольской преисподней» [6, с. 11]. По оценке Б. Рассела, «в писаниях отцов церкви под “демонами” подразумевались языческие божества, которые, как считалось, были очень

рассержены распространением христианства. Ранние христиане не отрицали существования олимпийских богов, но полагали при этом, что они служат сатане»; более того, Б. Рассел сообщает, что даже «в 1522 году, в самый расцвет Возрождения, римляне вначале неправильно определили причину чумы, охватившей город, – они думали, что чума была вызвана демонами, то есть античными богами, и потому зарезали быка в жертву Юпитеру» [7, гл. IV. Демонология и медицина].

Аналогичный процесс наблюдается и в восприятии женщины средневековым массовым сознанием. Это связано с особым статусом женщины в архаичных культурах, где ее роль в воспроизводстве рода мыслилась в категориях сакрального. Женщина воспринималась как средоточие жизнедарующей силы, олицетворение плодородия, что в условиях земледельческих культур выступало предметом особого почитания и поклонения. Между способностью женщины к деторождению и плодородием полей носитель первобытного сознания видел непосредственную магическую связь, что выражается в обрядах, призванных *зачать* будущий урожай. Именно поэтому, как отмечает Деби-прасад Чаттопадхья, земледельческой магией занимались сугубо женщины [8, гл. V, разд. 2].

Разумеется, в этой системе отсчета особой магической силой женщина обладает в те моменты, когда ее женская сущность проявляется наиболее выразительно и полно. Как пишет Дж. Томсон, для всех архаичных культур характерна «вера в животворные свойства беременности и менструаций» [9, с. 203]. У африканских зулусов существовал обычай, предписывающий менструирующим девушкам обходить нагими поля [9, с. 202]; такие воззрения приписываются Плинием и Колумеллой Демокриту: якобы он полагал, что менструальная кровь содержит заряд плодотворной энергии, и требовал, чтобы девушки во время менструаций трижды обегали поля перед жатвой [10, с. 19]. Древнегреческие Фесмофории, сельскохозяйственные праздники оживления зерна, включали в себя

обряд тайного выноса менструальной крови (впоследствии замененной кровью жертвенного животного) из зернохранилища. Аналогичным образом к магии, связанной с плодородием женщины, восходит и выполняемый женщинами обряд Аррефорий в культуре Деметры [9, с. 217–219]. Смысл описанных ритуальных действий, по Дж. Томсону, «заключался в том, чтобы сообщить посевам ту плодородящую силу, которой, как полагали, должно быть пропитано в этот период тело женщины. Повсюду эта сила считается неотъемлемой принадлежностью их пола» [9, с. 202].

Семантическими коррелятами указанных ритуалов являются многие сохранившиеся в культуре Европы сельскохозяйственные обряды: Дж. Фрезер описывает праздники Матери риса, Хлебной Матушки, Матери картофеля и т. п. [11, с. 385–386]. К описанным архаическим представлениям относится и германское поверье о том, что «в <...> полях в полночь можно видеть Мать Хлеба в виде одетой в белое платье куклы, сделанной из последнего снопа; проходя по полям, она оплодотворяет их. А если крестьянин чем-нибудь ее обидит, она погубит его урожай» [11, с. 274].

С точки зрения первобытного мышления животворная сила женской сущности в указанные периоды настолько велика, что обладает способностью иррадиировать, передаваясь окружающему. В силу этого считалось, что если мужчина приблизится в это время к женщине, то даже он может быть вовлечен в поле действия ее магии и превратится в женщину, лишившись своих мужских качеств. Эволюция этой идеи результируется в мифологической фигуре *инфицирования* [12]. Гесиод в поэме «Труды и дни» предостерегает мужчин купаться в тех водоемах, где непосредственно перед этим купалась женщина [13, стих 753]. С указанным моментом связано табуирование только что родившей, менструирующей, беременной (а иногда и кормящей) женщины в архаических культурах. В течение определенного количества дней после менструации и родов женщина не допускалась в храм, а из Элевсинских мистерий исключался равно и тот, кто совершил убийство, и тот, кто прикоснулся к роженице [9, с. 204].

Кроме того, в мифологическом мировоззрении момент родов скоррелирован также со смысловой фигурой встречи с небытием: женщина как бы вырывает ребенка из неживого состояния к живому, начало жизни мыслится как прикосновение к смерти. Как отмечает Дж. Томсон, «в Древней Греции считалось, что осквернение, причиняемое женщине родами, столь же сильно, как пролитие крови или соприкосновение с трупом» [9, с. 204].

С одной стороны, первобытное мышление полагало, что ребенок рождается из менструальной крови, в силу чего последняя выступала символом жизни, с другой – она воспринималась в рамках

идеи инфицирования и как знак запрета. В силу этого на табуируемый предмет или лицо ставили знак кровью (или цвета крови) – одновременно и как символ передачи жизненной силы, и как знак ограждающего запрета. Дж. Томсон перечисляет ритуальные церемонии с использованием такого знака: «Во всем мире распространен обычай, что менструирующие или беременные женщины мажут тело красной охрой, которая одновременно служит предостережением для мужчин и средством повышения плодovitости женщин. У многих народов принято окрашивать лоб невесты красной краской в знак наложения на нее запрета для всех мужчин, кроме ее мужа, и в знак гарантии, что она родит ему детей. <...> По окончании родов ею смазывают мать и ребенка; это делается, чтобы ребенок жил, а мать возвратилась к жизни. При инициации девушку с головы до ног обмазывают красной краской, чтобы она родилась вновь и не была бесплодной. По окончании траура, переступив через костер, вдова окрашивает тело в тот же цвет; так она снимает с себя осквернение от соприкосновения со смертью» [9, с. 205–206].

В данном случае применительно к женщине мы имеем классический набор атрибутов, характерных для табуированного предмета: сакральность и запретность. Дж. Томсон говорит о восприятии первобытным сознанием женской способности к продолжению жизни: «само ее могущество заставляет бояться ее» [9, с. 201]. Позднее применительно к религиозному сознанию Р. Отто введет понятие нуминозного (от лат. *nimen* – божественное волеизъявление), отражающее важнейший аспект религиозного опыта, согласно которому соприкосновение с сакральным переживается одновременно и как притягивающее, влекущее, и как устрашающее [14].

Таким образом, в парадигме архаического мышления женщина выступает как могучая и благотворная, но грозная и опасная сила.

В контексте матриархального мировоззрения мифологическое сознание доэпического периода представлено хтоническими мифами (от греч. *htonos* – земля, плодородная почва), где центральной персонификацией (наряду с хтоническими чудовищами и змеями, символизирующими землю и воду как женские начала) выступает образ Великой Матери. Это Иштар – центральное божество аккадской мифологии, «богиня плодородия и плотской любви» [15, с. 595]; западно-семитская Астарта, воплощающая в себе чувственную любовь и плодородие [16, с. 115–116]; древнегреческая Геката, наделенная в доолимпийской древнегреческой мифологии великой и тайной силой, связанной как со способностью внушить любовь (именно благодаря ее помощи Медея смогла воспламенить Ясона), так и с чародейством [17, с. 269–270], – ряд может быть продолжен...

Вместе с тем сама мифологема земли (как женского начала) двузначна – это и субстрат плодородия, и путь в Аид: Деметра и Персефона связаны как с плодородием, так и с царством мертвых; Геката понималась одновременно как ночная (*Хтония*), так и дневная, ясная (*Урания*) [17, с. 269], что, безусловно, интересно в свете более позднего разделения Афродиты на *Уранию* и *Пандомос*. В целом персонификации Великой Матери – это и дарительницы жизни, и богини, связанные со смертью: недаром Геката бродит ночами по кладбищам, и в этом свете – в этом мраке! – ее чары не могут не внушать ужас.

Очень важный момент: в восприятии архаического сознания женщина – именно в силу якобы присущих ей сакральных свойств – самым непосредственным образом связывалась с магией и поэтому воспринималась как опасная. Это наглядно проявляется в семантике лунарных мифов, которые занимали в системе хтонической мифологии важное место.

С одной стороны, луне приписывались функции регуляции ритмов женского тела. В древнекитайской мифологической традиции луна скоррелирована с женским началом *инь* [18, с. 79]. На Муррейских островах луну представляли в образе молодого мужчины, который раз в месяц насилует женщин, вызывая в них таким образом кровотечения [9, с. 208]. Будучи в глазах первобытного человека причиной менструаций, луна выступает и причиной беременности. Как считали маори, подлинным мужем всех женщин является луна, которая, соответственно, обладает способностью приводить женщин в состояние экзальтации [9, с. 208].

С другой стороны, луна в архаическом мировоззрении является источником чар и волшебства, покровительницей гаданий и магии (в первую очередь любовной) [18, с. 79]. В древнегреческой мифологии Селена одновременно олицетворяет луну и выступает в качестве богини чародейства, прежде всего любовных чар, причем в полнолуние они особенно сильны [19, с. 424]. Прочно ассоциируется с луною и Геката: с целью сохранить лунный свет ей делались подношения в виде лунообразных лепешек с воткнутыми в них свечами, три лика Гекаты соответствуют трем фазам лунного цикла; наряду с этим Геката выступает покровительницей родов и рожениц [9, с. 225–226]. В орфической литературе три фазы луны связывались с Селеной, Артемидой и Гекатой [9, с. 227].

В целом сексуальная сила женщины и ее связь с магией в системе архаического мировоззрения являются основанием сакрализации женщины. Важно отметить, что магические силы и способности приписывались в архаическом мировоззрении женщине как таковой, т. е. каждой женщине, а не только жрицам соответствующих богинь.

Именно эти два сакрализованных момента в переосмыслении массовым сознанием Средневековья выступают основанием демонизации женщины: сакральная магия мыслится как злокозненное колдовство и ассоциируется в основном с ядами, порчами и выкапыванием мертвецов из могил; сексуальная привлекательность и сила женщины фальсифицируются: ведьма мыслится как старуха, с помощью чар принимающая ложный облик красавицы. Словом, Средневековье отнимает у женщины последний аргумент...

Однако нужно сказать, что существенные трансформации в восприятии женского начала происходят еще в дохристианский период. Так, при переходе от матриархата к патриархату происходит существенное изменение в мифологическом сознании: хтоническая мифология сменяется эпосом. Это связано с тем, что земледелие в качестве женского занятия уходит на второй план, с ним на второй план уходит и персонификация Великой Матери. Перенос акцента на ремесло как на мужское занятие приводит к оформлению эпосов, связанных в первую очередь с героями-цивилизаторами и придавших персонажам пантеона своего рода профессиональную принадлежность: бог-кузнец Гефест, Прометей, обучивший людей ремеслам, и т. п. [20, с. 664–666].

Космогонии, понятые как космогенез (рождение космоса как продукта сакрального брака земли и неба), сменяются своего рода ремесленными космогониями – космотворениями (ближневосточные гончарные космогонии, мир как вышивки Зевса и т. п.).

Естественным образом сдвигались и аксиологические акценты в восприятии женской сексуальности. Это может быть прослежено в развитии фольклорной традиции. Так, В. Я. Пропп исследует широко распространенный в Европе сказочный сюжет об опасности первой брачной ночи женщины для ее партнера: это опасность «чисто сексуального характера. Женщина имеет в промежности зубы <...> эти зубы – символ, образное выражение ее могущества, превосходства над мужчиной» [21, с. 327–330]. Семантический план, как видим, остается прежним, но аксиологические акценты расставлены противоположным образом: в первую брачную ночь женщина должна быть обезврежена. В этом контексте В. Я. Проппом переосмыслен традиционный ритуал дефлорации, осуществлявшийся в первобытных культурах жрецом в ходе специального ритуала и интерпретировавшийся как оплодотворение девушки предками рода. Согласно архетипическому сказочному мотиву в первую брачную ночь место жениха также занимает другое лицо, причем мотив дефлорации вуалируется, заменяясь сюжетами о различных испытаниях героя. По мнению В. Я. Проппа, «ритуальная дефлорация до брака, проводимая “божеством”, и брачная ночь

с мужем, некогда разъединенные во времени, позднее были соединены в один момент. <...> Человеческая брачная ночь слилась с тотемической дефлорацией. Дефлорацию совершает “лесной дух”, т. е. в сказке – помощник героя, и из его рук герой получает невесту. <...> Это дает возможность нового толкования практикующегося до сих пор воздержания в первую ночь. <...> Возможно, такое воздержание ведет свое начало от представления, что в эту ночь женщина оплодотворяется тотемным предком. Отсюда же идет право первой ночи. Это право от магически более сильного впоследствии переходит к социально более сильному и становится средством узурпации супружеских прав» [21, с. 330].

В нашем контексте важен этап *магически более сильного*: с переходом от матриархата к патриархату жреческие функции переходят к мужчине и сексуальные проявления женщины, прежде (в системе отсчета хтонической мифологии) трактовавшиеся как ритуально-сакральные, в новом контексте начинают восприниматься негативно. Переосмысливается и сам факт запрета: не запретное, ибо сакральное, а запрещенное, так как нечистое.

Однако сакральность всегда амбивалентна, и как бы ни превалировал ее отрицательный момент (запрет, опасность, нечистота), восприятие собственно женского сексуального начала в дохристианских культурах остается далеким от демонизации: в мифологически фольклорной языческой традиции мы сталкиваемся все же с богинями, христианство же – как новая религия – переводит их в разряд темных сил.

Эта общая тенденция обнаруживает себя применительно к развитию любой конкретной мифологемы данного плана. Например, в труде «Пенитенциалия германских церквей» описано поверье о женщинах-ведьмах, летающих с дьяволами на их шабаш: «народная глупость именуется такою ведьму Хольдой» [22, с. 142]. В средневековой германской культуре повседневности Хольда (фрау Холле, Берта, Перхта) утверждается как страшная старуха-ведьма, воплощающая смерть [22, с. 142–144]. Однако дохристианский культурно-исторический пласт содержит иной образ Хольды: *Holda, Huld* как персонаж дохристианской германской и скандинавской мифологии – женское божество, дающее плодородие полям; она же помогает в родах, поощряет женские промыслы (прядение, ткачество и т. п.), а также обладает магическим даром прорицания, предсказывая судьбу новорожденным и в целом покровительствуя младенцам (что показательно, даже некрещеным) [23, с. 595]. В дохристианской традиции, по оценке А. Я. Гуревича, Хольда воспринималась как «мирное, милостивое создание», на что указывает и само ее имя: древнеисландское *hollr*, древневерхненемецкое и древнеанглийское *hold*, норвежское *hult*, шведское

и датское *huld* (в переводе на русский – *милая, милостивая, добрая, благосклонная, доброжелательная, полезная, верная*) [22, с. 143–144].

Аналогично Бефана в низшей итальянской мифологии – ведьма в образе вредоносной старухи, бродящей по земле в день богоявления. Воплощающая ее тряпичная кукла ритуально сжигается на площади. Однако исходным для этой мифологемы образом является архаичная персонификация Бефаны как доброй волшебницы, приносящей детям новогодние подарки [24, с. 171].

Типологические корреляты могут быть обнаружены и в славянской мифологии: например, Марена [25, с. 110] или Мара [26, с. 110] как воплощение ночных кошмаров, смерти при сохраняющейся семантике плодородия.

Интересно отметить, что ценностно-смысловому оборачиванию подвергаются не только сами женские персонажи, но и отдельные детали их атрибутов и символики. Так, например, дикая охота Хольды вершится в рождественские дни [27, с. 378], злые происки Бефаны вписаны в общую тенденцию появления на земле ведьм и злых духов в новогоднюю ночь, т. е. в календарный праздник, когда должен начаться новый космический цикл, чему они стремятся помешать [28, с. 227]. Считалось, что ведьмы особенно опасны в календарные праздники, ибо пытаются воспрепятствовать наступлению весны и могут навредить будущему урожаю.

Показательна в этом отношении дата Вальпургиевой ночи, непосредственно совпадающая с народным праздником майских календ, ибо украшение майского деревца исходно имеет семантику воздвижения мировой вертикали, воссоздания космоса в сакральную дату календарного праздника, что уходит корнями в архаические магические ритуалы (рецитации сакрального брака земли и неба, семантически равного космотворению). В рамках массового сознания Средневековья глубинная символика сохранившегося языческого обряда практически утрачена и он воспринимается просто как праздник весны, наступления нового сельскохозяйственного года. Однако определение этой даты как даты охоты на ведьм примечательно: из богини, дающей плодородие полям, женщина превращается в ведьму, губительницу урожая, из олицетворенного в Афродите космосозидания – в угрозу календарю.

Аналогичные метаморфозы претерпевает и сопряженная с анализируемыми сюжетами мифологема змея. Практически во всех мифологиях змей (змея) выступает символом, связанным с женской животворной силой, плодородием, домашним очагом, с землей и дающей жизнь влагой. Одна из наиболее характерных черт хтонической мифологии древнейших земледельческих культур – значение змея как символа плодородия [29, с. 469]. В данном

контексте можно упомянуть кипрские и критские изображения женщин со змеями, минойские статуэтки Эриний со змеями в руках [9, с. 252], представление египетской богини плодородия и урожая зерна Рененутет как коброголовой [30, с. 378], изображение Гекаты со змеями в волосах [17, с. 269]. Семантическая сопряженность мифологемы змея с мудростью (змея Афины) и целительной силой (змея Асклепия) придут позже – уже в рамках эпической мифологии.

Любопытно отметить, что переход от характерной для матриархата хтонической мифологии к характерному для патриархата эпосу специфически отражен в мифах о змеборцах (от шумеро-аккадского Гильгамеша до славянского Георгия Победоносца): герой-мужчина разит змея как существо хтоническое, прямо-таки *земноводное*...

Возвращаясь к доэпической мифологии, следует отметить, что образ змея изначально амбивалентен: он семантически сопряжен и с оплодотворяющим мужским началом. Так, с храмом Асклепия в Эпидавре связана легенда о женщине, желающей излечиться от бесплодия и с этой целью согласно обычаю проведшей ночь в храме: в эту ночь она видела во сне змея, с которым имела интимное общение, и спустя девять месяцев родила близнецов [9, с. 212–213].

Дж. Томсон высказывает предположение о том, что оформлению этого семантического вектора мифологемы змея способствовала фаллоподобная форма животного [9, с. 209]. В жизнеописании Александра Македонского Плутарх, имея в виду божественное происхождение своего героя, рассказывает о его матери: «Однажды увидели также змея, который лежал, вытянувшись вдоль тела спящей Олимпиады. <...> Говорят также, что Филипп потерял тот глаз, которым он, подглядывая сквозь щель в двери, увидел бога, спавшего в образе змея с его женой» [31, с. 262, 363].

В этих смысловых рамках змей иногда отождествлялся с луной, которую, как было указано, архаические культы трактуют как подлинного мужа всех женщин. В Древней Греции, например, считалось, что у змея столько ребер, сколько дней в лунном месяце; в Австралии и Меланезии считалось, что луна по-змеиному каждый месяц меняет кожу [9, с. 209–212].

Двойственная семантика змея в мифологическом мировоззрении обуславливает и двоякую роль змеи в магической практике. С одной стороны, она используется в аграрных ритуалах, призванных обеспечить плодородие полей. Например, в целях получения хорошего урожая западноафриканским племенем пангве осуществляется следующий ритуал: «...каждая женщина должна поймать одну из маленьких змеек, которые живут между корнями мангра; после этого они срывают с себя всю

одежду и, держа в руках змей, запевают возбуждающие похоть песни и поют и пляшут всю ночь напролет, пока не упадут на землю от изнеможения» [9, с. 210]. Аналогично в орфических оргиях и дионисиях (вакханалиях) использовались прирученные змеи. Плутарх, например, сообщает об участии в вакханалиях матери Александра Великого: «Олимпиада ревностнее других была привержена этим таинствам. <...> Во время торжественных шествий она несла больших ручных змей, которые часто наводили страх на мужчин, когда, выползая из-под плюща и из священных корзин, они обвивали тирсы и венки женщин» [31, с. 363]. С другой стороны, мужская семантика змея проявляется в иных ритуалах. Участницы древнегреческих Фесмофорий, которые должны были в течение трех дней до праздника соблюдать воздержание, спали на постелях из ивовых прутьев, якобы обладающих способностью отпугивать змей [9, с. 216–217].

Будучи причастным и к женскому, и к мужскому началу, змей выступает в качестве символа как земной влаги, так и небесного огня. Неслучайно внешний облик змея в развитых мифологиях включает в себя элементы как собственно змеи, так и птицы (дракон как крылатый змей), т. е. животных, символизирующих собою нижний и верхний миры. В этом смысле образ змея обнаруживает семантический параллелизм с мифологемой мировой вертикали, связующей/разделяющей землю и небо.

С учетом сказанного представляется правомерным сделать вывод о том, что библейское древо познания добра и зла с притаившимся возле него змеем вырастает на почве глубокой мифологической традиции и генетически восходит к древу – мировой вертикали – с символизирующим его змеем. Семантика во многом сохранена, но аксиологические акценты диаметрально противоположны: мифологема змея в христианстве коррелирует с дьявольским началом. Текст заклинания, читавшегося над бесноватыми в ходе экзорцизма, включает в себя следующие формулировки: «Изыди, злой дух, полный кривды и беззакония; изыди, исчадь лжи, изгнанник из среды ангелов; изыди, змея (курсив наш. – М. М.) <...> изыди, черный демон; изыди, дух ереси, исчадь ада, приговоренное к вечному огню; изыди, негодное животное, худшее из всех существующих; изыди, вор и хищник, полный сладострастия» [32, с. 159].

В контексте нашего исследования важно, что в древних космогониях (в частности, в евразийских и американских) змей нередко выступает как мироустроитель, разъединивший небо и землю и тем самым создавший космос. В этом плане образ змея, символизирующего собой разделение (в мифологическом сознании дающее возможность брачного соединения) земли и неба, семантически коррелирует с образом Афродиты. Эта изначальная

соотнесенность мифологемы змея с любовью как космосозидающей силой (вспомним Эрос как протопотенцию космогенеза у Гесиода) в контексте христианского Средневековья приводит к его интерпретации в качестве символа *luxuria*: змей осмысливается как провокация искушения. С библейским предостережением: «Беги от греха, как от лица змея» (Сирах. 21: 2) перекликается фраза Иеронима об искушении: «Играл со мной древний змей» [33, с. 39]. Змей предстает как моральный искуситель, в чьем облике является сам Сатана. Впрочем, только ли морального? Следы архаической традиции обнаруживают себя в агадической легенде, согласно которой змей имел сексуальный

контакт с Евой. В этом плане показательна также метафорическая система средневековой религиозной поэзии, в которой образ змея непосредственно сопряжен с сексуальностью и в этом плане несет на себе мощный отрицательный аксиологический заряд. Так, Марбод Реннский в «Книге десяти глав» пишет о женщине: «Хоть и старается быть на вид непорочною девой <...> она вся змеиным наполнена ядом» [34, с. 231]. Иногда через змея (горло змея) практически обозначается *vagina*. В религиозном стихотворении «Секвенция об одиннадцати тысячах дев» Хильдегарда Бингенская, отмечая факт девственности своих героинь, выстраивает следующую метафору:

...Да восславят
Агнца Божия,
Что заградил гортань древнего Змия
Веществом Слова Божия
В сих жемчужинах... [35, с. 237].

Таким образом, даже частные моменты и атрибуты, связанные с позитивным восприятием женщины в первобытном мировоззрении, подвергаются

в Средневековье оценочной инверсии: не только языческие богини, но и женщина как таковая демонизируется и становится олицетворением зла.

Библиографические ссылки

1. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990.
2. Мильтон Дж. Потерянный рай. Стихотворения. Самсон-борец. М., 1976.
3. Кривелев А. И. История религии. Очерки : в 2 т. М., 1975. Т. 1.
4. Шейнман М. М. Вера в дьявола в истории религии. М., 1977.
5. Панкин С. Ф. Сатанизм. История, мировоззрение, культ. Ростов н/Д, 2010.
6. Лозинский С. Г. Роковая книга Средневековья // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Руководство святой инквизиции. М., 2016. С. 8–47.
7. Рассел Б. Наука и религия [Электронный ресурс] // Lib.RU. URL: http://lib.ru/FILOSOF/RASSEL/n_and_r.txt (дата обращения: 16.03.2017).
8. Чаттопадхья Д. Локаята даршана. История индийского материализма. М., 1961.
9. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества : в II т. М., 1958. Т. I. Доисторический Эгейский мир.
10. Боннар А. Греческая цивилизация : в 3 т. М., 1958. Т. 1. От Илиады до Парфенона.
11. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1986.
12. Краулей Э. Мистическая роза. Исследование о первобытном браке / пер. с англ. М. Чепинской. СПб., 1905.
13. Гесиод. Полное собрание текстов. Поэмы (Теогония. Труды и дни. Щит Геракла). Фрагменты. М., 2001.
14. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. А. М. Руткевича. СПб., 2008.
15. Афанасьева В. К., Дьяконов И. М. Иштар // Мифы народов мира : в 2 т. М., 1980. Т. 1.
16. Шифман И. Ш. Астарта // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1980. Т. 1. С. 115–116.
17. Тахо-Годи А. А. Геката // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1980. Т. 1. С. 269–270.
18. Иванов В. В. Лунарные мифы // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1982. Т. 2. С. 79.
19. Тахо-Годи А. А. Селена // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1982. Т. 2. С. 424.
20. Мелетинский Е. М. Эпос и мифы // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1983. Т. 2. С. 664–666.
21. Проп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
22. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
23. Юсим М. А. Хольда // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1982. Т. 2. С. 595.
24. Юсим М. А. Бефана // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1980. Т. 1. С. 171.
25. Иванов В. В., Топоров В. Н. Марена // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1982. Т. 2. С. 110.
26. Иванов В. В., Топоров В. Н. Мара // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1982. Т. 2. С. 110.
27. Юсим М. А. Дикая охота // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1980. Т. 1. С. 378.
28. Юсим М. А. Ведьмы // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1980. Т. 1. С. 227.
29. Иванов В. В. Змей // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1980. Т. 1. С. 468–471.
30. Рубинштейн Р. И. Рененутет // Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1982. Т. 2. С. 378.
31. Плутарх. Сравнительные жизнеописания : в 2 т. М., 1987. Т. 2.
32. Григулевич И. Р. Инквизиция. 3-е изд. М., 1985.

33. Иероним. Письмо к Евстохии // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1970. С. 36–42.
34. Марбод Реннский. Из «Книги десяти глав» // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 230–232.
35. Хильдегарда Бингенская. Секвенция об одиннадцати тысячах дев // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 236–327.

References

1. Ranovich A. B. Pervoistochniki po istorii rannego khristianstva. Antichnye kritiki khristianstva. Moscow, 1990 (in Russ.).
2. Mil'ton Dzh. Poteryanni rai. Stikhotvoreniya. Samson-borets. Moscow, 1976 (in Russ.).
3. Kryvelev A. I. Istoriya religii. Ocherki : in 2 vol. Moscow, 1975. Vol. 1 (in Russ.).
4. Sheinman M. M. Vera v d'yavola v istorii religii. Moscow, 1977 (in Russ.).
5. Pankin S. F. Satanizm. Istoriya, mirovozzrenie, kul't. Rostov on Don, 2010 (in Russ.).
6. Lozinskii S. G. Rokovaya kniga Srednevekov'ya. In: Ya. Shprenger, G. Institoris. *Molot ved'm. Rukovodstvo svyatoi inkvizitsii*. Moscow, 2016. P. 8–47 (in Russ.).
7. Rassel B. Nauka i religiya. URL: http://lib.ru/FILOSOF/RASSEL/n_and_r.txt (date of access: 16.03.2017) (in Russ.).
8. Chattopadkh'ya D. Lokayata darshana. Istoriya indiiskogo materializma. Moscow, 1961 (in Russ.).
9. Tomson Dzh. Issledovaniya po istorii drevnegrecheskogo obshchestva : in II vol. Moscow, 1958. Vol. I. Doistoricheskie Egeiskii mir (in Russ.).
10. Bonnar A. Grecheskaya tsivilizatsiya : in 3 vol. Moscow, 1958. Vol. 1. Ot Iliady do Parfenona (in Russ.).
11. Frezer Dzh. Zolotaya vetv'. Issledovanie magii i religii. Moscow, 1986 (in Russ.).
12. Kraulei E. Misticheskaya roza. Izsl'edovanie o pervobytnom brak'e. Saint Petersburg, 1905 (in Russ.).
13. Gesiod. Polnoe sobranie tekstov. Poemy (Teogoniya. Trudy i dni. Shchit Gerakla). Fragmenty. Moscow, 2001 (in Russ.).
14. Otto R. Svyashchennoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym. Saint Petersburg, 2008 (in Russ.).
15. Afanas'eva V. K., D'yakonov I. M. Ishtar. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1980. Vol. 1 (in Russ.).
16. Shifman I. Sh. Astarta. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1980. Vol. 1. P. 115–116 (in Russ.).
17. Takho-Godi A. A. Gekata. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1980. Vol. 1. P. 269–270 (in Russ.).
18. Ivanov V. V. Lunarnye mify. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1982. Vol. 2. P. 79 (in Russ.).
19. Takho-Godi A. A. Selena. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1982. Vol. 2. P. 424 (in Russ.).
20. Meletinskii E. M. Epos i mify. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1983. Vol. 2. P. 664–666 (in Russ.).
21. Propp V. Ya. Istoricheskie korni volshebnoi skazki. Leningrad, 1986 (in Russ.).
22. Gurevich A. Ya. Problemy srednevekovoi narodnoi kul'tury. Moscow, 1981 (in Russ.).
23. Yusim M. A. Khol'da. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1982. Vol. 2. P. 595 (in Russ.).
24. Yusim M. A. Befana. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1980. Vol. 1. P. 171 (in Russ.).
25. Ivanov V. V., Toporov V. N. Marena. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1982. Vol. 2. P. 110 (in Russ.).
26. Ivanov V. V., Toporov V. N. Mara. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1982. Vol. 2. P. 110 (in Russ.).
27. Yusim M. A. Dikaya okhota. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1980. T. 1. C. 378 (in Russ.).
28. Yusim M. A. Ved'my. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1980. Vol. 1. P. 227 (in Russ.).
29. Ivanov V. V. Zmei. In: S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1980. Vol. 1. P. 468–471 (in Russ.).
30. Rubinshtein R. I. Renenutet. In: S. A. Tokarev. *Mify narodov mira* : in 2 vol. Moscow, 1982. Vol. 2. P. 378 (in Russ.).
31. Plutarkh. Sravnitel'nye zhizneopisaniya : in 2 vol. Moscow, 1987. Vol. 2 (in Russ.).
32. Grigulevich I. R. Inkvizitsiya. Moscow, 1985 (in Russ.).
33. Ieronim. Pis'mo k Evstokhii. In: M. E. Grabar'-Passek, M. L. Gasparov. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoi literatury IV–IX vv.* Moscow, 1970. P. 36–42 (in Russ.).
34. Marbod Rennskii. Iz «Knigi desyati glav». In: M. E. Grabar'-Passek, M. L. Gasparov (eds). *Pamyatniki srednevekovoi latinskoi literatury IV–IX vv.* Moscow, 1972. P. 230–232 (in Russ.).
35. Khil'degarda Bingenskaya. Sekventsiya ob odinnadtsati tysyachah dev. In: M. E. Grabar'-Passek, M. L. Gasparov (eds). *Pamyatniki srednevekovoi latinskoi literatury IV–IX vv.* Moscow, 1972. P. 236–327 (in Russ.).