

УДК 398.3(477)

**Олександр Кожолянко**

## **Історичні корені культу Богині-матері**

Розглядаються давні вірування у Богиню-матір. Проаналізовано жіночі статуетки з духовної культури пізнього палеоліту, а також пам'ятки трипільської культури, які засвідчують культ Богині-Матері. Показано християнські паралелі жіночого божества Мокоші. Після хрещення України-Русі образ Мокоші був замінений св. Параскевою, поклоніння якій увібрало в себе ще й стародавнє шанування п'ятниці, що в давнину вважалася також днем Мокоші. Вказується, що шанування Мокоші в народній свідомості ототожнювалося (після прийняття християнства) з християнською Богородицею.

У давнину був єдиний образ дохристиянського жіночого божества, який під впливом язичницького патріархального культу, а згодом християнства, зазнав розшарування та незворотних змін. Прослідковується чіткий взаємозв'язок між стародавньою Богинею-Матір'ю всього суцього – Берегинею, Бабою, Рожаницею, Велою, Ладною, Мокошшою і християнізованими образами св. Параскеви, П'ятниці, Мари-Марени.

*Ключові слова:* пам'ятки, жінка, божество, християнство, язичництво, культ

**Olexander Kozholianko**

### **Historical roots of Mother Goddess**

The ancient beliefs in the Mother goddess are considered. Woman statuettes from the spiritual culture of late paleolith and also artifacts of the Cucuteni-Trypillia culture that indicate the cult of Mother goddess are analyzed. The Christian parallels of the female divinity of Mokosha are shown. After the baptism of Ukraine-Rus' image of Mokosha was replaced by St. Paraskevi. Worship of her absorbed in itself the ancient veneration of Friday, which in the ancient times was also considered the day of Mokosha. It is specified that honoring of Mokosha in folk consciousness was identified (after adopting Christianity) with Christian Mother of God.

In ancient times there was only one image of the pre-Christian woman deity, which under the influence of the pagan patriarchal cult, and later Christianity, had suffered stratification and irreversible changes. Clear connection between ancient Mother goddess of all things – Berehinia, Baba, Rozhaniza, Vela, Lada, Mokosha – and Christian images of Paraskevi, Friday, Mare-Marena is traced.

*Keywords:* artifacts, woman, deity, Christianity, paganism, cult

Дохристиянським віруванням давніх українців присвячено чимало літератури, різнопланової за проблематикою та шириною висвітлюваних проблем. Значним є спектр видань: від науково-популярних розвідок до узагальнюючих праць і монографій. Та, незважаючи на такий стан справ, окремі аспекти вказаної проблематики є недостатньо вивченими й дискусійними в історіографії. До них відноситься і проблема Божества Матері в давніх українців.

Важливі відомості про стан дохристиянських вірувань Русі-України дають викривальні твори давньоруських ченців, спрямовані проти двовірства. Цінними пам'ятками, що охоплюють проміжок від XI до XIV ст., є, зокрема, “Слово нікогого Христолюбця, ревнителя по Правої Вірі”, “Слово святого Григорья, ізобрітено в толціх о том, како первое, погани суще, кланялися ідолом і треби им клали, то і нині творять”, “Слово Исаи про рока, истолковано святим Иоанном златоустом о поставляющих вторую трапезу Роду и рожаницам”, “О вдуновении духа в человека”, “Хождение Богородицы по мукам”. Окрему групу історичних джерел складають археологічні знахідки, репрезентовані й інтерпретовані в ряді спеціальних монографій. Так, для аналізу архаїчних вірувань на теренах України цінними є археологічні матеріали, описані в дослідженнях П. Єфименка “Первобытное общество”, С. Бібікова “Древнейший музыкальньш комплекс из костей мамонта. Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека”, М. Гладких “Исторична інтерпретація пізнього палеоліту (за матеріалами території України)”. Подальша генеза релігійних вірувань населення України, репрезентована археологічними пам'ятками різноманітних та різночасових культур, прослідковується у працях Ю. Шилова “Прародина ариев: история, обряды и мифы”, Я. Пастернака “Археология Украины: Первісна, давня та середня історія України за археологічними джерелами”, а також в численних розвідках, вміщених у наукових збірниках “Археология

Прикарпаття, Волиши и Закарпаття (энеолит, бронза и раннее железо)”, “Археология Прикарпаття, Волини и Закарпаття (раннеславянский и древнерусский периоды)”. Стосовно ж власне давньослов’янського язичництва, то притаманні йому пам’ятки описані, окрім вищезгаданих праць, також в спеціальних розвідках, зосереджених в збірниках “Древности славян и Руси” та “Середні віки на Україні”.

Важливим джерелом для вивчення дохристиянських вірувань є фольклорно-етнографічні дослідження. Окрім циклу різнопланових розвідок дослідників XIX – початку XX ст., представлених у часописах “Кіевская старина”, “Записки НТШ”, у збірці “Українці: народні вірування, повір’я, демонологія”, у даній роботі використані також фольклорні збірники “Знадобы до української демонології”, “Коляди і щедрівки” (впорядковані В. Гнатюком), “Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі”, “Українські замовляння” (упорядковані М. Н. Москаленком); фольклорно-етнографічні праці Г. Булашева “Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях”, П. Чубинського “Ангели на сходах неба. Народні повір’я та забобони”, М. Грушевського “Історія української літератури” (Т. 1); книги О. Воропая та С. Килимника; фундаментальні колективні дослідження “Гуцульщина”, “Поділля”.

У давні часи (палеолітична епоха) жінка була центральною фігурою в господарській общині у процесі переходу людського суспільства до осілого життя, і усвідомлення кровноспоріднених зв’язків. Вона володіла різними практичними навичками, виконувала всі домашні справи, займалася вихованням тощо [1]. Поступово у свідомості стародавнього населення складалося уявлення про цілком абстрактне жіноче начало, яке цілком могло переноситися на всю природу. Імовірно, в часи амбівалентного культу предків, воно мислилося як множина предків жіночої статі і наділялося суто позитивними й креативними рисами (чоловіче ж начало, відповідно, могло ототожнюватися із силами

деструктивними і швидше несприятливими, аніж прихильними). Згодом на цій основі виник дуальний культ берегинь і упирів. Однак в епоху формування родоплеменних відносин такі уявлення неминуче мали зазнати певних прогресивних змін. Внаслідок поступового переходу від мисливства та збиральництва до осілого землеробства змінилася система цінностей тогочасних людей. По-перше, вони, стали менше залежати від докільля, оскільки землеробство дозволяло заготовляти їжу про запас. Основним об'єктом поклоніння стає земля як осередок усіх існуючих благ [2, с. 199, 384–386]. По-друге, сам процес обробки землі і збору врожаю пов'язувався з конкретними й зрозумілими для людей актами запліднення та народження. В поєднанні це давало всеохоплюючий міфологічний образ Матері-Землі як своєрідної божественної особи. Цей образ, з урахуванням матриархального забарвлення тогочасного суспільства, мав дуже швидко проникнути в релігійні уявлення, потіснивши первісні дуалістичні вірування і частково поглинувши їх.

Найяскравішим свідченням домінування жіночого начала в духовній культурі пізнього палеоліту є численні знахідки жіночих статуеток. Більшість дослідників наполягають на їх зв'язку з культом родючості. Дехто, втім, трактує жіночі фігурки як втілення образу жінки-матері, жінки-прародительки [1, с. 403], тоді як ряд учених вбачають у них зображення жриць, орант, богинь-попередниць класичної Артеміди-Діани [3, с. 21].

Особливо яскраво культ Богині-Матері виражений в Україні у пам'ятках трипільської культури (початок IV – III тис. до н. е.) [4, с. 31]. Наприклад, жіночі статуетки складають 98 % глиняної пластики раннього періоду трипільської культури на Прикарпатті Середній і пізній періоди Трипільля також багаті на подібні фігурки. Цікаво, що в глиняній масі окремих виробів відзначені зерна злаків (і, можливо, борошно), що, безперечно, вказує на символіку родючості вказаних жіночих статуеток [5, с. 19, 21, 24; 6, с. 89]. Подібні фігурки, що належать, однак, до

старожитностей культури фракійського гальштату (VII–VI ст. до н. е.), також знаходили в Україні (городище Кривче, Тернопільської обл.). Іноді вони прикрашені “ялинковим” орнаментом, що, очевидно, символізує світове дерево і має ту ж таки семантику родючості [7, с. 126].

Деякі згадки про стародавній культ Богині-Матері можна зустріти у архаїчному фольклорі та етнографічних матеріалах. Так, на Вінничині ще в XIX ст. селяни буквально обожнювали землю, величали її святою і матір’ю. Подекуди землею клялися, з’їдаючи грудку, і подібна клятва вважалася найстрашнішою [7, с. 126–127]. Розписи деяких українських писанок містять зображення богині-праматері, котру називають Богинею, Берегинею, Княгинею [8, с. 437]. Мотив стародавнього жіночого божества складає стійкий сюжет в українській та російській народній вишивці. На рушниках, зокрема, часто зустрічається зображення жіночої постаті з піднятими догори чи, навпаки, опущеними до землі руками, обабіч якої зображено дві менші жіночі постаті або вершників. Б. Рибаків небезпідставно ототожнив їх з рожаницями [9, с. 126].

У процесі розвитку релігійних вірувань доби матриархату архаїчні берегині поступилися місцем Богині-Матері, зайнявши щодо неї підпорядковане становище, перетворилися на божественних супутниць. З огляду на це, Велика Богиня-Мати могла й сама одержати ім’я Берегиня. Справді, Б. Рибаків називає Берегинею богиню землі, образ якої на архаїчних вишивках замінювався іноді зображенням дерева (берези), а також часто зустрічався на антропоморфних і зооморфних полянських фібулах VI–VII ст., хоч і вибудовує вказане припущення на хибному розумінні слова “Берегиня” – “земля” (вище з’ясовано, що нічого спільного з землею (як із стихією) воно не має). Крім того, вчений висловив цілком вірний здогад, що у східних слов’ян ця богиня могла називатися також Рожаницею, Житньою Бабою, Землею, Ладною і, можливо, Славою [10, с. 66].

Рожаниць можна ототожнювати з берегинями. Але назву свою ці маністичні персонажі отримали вже уявляючись супутницями Богині-Матері, прародительки всього існуючого – власне Рожаниці. Можливо, саме вона змальована в новорічних колядах у образі Рожевої Рожі посеред саду-вирію з світовим деревом посередині [11, с. 11].

На особливу увагу заслуговує аналіз вотивного імені Баба, за яким постає складний міфологічний образ. Слово “баба” є загальнослов’янським і має значення “жінка”, “стариця”, “бабуся”. Воно здавна використовується в народній культурі для позначення жіночих міфологічних персонажів і духів, хвороб, атмосферних явищ, календарних дат, ритуальних предметів тощо [12, с. 122]. Наприклад, в Україні це слово позначає і ритуальний святвечірній снопик сіна, який розв’язується під столом й має, в поєднанні з вербальною магією, впливати на родючість та плодючість худоби; і обрядовий хліб (“бабка”), що використовується у більшості ритуалів сімейної та календарної обрядовості; і вересневі погожі дні – бабине літо, в час яких колись влаштовувалися т. зв. “рожаничні трапези”. Крім того, “бабами” називалися кам’яні язичницькі ідоли. Це ім’я широко репрезентовано у топографічних даних: Бабин Яр в Києві, Бабина гора поблизу Трахтемирового городища, у Збаражі та в Бескидах, села Бабин, Бабинопілля, Бабинці, Бабче на Івано-Франківщині, Бабине на Чернігівщині й на Херсонщині тощо [9, с. 145; 13, с. 394, 460]. Оскільки слово “баба” часто протиставлене слову “дід” чи виступає з ним у парі, і якщо врахувати, що “дідами” наші пращури у патріархальну епоху називали духів померлих родичів [9, с. 38, 81, 122], то природно припустити, що ті ж таки прихильні душі предків звалися “бабами” в епоху матріархату, й пізніше передали свою назву Богині-Матері, яку якраз мислили уособленням множини предків жіночої статі. Дане твердження може проілюструвати народна назва першої після Великодня неділі – Бабський Великдень, коли справлялися

поминки “дідів” – предків зі спільною трапезою на гробах, веселощами й хорородами (характерно, що участь в цьому святі брали головню жінки) [14, с. 215–216; 15, с. 4].

З міфологічного образу слід виводити також образ казкової Баби Яги. О. Афанасьєв ототожнював останню з атмосферними явищами [16, с. 256]. Б. Рибакєв вважав Ягу власне злою богинєю смерті [9, с. 90, 110, 219, 225]. Натомість В. Іванов та В. Топоров припускали, що в слов’янській міфології Баба Яга – лісова чарівниця (жриця в обряді ініціації), подєбу якої слід виводити із давнього образу господині звїрів і світу мертвих [17, с. 149].

Змія здавна вважалася покровителькою дому, хранителькою сімейного вогнища, вона приносила щастя й оберігала сім’ю від усякого лиха. Змія (поряд із птахами – згадаємо “гадючий вирій” [18, с. 379]) виступала однією з личин, в якій з’являлися душі померлих родичів (проте це, на наш погляд, має свідчити не про зв’язок її зі смертю, а, радше, навпаки – з циклічним відтворенням). Однією з основних функцій змії, як міфологічних предків, було забезпечення продовження роду. З цим пов’язане уявлення про те, що змія наділяє людину любовними чарами і сексуальною активністю; будучи покровителькою вагітних жінок, вона сприяє щасливим пологам і прихильна до немовлят. Символ змії – спіраль – поряд з хрестом є найархаїчнішими символами, що відходять до праісторичної традиції. Змія, що звилася в круг – знак родючості, плодовитості. Такі знаки зображали на вінчальних фартухах; вагітні жінки носили їх перед пологами, аби потомство було здоровим і сильним [19, с. 208–209]. Подібні знаки (у вигляді суцільних нарізних спіралей) дуже часто прикрашають глиняні фігурки трипільської Богині-Матері. З огляду на вищесказане, заслуговує на увагу гіпотеза Н. Велецької, згідно з якою на давньоруських прикрасах – змієвиках – початково могла зображатися голова “богині-покровительки” [19, с. 210].

Існує думка, що ім'я Яга пішло від індоєвропейського, а пізніше – праслов'янського “аг” – “яг”, що означало “рости”, “плід” [5, с. 214]. Ця думка доповнює твердження про зв'язок Яги з культом змієподібної Богині-Матері, покровительки родючості. Вона ж дає можливість пов'язати з ним дохристиянське весняне свято Великодня, в процесі якого виконувалися обрядові пісні-хороводи – гаївки (ягівки, явгілки, яголайки).

Отже, Богиня-Мати світу, культ якої виокремився із шанування померлих родичів по жіночій лінії, цілком могла перейняти в останніх деякі з сакральних назв (Берегиня, Баба). З плином часу міг відбуватися й зворотний процес: деякі імена Богині-Матері (Рожаниця, Руса) застосовувались до її супутниць (рожаниць, русалок тощо).

Щодо імені Лада, то воно вкрай неадекватно відображено в історіографії. Наприклад, його нема в стародавніх вітчизняних літописах, натомість у пізніших писемних пам'ятках частіше згадується Ладю, а не Лада, або ж їх подано як пару. Виняток становить одна з чеських глос (1202 р.), де богиня Венера названа Ладюю [20, с. 110]. Звідси О. Афанасьєв та інші вчені вбачали у Ладі богиню весни, юності, краси й родючості, покровительку кохання і шлюбів, уподібнювали її з Фреєю чи Прією [16, с. 296–207; 21, с. 43]. А от М. Грушевський зовсім не визнавав існування розглядуваного образу, оскільки звістки про нього “ненадійні чи взагалі апокрифічні” [22, с. 323].

Можна вбачати в Ладі стародавню Богиню-Матір світу, тотожну з Берегинєю, Рожаницею чи Бабою, а не окремого міфологічного персонажа. Вважаємо, що це ім'я – божественний епітет, і семантика його пов'язана зі світовим порядком та гармонією (Лад – Світопорядок, Всесвіт), які забезпечувалися, на думку язичників, саме Великою Богинею-Матір'ю, господинею й управителькою суцього. Можливо, саме тому у литовській міфології вона відома як Діди Лада, тобто Велика Лада. Звідси ж, мабуть, бере початок ще одне слов'янське найменування цієї



богині – Вела (Велика), котре з часом могло перенестися на патріархальне божество давніх слов'ян (Велес-Волос), а також і на супутниць-берегинь (вили).

Усі вказані жіночі міфологічні образи мають суттєву ваду: вони не підкріплені надійними писемними свідченнями, й про їх функції можна лише здогадуватися. В цьому плані з-поміж них вигідно виділяється зафіксований у давньоруських літописах образ богині Мокоші (Макоші, також зустрічається Мокош, Макош), аналіз якого дозволяє, в основному, заповнити пробіли в уявленнях про стародавню Богиню-Матір.

Вважається, що найраніше з писемних свідчень про Мокошу міститься у “Повісті врем'яних літ”, в переліку божеств Володимирового пантеону 980 р. [23, с. 132–133]. Затим вона згадується у “Слові нікогого Христолюбця” (середина XI ст.): “...іже моляться огневи під овином, Вилам, Мокошьи...” [20, с. 370], а в “Слові св. Григорья” (XI ст.) це ім'я подано в переліку божеств, шанованих навіть в християнські часи: “...і none по украінам моляться ему, проклятому богу Перуну, і Хьрсу, і Мокоши, і Вилам, то творят отаі” [20, с. 374–375]. Аналогічні свідчення про Мокошу можна знайти також у Паїсієвому збірнику XIV ст., в “Повчанні духовному дітям” XVI ст., а також у “Уставі преподобного Савви” (рукопис XVI ст.) [24, с. 23; 25, с. 155; 20, с. 380].

Постає питання, ким же вважати Мокошу (Макошу), – богинею чи богом. І. Огієнко припускав, що Мокоша – таки богиня дощу, проте зазначав, що форма “Мокоша” ще не остаточно визначає жінку [20, с. 109]. А В. Гнатюк убачав в образі Мокоші навіть не богиню, а демона [26, с. VI], тоді як М. Симчишин бачив Мокоша богом визволення від зла, а Мокошу – фінським “божком” [25, с. 22].

Дискусійним залишається й питання про етнічні корені Мокоші. Є. Аничков, В. Ягіч й інші науковці вважали образ вказаного божества слов'янським [27, с. 72]. Прихильники

угро-фінського походження Мокоші саме це слово зближували з назвою мордовського племені Мокша, чи з черемиським Мокш [20, с. 109]. Цю думку 70–80-х рр. XX ст. підтримали Д. Лихачов, В. Мавродін і М. Брайчевський [28, с. 132].

Дослідження дозволяють заперечувати припущення про неслов'янське походження Мокоші. Доведено, зокрема, приналежність розглядуваного міфологічного образу всьому слов'янському світові: окрім суто руських топонімів (Мокошино в Чернігово-Сіверській землі) відомі також Мокозіп в Чехії, Мішкз (Мокозь) в Німеччині, полабське Микиз (Микез), старолужське Мососіге, польське Мокош (Мокошсько, Макошин) [12, с. 209; 29, с. 138; 30, с. 169].

Уперше етимологію слова “Мокош” дослідив М. Фасмер. На думку вченого, воно є слов'янським і утворилося від слів “мокрий”, “мокнути”. Звідси пропонувалося розглядати Мокош як богиню родючості, пов'язану з вологою (водою) [31, с. 57]. Таке трактування було прийняте Я. Боровським, М. Котляром, В. Топоровим [10, с. 21; 29, с. 140].

За однією з теорій, ім'я Макош (Макошь-дива) походить від словом “кьшь”, що означало “жереб”, “долю”, а також було кореневою основою слів, які позначали різні ємності для зерна: “кош”, “кошниця”, “кошуля”. Звідси випливає, що даний персонаж слід розуміти як Ма-кош, “Мати коша”, тобто “Мати врожаю”. Таким чином, дослідник вбачає в Мокоші (Макоші) давню богиню землі (Матір-сиру-землю) і родючості, життєвих благ і достатку, а корені зародження її культу відносить до земле-робського енеоліту, чи навіть до неоліту [12, с. 437, 444, 447].

Образ Мокоші тривалий час існував і після прийняття християнства. З численних церковних запитальників відомо, що належав він саме до жіночої обрядовості. Так, в одному з подібних документів XVI ст., читаємо: “Не ходила ли еси к Мокоше?” [10, с. 22]. Проте уже в повір'ях XV–XVI ст. значення цього культу змінилося, і на Російській Півночі, скажімо, Мокоша

виступала вже лише чарівною пряхою [31, с. 57], а в Україні ще й досі подекуди зберігся звичай залишати при стрижці овець жмутик вовни – “для богині Мокоші” [32, с. 9].

Аналізуючи свідчення архаїчного фольклору та етнографії, вчені відзначили тісний зв'язок Мокоші з жіночою працею. Б. Рибаків вказував, що Мокоша (Макоша), очевидно, уособлювала собою жіноче начало природи і жіночу частину господарства (стрижку овець, прядіння тощо) [33]. Погоджувався з ним Я. Боровський, зазначаючи, що, оскільки Мокоша іноді згадується поряд з рожаницями, її можна вважати ще й покровителькою народжуваності [10, с. 21]. М. Новиков пов'язує її з родючістю, благополуччям родинного вогнища, жіночою працею і дівочою долею, а також зазначає, що Мокоші приписувалася й турбота про колодязі, джерела, струмки [21, с. 43]. В. Іванов та В. Топоров не виключають, що ім'я Мокоші може мати зв'язок з словом “прядіння”, а тому типологічно зближують даного персонажа з грецькими мойрами, германськими норнами, що пряли нитки долі, хетськими богинями підземного світу – пряхами тощо. Крім того, дослідники ототожнюють образ Мокоші з дружиною громовержця із реконструйованого ними “грозового міфу” [30, с. 169].

Наведені точки зору ґрунтуються на християнських паралелях Мокоші. Більшість науковців припускають, що після християнізації Русі образ Мокоші був заступлений св. Параскевою, поклоніння якій увібрало в себе ще й стародавнє шанування п'ятниці, що в давнину вважалася днем Мокоші. Дійсно, п'ятниця в Україні була заповідним днем, особливо для жінок. У цей день заборонялося прясти, прати білизну, вмиватися, розчісуватись, наряджатися. Також не можна було виконувати хатню роботу біля печі, пекти хліб. За дотриманням цих заборон, згідно з народними віруваннями, наглядала сама П'ятниця. Цей складний образ, на думку В. Милорадовича, переплітався зі св. Параскевою, хоч іноді уявлявся й особливою

фантастичною істотою [34, с. 376]. Як і до святої, до П'ятниці були звернені молитви, замовляння й колядки, в яких вона величалася матінкою [35, с. 11]; іноді ж, навпаки, матері надається епітет п'ятинки (наприклад, в похоронній причеті: “Моя й матінко, моя й п'ятинко!”). Часом вона ототожнювалася зі смертю, з кумою, старою бабою, однак частіше уявлялася гарною дівчиною [34, с. 377]. В Україні ще у XVIII ст. вшанування П'ятниці супроводжувалося особливим релігійним обрядом, запозиченим, ймовірно, у язичницькій старовині. Згідно із свідченням “Духовного Регламенту”, “в Малій Росії, в полку Стародубівському, в день уречений святковий водять жонку простоволосу під іменем п'ятниці, а водять в ході церковному і при церкві честь оній віддає народ з дарами і упованням якоїсь користі”. Звичай урочисто водити жінку чи дівчину існував, як свідчить “Стоглав”, під тією чи іншою назвою і в Росії у XVI ст.; у сербів і болгар водять “Додолу” або “Дюдол” (пор. лит. “Дідіс” – “Велика”). А от на Лубенщині ще в XIX ст. були згадки – а іноді й випадки – “годування” П'ятниці: господині з четверга на п'ятницю застеляли стіл, клали на нього хліб-сіль, трохи юшки чи каші в горщику, накритому мискою, ложку – для П'ятниці [18, с. 230, 236]. В інших районах України П'ятниці приносили в жертву пряжу, куделю, які кидали в колодязь (обряд цей називався “мокрида”), або ж жертвували снопи льону і вишиті рушники [10, с. 22; 30, с. 169].

Шанування Мокоші в народній свідомості ототожнювалося також з Богородицею [36, с. 93; 36, с. 96]. Л. Тульцева пояснює це тим, що “в народних низах сприйняття образу Богородиці йшло не від абстрактної ідеї, а від насущного життя, ... через вірування, пов'язані з культом землі, води і інших сил природи” [38, с. 11–12]. Н. Воронін звернув увагу на те, що богородичний культ, як і взагалі особливе шанування Богородиці на Русі, не вкладався в рамки візантійського християнства. Його язичницькі риси проявлялися, наприклад, стосовно її іконописних

зображень. З Богородицею також пов'язувалася функція покровительства вагітним жінкам. Особливо показове суміщення свята рожества Богородиці із синкретичними рожаничними трапезами. Очевидно, Діва Марія, як і Параскева-П'ятниця, набула рис язичницької матері-землі [39, с. 270]. На думку І. Нечуя-Левицького, в колядках і веснянках на Богородицю та св. Параскеву народ переніс атрибути стародавньої богині сонця [11, с. 12–13]. М. Новикова також вважає, що змальований в українських замовляннях образ Божої Матері як господині величезного світового дому, яка повсюди дає лад і стежить за добробутом – це образ майже тої самої “доброї жони” з колядок і інших обрядових пісень [40, с. 295].

Отже, можна стверджувати, що дохристиянська богиня Мокоша, яка мислилася покровителькою родючості, дарівницею достатку, а також її християнські відповідники (св. Параскева-П'ятниця, Богородиця), наділені аналогічними функціями, є відображеннями складного космологічного образу Богині-Матері світу, який у патріархальні часи втратив свій сакральний пріоритет, а з приходом християнства почав розшаровуватися на численні спеціалізовані іпостасі, перемістившись у царину жіночої обрядовості та демонології.

Свого часу О. Афанасьєв зазначав, що Морена або Морана (від санскритського “помираю”) була колись головним уособленням нечистої сили, богинею смерті, зими й ночі [16, с. 129]. На думку ж І. Огієнка, Марена – богиня весни, яку часом отожднюють із Мокошею. Лише значно пізніше вона перетворилася на підступну жінку-чарівницю, а то й на смерть. Мару ж дослідник розглядає як злого духа, що запаморочує людям розум й примушує робити собі шкоду [20, с. 119, 134–135]. Згідно з баченням Б. Рибаківа, Мара, Морена (від “мор”, “морити”) – вороже і злобне жіноче божество. Водночас Марена, або Морена – це персонаж весняної аграрно-магічної обрядовості (проводів зими, ритуалу спалення божества родючості

і його зимової, безплідної іпостасі в час свята Івана Купала). Вчений припускає, що ім'я Марени, можливо, близьке до Морени (“мор” – смерть) і пов'язане з “зимовим перебуванням Персефони в аїді” [9, с. 219–220, 327–328].

Дослідники ім'я Мара також виводять із санскритського “шага” – убиваючий, знищуючий, що в буддизмі позначає божество, яке персоніфікує зло й смерть. Дані функції намагаються нав'язати й слов'янській Марі, вказуючи, що з часом вона частково втратила зв'язок із смертю, та зберегла свій шкідливий для людини характер. Тут, як правило, згадується “мара” – злий дух нижчої міфології народів Європи, що є втіленням нічного кошмару [30, с. 109–110].

Як бачимо, у фольклорі не існує переконливих причин вважати Мару (Марену) злим міфологічним персонажем. Довести дане твердження можна на основі аналізу української купальської обрядовості. Так, Марена разом із Купалом є основним атрибутом свята Івана Купала. Це переважно лялька чи опудало, яке в кінці свята знищують. Цікаво, що на Полтавщині його називають Мара, а це свідчить про тотожність розглядуваних образів. Зазвичай “Марену” виготовляли з гілки чи свіжозрубаного деревця чорноклена або вишні (пригадаємо шанування дерев в архаїчному культі берегинь), прикрашали його стрічками, вінками, квітами. Характерно, що усі обрядові дії виконували виключно дівчата. На Слобожанщині перед “Мареною” клали хліб-сіль на застеленому столі, й дівчата ходили навколо хоровадом (аналог жертвовної їжі). Свято закінчувалося втопленням Марени, яку перед цим несли через усе село до річки, подекуди обходячи навколо криниць, ставків, та співаючи купальських пісень. Іноді заборонялося купатися відразу після вкинення Марени в воду: вважалося, що “Марена – це старша русалка” (пор. з віруваннями, що русалками керує т. зв. Старша Баба (або генетично пізніший Дід-Ладо) [14, с. 377]). Таким чином, Мару (Марену), очевидно, слід розуміти втіленням родючості і жит-

тевої сили (зв'язок з деревами, водою), потоплення ж опудала в час Купальських свят може бути пояснене як жертвоприношення богині, або як освячення води. Що ж до її зв'язку зі смертю та хворобами, то тут, найімовірніше, спрацював християнський механізм “погіршення” образу. Мабуть, первісно Мара (Марена) пов'язувалася з померлими родичами (про це може свідчити її тісний зв'язок з водою як із стихією, що є прикордонням між “цим” і “тим” світами). До всього сказаного варто ще додати східнослов'янські уявлення про кикимор (шишимор) – дрібних злих духів, які, безперечно, вже в християнські часи виокремилися зі zdeформованого образу Мари. Втім, прослідковується і їх непрямий зв'язок з св. Параскевою-П'ятницею (люблять прясти), а також з Мокошею (В. Іванов та В. Топоров, зокрема, порівнюють кикимору з мокушею – злим духом, що продовжував образ власне Мокоші [30, с. 648]).

При дослідженні жіночих міфологічних образів можна помітити їхню практично цілковиту тотожність, взаємопроникність та накладання міфологічних функцій. Це може свідчити лише про одне: ми маємо справу з первісно єдиним образом дохристиянського жіночого божества, який під впливом патріархального культу і християнства, зазнав розшарування та незворотних деструктивних змін. При бажанні можна прослідкувати чіткий взаємозв'язок між стародавньою Богинею-Матір'ю всього сушого – Берегинею, Бабою, Рожаницею, Велою, Ладоею, Мокошею (можливі й інші характеристичні епітети) та вже християнізованими образами св. Параскеви, П'ятниці, Мари-Марени, кикимори тощо.

У час переходу від матріархату до патріархату, коли на перший план почало виходити чоловіче божество Всесвіту, Велика Богиня-Мати поступово стала втрачати своє значення, відходити із супутницями-рожаницями на другий план, а іноді й зливатися з котроюсь із них. На час прийняття християнства Богиня-Мати – Мокоша, можливо, мислилася в якості лише дру-

жини Отця світу, і тільки тому потрапила до Володимирового пантеону. Надалі ж в цьому образі все виразніше проступало представництво соціально визначених явищ, і це привело до “здрібніння” її міфологічних функцій, до усвідомлення Мокші спочатку богинею дому, сім’ї, життєвих благ і достатку, покровителькою жіночих робіт та вівчарства, а згодом – до неминучого розшарування цього складного образу з поступовим його “погіршенням”.

1. Ефименко П. П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. Киев: Издательство АН УССР, 1953. 664 с.
2. Кожолянюк О. Календарні свята та обряди українців Буковини: семантика і символіка. Чернівці, 2014. 608 с.
3. Васильевский Р. С. Антропоморфные изображения и их интерпретация // Антропоморфные изображения. Первобытное искусство. Новосибирск: Наука, 1987. С. 19–27.
4. Шилов Ю. О. Джерела витоку української етнокультури ХІХ тис. до н.е. – ІІ тис. н. е. Київ: Аратта, 2002. 272 с.
5. Конопля В. М. Трипольская культура Прикарпаття // Археология Прикарпаття, Волини и Закарпаття (знеолит, бронза и раннее железо). Киев: Наукова думка, 1990. С. 18–26.
6. Массон В. М. Древнейшие земледельцы и скотоводы // История СССР с древнейших времен до наших дней: в 12 т. Москва: Наука, 1966. Т. 1. С. 74–96.
7. Крушельницкая Л. И., Малеев Ю. Н. Племена культуры фракийского гальштата (Гава-Голиградь) // Археология Прикарпаття, Волини и Закарпаття (знеолит, бронза и раннее железо). Киев: Наукова думка, 1990. С. 107–115.
8. Москаленко М. Фольклорний алфавіт давньоруського космосу // Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. Київ: Дніпро, 1988. С. 5–46.
9. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва: Наука, 1981. 784 с.
10. Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев: Наукова думка, 1982. 104 с.
11. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). Київ: АТ “Обереги”, 1993. 88 с.



12. Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. Москва: Международные отношения, 1995. Т. I. 584 с.
13. Кришук М. Українська міфологія. Тернопіль, 1994. 112 с.
14. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: у 3 кн., 6 т. Київ: АТ “Обереги”, 1994. Кн.1. Т. 1–2. 528 с.
15. Ящуржинський Х. Причинки до пізнання культу предків на Україні // Записки НТШ. Львів, 1912. Т. СІХ. С. 1–5.
16. Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. Москва: Советская Россия, 1988. 512 с.
17. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Москва: Советская энциклопедия, 1980. Т. I. 672 с.
18. Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ: Довіра, 1993. 414 с.
19. Велецкая Н. Н. О генезисе древнерусских “змеевиков” // Древности славян и Руси. Москва: Наука, 1988. С. 206–211.
20. Лларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. Київ: АТ “Обереги”, 1992. 424 с.
21. Новиков М. П. Христианизация Киевской Руси: методологический аспект. Москва: Издательство Московского университета, 1991. 176 с.
22. Грушевський М. С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. Київ: Наукова думка, 1991. Т. I. 650 с.
23. Повість врем’яних літ: літопис / За Іпатським списком. Київ: Радянський письменник, 1990. 558 с.
24. Бычко А. К. Общность мировоззренческих основ в фольклоре братских славянских народов // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев: Наукова думка, 1983. С. 19–26.
25. Симчишин М. Тисяча років української культури. Київ: АТ “Друга рука”, МП “Фенікс”, 1993. 550 с.
26. Знадоби до української демонології. Т. 2, вип. 1 / зібрав Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник Наукового Товариства імени Шевченка. Львів, 1912. Т. XXXIII. С. V–XII.
27. Аничков Е. В. Боги Владимира по свидетельству летописи // “Крещение Руси” в трудах русских и советских историков. Москва: Мысль, 1988. С. 57–72.
28. Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси. Киев: Наукова думка, 1989. 296 с.

29. Котляр Н. Ф. Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах. Киев: Наукова думка, 1986. 160 с.
30. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Москва: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. 720 с.
31. Запровадження християнства на Русі. Київ: Наукова думка, 1988. 256 с.
32. Пономарьов А. П. Царина народної уяви та її класичні розробки // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ: Либідь, 1991. С. 5–24.
33. Рыбаков Б. А. Киевская Русь // История СССР с древнейших времен до наших дней: в 12 т. Москва: Наука, 1966. Т. I. С. 476–572.
34. Милорадович В. П. Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ: Либідь, 1991. С. 375–382.
35. Коляди і щедрівки. Т. 1 / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник Наукового товариства імени Шевченка. Львів, 1914. Т. XXXV. 270 с.
36. Попович М. В. Мировоззрение древних славян. Киев: Наукова думка, 1985. 168 с.
37. Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. Казань: “Молодые Силы”, 1914. Т. I. 234 с.
38. Тульцева Л. А. Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян. Москва: Знание, 1990. 64 с.
39. Введение христианства на Руси. Москва: Мысль, 1987. 302 с.
40. Новикова М. О. Коментар // Українські замовляння. Київ: Дніпро, 1993. С. 199–306.