

В ПОИСКЕ АРХЕТИПА: ОТ АРХЕТИПА МАТЕРИ К АРХЕТИПУ БАБЫ-ЯГИ

— Ирина Гусева, Владимир Иванов, Мария Иванова —

Archetypes express themselves in various forms and sources, but many of them can be traced in folk tales. This article describes the most significant symbols and images that reveal the deepest meaning and significance of the Mother archetype in Russian folk culture.

KEYWORDS: archetype, Russian culture, mother, Baba Yaga

Эта статья, посвящённая анализу архетипа Матери (на примере русских народных сказок), основана на общей методологии исследования знаковых архетипических символов (Иванова, 2017: 126–146) в рамках отдельной культуры.

Мифы, сказки, былины, легенды и т. п. – всё это можно назвать хранителями архетипов культуры, но «как сложноорганизованные феномены, архетипы не сразу поддаются логическому анализу, они «прячутся» за различные метафоры, чтобы наше несовершенное сознание не исказило их сути. Изучая историю, как всемирную, так и нашу личную, мы можем обнаружить некие общие закономерности. И таким образом выделить некоторые архетипы» (Балабаева, 2016: 7). То есть архетипы можно назвать совокупностью наиболее ценного человеческого опыта, в высшей степени глубинного по своей природе (Козлов, 1996: 194).

Смысловая систематизация мифологических архетипов, их генезис и классификация, попытка создания логических моделей последовательных фаз формирования архетипов (Щепановская, 2011: 273), а также разработка методологических стандартов применения архетипического подхода и «символического знания с позиции мифологического мышления как ценностно-смысловой реальности» (Щепановская, 2011: 273), стали темой ряда исследований по философии.

Мифы и сказки, как носители архетипического, являются предметом ряда уже известных исследований (в частности, в работах Дж. Фрэзера (Фрэзер, 2001: 528), Ж. Дюмезиля (Дюмезиль, 1968: 234), В.Н. Топорова (Топоров, 1967: 87–100), И.М. Дьяконова (Дьяконов, 1990: 246; Дьяконов, 1994: 382), А.Н. Афанасьева (Афанасьев, 1957), Б.А. Рыбакова (Рыбаков, 1984: 240; Рыбаков, 2004: 448), А. Голана (Голан, 1993: 375)), в частности по сравнительной этнографии (в работах Э. Б. Тайлора

(Тайлор, 1989: 573), Б. Малиновского (Малиновский, 2004: 959), К. Леви-Стросса (Леви Стросс, 1970: 152–164) и др. авторов).

Авторы статьи исследуют мифологические и сказочные образы, описанные в работах Е.М. Мелетинского (Мелетинский, 1994: 159–167; Мелетинский, 2006: 2006; Мелетинский, 1973: 385–394), Ю.С. Степанова и В.Я. Проппа, а также анализируют язык русских народных сказок, основываясь на работах Э. Сепира, А. Вежбицкой и др. Отдельного упоминания заслуживает работа Д.А. Гаврилова, в которой содержится описание особенностей традиционной культуры, а также существующих параллелей между славянскими, германскими и античными воззрениями на основе антропоморфных мифов, исследование в этих культурах архетипов силы, времени, пространства, судьбы и т.п. (Гаврилов, 2006: 272).

Существующие на сегодняшний день методы исследования архетипов можно условно разделить на несколько групп: генетический метод (в задачи которого входит изучение происхождения архетипических образов и символов культуры); историко-ретроспективный метод (исследующий развитие архетипических образов и символов во времени); филологический (основанный на исследование первоначального значения знаков и символов, выражающих значимые архетипы культуры) и философский (предполагающий синтез вышеназванных подходов). Выделяют также герменевтический метод, структурный анализ, сравнительно-типологический подход и др. Мы придерживаемся в первую очередь философского подхода, отмечая при этом исключительную важность исследования языка. В частности, изучение происхождения слов как объектов социокультурного мира, их этимологическое родство, даёт возможность для более глубинного понимания исконных образов слов, которые сегодня зачастую употребляются больше формально. Архетипическими по своей природе являются сами корни праязыков, ставшие фундаментом для современных словесных формул, «давшие жизнь целым ветвям понятий» (Иллич-Свитыч, 1971: 84). Язык, как и универсальные образы и сюжеты мифологии, может приблизить нас к пониманию архетипов культуры.

Согласно К.Г. Юнгу, архетипы лежат в основании значимых общечеловеческих символов, мифов, сказок, фантазий и пр. При этом именно в сказках наиболее полно отражаются архетипы отдельных народов, как описательные модели общечеловеческого развития, но в контексте отдельной культуры. С позиций аналитической психологии главное назначение сказки – символическое описание архетипического процесса достижения личностной целостности, тех этапов и трудностей, которые ожидают на этом пути представителя той или иной культуры. Поэтому герои и сюжет сказки отражают процесс внутренней трансформации, а также необходимые ритуалы и инициации, которые этой трансформации сопутствуют: «принц (герой) – сознание – ищет героиню – аниму, женское начало – и в процесс вовлечены его собственная мудрость (лесной старичок-советчик), слепая агрессия (дракон)» (Солнцева, Бобурова, 2009: 77–78) и так далее.

Сказочные символы имеют важное значение не только для исследования национального духа определенного народа, но и для понимания механизмов психологического разрешения кризисных ситуаций, принятых в той или иной культуре.

«Анализируя сказку, очень близко подходим к разоблачению таких понятий, как судьба, карма, рок и т.д. Облекаясь в форму игры воображения, сказка способна проникнуть очень глубоко и отразить, якобы в вымышленных образах и персонажах, самые тайные пружины психики попавшего в затруднение человека» (Козлов, 2010). При этом сказка не только описывает глубинный опыт переживания эмоционально значимых для этноса и её представителей сюжетов, но и осуществляет социальную обучающую функцию, позволяющую распознавать «правильное и осуждаемое» поведение (образы сказки словно «включают» глубинные механизмы бессознательного при помощи подчас непривычных для нас архетипических элементов).

Процесс трансформации главного героя сказки можно назвать «историей о его взрослении», эволюцией или переходом индивидуального сознания от низших к высшим формам, что очень хорошо описывается в психоаналитике через процесс индивидуации. При этом сказка символически отражает не «повзреление» вообще, а одну из его стадий, на которой уже сформировавшееся сознание (в образе главного героя) готово встретиться со своей подсознательной основой (сюжетом сказки) для того, чтобы обрести доступ к своим более глубинным ресурсам и знаниям (вознаграждение, которое герой получает в конце повествования) (Юнг, 1991: 86).

Сказку можно рассматривать как уникальное культурное явление, содержащее в себе описание личностной трансформации, доступной для любого представителя определенной культуры. Именно поэтому исследователи обнаруживают связь сказочных сюжетов с обрядовой и ритуальной деятельностью, сопровождавшей жизненные циклы наших предков. Поэтому сказочные мотивы не могут утратить своей привлекательности и актуальности, тем более, что зачастую они сохраняют в себе отражение первичных архетипов культуры (Зинкевич-Евстигнеева, 2012: 220) и не потому ли они остаются ценными и эмоционально близкими уже многим десяткам поколений людей определённой культуры.

Вместе с тем некоторые учёные настаивают на определении сказки как всего лишь вымысла (И.С. Аксаков (Аксаков, 2008), А.Н. Афанасьев (Афанасьев, 2013) и др.). Но это утверждение подверглось критике со стороны, например, В.П. Аникина (Аникин, 1977), Н.А. Добролюбова (Добролюбов, 1975) и других исследователей, которые считают, что сам факт веры народа в описанные в сказках события уже является доказательством их глубины и силы влияния на сознание людей. «Было время, когда в истину сказочных повествований верили так же непоколебимо, как мы верим сегодня историко-документальному рассказу или очерку» (Аникин, 1984: 21).

При этом, как тонко подмечает профессор В.В. Козлов, «в универсальности содержания сказок (применимости для любого и каждого) – мудрость сказки. Но не конкретная мудрость, которой не существует, а мудрость метафоры: “сказка – ложь, да в ней намек...”. Мудрость, привлекательность, можно сказать, сила сказки в ее метафоричности. А использование метафор является одним из основных средств психоанализа. Поэтому сказку используют как архетипическую метафору, в целях психодиагностики (проективная диагностика, описывающая целостную картину личности, ее проблемные и ресурсные элементы), психокоррекции (развитие креативности личности как расширение спектра альтернативных решений), психотерапии

и психологического консультирования (исцеление с помощью сказки)» (Козлов, 2010). Более того, сказочные образы легко запоминаются, превращаются сознанием в удобные культурные маркеры и впоследствии могут служить для представителей одной культуры обозначением определённых тем. Возникает своего рода «индивидуальная мифология» (Соколов, 2001).

Исследуя конкретные образы и символы русских народных сказок, отметим, что анализу каждого из них (будь то волшебные предметы, помощники или сами сказочные герои) посвящено немало работ. Как уже отмечалось, многое из того, что считается в сказках вымыслом, «волшебными явлениями», находит отражение в реальных обрядах и обычаях народа. Например, о том, что происхождение мотивов волшебных сказок объясняется их обрядовостью, писал и В.Я. Пропп (Пропп, 1986: 23), доказавший ритуальное и обрядовое происхождение описанных в сказках «волшебных действий», «волшебных слов», предметов, обладающих сверхъестественными свойствами, «излечений чудесным способом», способности живых существ превращаться в волшебные предметы и т.п.

Следует отметить, что В.Я. Пропп осуществил одно из самых масштабных исследований русских сказок и в своей известной монографии «Морфология сказки» (Пропп, 2001: 144) исследовал сказку с позиций структурного анализа. Можно вполне определённо утверждать, что выводы В.Я. Проппа на несколько десятилетий предвосхитили идеи Леви-Стросса о структурном анализе мифа. Так, В.Я. Пропп приходит к пониманию того, что, несмотря на разнообразие и представленное множество сказочных персонажей, «на сложность фабулических интриг, заговоров и вообще динамики сказочного действия, во всех сказках неизменно возникают одни и те же повторяющиеся функции» (Пропп, 2000). Функции сказки у В.Я. Проппа – это ключевой концепт, включающий в себя типы действий, совершаемых сказочными героями, определяемые критерием их значимости для развития событий в сказке, например, «и фея, наряжающая Золушку на бал, и мертвец, который дарит Ивану меч, - выполняют одну и ту же функцию Дарителя» (Пропп, 2001).

В.Я. Пропп проанализировал более ста русских сказок, на основании чего выделил и описал наиболее часто повторяющийся набор ролей действующих лиц: царевна, отправитель, герой, ложный герой, антагонист, даритель, помощник (Бобурова, 2011: 12–13). При этом функции в сказках (согласно В.Я. Проппу, всего 31 функция) постоянны и устойчивы, они не зависят от имён и персонажей, их выполняющих, здесь важным становится само значение поступка того или иного персонажа, а не его авторство (Пропп, 2001).

Фактически исследования и структурный анализ Проппа, сделанные им выводы закрепляют и расширяют юнгианскую аналитическую концепцию, углубляют понимание архетипической реальности, стоящей за сюжетами и мотивами народных сказок.

Рассмотрим один из архетипов славянской культуры на примере сказок. Так, наиболее значимым архетипом у любого народа считается архетип Матери или материнского начала. К.Г. Юнг обозначил этот архетип как образ «Великой Матери» (Юнг, 1996: 211–249). Типичными формами проявления архетипа Матери в разных культурах являются: богиня, Мать Божья, дева; родоначальница, кормилица,

конкретная мать – героиня, образ которой становится номинальным. Данный архетип мог быть и воплощением некоего поиска рая (Царство Божье, Небесный Иерусалим), в предметном смысле это могли быть церковь, город, земля, море, лес или, например, дерево (как символ Древа Жизни) и т.д.

Стоит отметить бинарность архетипа Матери, которая выражается в образах «любящей или ужасной Матери» (Юнг, 1996: 37–45). «Двуликость» архетипа Матери в русской традиции выражается в противопоставлении матери и мачехи, при этом образ мачехи (символ разрушения), на наш взгляд, в русских сказках представлен более ярко и подробно, в то время как образ матери, если и присутствует, то очень блекло, описан фрагментарно (как правило, мать благословляет героя на опасный путь в начале сказки и этим её роль в сюжете ограничивается).

С другой стороны, такая дихотомия темной и светлой стороны Матери становится колыбелью для роста и развития главного героя сказки. По сути, показывается, что созидание и разрушение – это две стороны одного процесса, который мы видим на примере природы, которая считается как бы тёмной стороной мира, хаотичной и не подвластной человеку. Но она же выступает и как сознательная сила, творящая и благословляющая всё живое.

Однако такая двойственность свойственна не только описанию духовных или надличностных сил, она являет себя в сюжетах древних мифов и сказок, в образе древнегреческой богини подземного мира Персефоны, богини из индийских эпосов Кали, древнеегипетской богини Сехет и т.п.

Сказочные персонажи Матери также имеют большое символическое значение – они, к примеру, более злы или добры, чем земные женщины. Это связано как раз с тем, что в сказках выражает себя не внешняя, а внутренняя реальность, воплощающая глубинные переживания представителей этноса на эту тему.

Хотелось бы отметить, что, согласно аналитической психологии, проявление светлой или тёмной стороны Матери связано с появлением в мифе или сказке архетипа Дитяти (который и есть символическое отражение сказочного главного героя). Ребёнок, как символ индивидуального сознания, становится тем элементом, появление которого приводит архетип Великой Матери в движение, и из первоисточника жизни и благоденствия Мать вдруг перевоплощается в образы хаоса, рока, злой судьбы: это «...дикая природа, колдунья, кровь, смерть; начинается бегство от матери и сопротивление ей» (Мелетинский, 1994: 6). В русских сказочных сюжетах этот мотив выражается образами злой матери, мачехи, ведьмы, колдуньи (Бабы-Яги).

Отметим, что в западных сказках архетип Матери представлен своими, характерными для данной традиции образами: «ужасная мать, ревнивая мачеха, мать, превращающаяся в животных, огненная мать, колдунья-тюремщица, безразличная мать, мать как судьба, природа-мать, трансформирующая мать, великая мать» (Биркхойзер, 2006). Однако образы архетипа Матери в русской культуре имеют свои особенности.

Ведущим мотивом архетипа Матери у русского народа можно назвать образ Богородицы (возможно, поэтому в сказках образ матери также появляется не часто, как образ высшего, духовного начала). Богородица символизирует всеобщее материнство, при этом в русской культуре Мать Божия словно сближается или

полностью сливается с Матерью-сырой землей. По мнению А.Д. Синявского, «... полного отождествления, разумеется, не происходит, поскольку Мать-сыра земля — это всё-таки мир нижний, земной, а Богородица — мир верхний, небесный. Но в этом соседстве какие-то качества Богородицы переносятся и на Мать-сырую землю. В результате языческий в основе образ Матери-сырой земли христианизируется, наполняется чистотой и святостью. Ибо Мать-сыра земля — это тоже наша заступница и кормилица» (Синявский, 2001: 97). Интересно отметить, что в некоторых фольклорных источниках Мать-Земля представляется, наоборот, в образе мачехи, что, в частности, Л.В. Милов связывает с трудностями выживания людей в суровых природных условиях.

Можно сказать, что Божья Мать выступает в качестве символа благословения и защиты всего человечества, а Мать-сыра земля — это символ молитвенного обращения к Творцу с просьбой о преобразовании на земле.

С другой стороны, существует мнение, что архетип Матери необходимо понимать в самой его простой форме, без психологического содержания. Так, Б.А. Рыбаков редуцирует архетип Великой Матери до исключительно натуралистических образов и символов, полагая, что в русской традиции Великая Мать это, прежде всего, «очень древнее земледельческое божество», «матерь урожая», богиня жизненных благ и изобилия (Рыбаков, 1981: 379–392). Согласно Б.А. Рыбакову, архетип Матери тесным образом связан у русских с образом земли и с такими человеческими качествами, как способность к сопереживанию, сочувствию. Ведущими мотивами архетипа становится материнская заботливая любовь (которая противопоставляется, например, безразличию мачехи), безопасность, защита, благословение и незримая поддержка. Недаром в русской традиции благословение матери ставится на одну чашу весов с поддержкой сверхъестественных сил.

На наш взгляд, архетип Матери даже в своей натуралистической форме не ограничивается символом Земли. В более широком смысле он соединён с символами Родины, а также универсальными силами плодородия, красоты, защиты. До Крещения земледелие на Руси соотносилось с Родом и божественными силами как прародителями земли и всего живого (Мудрова, et al, 2010).

Можно заметить, что архетип Матери содержательно наполнен самыми разными смыслами. Основными его мотивами становятся — покровительство, благословение и старшинство.

«Двойное лицо» архетипа Матери в русской культуре ярко проявляется в образе сказочного персонажа — Бабы-Яги, которая рядом исследователей обозначается как герой-антагонист, или персонаж, противостоящий главному герою (Сергеева, 2016). Тем не менее, на наш взгляд, Баба-Яга, хотя формально она и является антагонистом главного героя сказки, фактически всё же является носителем архетипа Мудрости и трансформации.

Сам образ Бабы-Яги отличается многозначностью. С одной стороны, это «уродливая, злая и коварная старуха, обладающая большой колдовской силой» (Степанов, 2004: 855), она питается человечинной, может насыпать порчу и т.п. Всё это олицетворяет тёмную сторону Бабы-Яги. С другой стороны, в Бабе-Яге чётко

просматривается и нечто светлое. По мнению Е.Л. Яковлевой, Баба-Яга – это древняя значимая богиня, но её «сакральное значение несколько раз трансформировалось» (Яковлева, 2014: 839), и потому в сказках не всегда находит отражение указанный аспект. Однако некоторые исследователи убедительно показывают, что в образе русской Бабы-Яги находят отражение древние архаические обряды: обряды инициации (посвящение огнем), обряды захоронения и пр. (Пропп, 1986; Топоров, 1963).

Ряд исследователей проводит параллель между персонажем Бабы-Яги и образами древнеиндийского бога Ямы, древнеримского бога Януса, Ясоном и т.п. (Степанов, 2004: 858–860), что можно соотнести с силами «смерти» и «возрождения», проводником которых выступает Баба-Яга. Помимо связи этого персонажа с миром мёртвых, образ Бабы-Яги является также и символом небесного – как метафоры духовной силы, способствующей герою в трансформации, переходе в иное качество и статус.

Это подчёркивается и косвенными атрибутами Бабы-Яги. Так, её избушка чаще всего стоит в глухом лесу либо на границе с «тридевятым царством» (то есть, на границе между «нашим» миром и тем, куда герою предстоит отправиться). Причём пройти «испытание Бабой-Ягой» означает возможность «пройти дальше», потому что только Баба-Яга может указать верный путь, а всех ложных героев она, наоборот, запутывает, отказывает им в помощи.

Примечательно и то, что Баба-Яга наделена чудесными силами – она способна понимать язык зверей и птиц, различный стихий и волшебных существ, которые при том часто находятся у неё на службе. Баба-Яга может излечивать травами, умеет перемещаться по воздуху в своей ступе, становиться невидимой. У неё есть волшебные предметы (скатерть-самобранка, сапоги-скороходы, ковёр-самолет и т.п.). При этом Баба Яга выступает одновременно и хранительницей леса, защищающей его обитателей от всякого рода бед и напастей.

Образ Бабы-Яги достаточно мозаичен и «включает в себя матриархальные, патриархальные, шаманские, амнистические, тотемистические элементы» (Яковлева, 2014: 839).

Е.М. Мелитинский отмечает, что Баба-Яга символически воплощает в себе образ Великой Матери, превращенной в ведьму (Мелитинский, 1994: 7), и поэтому несмотря на то, что она выступает, как правило, в качестве второстепенного персонажа, её функции являются очень важными: например, дарительницы, похитительницы, воительницы (Пропп, 1998).

Выделяют ещё одну её функцию: «Баба-Яга играет по отношению к другим роль воспитателя, организуя прохождение испытаний в условиях рисков и непредсказуемости. Неслучайно Ягу считают вдохновителем великих дел чужой судьбы» (Яковлева, 2014: 841) (недаром, многие герои сказок обращаются к ней ласково – «бабушка», «Ягишна» и т.п.).

Важно и то, каким образом герой сказки обращается к Бабе-Яге. За условно правильное обращение («Поклонилась ей девица низёхонько, рассказала ей все скромнёхонько» (Пёрышко Финиста Ясна Сокола 1978: 13) главный герой получает помощь Бабы-Яги.

Как мы уже отметили, Баба-Яга представляет архетип Мудрости, наделённый атрибутами власти и силы (этот персонаж владеет волшебными предметами, ей повинуются волшебные животные и т.п.). Мудрость реализуется здесь также через её функции (сообщает герою важные сведения, даёт мудрый совет, мобилизует героя на определённые действия, одаривает волшебными предметами или животными) (Сергеева, 2016). Нельзя не отметить и такие качества этого персонажа, как хитрость, скрытую власть, умение одерживать победу «чужими руками» (в частности, когда она косвенно помогает главному герою одолеть своего давнего соперника Кашея) (Карищенко, 2013). Хочется отметить, что нередко и другие героини сказок (Василиса, Елена Премудрая) действуют так же, как и Баба-Яга, – «задают герою трудные задачи, снабжают его волшебными средствами, наказывают ложных героев», но, в отличие от Бабы-Яги, их «авторитаризм оценивается однозначно положительно» (Карищенко, 2013), ибо именно к ним устремлены истинные герои, их они спасают и завоёвывают.

Кроме мудрости, ума и проницательности, Баба-Яга обладает рядом привлекательных для русского народа нравственных качеств. Бабу-Ягу можно по праву считать одним из женских образов – архетипов, совместившим в себе мудрость, покладистость и своенравность, доброту и театральность, интуитивность, смелость, смекалку и пр. Недаром этот образ являлся источником вдохновения для многих русских деятелей искусства: А.С. Пушкина, В.А. Жуковского, А. Толстого, В. Васнецова, П. Чайковского и других. В целом сакральная архетипичность образа Бабы-Яги, на наш взгляд, обладает особым значением для русской ментальности. Добавим даже, что Бабу-Ягу без натяжки можно было бы назвать ярким персонажем литературы эпохи постмодернизма!

Рассуждения об образе Бабы-Яги может быть бесконечным, о нём можно говорить с поэтическим упоением, поскольку он совершенно неоднозначен и многогранен, и это может стать предметом отдельного рассмотрения в наших будущих исследованиях.

Подводя итог, можно сказать, что Баба-Яга – это сложносоставной персонаж, в одной ипостаси – это символ злой силы и смерти, в другой – богиня исцеления, «обладающая жизненной силой» или, буквально, «вливающая жизненную силу» в главного героя сказки (Степанов, 2004: 857). Именно Баба-Яга помогает главному герою пройти испытания и стать личностью в подлинном смысле этого слова. Можно сказать, что Баба-Яга – это Мать, которая притворилась злой и пугающей, чтобы помочь Герою пройти путь взросления и становления. Необходимость инициации Героя и связанный с этим отрыв от всего привычного, знакомого, например, от ласковой и доброй Матушки, сами по себе являются необходимым архетипическим сюжетом или этапом его духовного роста.

Фактически Баба-Яга воспринимается как педагог, помогающий главному герою правильно выполнить стоящую перед ним задачу, а её страшный – на первый взгляд! – облик – это лишь ещё одно испытание для героя, проходя которое, он обретает в лице Бабы-Яги нового союзника. Инициация героя и прохождение им испытаний во многом зависит от того, получится ли у него снискать поддержку

Бабы-Яги. Кроме того, Баба-Яга проверяет нравственные качества и других персонажей сказки, что позволяет и герою и нам отличить ложного героя от подлинного. А не это ли и есть та самая главная задача разделения Добра и Зла, решению которой служит искусство, в нашем случае литература, от глубокой древности до ещё не наступившего будущего?

ЛИТЕРАТУРА

- Аксаков, Иван Сергеевич, 2008: *Наше знамя – русская народность*. Москва: Институт русской цивилизации.
- [Aksakov, Ivan Sergeevich, 2008: *Nashe znamja – russkaja narodnost'*. Moskva: Institut ruskoj civilizacii.]
- Аникин, Владимир Прокопьевич, 1977: *Русская народная сказка: Пособие для учителей*. Москва: Просвещение.
- [Anikin, Vladimir Prokopievich, 1977: *Russkaja narodnaja skazka: Posobie dlja uchitelej*. Moskva: Prosveshhenie.]
- Дьяконов, Игорь Михайлович, 1990: *Архаические мифы Востока и Запада*. Москва.
- [D'jakonov, Igor Mikhailovich, 1990: *Arhaicheskie mify Vostoka i Zapada*. Moskva.]
- Афанасьев, Александр Николаевич, 1982: *Древо жизни*. Москва: Современник.
- [Afanas'ev, Alexander Nikolaevich, 1982: *Drevo zhizni*. Moskva: Sovremennik.]
- Афанасьев, Александр Николаевич, 1957: *Народные русские сказки*. Том 1-3. Москва: Гослитиздат.
- [Afanas'ev, Alexander Nikolaevich, 1957: *Narodnye russkie skazki*. Vol. 1-3. Moskva: Goslitizdat.]
- Афанасьев, Александр Николаевич, 2013: *Поэтические воззрения славян на природу*. Т. 3. Москва: Книга по требованию.
- [Afanas'ev, Alexander Nikolaevich, 2013: *Pojeticheskie vozzrenija slavjan na prirodu*. V 3. Moskva: Kniga po trebovaniju.]
- Балабаева, Лариса Васильевна, 2016: Проявление архетипического в сказках. *Symbolic and archetypic in culture and social relations: materials of the V international scientific conference on March 5-6, 2016*. Prague: Sociosfera-CZ, 5–1.
- [Balabaeva, Larisa Vasil'evna, 2016: Projavlenie arhetipicheskogo v skazkah. *Symbolic and archetypic in culture and social relations: materials of the V international scientific conference on March 5-6, 2016*. Prague: Sociosfera-CZ, 5–11.]
- Безруких, Алиса Васильевна; Пилявина, Ольга Михайловна, 2016: В тридевятиом Царстве. Internet: <http://psihdocs.ru/a-v-bezrukih-o-m-pilyavina-v-tridevyatom-carstve.html> (01.02.2018).
- [Bezrukih, Alisa Vasil'evna; Piljavina, Olga Mikhailovna, 2016: V tridevyatom Carstve. Internet: <http://psihdocs.ru/a-v-bezrukih-o-m-pilyavina-v-tridevyatom-carstve.html> (01.02.2018)].
- Биркхойзер-Оэри, Сибилл, 2006: *Мать. Архетипический образ в волшебной сказке*. Москва: Когито-Центр.
- [Birkhojzer-Oeri Sybill, 2006: *Mat'. Arhetipicheskij obraz v volshebnoj skazke*. Moskva: Kogito-Centr.]
- Бобурова, Анна Александровна, 2011: Сказка и миф: различия и единство. *Современные проблемы психологии семьи: феномены, методы, концепции* 5. Санкт-Петербург: Изд-во АНО «ИПП», 12-18.

- [Boburova, Anna Alexandrovna, 2011: Skazka i mif: razlichija i edinstvo. *Sovremennye problemy psihologii sem 'i: fenomeny, metody, koncepcii* 5. Sankt-Peterburg: Izd-vo ANO «IPP», 12-18.]
- Гаврилов, Дмитрий Анатольевич, 2006: Нордхейм. *Курс сравнительной мифологии древних германцев и славян*. Москва: Социально-политическая мысль.
- [Gavrilov, Dmitriy Anatolievich, 2006: Nordhejm. *Kurs sravnitel'noj mifologii drevnih germancev i slavjan*. Moskva: Social'no-politicheskaja mysl'.]
- Голан, Ариэль, 1993: *Миф и символ*. Москва: Русслит.
- [Golan, Ariel, 1993: *Mif i simvol*. Moskva: Russlit.]
- Добролюбов, Николай Александрович, 1975: *Избранное*. Москва: Искусство.
- [Dobroľjubov, Nikolay Alexandrovich, 1975: *Izbrannoe*. Moskva: Iskusstvo.]
- Дюмезиль, Жорж, 1986: *Верховные боги индоевропейцев*. Москва: Наука, Академия наук СССР.
- [Djumezil', George, 1986: *Verhovnye bogi indoevropejcev*. Moskva: Nauka, Akademija nauk SSSR.]
- Зинкевич-Евстигнеева, Татьяна Дмитриевна, 2013: *Мастер сказок. 50 сюжетов в помощь размышлениям о жизни, людях и себе для взрослых и детей старше семи лет*. Санкт-Петербург: Издательство «Речь».
- [Zinkevich-Evstigneeva, Tatiana Dmitrievna, 2013: *Master skazok. 50 szuzhetov v pomoshh' razmyshlenijam o zhizni, ljudjah i sebe dlja vzroslyh i detej starshe semi let*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Rech'».]
- Иванова, Мария Геннадьевна, 2017: Духовное развитие как отражение архетипических сюжетов и смыслов культуры. *Философия и культура* 8, 126-146.
- [Ivanova, Maria Gennadievna, 2017: Duhovnoe razvitie kak otrazhenie arhetipicheskikh szuzhetov i smyslov kul'tury. *Filosofija i kul'tura* 8, 126-146.]
- Иллич-Свитыч, Владислав Маркович, 1971: *Опыт сравнения ностратических языков*. Москва.
- [Illich-Svitych, Vladislav Markovich, 1971: *Opyt sravnenija nostraticheskikh jazykov*. Moskva.]
- Каркищенко, Елизавета Александровна, 2013: *Гендерные стереотипы: дискурсные средства формирования и репрезентации в коммуникативном поведении подростков*. – Дис. канд. филол. наук. МГУ им М.В. Ломоносова. Internet: http://www.philol.msu.ru/~ref/dissertatsiya2014/d_karkishenko.pdf (27.01.2018).
- [Karkishhenko, Elizaveta Alexandrovna, 2013: *Gendernye stereotipy: diskursnye sredstva formirovaniya i reprezentacii v kommunikativnom povedenii podrostkov*. – Dis.kand.filol.nauk. MGU im M.V. Lomonosova. Internet: http://www.philol.msu.ru/~ref/dissertatsiya2014/d_karkishenko.pdf (27.01.2018)].
- Козлов, Александр Спиридонович, 1996: Архетип. *Современное зарубежное литературоведение: энциклопедический справочник*. Москва.
- [Kozlov, Alexander Spiridonovich, 1996: Arhetip. *Sovremennoe zarubezhnoe literaturovedenie: jenciklopedicheskij spravochnik*. Moskva.]
- Козлов, Владимир Васильевич, 2010: Сказки и архетипы. *Седьмая волна психологии* 7.
- [Kozlov, Vladimir Vasil'evich, 2010: Skazki i arhetipy. *Sed'maja volna psihologii* 7.]
- Леви-Стросс, Клод, 1970: Структура мифов. *Вопросы философии* 7, 152–164.
- [Levi-Stross, Claude, 1970: Struktura mifov. *Voprosy filosofii* 7, 152–164.]
- Малиновский, Бронислав, 2004: *Избранное. Динамика культуры*. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
- [Malinovskij, Bronislaw, 2004: *Izbrannoe. Dinamika kul'tury*. Moskva: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija (ROSSPEJN), 2004.]
- Мелетинский, Елеазар Моисеевич, 1994: *О литературных архетипах*. Москва: РГГУ.

- [Meletinskij, Eleazar Moiseevich, 1994: *O literaturnyh arhetipah*. Moskva: RGGU.]
- Мелетинский, Елеазар Моисеевич, 1973: Сравнительная типология фольклора: историческая и структурная. *Philologica. Памяти акад. В.М. Жирмунского*. Ленинград, 385-394.
- [Meletinskij, Eleazar Moiseevich, 1973: Sravnitel'naja tipologija fol'klora: istoricheskaja i strukturnaja. *Philologica. Pamjati akad. V.M. Zhirmunskogo*. Leningrad, 385-394.]
- Мудрова, Ирина Анатольевна (сост.), 2010: *Словарь славянской мифологии*. Москва: Центрполиграф.
- [Mudrova, Irina Anatol'evna (sost.), 2010: *Slovar' slavyanskoj mifologii*. Moskva: Centrpoligraf.]
- Пропп, Владимир Яковлевич, 2000: *Исторические корни волшебной сказки*. Москва: Лабиринт.
- [Propp, Vladimir Jakovlevich, 2000: *Istoricheskie korni volshebnoj skazki*. Moskva: Labirint.]
- Пропп, Владимир Яковлевич, 2001: *Морфология волшебной сказки*. Москва: Лабиринт.
- [Propp, Vladimir Jakovlevich, 2001: *Morfologija volshebnoj skazki*. Moskva: Labirint.]
- Дьяконов, Игорь Михайлович, 1994: *Пути истории: от древнейшего человека до наших дней*. Москва, 1994.
- [D'jakonov, Igor Mikhailovich, 1994: *Puti istorii: ot drevnejšego cheloveka do nashih dnei*. Moskva.]
- Рыбаков, Борис Александрович, 2004: *Рождение Руси*. Москва: АиФ Принт.
- [Rybakov, Boris Alexandrovich, 2004: *Rozhdenie Rusi*. Moskva: AiF Print.]
- Рыбаков, Борис Александрович, 1984: *Сборник научных трудов «Из истории культуры древней Руси. Исследования и заметки»*. Москва: Изд-во МГУ.
- [Rybakov, Boris Alexandrovich, 1984: *Sbornik nauchnyh trudov «Iz istorii kul'tury drevnej Rusi. Issledovanija i zametki»*. Moskva: Izd-vo MGU.]
- Рыбаков, Борис Александрович, 1981: *Язычество древних славян*. Москва: Наука.
- [Rybakov, Boris Alexandrovich, 1981: *Jazychestvo drevnih slavyan*. Moskva: Nauka.]
- Сергеева, Александра, 2016: *Дорога в тридцатое царство*. В 2-х томах. Т. 2. Москва: Касталия.
- [Sergeeva, Alexanra, 2016: *Doroga v tridesjatoe carstvo*. V. 2. Moskva: Kastalija.]
- Синявский, Андрей Донатович, 2001: *Иван-дурак: очерк русской народной веры*. Москва: Аграф.
- [Sinjavskij, Andrey Donatovich, 2001: *Ivan-durak: ocherk russkoj narodnoj very*. Moskva: Agraf.]
- Соколов, Дмитрий Юрьевич, 2001: *Сказки и сказкотерапия*. Москва.
- [Sokolov, Dmitriy Jur'evich, 2001: *Skazki i skazkoterapija*. Moskva.]
- Солнцева, Наталия Владимировна, Бобурова, Анна Александровна, 2009: Любимая сказка как отражение актуальной жизненной ситуации ребёнка. *Современные проблемы психологии семьи: феномены, методы, концепции* 3. Санкт-Петербург: Изд-во АНО «ИПП», 72-79.
- [Solnceva, Natalia Vladimirovna, Boburova, Anna Alexandrovna, 2009: Ljubimaja skazka kak otrazhenie aktual'noj zhiznennoj situacii rebnjodka. *Sovremennye problemy psihologii sem'i: fenomeny, metody, koncepcii* 3. Sankt-Peterburg: Izd-vo ANO «IPP», 72-79.]
- Степанов, Юрий Сергеевич, 2004: *Константы: Словарь русской культуры*. Изд. 3-е, испр. и доп. Москва: Академический проект.
- [Stepanov, Jurij Sergeevich, 2004: *Konstanty: Slovar' russkoj kul'tury*. Izd. 3-e, ispr. i dop. Moskva: Akademicheskij projekt.]
- Тайлор, Эдуард Бернетт, 1989: *Первобытная культура*. Москва: Издательство политической литературы.
- [Tailor, Eduard Bernett, 1989: *Pervobytnaja kul'tura*. Moskva: Izdatel'stvo političeskoj literatury.]
- Топоров, Владимир Николаевич, 1967: К реконструкции мифа о мировом яйце. *Труды по знаковым системам III*. Тарту, 81-100.

- [Toporov, Vladimir Nikolaevich, 1967: К реконструкции мифа о мировом яйце. *Trudy po znakovym sistemam III*. Tartu, 81-100.]
- Фрэйзер, Джеймс Джордж, 2001: *Золотая ветвь: Исследование магии и религии*. В 2 т. Т. 1: Гл. I-XXXIX. Москва: ТЕРРА-Книжный клуб.
- [Frazer, James George, 2001: *Zolotaja vetv': Issledovanie magii i religii*. V. 1: CH. I-XXXIX. Moskva: TERRA-Knizhnyj klub.]
- Щепановская, Елена Михайловна, 2011: *Генезис и классификация мифологических архетипов: культурфилософский подход: дис.. кандидата философских наук: 09.00.13*. Internet: <http://www.dissercat.com/content/genezis-i-klassifikatsiya-mifologicheskikh-arkhetipov> (24.02.2017).
- [Shhepanovskaja, Elena Mikhailovna, 2011: *Genezis i klassifikacija mifologicheskikh arhetipov: kul'turfilosofskij podhod: dis... kandidata filosofskih nauk: 09.00.13*. Internet: <http://www.dissercat.com/content/genezis-i-klassifikatsiya-mifologicheskikh-arkhetipov> (24.02.2017)].
- Юнг, Карл Густав, 1991: *Архетип и символ*. Москва: Ренессанс.
- [Jung, Karl Gustav, 1991: *Arhetip i simbol*. Moskva: Renessans.]
- Юнг, Карл Густав, 1996: Психологические аспекты архетипа матери. Юнг, К.Г., *Душа и миф: шесть архетипов*. Киев: Гос. библиотека Украины для юношества, 211-249.
- [Jung, Karl Gustav, 1996: Psihologicheskie aspekty arhetipa materi. Jung, K.G., *Dusha i mif: shest' arhetipov*. Kiev: Gos. biblioteka Ukrainy dlja junoshestva, 211-249.]
- Юнг, Карл Густав, 1996: *Структура психики и процесс индивидуации*. Москва: Наука.
- [Jung, Karl Gustav, 1996: *Struktura psihiki i process individuacii*. Moskva: Nauka.]
- Яковлева, Елена Людвиговна, 2014: Баба-Яга как архетип русской женщины. *Психология и психотехника* 8, 838-845.
- [Jakovleva, Elena Lyudvigovna, 2014: Baba-Jaga kak arhetip ruskoj zhenshhiny. *Psihologija i psihotehnika* 8, 838-845.]

IN SEARCH OF THE ARCHETYPE: FROM THE MOTHER ARCHETYPE
TO THE ARCHETYPE OF BABA YAGA

IRINA S. GUSEVA, VLADIMIR G. IVANOV, MARIA G. IVANOVA



The archetypes can be distinguished as universal (generic), common to every culture, and these similarities can also be traced in particular national archetypes. The article analyses one of the universal archetypes – the Mother archetype. However, the authors aim to research the basic concepts and characters of this archetype within the Slavic culture. In this case, features of the Mother archetype in Russian culture are revealed mainly in the material of Russian folk tales. The main research value of folk tales is explained by the fact that they contain the first historical “prints” of the archetypal consciousness of our ancestors. Even though the tales were passed through generations orally and therefore were often changed due to the historical and social contexts of the narrators and listeners, the general plot lines, characters, and hero trials have undergone just slight changes (this fact

is confirmed in the article based on the wide array of researches of many Russian linguists and philosophers). Also, for the analysis of the archetypes of the culture, folk tales have become indispensable material, revealing psychological and emotional themes of nations and ethnic groups. Thus, according to Karl Jung, a tale, like a myth, reveals the psychological mechanism of self-development or the way in which a representative of a specific culture passes the initiation on the path of self-development. So, the process of individuation, which is associated generally with emotional crises and requires a transformation of human consciousness from lower to higher levels, is also reflected in a tale as a symbolic passing of the trials and tests by a character.

The Mother archetype has its own unique images in Russian fairy tales and is presented both with its bright and dark sides. If the light side of the mother is reflected in its blessing power, the dark side, in contrast, symbolically prevents the hero in his quests and achievements. Most clearly, the two-faced nature of the Mother archetype manifested in the form of Baba Yaga. The character of Baba Yaga is at once intimidating and attractive. The special charm of Baba Yaga is that she always supports the good and punishes the evil, but she does it with specific, unique methods. Etymologically, the word “Baba Yaga” has affinities with the characters in the folklore of other Indo-European languages – deities of death Yama and Janus. This confirms the link of the image of Baba Yaga with the views of the Slavs on the other world. No wonder Baba Yaga lives on the border of the two kingdoms (“ours” and “far, far away”), she tells the hero the right path, and sends false heroes in the wrong direction. The article points to other features of this character and offers them psychological interpretation and meaning for the individual consciousness of a representative of Russian culture. The image of Baba Yaga was the inspiration for many famous Russian writers, musicians, and poets that proves the deep connection of this character with archetypes of culture.

Irina S. Guseva, Associate Professor of the Department of Russian language of the Faculty of Russian Language and General Educational Disciplines of the Peoples’ Friendship University of Russia (RUDN University), Miklukho-Maklaya str. 6, 117198, Moscow, Russia, guseva_is@pfur.ru

Dr. Vladimir G. Ivanov, Associate Professor of The Department of Comparative Politics, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples’ Friendship University of Russia (RUDN University), Miklukho-Maklaya str. 6, 117198, Moscow, Russia ivanov_vg@pfur.ru

Dr. Maria G. Ivanova, Assistant Professor of The Department of Political Analysis and Management, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples’ Friendship University of Russia (RUDN University), Miklukho-Maklaya str. 6, 117198, Moscow, Russia, ivanova_mg@pfur.ru