



«ГЕДЫМІНАВЫ СЛУПЫ» З ГЛЕДЗІШЧА СІМВОЛІКІ: «СВЯТАЯ ТРОЙЦА»



ДАЙНЮС
РАЗАЎСКАС

УВОДЗІНЫ

«Слупы», як геральдычны знак, у Літве вядомыя з канца XIV ст., калі яны былі гербам вялікага князя Вітаўта. Мяркуецца, што падобны геральдычны знак мог выкарыстоўвацца ўжо бацькам Вітаўта, Кейстутам. Пасля смерці Вітаўта «Слупы» пераняў ягоны брат Жыгімонт Кейстутавіч. Спачатку герб прадстаўляў менавіта Кейстутавічаў, але пасля таго, як у XVI ст. яго сталі выкарыстоўваць таксама і Ягайлавічы, ён стаў знакам усёй дынастыі Гедымінавічаў. Сваё найменне знак атрымаў дзякуючы пісарам Вялікага Княства Літоўскага, якія, у сваю чаргу, прыпісвалі яго паходжанне легендарнаму родапачынальніку Гедымінавічаў Палямону. З таго часу былі спробы звязаць «Слупы» з геральдычнымі знакамі, што выкарыстоўваліся ў Генуі, у татараў, у Кіеўскай Русі, Скандынавіі і нават у Японіі. Аднак сучасныя даследаванні даводзяць мясцовае паходжанне гэтага знака. Тэадор Нарбут быў упэўнены, што «Слупы» пачаў выкарыстоўваць вялікі князь Гедымін, і назваў іх «Гедымінавымі слупамі». У сучаснай навуковай літаратуры пераважна выкарыстоўваецца дакладнейшая з гістарычнага гледзішча назва – «Слупы Гедымінавічаў»¹.

Але нас, як і ў выпадку з «Пагоняй»², цікавіць не гістарычнае паходжанне і далейшая гісторыя, не дынастычная прыналежнасць і не «правільная» назва гэтага геральдычнага знака, а яго сімволіка, прадвызначаная найперш самой структурай вобраза незалежна ад часу і прасторы (гісторыі і геаграфіі) яго праяваў.

Калі сімвал «Пагоні» складаўся з выяваў канкрэтных прадметаў вонкавага свету (конь, вершнік, меч) з уласцівай ім сімволікай, злучанай у адзінае цэлае, то ў гэтым выпадку мы маем чыста геаметрычную фігуру, якая з аднаго боку ўсё ж можа апынуцца схематызаванай выявай нейкага матэрыяльнага прадмета, а з іншага – адсылае наўпрост да

сімволікі элементарных геаметрычных фігураў, як, прыкладам, вертыкальны слупок, чатырохкутнік (у ідэале – квадрат) і да т. п. Таму спачатку мы разгледзім першую магчымасць і паспрабуем вызначыць той матэрыяльны прадмет, схематычную выяву якога можна было б бачыць у знаку, а затым – знайсці тое сімвалічнае значэнне гэтага прадмета, якое можа быць звязаным з сімволікай адпаведных геаметрычных фігураў і служыць асновай сімволікі разглядаванага намі знака.

ПРАДМЕТ

Паводле меркавання М. Бартнінкі, «няцяжка заўважыць падабенства Гедымінавых Слупоў са знакам Міндоўга, аснову якога таксама складаюць тры вертыкальныя слупы, толькі іншай канфігурацыі. Гэта паказвае пераемнасць геральдычных традыцый. Гіпатэтычнай, але ўсё ж магчымай была б сувязь абодвух гэтых знакаў з даўнімі культывымі традыцыямі, агульнымі для часоў Міндоўга і Гедыміна. Абодва знакі нагадваюць сістэму з трох слупоў у паганскіх свяцілішчах, прысвечаных агню, сонцу і богствам, што ўваходзілі ў сістэму культуры, накіраванай на добра вывучанага свяцілішча багіні Праўсеме на гары Біруты ў Паланзе. Тое, што ў знаку Міндоўга сярэдні слупок мае крыжавіну, не абвяргае гэтага меркавання – крыжавіна з'явілася ў звязку з хростам Міндоўга і сімвалізавала хрысціянскае гаспадарства»³. Згаданы знак Міндоўга ў сваю чаргу нагадвае вядомы «трызуб», які на сваіх манетах у Кіеве чаканіў Уладзімір Святаславіч. Выказвалася меркаванне, згодна з якім менавіта кіеўскі «трызуб», што паслужыў прататыпам для герба Украіны, «ляжыць у аснове старалітоўскага герба. Насамрэч ён уяўляе сабой схематызаваную выяву сокала з напалову складзенымі крыламі, які стрымгалоў падае на здабычу»⁴. Як мяркуе Ул. Кулакоў, уладзіміраў «трызуб», наадварот, сваім паходжаннем звязаны з Прусіяй (Самбіяй), дзе кіеўскі князь збіраў варажскую дружыну, і ўвасабляе ахвярнага пеўня з адцятай галавой⁵. Была таксама і спроба вывесці «Слупы» проста з вобраза трызуба (без «птушынага» пасярэдніцтва), пашыраючы пры гэтым аналогію на

На старонцы злева – віленская бажніца Св. Ганны, 1495 – 1500 гг.

У загаложку выкарыстаны герб «Слупы Гедымінавічаў» з паражскага гербуўніка, 1555 г.



Літоўская манета XIV – XV стст. з выявай «Слупоў Гедымінавічаў»

старагрэцкі трызуб Пасейдона і (стара)індзейскі трызуб Шывы⁶. Аднак выгляд Гедымінавых Слупоў у рэчаіснасці досыць далёкі ад звычайнага трызуба, пагатоў мы маем справу з абстрактным знакам, які наўрад ці дапускае гэткае беспадстаўныя перамены. У адваротным выпадку гэтыя змены патрабуюць абгрунтавання. Залішня нацяжкі мае і згаданае параўнанне «Слупоў» з вобразам птушкі, скіраванай уніз галавою або нават без галавы, прытым што гэткага параўнання не падтрымліваюць ні даўнія гістарычныя крыніцы, ні пазнейшыя асацыяцыі, у тым ліку засведчаныя пісарамі ВКЛ у найменні знака, якое дайшло да нас, – «Слупы».

Больш за тое, сам назоў «Слупы» паказвае на прадмет, непасрэдна выкліканы вонкавай асацыяцыяй, і пры інтэрпрэтацы публічнага знака на гэтую асацыяцыю нельга не звашаць⁷. У гэтым сэнсе ўвагі заслугоўвае хутчэй прапанаванае М. Бартнікам меркаванне аб магчымай сувязі знака з нейкай сістэмай са слупоў у даўнім свяцілішчы. Тут разам з У. Тапаровым найперш можна згадаць «гэтак званыя святыя слупы (параўн.: δῆλονα), што ўвасаблялі ў Спарце нябесных блізнят. Гэтыя сімвалы выяўляліся ў выглядзе Н або П, параўн. р як знак сузор'я блізнят, і, як можна думаць, былі варыянтамі гэтым жа чынам выяўленых «падвоеных» дрэваў, звязаных у розных архаічных традыцыях або з ідэяй урадлівасці, або, канкрэтней, з вобразамі блізнят (параўн. падвоенныя туруу ў эвенкаў, спараныя татэмныя слупы ў індзейцаў, дваінныя джэды ў Старажытным Егіпце, porta triumphalis у Рыме і да т.п.). Надзвычай цікавае ў звязку з гэтым паведамленне С. Грунаў аб тым, што [у Прусіі – Д. Р.] у многіх месцах усталёўваліся слупы з выявамі двух братоў (прускіх правадыроў) Відэвута і Брутэна, і гэтыя слупы ўшаноўвалі як багоў, прычым адзін з іх называлі Worskaito, а другі – Iszwambrato (то-бок swais brati 'яго брат?'); пры гэтым, «як вядома, у балтыйскай традыцыі існуюць і іншыя адлюстраванні ідэі блізнятасці»⁸. Паводле Вяч. Іванова і Ул. Тапарова, «вобраз гэтых персаніфікаваных слупоў-блізнят перадусім, вядома, нагадвае парныя калоны, сляды якіх упершыню адзначаныя яшчэ ў ранненатуфійскім паселішчы Х тысячагоддзя да н.э. у Ерыхоне (перад уваходам у храм), [яны] шырока выкарыстоўваліся пазней у Пярэдняй Азіі (Асірыя, Урарту, Тыр, Хазор). Але асабліва дзіўную паралель да прускіх слупоў-братоў утвараюць парныя калоны перад храмам Саламона ў Ерусаліме: "І паставіў слупы да бабінца храма; паставіў слуп праваруч і даў

яму імя Яхін, і паставіў слуп леваруч і даў яму імя Воаз. І над слупамі паставіў вянкi, зробленыя, як лілеі" (3-я Кн. Царстваў 7.21–22). Вядома, цікаваць уяўляе не толькі наяўнасць другасна персаніфікаваных матэрыяльных увасабленняў у выглядзе парных слупоў, але і тая акалічнасць, што Відэвут і Брутэн разглядаюцца як родапачынальнікі-заснавальнікі прускай сацыяльна-рэлігійнай традыцыі. Паводле паведамленняў крыніц XVI ст. менавіта Відэвут (Widewuto, Widowuto, Witowudi) заснаваў у прусаў сацыяльную арганізацыю, свецкую ўладу і быў абраны «каралём», тады як Брутэн (Bruteno, Brudeno) меў першыства ў рэлігійнай сферы: ён заснаваў галоўны прускі культавы цэнтр Рамове (Rotowe) [...] і стаў першым вярхоўным святаром крыве-крывайшисам. Падобнае размеркаванне функцый паміж братамі-блізнятамі (або трактванымі як блізняты) вельмі характэрна для міфаў аб заснаванні нейкай культурнай традыцыі (улады, храму, рытуалу, горада і да т.п.)⁹. Далей аўтары паказваюць на магчымаць менавіта ў гэтым кантэксце разглядаць паданне пра заснаванне Вільні і ў якасці меркавання рэканструююць, для прыкладу, пару *Gedimin- & *Lizdeik-, то-бок пару, што складаецца з вялікага князя Літвы Гедыміна, які паводле падання заснаваў сталіцу Вялікага Княства Літоўскага Вільню, і яго вярхоўнага святара Ліздзейкі, які даў на заснаванне сталіцы магічна-рэлігійную «санкцыю», то-бок пасвячэнне¹⁰ (ён жа легендарны родапачынальнік фаміліі Радзівілаў). Пэўную «дыярхію» ў Літве адзначалі не аднойчы. З найяскравейшых гістарычных прыкладаў пасля Гедыміна і Ліздзейкі параўн. двух братоў-князёў Альгерда і Кейстута (прытым апошні вядомы ў ролі святара, што здзяйсняў ахвяраванні, прыкладам, у выпадку дамовы з вугорскім каралём Людовікам у 1351 г.), а таксама два стрыечныя браты, якія дзялілі ўладу ў Літве, Вітаўта і Ягайлу (пры некаторых «святарскіх» рысах апошняга, прыкладам, у часе Грунвальдскай бітвы, тады як Вітаўт ваяваў)¹¹.

З геаграфічна больш далёкіх, але не менш паказальных семантычных паралеляў парных слупоў можна згадаць пачатковую канцэпцыю брахмана ў Старажытнай Індыі, даследаваную У. Тапаровым. Паводле яго слоў: «Між іншым, не выключана, што brāhman мог увасабляцца ў канструкцыі з двух або чатырох слупоў ці шастоў, злучаных у сваёй верхняй частцы ашэсткам або чымсьці нахштат даху, які і нес на сабе багоў, герояў і да т.п. Параўн. сталы выраз "брамы brāhman'a" (brahma-dvāram: Maitī-Upan. IV.4; VI.28 ды інш., а затым і «горад brāhman'a», "мясіна brāhman'a", "шлях brāhman'a" і г.д.) або devīr dvāraḥ "боскія дзверы, брамы»¹². «Калі выказаныя вышэй разважанні верныя, то brāhman'am пачаткова магло быць менавіта гэткае рытуальнае збудаванне»¹³. Пры гэтым этымалагічна brāhman'у, відаць, адпавядае літ. balžtenas 'ашэстак (у баране, у возе і да т.п.)', рус. дыял. бóлозно ды інш.¹⁴ Нарэшце, «меркаванні, выказаныя вышэй, робяць імавернай падобную інтэрпрэтацыю класічнай трыюмфальнай аркі», пры тым, што «першыя аркі не мелі ніякага дачынення да трыюмфу; можна меркаваць, што іх ганарыфічная функцыя таксама не была першаснай. Затое вядомыя факты здзяйснення магічных рытуалаў (у прыватнасці, ахвяравання) каля трыюмфальнай аркі, і «калі ўлічыць, што класічная форма трыюмфальнай аркі ўяўляе сабой збудаванне з дзвюх калон, злучаных уверсе чымсьці нахштат п'едэстала, на якім знаходзіцца конная статуя, то, звязаўчы на прыведзеныя вышэй аналогіі, мэтазгодна лічыць, што крыніцай класічнай



трыюмфальнай аркі была канструкцыя, блізкая да той, што была апісаная ў звязку з тэмай *brāhman'a* (параўн. «брамы *brāhman'a*»)»¹⁵.

Ва ўсялякім разе, «Слупы» ў якасці герба Віленскага ваяводства (з XV ст.) успрымаліся менавіта як стылізаваны вобраз гарадской брамы¹⁶. Знак сапраўды часткова нагадвае брамы, з чым звязаная і іншая яго сучасная літоўская назва *Stieby vartai* «Брамы шастоў» або «Шастовыя брамы». У звязку з трыюмфальнай аркай параўн. фразеалагізм *ant stiebo iškelti* «падняць на шост» у значэнні «ўзвысіць»¹⁷.

Аднак фігура ў форме П у найлепшым разе складае толькі частку знака «Слупы», пры гэтым гэтая фігура ў ім вылучаецца штучна: для гэтага прыходзіцца ігнараваць ніжні бок чатырохкутніка (які, праўда, насамрэч часам адсутнічае), а таксама «слупок» наверху яго (які, праўда, можна паспрабаваць звязаць з рытуальнай выявай або скульптурай над брамамі). Фігура тыпу Н у знаку агулам адсутнічае. Нарэшце, сама назва «Слупы», польск. *Kolumny*, можа быць другаснай, выкліканай прыпадабненнем прозвішча італьянскіх князёў Калонаў (прыкладам, у хроніцы Быхаўца пры спробе вывесці радавод літоўскіх знатных родаў з Рыма)¹⁸, і ў такім разе мы зноў засталіся б з нічым.

З іншага боку, назва «Слупы» грунтуецца на вонкавым выглядзе знака (прытым другаснай насамрэч можа аказацца менавіта сувязь з Калонамі, выкліканая легендарным рымскім радаводам літоўскіх князёў) ажно да таго, што адпаведныя яго дэталі (вертыкальныя рысы) з'яўляюцца менавіта «слупкамі». Звернем увагу на тое, што амаль усе згаданыя інтэрпрэтацыі,

Вялікі князь літоўскі на троне з дынастычным сімвалам. Мініяшора з гальшанскай копіі гербоўніка Яна Длугаша, сярэдзіна XVI ст.



што развіваюць вобраз слупоў, так ці інакш паказваюць на нейкі рэлігійны будынак або свяцілішча. У дадатак да гэтага параўн. меркаванне С. Санька: «Цэнтральны элемент знака «Калюмны», графічна адрозны ад бакавых слупоў, можа быць інтэрпрэтаваны як «свяцілішча» або «храм», у прыватнасці «храм Пяркуна» ў Вільні. Гэта шчыльна стасавалася б з тым фактам, што парныя слупы ў Спарце стаялі менавіта перад уваходамі ў храм», і «ўся кампазіцыя герба «Калюмны», такім чынам, можа быць супастаўленая з трыядай у Рамове: Птал – Пяркун – Потрымп, з аднаго боку, і – гіпатэтычна – з храмам Пяркуна ў Вільні»¹⁹.

Якім ні было б тлумачэнне, але самае простае параўнанне «Слупоў» з вонкавым выглядам некаторых свяцілішчаў самых розных часоў, культураў і рэлігій сапраўды ўражае. Улічваючы сакралізацыю ўлады і вайны ў старажытных грамадствах, тут дарэчы будзе згадаць і кельцкі шалом канца IV ст. да н. э. з Каносы (Італія). Цікава, што знаку протайндыйскага пісьма, па сутнасці тоеснаму ўнутранай фігуры «Слупоў» (квадрат са слупком наверху), узнаўляецца значэнне эпітэта бога (у дравідскай) *таџи* «ваяр, герой»²⁰. Пры гэтым у Латвіі падобная фігура, толькі без ніжняга боку – то-бок фігура кшталту П са слупком наверху, адпаведная тым варыянтам «Слупоў», у якіх акурат адсутнічае ніжні бок унутранага чатырохкутніка, – да пачатку XX ст. лічылася знакам агню²¹.

Семантычны «мост» паміж значэннямі «ваяр, герой» і «агонь» нам дае «Рыгведа» (якая ёсць і своеасаблівым геаграфічным ды гістарычным «мостам» паміж даарыйскай Індыяй і Латвіяй, хаця разлічваць на якія-кольвек гістарычныя кантакты ў гэтым выпадку наўрад ці магчыма і патрэбна). Рэч у тым, што бог ахвярнага, святога агню Агні ў «Рыгведзе» звычайна апісваецца як ваяр, мужны герой, цар і адной з асноўных сваіх прыкметаў мае ўласцівасць выпрастанай паставы. Параўн. звароты да Агні: «Гэты самы мужны з мужоў...» (РВ I.77.4); «...о Агні... о муж, о валадар плямёнаў (*vīta vīspate*)...!» (РВ VIII.23.14)²², пры гэтым вед. *vīta*- можна перакладаць і літаральна як «герой»²³; «...Страшны, як ваяр, што рухаецца, люты ў бітвах» (РВ I.70.11); «...мужны зіхоткі бог... Стой жа проста, як бог Савітар, / Каб дапамагчы нам, / Проста, як захопнік здабычы, калі мы заклікаем, (спаборнічаючы) / З (іншымі) святарамі – што ўпрыгожваюць гімны! // (Стоячы) проста, барані нас ад вузкасці (сваім) сцягам! / Спапялі ўсіх атрынаў! / Пастаў жа нас проста – для вандровак (і) для жыцця!... Агні здабыў багацце герояў...» (РВ I.36.8, 13–14, 17); Т. Елізаранкава ў каментары тлумачыць: «Вертыкальнае становішча (у процілегласць гарызантальнаму) успрымалася як сімвал жыцця»²⁴. Пры гэтым Агні літаральна прыпадабняецца слупу і называецца царом: «...Ты (заўсёды) трымаў людзей як слуп-апірышча... Ты – цар чалавечых паселішчаў» (РВ I.59.1, 5)²⁵.

Паўторым, што супастаўленні такога кшталту не маюць якіх-кольвек гістарычных сувязяў ды іх не патрабуюць. Гаворка ідзе пра выключна тыпалагічнае параўнанне, супастаўленне ўнутранай структуры згаданых фігураў разам з семантычнымі інтэрпрэтацыямі, што наўпрост вынікаюць з іх структуры. Няцяжка заўважыць, што агульным семантычным назоўнікам гэтых інтэрпрэтацый з'яўляецца выпрастаная пастава, якая адназначна сімвалізаваная простым слупам на чатырохкутнай аснове: вызначальная якасць слупа – стаяць проста; агонь

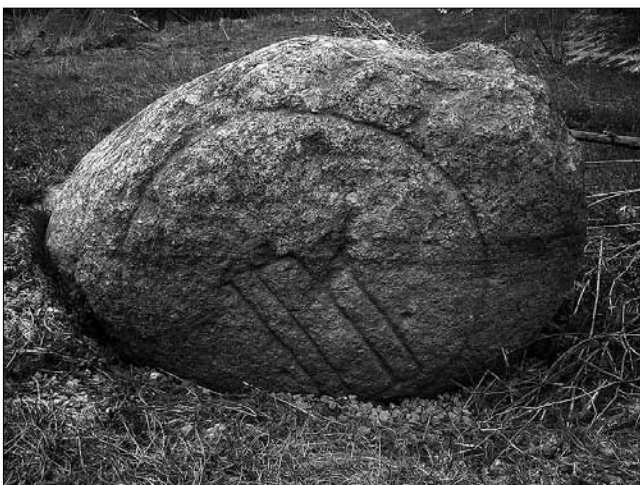


заўсёды ўздымаецца ўверх = стаіць проста; мужны ваяр, герой таксама «нясхільны», ён цвёрда, упарта «стаіць» (параўн. *стойкі, сама-стойны* і г.д. пра чалавека). Да таго ж чалавек агулам «стаіць проста» у адрозненне ад жывёлы.

Аднак у гэтым выпадку, натуральна, адмысловы інтарэс для нас уяўляе згаданы латышскі знак агню (зважаючы на геаграфічную і генетычную блізкасць латышскай традыцыі ў цэлым). Рэч у тым, што ў ім можна бачыць непасрэдную схематызаваную выяву полымя агню (верхні слупок), які ўздымаецца з нейкага ўзвышша (ніжня трапецывідная аснова), у якой няцяжка ўбачыць агмень або ахвярнік (параўн. лат. *altar, altare, altaria* у звязку з *altus* 'высокі, узвышаны', нарэшце *ўзвышша* ў пераносным сэнсе і г.д.). Пры такім намінальным значэнні фігуры (знак агню) такая інтэрпрэтацыя павінна лічыцца адзінай. Аднак, і цэнтральную фігуру «Слупоў» гіпатэтычна можна атаясаміць са схематызаванай выявай агню на ахвярным алтары. Гістарычна гэтая інтэрпрэтацыя знайшла б сабе вельмі спрыяльны кантэкст у звыклым для даўніх літоўцаў (шырэі – балтаў) «ушанаванні агню»: параўн. паведамленне вядомага сярэднявечнага арабскага вандроўніка Ідрысі («ушаноўваюць агонь», каля 1154 г.), персідскага гісторыка Рашыда ад Дзіна («вогнепаклоннікі», каля 1304 – 1305 гг.), Пятра з Дусбурга (*«Fovebat eciam prout in lege veteri jugem ignem»*) («Пры гэтым, паводле даўняга звычаю, падтрымлівалі агонь, які гарыць вечна»), 1326 г.)²⁶ і г.д.

Тут зноў можна згадаць М. Бартнінкаса, які нездарма ўбачыў у «Слупах» «сістэму з трох слупоў у паганскіх свяцілішчах, прысвечаных агню», хаця ён і не развіў свайго вельмі трапнага назірання. Нагадаем, што і ў цэнтры Пяркунавага храма ў Вільні, на гіпатэтычную сувязь з якім указаў С. Санько, на ахвярніку гарэў святы вечны агонь. Сапраўды, калі тым матэрыяльным прадметам, што схематычна выяўлены ў цэнтральнай фігуры «Слупоў», меркаваць ахвярнік з палаючым на ім агнём, тады бакавая слупкі знака насамрэч будуць нагадваць альбо два слупы брамы ў свяцілішча перад ахвярнікам, праз якую ажышчяляецца падыход да яго (то-бок ахвярнік у свяцілішча *en face*), альбо схематычную выяву самой агароджы святой прасторы вакол ахвярніка (прытым такая агароджа свяцілішча, як паказваюць

Межавы камень уладанняў вялікага князя літоўскага з выявай «Слупоў Гедымінавічаў». Знаходзіцца ў Віленскім раёне Звярынец, каля Вялікі, другая палова XV – XVI стст.



вядомыя археалагічныя раскопкі, часам сапраўды ўяўляла сабой кола з досыць рэдка пастаўленых слупоў, то-бок была хутчэй сімвалічнай, чым практычнай).

Аднак калі мы гаворым пра агароджу святой прасторы вакол ахвярніка або пра кола слупоў, што яго імітуюць, то відавочна маем на ўвазе выгляд свяцілішча зверху, тады як «Слупы» ўяўляюць сабой схематызаваны выгляд таго ж свяцілішча спераду. Гаворка ідзе адпаведна пра гарызантальную і вертыкальную праекцыі на плоскасць выявы аднаго і таго ж прасторавага прадмета альбо збудавання – старажытнага, архетыпнага свяцілішча (пры гэтым не мае вырашальнага значэння тое, што знаходзіцца ў цэнтры свяцілішча – агонь на ахвярніку або сапраўды слуп, што ўяўляе бовства на п'едэстале).

Далей, схематызаваны выгляд свяцілішча зверху ўяўляе сабой мандалу – абстрактную архетыпную фігуру арганізаванай прасторы, што ляжыць у аснове ці не ўсіх увасобленых свяцілішчаў, святых і побытавых першабытных пабудоваў (юрта, ціпі і да г.п.), а таксама паселішчаў і гарадоў (параўн. *mundus* старажытнага Рыма ды інш.). «Слупы», такім чынам, можна лічыць своеасаблівай «вертыкальнай мандалай», а сімваліку знака – у самым шырокім сэнсе – звязваць з сімвалікай мандалы.

Заўважым, што ў Індыі, адкуль родам сама назва мандалы, паміж арганізацыяй прасторы старажытнага ведыйскага свяцілішча і створанай для рытуальных мэтаў гарызантальнай схематычнай дыяграмай пазнейшага тантрызму, то-бок мандалай у вузкім сэнсе, існуе простая пераемнасць²⁷.

Такім чынам, «Слупы» ўяўляюць сабой схематызаваную праекцыю на вертыкальную плоскасць таго ж прасторавага прадмета – першагнага свяцілішча, праекцыя якога на гарызантальную плоскасць уяўляе сабой мандалу. Пры гэтым адна з геаметрычных фігураў, што складаюць мандалу, – квадрат – супадае з адпаведным складнікам «Слупоў». І гэтак супадзенне цэнтральнай геаметрычнай фігуры ў гарызантальным і вертыкальным зрэзах прасторавага правобразу можна лічыць істотным пацверджаннем нашай інтэрпрэтацыі, чаго нельга сказаць пра згаданыя вышэй, асабліва «птушыныя».

Улічваючы архетыпнасць мандалы і простую структурную суаднесенасць з ёю «Слупоў», можна выказаць меркаванне пра тое, што і прыкметанае вышэй падабенства «Слупоў» з многімі познімі, архітэктурна развітымі свяцілішчамі (каталіцкі касцёл, мусульманскі мячэт і г.д.) можа быць невыпадковым. Іншымі словамі, многія сучасныя свяцілішчы маюць звычайна больш-менш выразную форму мандалы ў сваёй аснове, у гарызантальным плане (то-бок захоўваюць гарызантальную структуру пачатковага свяцілішча), адначасна ў іх вертыкальным плане *en face* можна ўбачыць (вылучыць) не менш архетыпную форму, што адлюстроўвае выгляд таго ж першапачатковага свяцілішча спераду і якая схематычна выяўленая ў «Слупах». Цікава, што франтон Віленскай Кафедры з гіпсавай выявай святога агню (і чалавечых постацяў, што ўшаноўваюць яго, гістарычная ідэнтыфікацыя якіх мае для сімвалікі другаснае значэнне) літаральна на тым самым месцы, дзе ў старажытнасці гарэў жывы святы агонь, наўпрост паказвае нам на пэўную пераемнасць. Пры гэтым старажытны ахвярнік храма Пяркунаса, які стаяў на месцы сучаснай Кафедры (дагэтуль сярод археолагаў вядуцца спрэчкі пра рэшткі ахвярніка, знойдзеныя падчас раскопак у канцы 1980-ых гг.), паводле паведамлення Аўгустына



Памятны камень з выявай «Слупоў Гедымінавічаў» побач з паганскім ахвярнікам на пагорку Рамбінас, Літва

Ратунда (другая палова XVI ст.), быў менавіта квадратным («*ein Altar... in Quadrat*»)²⁸.

Дарэчы, улічваючы тое, што мандала ў прыныпе (незалежна ад канкрэтных тапаграфічных абставін) ляжыць у аснове любога старажытнага горада, вобраз «Слупоў» можна ўбачыць і ў комплексе Гедымінавага замка ў структурным цэнтры Вільні, на гары з узнятым сцягам Літвы.

СІМВОЛІКА

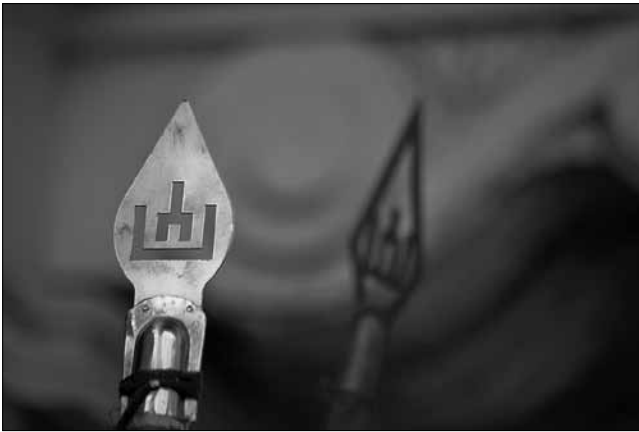
Высвятленне таго матэрыяльнага прадмета (або шэрагу прадметаў з той жа ўнутранай структурай), схематызаванай выявай якога ёсць знак, – гэта толькі першы крок да даследавання яго сімволікі. І зрабіўшы гэты крок, мы маем магчымасць пайсці далей – у абсяг сімволікі ва ўласным сэнсе слова.

Такім чынам, тым матэрыяльным прадметам (асноўным і першасным з шэрагу структурна падобных прадметаў), выгляд спераду якога схематычна адлюстраваны ў знаку «Слупоў», мы прызналі свяцілішча. Адпаведна, і сімволіка «Слупоў», можна меркаваць, будзе звязаная з сімволікай самога свяцілішча і яго складовых частак: агароджы, ахвярніка і агню на ім у цэнтры. З іншага боку, гарызантальная праекцыя таго ж свяцілішча ў выглядзе мандалы складаецца з элементарных геаметрычных фігураў (кола, квадрат і кропка ў сярэдзіне), якія, як ужо казалася вышэй, маюць сваю ўласную сімволіку. Паколькі гарызантальны план свяцілішча спачатку звязаны з сімволікай мандалы²⁹, трэба меркаваць, што і сімволіка «Слупоў», якая адлюстроўвае вертыкальны зрэз свяцілішча, утварае з ёй адзінае цэлае, а сімволіка складовых частак знака адлюстроўвае сімволіку адпаведных элементарных геаметрычных фігур, што

складаюць мандалу. Пагатоў, квадрат, як ужо было заўважана, утварае ўнутраную частку саміх «Слупоў».

Па-першае, паводле словаў У. Тапарова, «*процістаўленне квадрата колу належыць да ліку найбольш значных і паўсюдна пашыраных, прычым яно вызначае структуру розных узроўняў – ад складу космасу (параўн. у старакітайскім трактате “Лі цзы” іверджанне пра тое, што неба круглае, а зямля квадратная) да асноўнага прыныпу падзелу чалавечага калектыву*», пры гэтым «*варта паказаць на асаблівую ролю квадрата і адпаведных пабудоваў у рытуале (між іншым, у звязку з квадратнай формай алтара)*»³⁰. Можна дадаць, што квадрат у спалучэнні з колам ёсць геаметрычнымі сімваламі зямлі і неба, што яе акаляе, зусім не толькі ў Кітаі. Гэтак, ведыйскі алтар звычайна квадратны і сімвалічна таксама ўяўляе сабой зямлю³¹. У сваю чаргу, у будызме «*чатырохчленная структура ступы звязаная з індыйскімі касмалагічнымі ўяўленнямі, паводле якіх сусвет па гарызанталі выяўляецца ў выглядзе квадрата (зямля), упісанага ў кола (неба)*»³². Адсюль зразумела, што колавая агароджа квадратнага ахвярніка будзе сімвалізаваць неба, якое ў старажытных касмалогіях індаеўрапейскіх (і не толькі індаеўрапейскіх) народаў нярэдка ўяўлялася ў выглядзе цвёрдай (каменнай, пазней металічнай) сферычнай абалонкі або зводу, што пакрывае зямлю (параўн. літ. *dangūs* ‘неба’ проста ад *dengti* ‘пакрываць’; анг. *sky* ‘неба’ аднаго караня з анг. *hide* ‘сховішча’, таксама *hide* ‘скура’ і далей літ. *kivalas* ‘шкарлупіна’, *kiūkutas* ‘ракавіна’, *kiūutas* ‘шкарлупа, лупіна’³³ ды інш.). Як неба, агароджа свяцілішча акаляе і закрывае яго ад прафанічнага вонкавага «хаосу».

Неба і Зямля ў сваю чаргу, як вядома, складаюць боскую пару прабацькоў, яны ёсць Айшом і Маці сусвету³⁴. Параўн.



Навершша флагштоку дзяржаўнага сцягу Літоўскай Рэспублікі

«Рыгведу» I.164.33: «Неба – айцец мой, бацька. Там (мой) пуп. / Родная мая, маці – гэта вялікая зямля»³⁵. Агонь у такім выпадку – іх сын. Ведыйскія *Dyaus* 'Бог, Неба' і *Pṛthivī* 'Зямля' (літаральна «Шырокая») ёсць бацькам і маці бога святаго агню Агні³⁶. Параўн. радкі «Рыгведы» III.25.1, у якіх ведыйскі пясняр звяртаецца да Агні словамі (у перакладзе Т. Елізаранкавай): «О Агні, ты сын неба празорлівы, / А таксама ўсёведны атожылак зямлі»³⁷.

Тут мы маем справу з прыватным выпадкам пачатковай, архетыпнай «Святой Тройцы», што складаецца з Бацькі, Маці і Сына, адным з найяскравейшых старажытных прыкладаў якой ёсць стараегіпецкія Асірыс, Ісіда і Гор³⁸. У маніхействе, паводле словаў Г. Відэнгрэна, «калі мы зірнем на трыяду: Бацька велічы, Маці Жыцця і Першачалавек, – мы адразу ж убачым, што тут прадстаўлены айцец, маці і сын. Гэтую трыяду мы сустракаем не толькі ў блізкаўсходняй рэлігіі ў цэлым, але і асобна ў сірыйскай «Песні аб перліне», у якой сын-збаўца выяўляецца як юнак, малады князь. Ён з'яўляецца выявай маніхейскага збаўцы ў яго сімвалічным выглядзе «дзіцяці» або юнака. Сярэднеіранскія тэксты таксама кажуць пра «далікатнага сына», *pāzūg zādāg*, або, з парфянскім пазычаннем з індыйскага, пра «дзіця», *kumār*»³⁹. Параўн. таксама паведамленне Іпаліта (III ст.) пра гнастычную «секту» ператаў: «Іх космас складаецца з Айца, Сына ды Маці»⁴⁰. Тут трэба мець на ўвазе і неаплатанічную трыяду (зрэшты, не горш вядомую і гностыкам⁴¹): Быццё (Бацька), Моц / Жыццё (Маці) і Інтэлект / Логас (Сын), што мае простае дачыненне да хрысціянскай Святой Тройцы, у якой Сіла (*Δύναμις*), або Жыццё (*Ζωή*), былі заменены на Святы Дух⁴². Пры гэтым ст.-гр. *δύναμις* і *ζωή* – словы менавіта жаночага роду, тады як *πνεῦμα* 'дух' – ніякага роду, а лац. *spiritus* – мужчынскага. Але паколькі жыдоўскае *rūah* 'дух' – жаночага роду, то ў жыдоўскім гнастычным «Апокрыфе ад Яна» Бог у відзежы прамаўляе Яну: «Я ёсць Айцец, Я ёсць Маці, Я ёсць Сын», і Ян дае абяцанне шанавашч Святую Тройцу менавіта ў гэтым складзе; менавіта гэтак Тройца паўстае таксама ў «Евангеллі да егіпцянаў»; падобным чынам у «Евангеллі да жыдоў» Ісус называе Святы Дух сваёй Маці, а ў «Евангеллі ад Фамы» ён супастаўляе сваіх зямных бацькоў Язэпа і Марыю з нябесным Бацькам і нябеснай Маці – Святым Духам; у такім складзе Тройца паўстае і ў гнастычным трактаце «Думка Нарэі», напісаным на грэцкай мове, дзе роля Матэры-Святога Духу адыгрывае Думка (*ἰννοια*, ж. р.)⁴³. Дарэчы, у літоўскай мове *dvasiá* 'дух' – таксама жаночага роду, і гэта само сабой прывяло ў літоўскім народным

хрысціянстве назад да атаясамлення Святога Духа з Божай маці Марыяй, параўн. малітву валачобнікаў: «...*Toj bažnyčioj trys altoriai: pirmas altorius Viešpačiui Dievui, kitas altorius Viešpačiui Jėzui, trečias altorius Panelei Švenčiausiai*» («У той бажніцы тры алтары: першы алтар Пану Богу, другі алтар Пану Хрысту, трэці алтар Панены Найсвяцейшай»⁴⁴. Тым не менш і ў Беларусі, паводле звестак В. Бяловай, захавалася «Тройца – Бог, Хрыстос і Багародзіца. Уяўленні пра гэты склад Тройцы паўвяджаюцца сучаснымі матэрыяламі з Палесся: [Хто ўваходзіць у Тройцу?] Дух Свёты, то Бог; Мати Божа и Сын Божий»⁴⁵. Параўн. запіс А. Сержпутоўскага пачатку ХХ ст. пра выпяканне каравай на беларускім Палессі: «...Блізкая таварышка маладое прыносіць воду тры разы; муку на рошчыну сыплюць трэйко; цесто месяц тры баяркі па чарзе; дзяху накрываюць тыма кажухамі; як садзяць у печ каравай, та трэйко клічуць, ці няма тут каго чужога; калі хто застанеша ў хаце, та яго трэйко б'юць лапатаю па галаве. Усе гэта робляць па трэйко дзеля таго, каб тут была тройца: мужык, жонка й дзеці»⁴⁶. У еўрапейскім народным хрысціянстве таксама вядомая «Тройца», што складаецца з Язэпа, Марыі і Ісуса⁴⁷, то-бок тоесная Святой сям'і. У нашым выпадку да ўсяго гэтага параўн. «Евангелле ад Фамы» 82, дзе Хрыстос, то-бок Сын Божы, параўноўвае сябе з агнём.

У пазначаным сэнсе геаметрычны знак «Слупоў» схематычна выяўляе спрадвечную Святую Тройцу, або Святую сям'ю – архетып сям'і, у антрапаморфным выглядзе далікатна прадстаўлены, прыкладам, у скульптуры, што стаіць каля віленскага палацу шлюбаў, дзе выяўлены мужчына, што абдымае жанчыну, якая трымае ў сваім улонні дзіця.

Тут можна згадаць, што сын сімвалічна адпавядае бацькоўскаму фаласу (параўн. звычайнае значэнне апошняга «хлопчыкам» і да т.п.); паводле вызначэння К. Г. Юнга, «фалас ёсць сын, або сын ёсць фалас»⁴⁸. У сваю чаргу, агонь, што гарыць на ахвярніку або ў агмяні, сімвалічна ўяўляе сабой фалас у вульве. Паводле словаў У. Тапарова, у ведыйскай традыцыі, «як вядома, канструкцыя ахвярнага алтара ў спалучэнні з агнём, які на ім запальваецца, мае ўзнаўляць акт каітусу жанчыны (*yoṣā*) і мужчыны (*viṣan-*), дзе жанчыне адпавядае алтар (*viḍi-* ж. р.), а мужчыне – агонь (*agni-* м. р.)», пры гэтым «разуменне агмяню як жаночага ўлоння добра вядомае ў розных традыцыях»⁴⁹. Агулам «алтар (круглы або чатырохкутны) нярэдка выяўляецца як дзетароднае месца [...]. Магчымасці эратычнай інтэрпрэтацыі ўзрастаюць, калі згадаць пра мужчынскія сімвалы на магільных пагорках і курганах – характэрны сук смакоўніцы, кій, вясло, слуп і да т.п. У гэтым кантэксце не толькі ўлонне судносіцца з алтаром, а полымя ў цэнтры яго з – *tetbrigit vigile*, але і жаночы персанаж (дзева, маці) – з горадам (краінай), а мужчынскі персанаж (жаніх, удзельнік герагаміі) – з храмам, што знаходзіцца ў яго сярэдзіне. Акт жа каітусу і нараджэння натуральным чынам асэнсоўваецца як ахвяраванне»⁵⁰. Параўн. паказальны заходні прыклад: паводле пераказу Л. Штэрнберга, «жонка Тарквінія аднойчы пачула ад служанкі сваёй, што ў той час, калі яна прыносіла пірагі ў ахвяру агню агмяня і рабіла ўзліванне віном, з агню з'явіўся мужчынскі чалес, гаспадар агню. Тады мудрая царыца сказала ёй: «Гэта невыпадкова: відавочна, у цябе народзіцца істота, большая, чым прасты смяротны». І таму яна загадала ёй убрацца ў строй нявесты, пайсці да агмяню, легчы каля яго і правесці там ноч. І вось

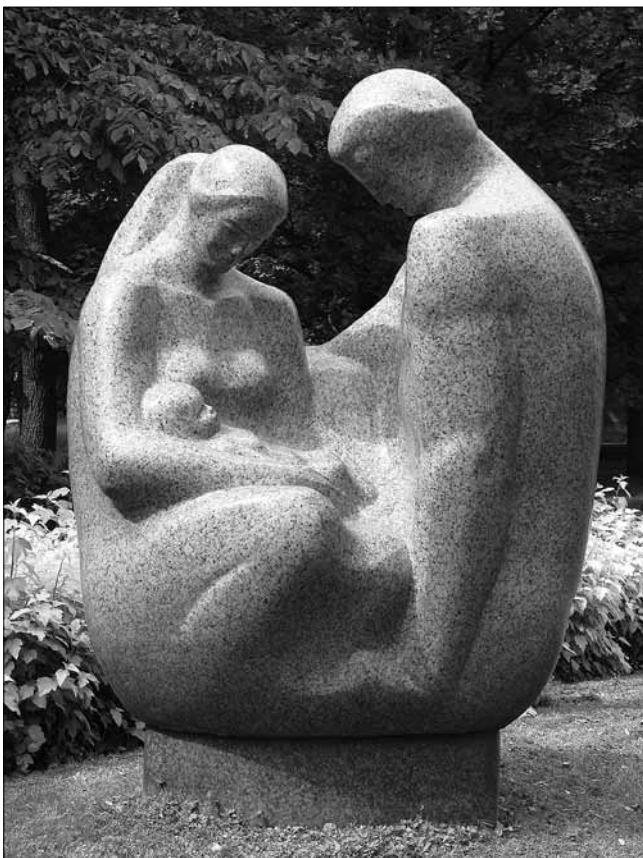


яна зашяжарыла ад духу агню, і ў яе нарадзіўся Сервій Тулій. Аналагічная легенда існуе пра народзіны Ромула і Рэма ды інш.»⁵¹.

Пазней у Індыі тую структуру ўзнаўляе прасты спадкаемца ведыйскага Агні – шывайскі каменны алтар-«лінгам», што складаецца з чатырохкутнага п'едэстала і цыліндрычнага ўзвышша, альбо нонуса, на ім. Пры гэтым «п'едэстал, хаця ён служыць практычным мэтам, у той жа час сімвалізуе уопі [жаночае ўлонне]. *Ūrdhvaliṅga* [выпрастаны лінгам, або фалас] уздымаецца з гэтай асновы гэтаксама, як Агні, полымя агню, уздымалася з ахвярнага алтара, свайго уопі»⁵². У духоўнай інтэрпрэтацыі гэтага ахвярнага каітусу «багіня – гэта ўлонне сусвету. Імя яе – Бхага (улонне). Яна – алтар для бога ў выглядзе лінгама. Лінгам – гэта Пан. Разам яны стварылі сусвет. Шыва ў выглядзе лінгама – гэта святло, якое пануе над цемраю. Бог і багіня, *liṅga* і уопі, – гэта стваральнікі сусвету»; альбо: матэрыяльная аснова сусвету, «Пракрыты тут – гэта багіня ў выглядзе цёмнага ўлоння і алтара, з якога ўздымаецца боскае зьянне. Бхага – гэта аснова ахвярніка, у той жа час лінгам – гэта Агні, полымя агню»⁵³. То-бок матэрыя і дух, плоць і душа і да т.п.

Адпаведна: мужчына, які абдымае жанчыну, ёсць Неба, Бог, Бацька; жанчына ў абдымках мужчыны ёсць Зямля, Багіня, Маці; фалас, «мужчына ў жанчыне» (адначасна і семя, зародак, будучы сын) ёсць «неба ў зямлі», дух у плоці, боская яскарка ў матэрыяльным свеце, Сын Божы. І сваім сімвалічным зместам гэты вобраз адпавядае згаданаму вышэй архетыпу сям'і, «Святой сям'і», або пачатковай «Святой Тройцы». Менавіта гэтую выяву (па-тыбецку называную *yab-yut*⁵⁴) мы бачым у цэнтры мандалы

Скульптура каля віленскага палацу шлюбаў. Аўтар – Л. Жукліс, 1982 г.



тантрыскага будызму. Пры гэтым цэнтральная кропка звычайнай мандалы (санскр. *bindu*) у сваю чаргу можа асэнсоўвацца як семя вярхоўнага боства індуйскага пантэона тантрызму Шывы⁵⁵. Нарэшце, у некаторых тантрыскаў тэкстах само паняцце ёгі, санскр. *yoga*, літаральна 'звяз, павязь; ярма, іга', разглядаецца ў якасці сіноніма паняццю *maithuna* – 'палавая сувязь, каітус'⁵⁶.

Гаворка ідзе пра развітую сімволіку, у якой «любы эратычны вобраз можа адпавядаць хатха-ёгічнаму прыёму або ступені медытацыі, гэтаксама як адпаведны сімвал можа надаць любому «стану святасці» эратычны сэнс»; напрыклад, «некаторыя пашыраныя тэрміны будызму махаяны набываюць у тантрызме дадатковае эратычнае гучанне: падма (лотас) інтэрпрэтуецца як бхага (чэрава); ваджра (літар. 'пярун') азначае лінгам (мужчынскі чэлес) і да т.п.⁵⁷ Урэшце, «у некаторых творах тэрмін *maithuna* [*coitus*] замяняецца на *samhitā* 'злучэнне, звяз'; гэты апошні тэрмін выкарыстоўваўся для выразу папарнага групавання складоў, рытмаў вершу, мелодый і г.д., а таксама злучэння з багамі і Брахманам»⁵⁸.

Паводле У. Тапарова, «функцыя гэткай «жаноча-мужчынскай» пары – каітус (параўн. з-ведаць у гэтым значэнні), зачасце (**za-çeti* : **na-çeti*, што адсылае да ідэі пачатку) і нараджэнне. Азначэнне кожнага са звёнаў гэтай трыяды проста або ўскосна актуалізуе ідэю веды: каітус – знаёмства, зачасце – з-веданне, нараджэнне – сапраўднае ажыццяўленне веды, сведчанне яе»⁵⁹.

Сексуальная сімволіка зносінаў, яднання з Боствам досыць добра вядомая і на Захадзе⁶⁰. У прыватнасці, падобныя выявы каітусу, што ўяўляюць сімвалічнае *coniunctio*, шматлікія ў алхімічных трактатах. Паводле словаў К. Г. Юнга, «сапраўднае значэнне *coniunctio* у тым, што яно вядзе да нараджэння чагосьці аднаго і адзінага. Яно адраджае зніклага «чалавека святла», ідэнтычнага Логасу гнастычнага і хрысціянскага сімвалізму, які існаваў да стварэння свету»; «Менавіта ў гэтым сэнсе трэба разумець нашы выявы *coniunctio*: злучэнне на біялагічным узроўні выступае сімвалам *in ipso oppositorum* найвышэйшага парадку. [...] Стварэнне падобных аналогій вызваляе інстынкт і біялагічную сферу ў цэлым з-пад ціску несвядомых зместаў. Адсутнасць сімвалікі, са свайго боку, перагружае сферу інстынкту»⁶¹. Разам з Э. Нойманам дадамо, што «назваць гэтакія вобразы «непрыстойнымі» – значыць выявіць глыбокае неразуменне», бо «полавы сімвалізм, узніклы з першабытнага культу і рытуалу, мае абрадавае і трансперсанальнае значэнне, як і агулам у міфалогіі. Ён сімвалізуе стваральны элемент, а не палавыя органы індывіда. Толькі персаналістычнае неразуменне робіць гэтакія абрадавы змест «непрыстойным». Юдаізм і хрысціянства – гэта тычыцца і Фройда – прыклялі максімум намаганняў для стварэння гэткага хібнага тлумачэння»⁶². Нарэшце, увогуле ў традыцыйным разуменні «сексуальнасць як такая ёсць сімвалам, а не першапрычынай. Яна ўяўляе творчы ўзнаўляльны элемент у свеце ў цэлым»⁶³.

Іншым вядомым сімвалам абагульненага «стваральнага ўзнаўляльнага элемента» ёсць яйка (параўн. паходжанне свету з касмічнага яйка ў некаторых міфалогіях, найперш стараіндуйскай і фінскай, але таксама ў славянскай, пашыранае выкарыстанне яйка ў веснавых сельскагаспадарчых рытуалах ды інш.⁶⁴). У дачыненні да адпаведнай фазы ўзнаўлення чалавека яйка «можна параўнаць з той стадыяй апладнення яйкаклеткі, калі змесціва ядра яйкаклеткі і сперматазоіда зліваюцца адно з адным, і



зараджаеша новае жышцё. Яйкалетка і сперматазоід больш не існуюць асобна адно ад аднаго. Калі ж гэты вобраз пашырыць і на башкоў, якія зачынаюць дзіця, то можна сказаць, што і яны ў пэўным сэнсе больш не могуць існаваць незалежна адзін ад аднаго; пачынаеша заняпад іхнага пакалення, бо вось нараджаеша ўжо новы цэнтр жышся, у дачыненні да якога яны маюць быць цяпер пэўным абарончым слоем, які, калі прыйдзе час, трэба будзе адкінуць»⁶⁵. Гэтым «абарончым слоем», што ўяўляе ў яйку башка, ёсць шарлупіна. У сваю чаргу, бялок уяўляе «маці-кармішэльку», а жаўток – сына. Іншымі словамі, яйка складаецца з трох пластоў, сімвалічна адпаведных башку, маці і сыну ў архетыпнай «Святой сям’і», а таксама мужчыне, жанчыне і фаласу або семю ў сімвале «каітусу». Нарэшце, шарлупіна яйка звычайна прыпадабняецца да неба. Па-першае, параўн. згаданае ўжо анг. *sky* ‘неба’ аднаго караня з анг. *hide* ‘сховішча’, таксама *hide* ‘скура’ і далей літ. *ki valas* ‘шкарлупіна’, *kiāukutas* ‘ракавіна’, *kiāutas* ‘шкарлупіна, лупіна’, у прыватнасці шарлупіна яйка – таго ж караня і літ. *kiaušas* ‘шкарлупа’ і ‘яйка’, *kiaušinis*, *kiaušis* ‘яйка’⁶⁶. У рускай (праўда, у кніжнай) традыцыі параўн. «пра яйка сведчанне Яна Дамаскіна: небо и земля по всему подобны яйцу – скорлупа аки небо...»⁶⁷. Асабліва гэты вобраз выяўлены ў стараіранскай традыцыі, параўн. «Вялікі бундахішн» 18.3 і далей: «Спачатку [Армазд] стварыў неба, светлае і яснае, з шырока разведзенымі краямі, у выглядзе яйка, з зіхоткага металу, які складае рэчыва сталі, мужчынскага полу»⁶⁸. Ужо ў ранняй іранскай міфалогіі, паводле пераказу М. Бойс, «багі стварылі свет у сем прыёмаў. Спачатку яны стварылі нябёсы з каменя, аграмадныя і цвёрдыя, нібы яйкападобная шарлупіна. У ніжэйшую частку гэтай шарлупіны яны змясцілі ваду. Затым яны стварылі зямлю, што ляжыць, быццам вялікі пляскаты паўмісак, на вадзе. Затым у цэнтры зямлі яны паставілі тры адухоўленыя стварэнні ў выглядзе адной расліны, адной жывёліны [...] і аднаго чалавека [...]. Нарэшце яны распалілі агонь»⁶⁹. І агонь нам тут вельмі дарэчы (прытым што жаўток яйка ў загадках звычайна прыпадабняецца золату, а золата ёсць найпершым сімвалам і нават метафарычным займеннікам агню, літаральна «агнём у цвёрдым выглядзе»). У сваю чаргу, яйка і ўвесь космас сімвалічна таксама суднасяцца са свяцілішчам. Гэтак, у тыбецкім будызме, паводле словаў Е. Сямекі, «купал ступы сімвалізуе нябесны звод», пры гэтым «параўнанне ступы з вадзяным пухіром або яйкам (*amfa*) даецца ў будысціх тэкстах, дзе тэрмін “яйка” выступае сінонімам сусвету», нарэшце «графічным увасабленнем падобнага касмалагічнага ўяўлення з’яўляюцца для Тыбета і Манголіі мандалы»⁷⁰. Мы ж са свайго боку можам сказаць, што шарлупіна яйка сімвалічна адпавядае вонкавым слупкам знака «Слупоў», бялок – яго ўнутранаму чатырохкутніку (квадрату), а жаўток – цэнтральнаму слупку на ім.

У народнай культуры яйка (зародак хатняй птушкі, найперш курыцы) метанімічна выяўляе спараджальны пачатак, урадлівасць як гэткую. Заўважым, што тая ж траістая структура, сапраўды, уласцівая і плоду агулам: напрыклад, плод слівы складаецца з лупіны, мякаці і косткі ў цэнтры, што змяшчае семя (дарэчы, ‘костка, зярнятка’ – адно з першасных значэнняў лат. *centrum*). Уласцівая такая структура не толькі плоду, але і кветцы, вертыкальны зрэз якой у сваю чаргу зноў жа ўзнаўляе структуру «Слупоў». Мы можам ісці яшчэ далей і выявіць тую ж архетыпную траістую структуру ў гэтых побытавых прадметах,

як, напрыклад, свяцільня: у сярэдзіне гарыць той жа святы агонь (у канечным выніку, і ў выпадку лямпачкі), пад ім – свечка (параўн. вертыкальна выцягнуты ўнутраны чатырохкутнік у некаторых варыянтах «Слупоў») або патрон лямпы, а вакол – шклянны каўпак, агароджа ад уздзеяння навакольнага асяроддзя або, у выпадку ліхтара, рэфлектар, які дазваляе сканцэнтравана свечка, што выпраменьваецца крыніцай у патрэбным кірунку. Такім чынам, структура свяцільні або ліхтара цалкам адпавядае структуры яйка, і як яйка спараджае новае жышцё, гэтак ліхтар спараджае свечка (гэта можна пашырыць і на перадатчыкі іншых формаў выпраменьвання). Тым самым і на свяцілішча можна глядзець як на пэўнага кштату «духоўную свяцільню», або «светач» – прыстасаванне спараджэння і выпраменьвання (перадатчык) «духоўнага святла» (улічваючы і тое, што з рытуалам ад пачатку звязаная культура ў цэлым, асвета і г. д.). На духоўным, ментальным узроўні мысленне, як спараджэнне веды, зноў жа выяўляе тую ж траістую структуру. Лагічнае мысленне: вялікая прэміса – малая прэміса – выснова; дыялектычнае мысленне: тэзіс – антытэзіс – сінтэзіс і да т. п. Параўн. у гэтым сэнсе «Швета-шватара ўпанішаду» 2.6: «Дзе трэннем здабываецца агонь, дзе ўздываецца вецер, дзе пераліваецца сома, там нараджаецца разум»⁷¹. Са здабыццём агню пры дапамозе трэння Буда супаставіў духоўныя высілки (аскезіс) і вышэйшы іх плён – прасвятленне⁷². Цалкам падобным чынам і ў сярэднявечнай Еўропе з агнём у крэмені параўноўвалася схаванае ў чалавеку Божае святло⁷³ і сам Сын Божы Хрыстос⁷⁴. Параўн. у тым жа духу рускую прымаўку: «В человеке душа, что в кремне огонь»⁷⁵; «Как в кремне огонь не виден, так в человеке душа»⁷⁶. Тут можна згадаць і гэткую метафізічную тройцу, як дух – матэрыя, плоць – і душа, свядомасць (дух у гэтым выпадку адпавядае Айцу «Святой Тройцы», а не Святому Духу, якому тут адпавядае «маці»-матэрыя) і да т. п.

Само здабыццём агню трэннем двух кавалкаў дрэва або выкрасаннем з крэменю пры дапамозе крэсіва таксама, натуральна, можна ўлучаць у агульную траістую структуру спараджэння: адзін кавалак дрэва або крэсіва (башка, тэзіс) – другі кавалак дрэва або крэмень (маці, антытэзіс) – агонь (сын, сінтэзіс). Пры гэтым полавая сімволіка здабыццём агню вельмі архаічная і добра вядомая. Параўн. «Рыгведу» III.29.1: «Ёсць гэта аснова для трэння, / Ёсць вуд, гатовы для зачаша. / Прывядзі гэтую жонку галавы роду! / Мы хочам здабываць трэннем Агні, як раней. // Джатаведас [= Агні] укладзены ў два кавалкі дрэва для трэння, / Цудоўна змешчаны, нібы зародак у цяжарных»⁷⁷. Паводле словаў Вяч. Іванава і У. Тапарова, «тым самым акт здабыццём агню звязваецца з сімвалікай каітусу», пры гэтым «тыя ж дачыненні аб’ядноўваюць сам агонь (агні, м. род) і алтар (*vedi*, ж. род), на якім гарыць агонь»⁷⁸. Дарэчы, водгук падобных уяўленняў (прынамсі – суднасенне здабыццём агню выкрасаннем з вяселлем) можна выявіць і ў Беларусі: паводле словаў укладальнікаў зборніка «Легенды і паданні», «Так, аб высяканні або выкрасанні агню з дапамогай крэменю, крэсіва і кнота гаворыцца ў адной вясельнай песні, запісанай у б. Радашковіцкім р. Маладзечанскай вобл.: Біце камень, біце, / Агню даставайце, / Свечачку зажыгайце, / Дзевачку застрыгайце»⁷⁹.

Нарэшце, менавіта гэтакім чынам Грымотнік спараджае нябесны агонь – маланку. Параўн. у «Рыгведзе» II.12.3 пра



Індру: *āśmanor antār agnīm jajōna* «спарадзіў агонь паміж двух камянёў»⁸⁰. Пры гэтым дзеяслоў *jan-* (*jajōna*) азначае менавіта полавае спараджэнне. Такім жа чынам паходжанне маланкі прадстаўлена ў рускай загадцы: «На поле царинском стоит дуб саратынский, в дубу гробница, в гробе девица огонь добывает, сыру землю зажигает» = хмара, пярун і маланка⁸¹. Адпаведна, «можно реконструировать ритуальное забывание агню ў звязку з Богам Навальніцы ў славянаў. Аналагічныя матэрыялы ёсць і ў крыніцах па старалітоўскай рэлігіі, дзе гэтая дэталі рытуалу звязваецца менавіта з Пяркунасам»⁸². Параўн. у «Хроніцы Польскай, Літоўскай, Жмудскай і ўсёй Русі» Мацея Стрыйкоўскага (1582 г.): «*Postawił jeszcze Gedimin batwan Perkunowi albo Piorunowi, kamień krzemienisty wielki, z którego ogień kapłani krzosali*»⁸³. Яшчэ ў XIX ст. было запісана, што і сам Пяркунас «*pagal kalbos žmonių, iš titnago skelias ugnį ir iš to žaibai esą*» («паводле аповедаў людзей, з крэменя выкрасае агонь, і з гэтага паходзяць маланкі»)⁸⁴. Параўн. таксама

латышскую загадку: «*Līdz sper, tā deg*» («Як толькі ўдарыць (гром), адразу гарыць») = *крэсіва*⁸⁵. І беларускія матэрыялы: «*Пярун трымаў у руках жорны, ударыў камень аб камень і выклікаў грывоты і маланку*»⁸⁶. Падобных прыкладаў можна прывесці шмат.

А паколькі Пяркунас займае цэнтральнае месца ў боскай тройцы ў Рамове, то і гэтая балцкая боская тройца (Паталс – Пяркунас – Патрымпс) хаця б часткова, відаць, таксама можа быць улучаная ў разгляданую намі сімваліку, а разам з ёй, у рэшце рэшт, і архетыпная трохчасткавая вертыкальная структура космасу.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

У якасці заключэння можна прапанаваць табліцу асноўных сэнсавых адпаведнасцяў унутранай структуры знака «Слупоў», якія, уласна, і складаюць яго сімваліку:

ПРАДМЕТ	ВОНКАВАЕ АСЯРОДДЗЕ	УНУТРАНАЕ АСЯРОДДЗЕ	СЯРЭДЗІНА, ЯДРО
«Гедымінавы слупы»	вонкавыя слупкі	унутраны чатырохкутнік (квадрат)	слупок на ім
свяцілішча	агароджа	ахвярнік	агонь
мандала	вонкавае кола	унутраны квадрат	кропка ў цэнтры
космас	неба	зямля	чалавек (жывая істота, жыццё)
Святая тройца	Бог Айцец	Святы Дух	Сын Божы
Святая сям'я	Язэп	Марыя	Ісус
сям'я (у архетыпе)	бацька	маці	сын
каітус	мужчына, які абдымае жанчыну	жанчына ў абдымках мужчыны	фалас у вульве, семя ў матцы
яйка	шкарлупіна	бялок	жаўток
плод (слівы ды інш.)	лупіна	мякаць	костка
кветка	пялёсткі	кветаложа	песцік
свяцільня, ліхтар	ахоўны каўпак, рэфлектар	свечка, патрон кнота, лямпы	агонь кнота, святло лямпы
веда	свядомасць	невядомае (несвядомае), праблема	пазнанне, развязанне праблемы
лагічнае мысленне	вялікая пасылка	малая пасылка	выснова
дыялектычнае мысленне	тэзіс	антытэзіс	сінтэзіс
здабыццё агню тэрэнём	верхні, рухомы кавалак дрэва	ніжні, нерухомы кавалак дрэва	агонь
здабыццё агню выкрасаннем	крэсіва	крэмень	яскарка, агонь



тройца вярхоўных багоў	Пяркунс (сярэдняга веку)	Паталс (стары)	Патрымпс (малады)
вертыкальная структура космасу	нябесны свет, верх	падземны свет, ніз	сярэдні свет, сярэдзіна
метафізічная тройца	дух	матэрыя	душа

Можна меркаваць, такім чынам, што знак «Гедымінавы слупы» паводле сваёй структуры – незалежна ад яго паходжання ў часе і прасторы і ад магчымых іншых гістарычных («выпадковых») асэнсаванняў – на самым глыбокім узроўні сімвалізуе касмічны

нараджалны пачатак, або архетып спараджэння, урадлівасці як такой – у самым шырокім сэнсе, у тым ліку (а магчыма – найперш, бо размова ідзе пра абстрактны прыныцы) і ў духоўным, метафізічным. *

¹ Rimša E. Heraldika: Iš praeities į dabartį. Vilnius, 2004. P. 71-74.
² Разаўскас Д. Белы верхнік з узятым мячом на чырвоным фоне: Сімволіка герба Вялікага Княства Літоўскага // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogijj «Kryūja». 2008. № 2. С. 136-155.
³ Bartninkas M. Lietuvos Vytis. Vilnius, 1995. P. 74.
⁴ Никитин А. Первый Юрик – миф или реальность? // Наука и религия. 1991. № 4.
⁵ Kulakovas V. Šimėnas V. Užmirštieji prūsai: Archeologija, istorija, padavimai ir turistiniai maršrutai. Vilnius, 1999. P. 186-187.
⁶ Trinkūnas J. Lietuvių senosios religijos kelias. Vilnius, 2009. P. 46.
⁷ Параўн. назву вядомага геаметрычнага знака «зорка», якая проста звязаная з яго вонкавым выглядом і ляжыць у аснове інтэрпрэтацыі; таксама варыянты асацыяцыйнай назвы свастыкі, што неабходна ды дарэчы змяшчаюць элемент «крыж» і да г.п.
⁸ Топоров В. Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. Москва, 1972. С. 302-303; у іншым кантэксце гл.: Топоров В. Мифологический образ бобра в Балтийско-славянской перспективе: Генетическое, ареальное и типологическое // Балто-славянские исследования 1997. Москва, 1998. С. 441-442. Аб адлюстраванні ідэі блізняцтва з акцэнтам на беларускі матэрыял гл.: Санько С. Архаічныя беларускія міфалагічныя наратывы // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 1. Эпоха Сярэднявечча. Мінск, 2008. С. 171-196.
⁹ Иванов Вяч., Топоров В. К проблеме лтш. *Jumis* и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования 1982. Москва, 1983. С. 172.
¹⁰ Тамсама. С. 174 (развіццё гэтай ідэі ажно да дэяды стваральніку свету ў традыцыйных касмаганічных легендах гл.: Beresnevičius G. Eglė žalčių karalienė ir lietuvių teogoninis mitas: Religinė istorinė studija. Vilnius, 2003. P. 105-106). Тут, мабыць, дарэчы будзе згадаць пра дачыненне этноніма *крывічы* з тым жа балцікам найменнем вярхоўнага святара *krivė, krivis*. Пры гэтым, улічваючы балкае паходжанне саміх крывічоў (гл. Дзермант А. Крывічы: Гістарычна-этнагенетычны нарыс // Druvis: Almanach Centru etnakasmalogijj «Kryūja». 2005. № 1. С. 19-35), можна выказаць меркаванне, што крывічамі (або, дакладней, адпаведным балцікам словам; параўн. лтш. *krivaitis, krivietis* 'той, што адносіцца да *kriv-*') сябе называў той самы народ, што называў сябе таксама літвой, толькі першая назва з'яўляецца рэлігійным самавызначэннем, самавызначэннем паводле належнасці да традыцыі, увазобленай вярхоўным святаром Крыве (параўн. называнне каталікоў «папелнікамі» з боку пратэстантаў), а другое ёсць самавызначэннем на вайскова-палітычнай аснове (пры імаверным значэнні ст.-літ. слова **leituvā, *leitā* – 'вайсковы атрад, княская дружина', гл. Karaliūnas S. Lietuvos vardo kilmė // Lietuvių kalbotyros klausimai. 1995. T. XXXV. P. ; Dubonis A. Lietuvos didžiojo kunigaikščio leičiai: Iš Lietuvos ankstyvųjų valstybinių struktūrų praeities. Vilnius, 1998). Іронія лёсу ў тым, што пасля славянізацыі (пераходу да «рускай» веры і адпаведна «рускай» мовы) унутраны сэнс этноніма *крывічы* ператварыўся ў поўную прозігласць свайму вонкаваму значэнню (тое ж у пазнейшым часе можна сказаць і пра Літву без князёў і дружын).
¹¹ Beresnevičius G. Baltų religinės reformos. Vilnius, 1995. P. 129-132; выкарыстанне тыпалагічнага матэрыялу і цікавыя асацыяцыі гл.: Санько С. Архаічныя беларускія міфалагічныя наратывы. С. 171-196.

¹² Топоров В. О Брахмане: К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: Сборник статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. Москва, 1974. С. 70; параўн. Топоров В. К предьстории двух архаичных концепций // III летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы. Тарту, 1968. С. 133. У адзначаных месцах «Майтры упанішады» гаворыцца: (IV.4) «*Ёсьць Брахмана*», – *прамовіў той, хто ведае пра Брахмана*. «*Гэта брамы Брахмана*», – так сказаў [той], хто падвіжніцтвам вызваліўся ад грахоў. «*Аум – веліч Брахмана*», – гэтак сказаў [той], хто, іалкам засяродзіўшыся, увесь час думае. Таму Брахман спазнаецца ведай, падвіжніцтвам і думаннем. Хто, ведаючы гэта, ушаноўвае Брахмана гэтымі трыма [спосабамі], той ідзе па-за межы Брахмана да вышэйшай боскасці сярод багоў і дасягае шчасця – несмяротнага, невымернага, вольнага ад пакутаў...»; (VI.28) «*І таксама сказана ў іншым месцы: Пераадолеўшы элементы пачуццяў і прадметы [успрымання]; узяўшы лук, чыя цешва – вандруўніцтва, выгіб – трываласць; трапіўшы стралою, пазбаўленай ганарлівасці, галоўнага [вартаўніка] брамы Брахмана – таго, чый вянок – асляпленне, завушніцы – сквапнасць і зайздасць, кій – лянота, сон і брыдота, наглядчык – ганарлівасць, цешва [лука] – гнеў, выгіб – прагнасць; [таго, хто], узяўшы лук, забівае істотаў стралою жадання, – забіўшы яго, пераправіўшыся ў чаўне гукі Аум праз прастору сэрца, павольна, як пранікае ў яму ў пошуках мінералаў той, хто рые яму, хай гэтак пранікае ён у залу Брахмана...» (Упанішады / Перевод с санскрита, исследование, комментарий и приложение Сыркина А. Москва, 2003. С. [586], [601]).
¹³ Топоров В. О Брахмане. С. 72.
¹⁴ Тамсама. С. 24-25 і далей, 31-34; Топоров В. К предьстории двух архаичных концепций. С. 129; Топоров В. «Слова и вещи»: Об одной «технической» конструкции у индоевропейцев, ее функции и названия // Историческая лингвистика и типология. Москва, 1991. С. 108.
¹⁵ Топоров В. К предьстории двух архаичных концепций. С. 135.
¹⁶ Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. II: XVI amžius / Sudarė Vėlius N. Vilnius, 2001. P. 385, зноскы 7. Параўн. С. Санько. Архаічныя беларускія міфалагічныя наратывы. С. 188 пра падобны герб горада Барысава: «*Паводле апісання: у сярэбраным полі брама, паміж двума вежамі паабпал брамы мужычынская постаць з двума ключамі ў руцэ*».
¹⁷ Lietuvių kalbos žodynas. T. XIII. Vilnius, 1984. P. 763.
¹⁸ Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. II. P. 370, 385, зноскы 8.
¹⁹ Санько С. Санько С. Архаічныя беларускія міфалагічныя наратывы. С. 188.
²⁰ Гл.: Альбедиль М. Типы протоиндийских надписей // Этническая семиотика: Древние системы письма. Москва, 1986. С. 54, 56, 63, 68: № 1, 92, 100, 144, 146.
²¹ Straubergs K. Latviešu buramie vārdi, I. Rīgā, 1939, I. 286.
²² Ригведа: Мандалы I–IV / Издание подготовила Елизаренкова И. Москва, 1989. С. 93; Ригведа: Мандалы V–VIII / Издание подготовила Елизаренкова И. Москва, 1995. С. 328; Aufrecht Th. Die Hymen des Rigveda. II. Berlin, 1955. S. 119. Паказальны літоўскі «пераклад» вед. *vira vīspate – vure, viespatie!* Прытым, што вед. і і літ. у у прынятым напісанні азначаюць той жа доўгі «і» (лат. таксама і).
²³ Кочергина В. Санскритско-русский словарь. Москва, 1996. С. 615.
²⁴ Ригведа: Мандалы I–IV. С. 87, 47-48, 560.*



- 25 Тамсама. С. 75.
- 26 Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. I. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus / Sudarė Vėlius N. Vilnius, 1996. P. 197-199, 316-317, 334.
- 27 Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода. Санкт-Петербург, 1999. С. 275; Khanna M. Yantra: The Tantric Symbol of Cosmic Unity. London, 1997. P. 29-30 ды інш.
- 28 Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. II. P. 462-463.
- 29 Разглядзеш спецыяльна развітую сімваліку мандалы тут няма магчымасці, трэба спадзявацца, што гэты панятак ўжо ўвайшоў у культурны зварот і досыць вядомы для чытача. Уводнае знаёмства з сімвалікай мандалы магчымае праз артыкул У. Тапарова: Топоров В. Мандала // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2- т. Т. II. Москва, 1982. С. 100-101).
- 30 Топоров В. Квадрат // Мифы народов мира. Т. I. Москва, 1980. С. 631.
- 31 Кэйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. Москва, 1986. С. 158, 185, зноска 21.
- 32 Семёка Е. Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира // III летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы. Тарту, 1968. С. 140. Далей, у тантрыскай сістэме гэтак званай Кундаліні ёй квадрат, які ўяўляе ніжнюю чакру, сімвалізуе зямлю, тады як вышэйшая чакра, што адпавядае боскасі і небу, прадстаўленая ў выглядзе расквітнелага пялёсткамі кола (гл. Woodroffe J. (Athur Avalon). The Serpent Power: Two Works on Layayoga, translated from the Sanskrit, with Introduction and Commentary. Madras, 1992. P. 332 і далей, 419 і далей, таксама мал. I і VIII са с. 317 і 419). У сучаснай псіхалагічнай інтэрпрэтацыі «кола – гэта сімвал псіхікі (ужо Платон душу *psyche* апісаў як сферу). Квадрат жа (а часта і чатырохкутнік) – гэта сімвал зямной матэрыі, плоці і рэальнасці» (Jaffé A. Symbolism in the Visual Arts // Man and his Symbols: Carl G. Jung and M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffé. USA, 1968. P. 284).
- 33 Klein E. A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language. Amsterdam etc., 2003. P. 346, 689; Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, I. Bern–München, 1959. S. 951-953 ды інш.
- 34 Гл.: Иванов Вяч., Топоров В. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Т. I. Москва, 1980. С. 528 ды інш.
- 35 Рыгведа: Мандалы I – IV. С. 203.
- 36 Keith A. B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. London, 1925 (Delhi, 1989). P. 155. Дарэчы, у балцкай традыцыі Зямля таксама вызначаецца як «Шырокая» і пры гэтым азначаецца тым самым інд.-еўр. словам (м. р. літ. *platus* = ст.-інд. *pr̥thús*), напрыклад, у загадках: літ. «Pati plati, pats dar platenis, sūnus sukčius, duktė akla» («Жонка шырокая, мужык яшчэ шырэйшы, сын шэльма, дачка сляпая») = *zeme, dangus, vėjas, naktis* «зямля, неба, вецер, ноч» (Smulkioji lietuvių tautosaka XVII–XVIII a.: Priežodžiai, patarlės, mįslės / Paruošė J. Lebedys. Vilnius, 1956. p. 413; Lietuvių tautosaka. T. V: Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai / Medžiaga paruošė K. Grigas. Vilnius, 1968. P. 455: № 5426 ды інш.); лат. «*Augsts tēvs, plata māte, traks dēls, akla meita*») («Айцец высокі, маці шырокая, сын шалёны, дачка сляпая») = *debess, zeme, vējs, nakts* «неба, зямля, вецер, ноч»; «*Augsts tēvs, plata māte, skaista meita, traks znots*») («Айцец высокі, маці шырокая, дачка прыўкрасная, зяць шалёны») = *debess, zeme, saule, vējs* «неба, зямля, сонца, вецер»; «*Plata māte, augsts tēvs*») («Маці шырокая, айцец высокі») = *debess un zeme* «неба і зямля» (Latviešu tautas miklas: Izlase / Sastādījusi A. Ancelāne. Rīgā, 1954, l. 107: №. 847.a, b, 851) і да т. п.
- 37 Ригведа: Мандалы I – IV. С. 311. Пры гэтым першыя чатыры словы *ágne divíh sūnúr asi* (Aufrecht Th. Die Hymen des Rigveda. T. I. Berlin, 1955. S. 236) па-літоўску гучаць практычна без перакладу: *ugnie, Dievo sūnus esi* (пагатоў, улічваючы рэліктавае дыялектнае – між іншым, з ваколіц мястэчка Zietela у сучаснай Беларусі, бел. Дзятлава – слова м. р. *úgnis*, гл. Lietuvių kalbos žodynas. T. XVII. Vilnius, 1996. P. 381); з вядомай рэканструкцыяй таксама па-славянску: *огнь, Дивий сын еси*.
- 38 Leeuw van der G. Religion in Essence and Manifestation. New York and Evanston, 1963. P. 170-171.
- 39 Виденгрэн Г. Мани и манихейство. Санкт-Петербург, 2001. С. 79-80. «Песню пра перліну» – перліну гнастычнай літаратуры гл.: The Gnostic Bible / Ed. by W. Barnstone, M. Meyer. Boston & London, 2003. P. 386-394; з цудоўным каментаром: Jonas H. The Gnostic Religion. Boston, 2001. P. 112-129; Jonas H. Gnostinė «Giesmė apie perlą» // Liaudies kultūra. 2007. №. 5. P. 38-44.
- 40 Цыт. паводле: Кэмпбелл Дж. Мифический образ. Москва, 2002. С. 382.
- 41 Гл.: The Nag Hammadi Library in English / General ed. J. M. Robinson. San Francisco, 1990. P. 403, 407-408, 491, 493.
- 42 Uždavinys A. Helėniskoji filosofija nuo Numenijo iki Sirijano. Vilnius, 2003. P. 83, 142-143.
- 43 Pagels E. The Gnostic Gospels. New York, 1979. P. 51-52; The Nag Hammadi Library in English. P. 105, 109, 209, 445.
- 44 Balys J. Lietuvių kalendorinės šventės: Tautosakinė medžiaga ir aiškinimai. Vilnius, 1993. P. 148.; Nr. 295 b.
- 45 «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Составление и комментарии О. В. Беловой. Москва, 2004. С. 48.
- 46 Сержпутоўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998. С. 199: № 1773.
- 47 Leeuw van der G. Religion in Essence and Manifestation. P. 170.
- 48 Jung C. G. Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia. Princeton, 1990. P. 148-149; параўн. Jung C. G., Kerényi C. Essays on a Science of Mythology: The Myth of the divine Child and the Mysteries of Eleusis. Princeton, 1973. P. 56, 97; Hillman J. Loose Ends: Primary Papers on Archetypal Psychology. Dallas, 1994. P. 12 ды інш.
- 49 Топоров В. О Брахмане. С. 39; параўн. Елизаренкова Т., Топоров В. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремииологические исследования: Сборник статей. Москва, 1984. С. 41; Топоров В. II. «Второе» происхождение – загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст 2. Москва, 1999. С. 28.
- 50 Топоров В. Заметки по реконструкции текстов // Исследования по структуре текста. Москва, 1987. С. 129-130. Параўн., напрыклад, «Чхандог'я ўпанішаду» 5.8.1–2: «Сапраўды, о Гаўтама, жанчына – гэта агонь. Улонне – яго паліва. Памкненне – дым. Дзетародныя часткі – полямя. Увядзенне ўнутро – вугоме. Асалода – яркаркі. На гэтым агні багі здзяйсняюць узношанне семені. З гэтага ўзношання ўзнікае зародак» (Упанішады. С. [330]).
- 51 Штернберг Л. Первобытная религия в свете этнографии. С. 367-368; цыт. паводле: Пропп В. Фольклор и действительность: Избранные статьи. Москва, 1976. С. 224.
- 52 Kramirsch S. The Presence of Śiva. Varanasi, 1988. P. 181, 242.
- 53 Ibid. P. 246.
- 54 Тут *yab* 'муж, айцец' = *urāya* 'метада, шлях', а *yut* 'жанчына, маці' = *prajñā* 'вышэйшая мудрасць', у спалучэнні яны выяўляюць тое, што называецца *mahāmudrā* 'вялікі знак' або 'вялікая постаць' (Bharati A. The Tantric Tradition. New York, 1975. P. 178, 212-213, 215-216); кітайскую паралель гэтаму сімвалу можна бачыць у вядомым сундзянскай *yin-yang* (р. 221); у індускім тантрызме гэтаму адпавядае вышэйшае здзяйсненне – злучэнне жыццёвай энергіі (Шакці), прадстаўленая ў вобразе змяі *kundalini* 'тая, што выгінаецца', якая цягам «правасвятлення» ўздымаецца з ніжэйшага канца хрыбетніка, з духоўным пачаткам (Шывай), які сімвалічна размешчаны на макаўцы галавы (р. 228, 292, 296), што на «чалавечай мове» можна асэнсаваць як усведамленне жыцця, прыўнясенне свядомасці ў сваё жыццё, з аднаго боку, і адначасна ажыўленне сваёй свядомасці, з іншага (уяўленне ідэі жыцця, жыццёвай сілы ў вобразе змяі вядомае шырока, калі не паўсюдна, параўн. хаця б літ. *gyvatė* 'змяя' побач з *gyvatė* 'жыццё, жыццёвая сіла').
- 55 Sir Woodroffe J. The Serpent Power. P. 46.
- 56 Ibid. P. 43, 46, 240; Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода. С. 192.
- 57 Eliade M. Yoga: Immortality and Freedom. Princeton, 1971. P. 252; параўн. Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода. С. 305-306 (гэтым расійскім выданнем, на жаль, не заўсёды можна карыстацца праз шматлікія «спрашчэнні» і недакладнасці).
- 58 Eliade M. Yoga: Immortality and Freedom. P. 258; параўн. Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода. С. 311, шырэй гл. с. 308-309, 312-320.
- 59 Топоров В. Др.-греч. *sem*- и др. (знаковое пространство, знак, мотивировка обозначения знака; заметки к теме) // Балканские чтения I: Балканские древности. Москва, 1991. С. 11 і далей (разрадка У.Т.).
- 60 Каротка гл.: Dourley J. P. The Illness that We Are: A Jungian Critique of Christianity. Toronto, 1984. P. 68, 112-113.
- 61 Юнг К. Г. Психология переноса. Статьи. Москва, 1997. С. 196, 198.
- 62 Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. Москва, 1998. С. 35.
- 63 Leach E. R. Magical Hair // Myth and Cosmos: Readings in Mythology and Symbolism / Ed. by J. Middleton. New York, 1967. P. 101.
- 64 Гл. Топоров В. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Труды по знаковым системам III. Тарту, 1967. С. 81-100 ды інш.
- 65 Кэмпбелл Дж. Маски Бога: Созидательная мифология. Т. I. Кн. 1. Москва, 1997. С. 316.
- 66 Lietuvių kalbos žodynas. T. V. Vilnius, 1959. P. 711, 714, 715; Fraenkel E.



- Litauisches etymologisches Wörterbuch T. I. Heidelberg – Göttingen, 1962. P. 250;
Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. T. I. P. 953 ды інш.
67 Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. Москва, 1995. С. 272; гл. Топоров В. К реконструкции мифа о мировом яйце. С. 95.
68 Zaehner R. C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London – New York, 2003. P. 258.
69 Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. Санкт-Петербург, 2003. С. 31.
70 Семека Е. Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира. С. 139-140.
71 Упанишады. С. [566].
72 Thomas T. J. The Life of Buddha as Legend and History. London, 2000. P. 64.
73 Jung C. G. Alchemical Studies. Princeton, 1983. P. 107: §141.
74 Jung C. G. Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in alchemy. Princeton, 1977. P. 52, спасылка 89.
75 Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. Москва, 1981. С. 189.
76 Айрапетян В. Герменевтические подступы к русскому слову. Москва, 1992. С. 34, 83, 90.
77 Ригведа: Мандалы I – IV. С. 314.
78 Иванов Вяч., Топоров В. Исследования в области славянских древностей. Москва, 1974. С. 219.
79 Легенды і паданні / 2-е выданне, дапоўненае і дапрацаванае. Мінск, 2005. С. 457: каментар да № 125.
80 Иванов Вяч., Топоров В. Исследования в области славянских древностей. С. 95-96; Ригведа: Мандалы I – IV. С. 249.
81 Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Составил Д. Садовников. Санкт-Петербург, 1876. С. 243: № 1960; параўн. Загадки / Издание подготовила В. Митрофанова. Ленинград, 1968. С. 24: № 264.
82 Иванов Вяч., Топоров В. Исследования в области славянских древностей. С. 116.
83 Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. I. P. 525.
84 Pasakos, sakmės, oracijos / Surinko M. Davainis-Silvestraitis. Vilnius, 1973. P. 386: № 45.
85 Latviešu tautas miklas. I. 283: № 3234.
86 Легенды і паданні. С. 32: № 2а.

